

ПЕРСОНАЛЬНОСТЬ

ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ В РУССКО-НЕМЕЦКОМ ДИАЛОГЕ



PERSONALITÄT

SPRACHE DER PHILOSOPHIE IM DEUTSCH-RUSSISCHEN DIALOG



Herausgegeben von
Nikolaj Plotnikov und Alexander Haardt
unter Mitwirkung von
Viktor Molchanov

MOSKAU
MODEST KOLEROV VERLAG
2007

ПЕРСОНАЛЬНОСТЬ

ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ В РУССКО-НЕМЕЦКОМ ДИАЛОГЕ



Под редакцией
Н. С. Плотникова и А. Хаардта
при участии
В. И. Молчанова

МОСКВА
МОДЕСТ КОЛЕРОВ
2007

ББК 123465

П27

Проект «Личность — субъект — индивидуум. Философские концепты «персональности» в истории немецко-русских культурных связей» осуществляется при поддержке фонда Фольксваген (Ганновер, ФРГ)

Das Forschungsprojekt «„Person“ und „Subjekt“ im deutsch-russischen Kulturtransfer. Untersuchungen zum Begriffsfeld der Personalität in interkultureller Perspektive» wird durch die Volkswagenstiftung (Hannover, Deutschland) gefördert

Редактор Е. В. Ознобкина

П27 Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник]/Под редакцией Н. С. Плотникова и А. Хаардта при участии В. И. Молчанова. М.: Модест Колеров, 2007. — 480 с.

Сборник посвящен истории ключевых понятий «персональности» («личность», «Я», «субъект») в немецкой и русской интеллектуальной традиции. В статьях рассматриваются как разработка этих понятий отдельными философами (Лейбницем, Кантом, Ницше, Гуссерлем, Вл. Соловьевым и др.), так и их роль в процессах социокультурного развития и межкультурного взаимодействия. Особое внимание уделяется исследованию связи языка и социального опыта в истории понятий. Для философов, историков культуры, а также читателей, интересующихся историей русско-немецких культурных связей.

ISBN 978-5-91150-018-4

© Авторы статей, 2007

© Модест Колеров, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие редакторов. Персональность — тема и проблема современной мысли	7
--	---

І. МОДЕЛИ ПЕРСОНАЛЬНОСТИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Дитер Штурма. Главные особенности философии личности	23
Виктор Молчанов. Опыт и фикции: Поток сознания и гипертрофия Я . . .	41
Хубертус Буше. Моральная и физическая идентичность личности. Лейбниц против Локка	64
Вальтер Йешке. Лицо и личность. Заметки по поводу немецкой классической философии	79
Пирмин Штекелер-Вайтхофер. Философия подлинной личности у Ницше	94
Дитрих Буссе. История понятий — история дискурса — лингвистиче- ская эпистемология. Философские замечания по поводу теоретических и методологических основ исторической семантики в связи с филосо- фией личности	110

ІІ. РУССКАЯ МЫСЛЬ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Алексей Черняков. Хайдеггер и персонализм русского богословия . . .	139
Александр Хаардт. Персональность в морали и праве. Встреча Вл. Соловьева с Кантом	149
Николай Плотников. Личность и собственность. Аксиоматика персональности в европейской и русской философии	167
Андрей Медушевский. Теория государства как юридического лица . .	180
Игорь Евлампиев. Концепция человека в русской философии начала XX века: феноменологические истоки и параллели	196
Татьяна Щитцова. Идея «отвечающей субъективности» в творчестве Киркегора и Бахтина	211
Эверт ван Дер Зверде. «Субъективизм нового типа», или Как обобществление субъекта привело к идеализации личности	220

III. ДИСКУРС ПЕРСОНАЛЬНОСТИ В РУССКОЙ И СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Марина Бобрик. К истории понятия «я» в русском языке: Сочетания со словом <i>внутренний</i>	235
Наталья Самовер. Литература и психология. Поиск В. А. Жуковским философско-педагогического языка личности	259
Альберт Алёшин. Об особенностях словаря личности ранних славянофилов. (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков)	278
Виталий Куренной. К постановке проблемы личности в русском педагогическом дискурсе середины XIX — начала XX вв.	294
Райнер Гольдт. Модели личности автора в автобиографии и дневнике	307
Сергей Половинкин. Всеединство и личность. Тезисы по поводу одной проблемы русской философии	326
Гасан Гусейнов. Личность мистическая и академическая. А. Ф. Лосев о «личности»	340
Александр Дмитриев. «Сцепление переходов»: Общество, история и личность у Юрия Тынянова, Бориса Эйхенбаума и Лидии Гинзбург	368
Елена Соколова. Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев и категория личности в истории советской психологии	390
Александр Бикбов. Тематизация «личности» как индикатор скрытой буржуазности в государстве «зрелого социализма»	404
Эдвард Свидерски. От «социального субъекта» к «личности»: Неудавшаяся смена парадигмы в советской философии?	427
Борис Дубин. О невозможности личного в советской культуре (проблемы автобиографирования)	443
Евгений Барабанов. Постсоветская художественная субъективность: Стратегия vs. рефлексия	453
ОБ АВТОРАХ	473
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	475

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРОВ

ПЕРСОНАЛЬНОСТЬ — ТЕМА И ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ

Убеждение в том, что понятие *личности* (в смысле *лица* — Person) является ключевым для философского сознания Запада, имеет в современном философском дискурсе характер прочной очевидности. Большинство книг и статей, посвященных понятию и проблеме *личности*, одно лишь библиографическое перечисление которых составило бы фолиант изрядной величины, начинается с неизменного повторения тезиса, что понятие *личности* является «ключевым», «центральный» и «фундаментальным», а также «выполняет основную функцию», «играет главную роль» или «занимает особое положение» в контексте философских дискуссий современности¹. Степень дифференцированности этих дискуссий — охватывающих области философии сознания и эпистемологии, этики и философии права, теологии и политической философии — такова, что вполне

оправдано говорить не об одном понятии, а о целой сети понятий *личности*, тем более что контекст употребления и семантика этого термина варьируются в зависимости от того, идет ли речь о проблемах *персональной идентичности, единства сознания, субъекта, Я, индивидуума, самосознания, ответственности, свободы, собственности, субъективных прав* или *божественных ипостасей*. Связи *личности* с этим спектром проблем и понятий по-разному актуализированы в современных дискуссиях, в разной степени становятся темой философского и научного анализа, но, тем не менее, образуют некое общее поле значений, которое можно обозначить искусственным (для русского языка) термином *персональность*. Это семантическое поле персональности и спектр составляющих его понятий и образуют одну из ключевых тем философской рефлексии современности.

1. Для примера можно указать на публикации: R. Spaemann. Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“. Stuttgart, 1996; M. Brasser (Hrsg.). Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Stuttgart, 1999; H. G. Kippenberg et. al. (Eds.). Concepts of Person in Religion and Thought. Berlin / New-York 1990; M. Quante (Hrsg.). Personale Identität. Paderborn u. a., 1999.

Однако столь видное положение в культурном и научном сознании тематика *персональности* занимает не столько по причине интенсивности и многообразия попыток ее теоретического истолкования. Как раз наоборот, поскольку понятия *лица*, *личности*, *индивида* и *субъективных прав* выражают принципы правовой реальности современной цивилизации и, к тому же, определяют строй ее политического и юридического языка, зафиксированного в основных нормативных документах конституционного и международного права, постольку прояснение и теоретическая экспликация этих базовых категорий языка оказывается значимой формой самоописания и самоистолкования современных обществ. Семантика понятий персональности становится, таким образом, областью пересечения культурных практик и их дискурсивной артикуляции в языке права, политики, науки, религии и искусства. Именно благодаря такой фокусировке сами эти практики приобретают стабильную структуру и концептуальное оформление.

Между тем, в самом факте такой связи практик и дискурсов заключен узел проблем, по поводу которых разворачивается, пожалуй, основная дискуссия современности — дискуссия между нормативным универсализмом и культурным релятивизмом. Ибо, с одной стороны, рациональная экспликация семантики персональности в соединении с нормативным статусом, которым наделяется эта семантика в языке права и морали, обосновывает ее притязание на универсальную значимость поверх границ от-

дельных культур и традиций. В этом качестве понятия *личность*, *достоинство личности* и *права личности* выступают как выражения универсальных норм, носящих обязательный характер независимо от того, имеются ли в той или иной локальной культуре предпосылки их признания или нет. Статус лица и весь объем личных прав приписываются человеческому индивиду или должны быть приписаны ему безотносительно к каким-либо его фактическим свойствам и особенностям. В этом смысле самый элементарный принцип права гласит: «*Будь лицом и уважай других в качестве лиц*»².

С другой стороны, при переходе к содержательному истолкованию основных аспектов персональности возникают сложности с определением того класса субъектов, которым следует приписывать статус персональности, т. е. сложности ответа на вопрос, кто или что должно иметь статус *лица*. Не только европейская история со времен античности, но и современность являет примеры жарких споров о том, кто же относится к классу *лиц*, а не *вещей*. Если прежде к этому классу не причислялись рабы, крепостные крестьяне или неимущие, то сегодня споры о статусе личности идут в отношении человеческих эмбрионов, оплодотворенных яйцеклеток или тяжело душевнобольных и пациентов в коме четвертой степени. В зависимости от ответа на эти вопросы универсалистская претензия, заключенная в понятии *личности*, претерпевает уточнения и ограничения, касающиеся области применения этого понятия.

2. Г. В. Ф. Гегель. Философия права. М., 1990. С. 98 (курсив оригинала).

Но такие споры относительно границ применения понятий персональности затрагивают все же лишь вопросы рационального определения критериев того, кто или что может считаться личностью. Более фундаментальные сомнения в универсалистской претензии этого понятия высказываются с позиций, утверждающих невозможность определить понятие *лица* (личности) вне тех культурных контекстов, в которых оно возникает. Иными словами, это понятие, сформированное в социальном и дискурсивном пространстве европейской культуры, считается неприменимым к культурным ареалам за ее пределами. Этот тезис уже в отношении европейской истории Нового времени высказывался постструктуралистами, вслед утверждению М. Фуко, что «образ человека» исчезает как «лицо, начертанное на прибрежном песке», так что нет оснований распространять его за пределы ограниченного во времени периода — от эпохи Просвещения до наших дней, — в который антропология переживает свой расцвет и упадок. Столь же резко заявляют о культурной относительности понятия личности и исследователи, опирающиеся на данные этнологии и, в частности, на работу М. Мосса «Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие „я“»³. Не только моральный статус человеческой личности как универсальной ценности, но даже и содержательное представление о том, что составля-

ет основные признаки персональности, оказывается с точки зрения этнологического плюрализма замкнутым пределами европейского культурного ареала, вне которого попытка дать универсальное определение личности нереализуема⁴. Тем самым дискурсивное содержание понятий персональности редуцируется до локальных культурных практик европейской традиции, лишаясь своего нормативного статуса. Увы, нетрудно найти примеры тому, как подобная аргументация в духе культурного релятивизма задействуется политическими, религиозными или культурными фундаменталистами в качестве идеологического оправдания своего отказа признать универсальный характер прав личности.

В контексте дискуссий об универсализме и культурном партикуляризме анализ процессов культурной и научной коммуникации России и Европы в последние два столетия представляется особенно поучительным. Ибо в описании и интерпретации этих процессов с обеих сторон можно обнаружить весьма наглядный опыт тематизации персональности, складывающийся как в результате фронтальных столкновений мировоззрений, так и в процессе плотворного культурного диалога.

При этом уже с давних пор социальная и культурная история России оказывается экраном, на который проецируются совершенно противоположные представления о персональности. С одной

3. См.: М. Мосс. Общества, обмен, личность. М., 1996. С. 264–292. В развитие идей Мосса: М. Carriethers, S. Lukes, S. Collins (Ed.). The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History. Cambridge, 1985.

4. Ср. у Мосса: «Она [категория личности. — Ред.] была сформирована только у нас и для нас». Цит. соч. С. 292.

стороны, одним из общих мест внешнего европейского взгляда на Россию является констатация, что здесь «отсутствует личность, Я и какое-то ядро»⁵. Определяющим для такого мнения выступает понятие правового и морального *лица*. С другой стороны, столь же характерным ответным диагнозом является почти симметричное утверждение, что «в России личность всегда была более выражена, чем в нивелированной, обезличенной цивилизации современного Запада, чем в буржуазных демократиях»⁶.

Подобные радикальные противоположности можно встретить не только на перекрестье внутреннего и внешнего взгляда, но и внутри философской дискуссии в России. Начиная с полемики между К. С. Кавелиным и Ю. Ф. Самариным о роли «германского начала личности» в русской истории и кончая дебатами о том, является ли советский период апофеозом или окончательным поражением личности, — именно понятия персональности играют роль значимых идеологем, маркирующих господствующие мировоззренческие позиции. Во всех этих позициях дает о себе знать

то амбивалентное отношение к процессу «модернизации» при переходе от традиционно-сословного к современному обществу, что характеризует интеллектуальное сообщество в России, начиная с середины XIX столетия. Рефлексия социальных процессов, только начинающих в России, с самого начала включает в себя «опережающую реакцию» на отчетливые формы их осуществления в обществах Запада. В силу этого философская концептуализация персональности в истории русской мысли содержит не только позитивное утверждение идеи личности, но и критическое отношение к тем «негативным» последствиям, которые вызывает такое утверждение в (западных) обществах современности. Тем самым формирующееся представление о персональности с самого начала включает в себя отчетливо выраженную «антииндивидуалистическую» компоненту, которая и приводит снова и снова к созданию проектов «альтернативной модернизации», будь то в форме консервативно-религиозных или радикально-социалистических утопий.

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ КАК ПУТЕВОДНАЯ НИТЬ ИСТОРИИ ИДЕЙ

При всех идеологических и мировоззренческих противоположностях эти представления о смысле персональности и ее историко-культурных проек-

циях объединяет одно — общий «словарь» философских понятий, используемый для выражения и обоснования собственной позиции. Тривиальное со-

5. V. Hehn. De moribus ruthenorum. Zur Charakteristik der russischen Volksseele. Tagebuchblätter aus den Jahren 1857–1873. Osnabrück, 1966. S. 150. Об этом см.: R. Goldt. Freiheit in Einheit? Persönlichkeit und Kollektiv als kulturelle Schlüsselkonzepte russischen Denkens. // K. Berner, A. Hattenbach (Hrsg.). Individualität in Rußland und Deutschland. Münster/Hamburg/London, 2003. S. 19–42.

6. Н. Бердяев. Личность и общинность (коммунотарность) в русском сознании. // Н. А. Бердяев. Истина и откровение. СПб., 1996. С. 236.

ображение, что для изложения своих взглядов даже самые мистические и интуитивистские учения вынуждены использовать язык и определенный набор философских понятий, открывает для исследователя весьма богатую перспективу, а именно — единое поле анализа, позволяющее рассматривать идейные, социальные и культурные противоположности, исторические изменения и разрывы в форме языковых и концептуальных различий.

«История понятий» как исследовательская программа как раз и возникла в контексте лингвистического «поворота» в науке и философии второй половины XX века из рефлексии того обстоятельства, что пространство культурного опыта имеет неустранимую языковую оформленность. В силу этого, основные понятия языка, получающие концептуальную огранку и содержательное наполнение в философском дискурсе, можно рассмотреть одновременно и как выражения культурного опыта в его исторической динамике, и как факторы, выстраивающие этот опыт в определенном направлении.

Понятия персональности являются для новоевропейского культурного ареала «ключевыми» именно в указанном смысле: они играют, согласно тезису Р. Козеллека, роль «индикаторов» исторической трансформации и «факторов», организующих культурный опыт. Поскольку и в русской интеллектуальной истории эти понятия возводятся в ранг ключевых, причем с характерной для европейских философских «идеоло-

гем» тенденцией к политизации и идеологизации (наподобие понятий «демократия», «собственность» или «государство»), постольку и она предстает как часть общеевропейской истории понятий. Вместе с тем, к особенностям дискурсивного самоопределения русской мысли принадлежит постоянное дистанцирование от языка европейской философии, осуществляемое по большей части путем его семантического перетолкования. Поэтому, чтобы ответить на вопрос, подразумевают ли эти понятия одно и то же или разное, выполняют ли они ту же функцию или нет, необходимо исследовать контексты употребления и проблемные поля, в рамках которых философски рефлектируются и определяются понятия персональности в европейской и русской интеллектуальной традиции.

Первые результаты такого исследования были представлены и обсуждены на международной конференции *«Дискурс персональности. Язык философии в контексте культур»*. Конференция прошла 18–20 мая 2005 г. в Российском государственном гуманитарном университете и была организована Центром феноменологической философии РГГУ и Институтом философии Рурского университета г. Бохум при поддержке Фонда Фольксвагена в рамках исследовательского проекта *«Личность — субъект — индивидуум. Философские концепты „персональности“ в истории немецко-русских культурных связей»*⁷. Доклады на этой конференции легли в основу настоящего издания.

7. Более подробная информация о проекте содержится на сайте:
www.ruhr-uni-bochum.de/personalitaet

ПЛЮРАЛИЗМ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ ПЕРСОНАЛЬНОСТИ
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Прежде чем обсуждать вопрос о различиях и сходствах в понятиях персональности в европейской (и, специально, немецкой) и русской философской традиции, необходимо отдать себе отчет в том чрезвычайном семантическом многообразии, что характеризует эти понятия в самой европейской философии, начиная с поздней античности и до современности. Спектр тематических связей, определявших понятие «лица» (*persona*) на протяжении его истории со времен греческого и римского стоицизма, охватывает области метафизики и теологии, философии сознания и антропологии, этики и политической философии. Однако имеются и приоритетные сюжеты в концептуализации личности: на всех этапах истории этого понятия снова и снова обсуждается вопрос о различении «персональных» свойств разумного существа и биологического вида «человек» (ср. статью Д. Штурма в наст. изд.). Этот вопрос в его новоевропейской версии направляет фокус философского внимания на феномен самосознания или рефлексивного отношения сознания к самому себе. В эпистемологической и психологической перспективе феномен самосознания анализируется в виде проблемы самореференции, т.е. способности субъекта делать самого себя темой своих суждений. В этической области с ним связана проблема «моральной автономии» лица, выражающая способность субъекта поступать по установленному им самим закону, неся ответственность за свои поступки.

Данный комплекс проблем эпистемологии и этики был введен в философию Дж. Локком, создавшим одну из наиболее эффективных интерпретаций персональности, которая находит своих сторонников вплоть до современных лингвоаналитических философов. Привлекательность локковской модели персональности заключается, прежде всего, в отказе от всяких метафизических предпосылок и сосредоточении на дескриптивном анализе человеческого сознания. Наиболее интересующая Локка проблема касается при этом «тождества (идентичности) личности», сохраняющегося при всех изменяющихся состояниях сознания. Поскольку Локк отказывается от обращения к метафизическим гипотезам вроде субстанциального характера души, единство личности усматривается им в функционировании самого сознания, а именно в способности лица вспоминать о своих предшествующих состояниях и осуществлять рефлексии своих сознательных актов. Эта «теория воспоминания», несмотря на веские контраргументы, которые сформулировал против нее уже Лейбниц (см. статью Х. Буше), вызвала и продолжает вызывать оживленную дискуссию по проблеме «персональной идентичности», породив неисчислимое количество мыслительных экспериментов, моделирующих возможные aberrации памяти (а тем самым, и нарушения тождества личности), среди которых известный пример Вл. Соловьева с молодой модисткой, помнящей себя в образе

парижского архиепископа, является далеко не самым рафинированным.

Между тем, несмотря на психологический акцент концепции, для Локка базовым понятием о личности оставалось правовое понятие *лица*, для истолкования которого он и привлекал данные анализа сознания. Более систематическую разработку связь этих аспектов персональности получает в немецкой классической философии и, в первую очередь, в трудах И. Канта. Именно Кант, завершая и преодолевая традицию естественного права, отличает *лицо* от *личности*, придавая последнему понятию статус определяющего носителя аспектов персональности. Он выделяет три центральных значения, определивших истолкование личности в немецком идеализме и в последующей философии: *психологическая личность* или способность осознавать тождество самому себе в различных состояниях сознания, *трансцендентальная личность* или единство субъекта познавательных актов, достижимое в трансцендентальной апперцепции (сознании Я), и, наконец, *моральная личность*, т.е. способность субъекта действовать независимо от механизма природы по закону собственного разума. Вопрос о том, каким образом эти три аспекта персональности могут быть приведены в непротиворечивое концептуальное единство, занимал всех последователей Канта в эпоху немецкой классической философии (см. статью В. Йешке). При этом стремление к абсолютному обоснованию системы философии, выраженное в разных версиях Фихте, Шеллингом и Гегелем, дополняло интерпретацию персональности еще одной важной

проблемой: ведь если личность определяется через сознание, относящееся к внешнему объекту, то в представление об Абсолюте не может включаться личностный аспект, присущий лишь ограниченному и конечному субъекту. Ни к абсолютному Я, ни к абсолютному тождеству, ни к абсолютному духу не приложимы категории персональности, поскольку для Абсолюта нет ничего «внешнего». Полемика против такого «пантеизма» немецких идеалистов, начатая уже их оппонентом Фридрихом Якоби и продолжавшаяся без малого целое столетие, ведет свое начало как раз из дискуссий о *лице* и *личности* в отношении Божественного и Человеческого.

Последующая философия — по крайней мере, в обсуждении статуса «личного начала», — все еще остается в горизонте этой проблематики, очерченной немецкой классической философией, даже и там, где философы с самого начала заявляли свое непримиримое отношение к метафизике немецкого идеализма. При всех интеллектуальных новациях, постидеалистическая философия характеризуется дилеммой, выявленной уже сторонниками и критиками немецких идеалистов.

Либо в философской концепции доминирует персоналистический дискурс, фокусируемый на основных аспектах понятия «лица» — единстве сознания и тождестве Я самому себе в сменяющихся состояниях сознания, автономии и возможности вменения. Эта установка равным образом характеризует и этику автономии, заостренную Ницше до морали сверхчеловека (статья П. Штекелера-Вайтхофера), и представления о моральной экзистенции у Киркегора (см.

статью Т. Щитцовой), и анализ Гуссерлем сознания «чистого Я» (см. статью В. Молчанова).

Либо же в центр философской рефлексии выдвигается некая анонимная основа человеческого существования, не поддающаяся описанию в персоналистических терминах, но при этом неразрывно связанная с проявлением персональности в человеке. Такой подход намечается в Хайдеггеровском анализе смысла того вида бытия, что именуется персональностью (или в терминологии Хайдеггера — «присутствием»), и свидетельствует о выходе за пределы философии субъекта (см. статью А. Чернякова). Правда, этот выход в итоге приводит к отказу от темы персональности вообще в пользу размышлений об «истории

бытия». Эта же мыслительная установка характерна для постструктуралистов с их критикой «антропоцентрического гуманизма» и анализом транссубъективных «дискурсов», в которых растворяются все аспекты персонального.

Наконец, и в современной философии формируется, под влиянием этих двух тенденций, сознание того, что эгологический «словарь» с его базисными концептами субъекта, Я и индивидуума уже не является адекватным средством экспликации философских проблем. Но вместе с тем утверждается и сознание, что проблема персональности, особенно в аспекте моральной автономии, не может быть устранена как псевдопроблема или растворена в анализе анонимных сущностей.

ПЕРСОНАЛЬНОСТЬ КАК НЕМЕЦКО-РУССКАЯ ТЕМА

Формирование и развитие концептов персональности в русской мысли обнаруживает тенденции, хотя и связанные с европейской историей этих понятий, но характеризующиеся иными тематическими предпочтениями и семантическими акцентами. В истории русского языка понятия *личности*, *субъекта* и *Я* возникают сравнительно поздно: широкое распространение они получают в 30–40-е гг. XIX столетия, в основном благодаря рецепции немецкой философии в русской публицистике (причем языковая подкладка этой рецепции вовсе не обязательно является только немецкой; весьма часты примеры заимствования немецкой философской терминологии из французского языка). При этом спектр слов литературного языка, маркирующих семантиче-

ское поле персональности, оказывается, в силу присутствия в нем латинских и славянских терминов, весьма широким. Наряду с терминами *лицо*, *личность*, *индивидуальность* в него входят такие слова, как *персона*, *особа* (с целым набором ушедших из языка выражений — *персоналитет*, *особность* и т. п.) или *самобытность* (в прежнем значении *индивидуальности*).

Однако, несмотря на столь богатый (по сравнению с другими европейскими языками) спектр обозначений персональности, философскую концептуализацию получает в первую очередь только одно слово — *личность*, причем оно оказывается на протяжении своей истории носителем, по крайней мере, трех понятий: 1. человек вообще (в абстрактном значении, близком к правовому тер-

мину *физическое лицо*); 2. набор «персональных» свойств определенного человека (ср. *личность ученого*); 3. человек, выдающийся своими неповторимыми, индивидуальными свойствами. Характерно, что основной акцент делается в истории русских философских интерпретаций персональности именно на последнем значении, в котором *личность* сближается с *индивидуальностью* и получает такие эпитеты как *своеобразная, творческая, неповторимая, выдающаяся, яркая* и даже *индивидуальная*. Иными словами, в фокус философской рефлексии попадает не *лицо* как универсальный носитель свойств персональности, а *личность* как конкретный индивидуальный носитель неповторимых особенностей.

Подобным же образом обстоит дело и с переводом иноязычных философских терминов: *личность* используется в истории философских переводов для передачи как немецких терминов *Person, Persönlichkeit, Individualität* и даже *Subjektivität*, так и английских *person, personhood* и *personality*, порождая значительную омонимию, отсутствующую в текстах оригинала⁸. Причем и здесь акцент смещается в сторону проблематики *индивидуальности*, ослабляя тематический аспект понятия *Person* как универсальной характеристики каждого самосознающего индивида, независимо от его неповторимых особенностей. Бо-

лее того, даже там, где слово *лицо* спорадически становится темой философской рефлексии, оно в еще большей степени индивидуализируется и противопоставляется своему латинскому аналогу *persona*, каковой подчеркнуто переводится как *личина* (П. Флоренский) или *харя* (Л. Карсавин). Инерция русского языка оказывается при этом настолько сильной, что, напр., перевод статьи Д. Штурма «Grundzüge der Philosophie der Person» для наст. изд. пришлось озаглавить «Главные особенности философии личности», поскольку словосочетание *философия лица* (точный перевод темы доклада) на русском языке не имеет осмысленного контекста употребления, в то время как выбранный вариант перевода — *философия личности* — напоминает скорее язык Э. Ильенкова или Л. Карсавина и сообщает тексту неверные коннотации. Тем самым уже при переводе философской терминологии в русском языке происходит семантический сдвиг, маркирующий трансформацию проблематики персональности. Аналогичный сдвиг можно наблюдать в процессе становления русского термина *Я*, в котором подчеркивается неповторимая целостность внутреннего мира человека, а не формальное «единство сознания», как в эгологических концепциях немецких идеалистов (см. статью М. Бобрик).

8. С этим феноменом столкнулись и переводчики статей для настоящего издания при цитировании текстов классиков философии. Если, например, в русских переводах Канта еще различаются термины *Person* и *Persönlichkeit* (соотв.: *лицо* и *личность*), то в переводах Гоббса или Локка, где в оригинале используется то же, что и у Канта, правовое понятие *лица* при рассуждении об *identity of person*, всюду стоит *тождество личности* (см. тексты В. Йешке, Х. Буше), хотя их темой является не идентичность конкретного индивида, а универсальные свойства, конституирующие персональность. Таким образом, уже на уровне языка переводов оказывается невозможным проследить общеевропейскую преемственность понятия *Person* в эпоху Нового времени.

Историко-культурным фоном этих семантических процессов является восприятие и развитие на русской почве европейского романтизма. Романтическая «индивидуальность» в ее отношении к природе и истории становится с 30-х гг. XIX в. ключевым сюжетом философских и литературно-публицистических проектов зарождающегося интеллектуального сообщества. С этого времени тема «творческой личности», особенно в ее противопоставлении «мещанству», превращается в прочный символ самоидентификации русской интеллигенции.

Романтические истоки обнаруживаются и у некоторых других стабильных тематических связей, характеризующих дискурс персональности в истории русской мысли. К таковым относится сочетание психологии, педагогики и литературы в рассуждениях о *личности*, которое в разных формах прослеживается от педагогической деятельности В. А. Жуковского (см. статью Н. Самовер) и жарких дебатов начала XX века о значении *личного усовершенствования* вплоть до связи психологии, педологии и эстетики в трудах Л. С. Выготского и ее развития в советской психологической науке (см. статью Е. Соколовой).

Столь же характерен для истории дискурса персональности в России и романтический органицизм во взглядах на социальную реальность. Начиная со славянофилов, чей «словарь» персональности формируется непосредственно под влиянием политического романтизма (см. статью А. Алёшина), представление о *личности* как органе «соборного целого» становится в различных вариациях основным сюжетом

русской философской мысли вплоть до современности, не исключая и самые резкие формы марксистского коллективизма. При этом в рефлексии по поводу *целостной личности* русская мысль снова и снова сталкивается с дилеммой личной свободы и коллективного целого, получившей одно из наиболее ярких выражений у Вл. Соловьева и развитой в альтернативные философские проекты в трудах Н. О. Лосского и Л. П. Карсавина (см. статью С. Половинкина).

Именно на рубеже XIX–XX вв., благодаря влиянию Вл. Соловьева, наложившемуся на восприятие Ницше и кантианства в философско-литературной среде и совпавшему с подъемом оппозиционных политических движений, соперничавших между собой в радикальности социалистических требований, связка понятий *личность — общество* приобретает характер устойчивой идеологемы, сквозь которую рассматривается вся проблематика персональности. Из этого философско-литературно-политического конгломерата теоретических проблем и мировоззренческих установок вырастают в начале XX века не только метафизические проекты русской религиозной философии, ставящие в центр внимания «тайну личного бытия» (см. статьи А. Чернякова и И. Евлампиева), но и политические идеологии, встраивающие тему личности в формулы партийных программ (от октябристов до эсеров и анархистов). Даже в поколении 1920-х годов, утверждавшем себя, подобно формалистам, на отрицании центральной для прежней эстетики гениальности идеи *творческой личности*, связь тематики *индивидуальной личности* с обществом и историей продолжает дикто-

вать семантический строй понятий персональности (см. статью А. Дмитриева).

Однако в трудах Вл. Соловьева находит выражение и другой сюжет истории понятия — тот, что связан с темой правового *лица*, универсальных прав и достоинства человеческой личности, темой, восходящей к проблематике естественного права Нового времени и правовым концепциям немецкого идеализма (см. статью А. Хаардта). В контексте дискуссий начала века эта тема — заостренная «веховской» критикой интеллигенции — получает разностороннее юридическое и философское выражение, опять-таки через восприятие немецких философско-правовых концепций. Важным аспектом этой дискуссии является обсуждение статуса государства как *юридического лица* теоретиками конституционного права (см. статью А. Медушевского).

О том, что концептуализация правовой личности осталась важным ресурсом для дискурса персональности в русской интеллектуальной истории, свидетельствует и попытки его актуализации в виде философской поддержки «социализма с человеческим лицом» в эпоху горбачевской перестройки (см. статью Э. Свидерски). Неудача этих опиравшихся на Канта и либеральную философию права попыток в период распада советской системы и новые формы дискурса персональности, складывающиеся в постсоветское время, относятся уже к современности. Но критическая рефлексия современности требует как раз исторического подхода. Поэтому обращение к недавней истории понятий становится способом анализа идейных стереотипов и сегодняшней интеллектуальной дискуссии.

ЯЗЫК И СОЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ

Вопрос о способах связи языка с внеязыковой действительностью продолжает оставаться одним из самых дискуссионных в исследованиях по истории понятий и исторической семантике. Без сомнения, семантика основных понятий не только выражает в языке типы поведения и действия определенно-го социокультурного сообщества, но и формирует их. В этом аспекте понятия становятся предметом исследования как факторы, конституирующие действительность и выполняющие функцию «рамки знания» в социуме (см. статью Д. Буссе).

Но именно характер связи языка и социального опыта, а также возможные формы конституирования действи-

тельности культурным сообществом как раз и создают поле плодотворной дискуссии, на котором в распоряжении исследователя оказываются весьма различные методологические стратегии, поскольку отсутствует какой-либо априорный принцип, позволяющий перекинуть мост от языка к действительности.

Рассмотрение проблематики персональности в контексте связи языка и социального опыта имеет дополнительную особенность: ведь на первый взгляд кажется, что в области самосознания и в отношении персональной идентичности формы языкового выражения являются или, по крайней мере, без труда могут быть сделаны, конгруэнтными собственному опыту. Но сколько-нибудь ответ-

ственная попытка истолкования этого опыта свидетельствует как раз об обратном. В процессе понимания и языкового оформления собственного опыта в структуре идентичности то и дело обнажаются деиндивидуализированные социальные конструкции. Исследование жанра автобиографии позволяет обнаружить те многочисленные коллизии, что возникают при формировании и осознании собственной идентичности, когда индивиду приходится прорываться сквозь принудительные модели персональности, предзаданные и навязываемые ему социальной средой. Но когда сами эти модели приходят в движение в период революций и социальных кризисов, то индивиду открывается пространство выбора или, нередко, лишь иллюзия, что он может задавать направления и формы собственной идентификации.

Социальный опыт советского периода богат такого рода коллизиями как в своей начальной стадии, когда индивидуум оказывается в точке столкновения традиционных семейных, национальных и религиозных форм самоидентификации с нарождающимися советскими матрицами социального поведения (см. статью Р. Гольдта), так и в период позднесоветской «оттепели», когда «персональное» удается осознать лишь как отклонение и ускользание от господствующей модели, видящей в «личности» лишь объект социально-коллективного воздействия (см. статью Б. Дубина).

В особом свете эти коллизии предстают в тех редких случаях, когда сама философская концептуализация персональности становится способом культурной самоидентификации действующего индивида. История понятия *личности*

в творчестве и интеллектуальном влиянии А. Ф. Лосева дает для такого анализа богатый материал (см. статью Г. Гусейнова). Этот пример характерен, в первую очередь, тем, что в нем обнаруживается та связь дискурсивного и внедискурсивного воздействия, что отличает роль философских понятий в русской интеллектуальной традиции. Понятия воспринимаются в ней не только (и не столько) как автономные языковые образования, но вместе с тем и как «формы жизни», требующие для своей когнитивной реализации определенного модуса «проживания». Иными словами, в самосознании русского философа, как моделирует его Лосев, важнее не рассуждать о *личности*, а быть ею. Вся систематика философских понятий предстает, таким образом, лишь формой индивидуального самовыражения, в духе неподражаемого в своем простодушии заявления философа В. Ф. Эрн, что «характерной чертой русской философии» является «*персонализм*» по причине «подчеркнутой значительности личности ее творцов»⁹.

При этом буквально на каждом шагу оказывается, что подобное «экзистенциальное» отношение к философскому понятию неспособно занять критическую дистанцию внутри самого философского дискурса в силу отсутствия инструментов рациональной рефлексии, и оттого нередко вынуждено довольствоваться заимствованиями готовых концептуальных конструкций (см. статью Э. ван дер Зверде о советской философии субъекта). С этим связана и другая черта русского интеллектуального дискурса, прослеживаемая вплоть до современных дебатов

9. В. Ф. Эрн. Сочинения. М., 1991. С. 89.

о персональности в философской и художественной среде, — фундаментальная подозрительность в отношении всякой «рефлексии» (см. статью Е. Барабанова) и готовность видеть в ней «болезнь», «отклонение», а в лучшем случае, бесполезную трату времени. В силу такой установки из концептуализации персональности устраняется одна из центральных ее составляющих — способность рефлексивного обращения на себя или самосознания, являющаяся необходимым условием конституирования личности.

Но история понятий персональности дает путеводную нить не только для исследования социальных и культурных моделей самоидентификации, и не только для анализа конструкций философского или художественного дискурса. Она выступает также и индикатором социальной истории, когда позволяет, например, рассмотреть в фокусе истолкования связи *личности и собственности* в русской интеллектуальной традиции историческую динамику правовых отношений (см. статью Н. Плотникова). Или позволяет проследить, как в смещении смысловых корреляций понятия *личности* в сторону проблем *материальных потребностей* или *научно-технического прогресса* дает о себе знать динамика социальной структуры позднесоветского общества (см. статью А. Бикбова). Или, наконец, позволяет рассмотреть связь эволюции форм педагогического дискурса со статусом и функцией институтов воспитания и образования в России (см. статью В. Куренного).

История понятий, сквозь призму которой проявляет себя история созна-

ния, а также и история институционализованной социальной материи культурного сообщества, требует для своего написания сотрудничества многих дисциплин гуманитарно-научного спектра, поскольку для каждой из них действительность, так или иначе, предстает как феномен, оформленный в языке. Однако организация такого сотрудничества, учитывающего перспективы отдельных дисциплин и специфику работы в них с языком, сталкивается, даже учитывая богатство и многообразие исследований по истории понятий в европейской научной традиции, всякий раз с дисциплинарными границами, поскольку эти исследования осуществляются преимущественно лишь внутри отдельных дисциплин. Еще большие сложности возникают при попытке рассмотреть межкультурные параллели и связи, участвующие в исторической трансформации понятий, поскольку как сравнительные исследования в области исторической семантики, так и подробные исследования русской истории понятий, делающие возможным ее сравнение с европейской, практически отсутствуют.

Выпуская настоящую книгу, редакторы осознают экспериментальный характер реализованного в ней исследовательского начинания, стремящегося рассмотреть историю понятий персональности, как в междисциплинарной, так и межкультурной перспективе. Поэтому редакторы приносят особую благодарность за содействие этому начинанию всем участникам настоящего издания.

I

МОДЕЛИ ПЕРСОНАЛЬНОСТИ
В ЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ДИТЕР ШТУРМА

ГЛАВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ ЛИЧНОСТИ

1. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ФИЛОСОФИИ ЛИЧНОСТИ

Современная философия личности (Person) отвечает на старый вопрос о человеке, используя новые семантические и методологические средства. В отличие от традиционной философской антропологии, основные течения современной философии личности не пытаются спекулятивным путем проникнуть в сущность человека. С помощью современных методов эта философия стремится выяснить, что значит — жить как личность. Она больше не может руководствоваться догмами или мировоззренческими идеями, а сосредоточивает свое внимание на способностях и качествах, отличающих жизнь личности в социальном пространстве.

Исходная ситуация философии личности имеет определенные методологические преимущества, поскольку она оказалась почти не затронута предпо-

лагаемым закатом классической философии субъекта¹. Последней в XX веке с разных позиций делался принципиальный упрек в том, что в ней полностью восторжествовала односторонняя теория субъективности и завышенная оценка идеи субъекта. Эти сомнения были наиболее остро выражены в двух основных формах: во-первых, значительная часть аналитических философов отказалась от эгологического словаря² как теоретически бесперспективного³; во-вторых, среди различных направлений постмодернистского и неоструктуралистского толка возведение смерти человека означало, соответственно, и смерть субъекта. Под этими двумя лозунгами была развернута основательная критика, смысл которой состоял в том, что идее субъекта, сформированной в классической философии,

1. Классическая философия субъекта начинается с Декарта, включает Локка, Лейбница, Канта, немецкую классическую философию, простираясь вплоть до феноменологии.

2. Эгологический словарь состоит по большей части из субстантиваций личных, возвратных и притяжательных местоимений, таких как «я» или «сам».

3. Парадигмальной для этой критики является работа Гилберта Райла «Понятие сознания».

ничто не соответствует в действительности. Предполагается, напротив, что жизнью личности управляют бессознательные структуры. Она не автономна и не контролируется самосознанием. Наконец, с точки зрения истории науки, современное понимание личности есть лишь мимолетная вспышка, обреченная на бесследное исчезновение⁴.

Решительный отказ от классической философии субъекта не затрагивает философию личности постольку, поскольку она весьма умеренно пользуется эгологическим словарем, не впадая в односторонность, свойственную философии сознания. Эту методологическую сдержанность нетрудно обнаружить у Питера Ф. Стросона и Джона Ролза, которые начинают с феноменов жизни личности в социальном пространстве, чтобы затем поставить вопрос о содержании, а также об эпистемологических предпосылках и нормативных импликациях этих феноменов.

Современная философия личности вводит, как правило, определения, значение которых имеет как теоретические основания, так и опору в семантических контекстах повседневного языка. Это показывают такие выражения, как «сознание», «намерение», «основание», «действие», «признание» или «жизненный план». Они действительно описывают отношения между личностями, но сами редко явным образом входят в содержание эгологического словаря и поэтому не привлекают к себе внимание со стороны радикальной критики субъективизма.

Несмотря на предубеждения в отношении философии субъекта, в современной философии вырисовывается такой семантический профиль понятия личности, который в своих существенных чертах сопрягается с эпистемологическими установками и оценочной активностью акторов и, соответственно, субъектов. Это заданное исходное положение опирается на допущение, что личности живут в социальном пространстве, исходя из предпосылки *возможного* самосознания и *возможной* автономии.

Оговорка, связанная с возможностью, необходима, потому что личности совершают свои поступки не вполне самоосознанно и автономно, хотя в обычном случае осознают себя и в состоянии действовать на основании своих решений. В том случае, если мы приписываем кому-то статус личности, допущение о наличии самосознания и, соответственно, автономии может не вводиться в явном виде. Очень важно, что различие способности и фактического поведения обнаруживает свое решающее значение при соприкосновении с границами человеческой жизни. Когда человек вступает в жизнь или уходит из жизни, возникают состояния, отличительной особенностью которых является отсутствие эпистемических и практических установок. Но из этого вовсе не следует, что личности никак не проявляют себя в этих случаях.

Наряду с различием между способностями и фактическими установками определяющее значение для философии личности имеет также семантиче-

4. См.: M. Foucault. Les mots et les choses. Paris, 1969. S. 385 ff. [Мишель Фуко. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.]

ское разграничение понятий «человек» и «личность», равно как и различение дескриптивных и нормативных определений. В теоретическом и практическом контексте употребления этих понятий и определений необходимо ответить на вопрос о том, имеется ли различие между жизнью человека и жизнью личности (и если да, то в каком аспекте), а также на вопрос, как способности и свойства личностей относятся к нор-

мативным критериям поведения. Ибо от личности ожидается не просто обусловленная реакция на какие-то внешние обстоятельства, но действие в соответствии с нормами и правилами. Такого рода действие осуществляется, будучи связано с непосредственным телесным присутствием личности, и вовсе не является неким нормативным излишеством, не имеющим практических последствий.

2. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ЛИЧНОСТИ

Семантика понятия личности должна быть чувствительна к таким сложным феноменам, как самосознание, действие и моральность, каковые имеют длительную историю развития в социальном пространстве, но лишь сравнительно недавно привлекли к себе внимание антропологии. В новых методологических направлениях речь идет, прежде всего, о том, чтобы открыть семантические поле, не пересекающееся с традиционными понятиями, такими как «homo» или «animal rationale». Такой конструктивный подход к жизни личности непосредственно сказывается на выборе определенного семантического инструментария. Выбрав средний уровень абстракции, в ходе более чем двух тысячелетий истории философского понятия личности можно обнаружить, по меньшей мере, десять фаз, имеющих собственную специфику и семантическую инновативность. Помимо

определений, связанных с философией сознания, моральной философией и повседневной психологией, здесь находят свое применение также метафизические и теологические основоположения⁵.

Сведения об истоках философского понятия личности дошли до нас в учении о четырех *personae* Панэция Родосского, известного благодаря Цицерону⁶. В жизни разумного индивида Панэций обнаружил четыре аспекта, которые он обозначил выражением «персона». Определения персональности позволили ему проинтерпретировать достоинство разумных индивидов, которое он считал укорененным в их природе. Согласно Панэцию, жизнь личности определяется общей разумностью людей, индивидуальным своеобразием, случайностью жизненных обстоятельств, а также жизненным планом, создаваемым своей волей. В ранней патристике понятие личности, в значительной мере

5. Ср.: D. Sturma. Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. Paderborn / Wien / Zürich, 1997; D. Sturma. Person und Menschenrechte // D. Sturma. (Hrsg.). Person. Paderborn, 2001.

6. См.: Cicero. De officiis I, §§ 30–32 [Цицерон. Об обязанностях, I, xxx–xxxii // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993. С. 85–88].

потерявшее связь со своими античными истоками, помещается в контекст некоторых теоретических сегментов теологии, из которых развивается метафизика личности, также, в конечном счете, распространяющаяся на достоинство человеческих индивидов⁷.

Решительный перелом в истории философского понятия личности знаменует теория персональной идентичности Джона Локка, которая методологически создается независимо от метафизических принципов и опирается, главным образом, на дескриптивное познание феноменов сознания⁸. Кроме того, в ходе своего анализа Локк использует отчетливо выраженный эгологический словарь, а также устанавливает внутреннюю взаимосвязь между понятиями «личность» и «самость» — взаимосвязь, имевшую в дальнейшем весьма важные последствия.

В критической философии Иммануила Канта личность понимается на основании широкого спектра концептов. С одной стороны, в ней разоблачаются ошибочные выводы традиционной метафизики личности, тогда как, с другой стороны, в ней разворачивается важная систематическая аргументация относительно идентичности самосознания во времени и темпоральной персональной идентичности⁹. Кроме того, развивая идеи Жан-Жака Руссо¹⁰, Кант создает нормативную теорию личности, которая устанавливает разумную природу в качестве цели самой по себе и раскрывает систематические принципы прав человека¹¹. Немецкий идеализм расширяет рамки философии личности за счет социально-философской реконструкции внутренней взаимосвязи личностного бытия и взаимных отношений признания¹², что находит свою после-

7. См.: *Boethius*. Die Theologischen Traktate (Contra Eutychen et Nestorium IV); *Richard de Saint-Victor*. De Trinitate, IV.
8. См.: *J. Locke*. Essay Concerning Human Understanding (Buch II, Kapitel 27). Oxford, 1975. [Джон Локк. Опыт о человеческом разумении (Книга 2, Глава 27)] // Дж. Локк. Соч. в 3-х т. Т. I. М., 1985. С. 380–402.]
9. См.: *I. Kant*. Kritik der reinen Vernunft (Transzendente Deduktion und Paralogismenkapitel) // *I. Kant*. Werke. Bd. III. Akademie-Textausgabe. Berlin, 1968. [Иммануил Кант. Критика чистого разума / И. Кант. Собр. соч. в 8-ми т. Т. 3. М., 1994 (главы о трансцендентальной дедукции и паралогизмах чистого разума)]
10. См.: *J.-J. Rousseau*. Emile, ou de l'éducation. (Profession de foi du vicaire savoyard) // *J.-J. Rousseau*. Œuvres complètes. Vol. IV / Éd. par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris, 1969. [Жан-Жак Руссо. Эмиль или О воспитании / Ж.-Ж. Руссо. Педагогические соч. в 4-х т. Т. I. М., 1981]; *Du contrat social* (I. Buch) // *J.-J. Rousseau*. Œuvres complètes. Vol. III. / Éd. par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris, 1964. [Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. М., 1998. С. 197–215 (Книга первая).]
11. См.: *I. Kant*. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // *I. Kant*. Werke. Bd. IV. Akademie-Textausgabe. Berlin, 1968. S. 426 ff. [Иммануил Кант. Основоположения метафизики нравов / И. Кант. Собр. соч. в 8-ми т. Т. 4. М., 1994. С. 203–204.]
12. См.: *J. G. Fichte*. Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre // *J. G. Fichte*. Werke, Bd. III / Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin, 1971. S. 17 ff. (Deduction des Begriffs vom Rechte); *G. W. F. Hegel*. Phänomenologie des Geistes // *G. W. F. Hegel*. Werke. Bd. 3. Frankfurt a. M., 1970. S. 141 ff. (Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft). [Георг

дующую глубокую интерпретацию у Эммануэля Левинаса и Чарльза Тейлора¹³.

В начале XX века философия личности — в особенности благодаря Эдмунду Гуссерлю и Макс Шелеру — была обогащена феноменологическим опытом¹⁴. Феноменологический подход определяет понятие личности как единство непосредственного переживания и, соответственно, как исходный пункт интенциональных актов. Так называемый «лингвистический поворот» стал методологическим переломом в современной философии. За ним последовала перепроверка понятия личности средствами философии языка, равно как и реконструкция условий личностного существования. Но возникло и систематическое противодействие, которое — как это имело место в работах Питера Ф. Стросона, Стюарта Хэмпшира и Родерика М. Чизолма — сопрягало анализ языка с традиционными теоретическими моделями¹⁵. В последней четверти XX века вместе с дебатами между либе-

рализмом и коммунитаризмом разгорелся также спор о значении личности в окружающем ее обществе¹⁶. На фоне этих дискуссий Джон Ролз создал теорию в духе неокантианского конструктивизма, которая систематически обогатила понятие личности¹⁷. Доныне продолжающаяся последняя фаза развития этой проблематики представлена биоэтикой личности. Здесь нормативная постановка вопроса распространена на те проблемы, что возникли, главным образом, в связи с прогрессом в биомедицине последних десятилетий¹⁸.

При всех очевидных непоследовательностях история понятия личности предстает как процесс понятийного уточнения и концептуального обогащения. Семантические инновации философии личности отразились почти на всех областях теоретической и практической философии. И хотя дисциплинарное положение философии личности не так-то просто однозначно определить, семантику философского понятия личности,

Вильгельм Фридрих Гегель. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 99–106 (Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; Господство и рабство).]

13. См.: *E. Lévinas. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.* Den Haag, 1961. S. 161 ff.; *Charles Taylor. Multiculturalism and «The Politics of Recognition».* Princeton, 1992.
14. См.: *E. Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Den Haag, 1952. S. 257 ff. (Zweiter Abschnitt) [Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 65 и далее (Раздел второй)]; *M. Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Bonn, 1980. S. 381 ff. (VI: Formalismus und Person).
15. См.: *Peter Frederick Strawson. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics.* London, 1959; *Stuart Hampshire. Thought and Action.* London, 1959; *Roderick Chisholm. Person and Object.* London, 1976.
16. См.: *John Rawls. A Theory of Justice.* Cambridge, 1971 [Ролз Джон. Теория справедливости. Новосибирск, 1995]; *Michael Sandel. Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge, 1982; *Will Kymlicka. Liberalism, community and culture.* Oxford, 1991.
17. См.: *John Rawls. Kantian Constructivism in Moral Theory. The Dewey Lectures 1980* // *Journal of Philosophy* 77 (1980); *Christine Korsgaard. Sources of Normativity.* Cambridge, 1996.
18. См.: *D. Sturma (Hrsg.). Person.* Paderborn, 2001.

тем не менее, можно отнести к тем областям философской антропологии, философии сознания, этики, прикладной этики и социальной философии, в которых речь идет о таких способностях и свойствах, как самосознание, эпистемические способности к различению, выражение эмоций, коммуникация, образование, сознание времени, язык, а также эмоциональные и социальные

обязательства. Семантика данного понятия развивалась междисциплинарным образом, поэтому оно позволяет непосредственно сопрягать проблемы теоретической и практической философии. Так, выводы, полученные в рамках теории персональной идентичности, имеют прямые следствия для этической оценки возникающей и прекращающейся человеческой жизни¹⁹.

3. ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ И САМОСОЗНАНИЕ

В современной теоретической философии понятие субъекта используется, главным образом, в таких областях, как анализ пропозициональных установок, в теории самосознания и персональной идентичности, при обсуждении психофизической проблемы. Оно также является одним из основных понятий философской антропологии. Систематическое значение понятия личности ясно обнаруживается в современных дискуссиях об отношении мышления и действительности. Как в ходе теоретико-познавательного, так и аналитически-языкового анализа отношения между мышлением и действительностью вырисовываются такие формы самореференции, которые озвучиваются с помощью понятия личности. Поэтому потребность в использовании этого понятия возникает не только в контексте самопонимания и самотематизации. Оно также представляет собой важный

семантический элемент прояснения эпистемических ориентаций в сфере окружающей нас действительности.

Теоретико-познавательные дискуссии, разворачивающиеся сегодня вокруг субъекта пропозициональных установок, восходят к Кантовой критике познания. Именно Кант обнаружил конститутивное значение самореференции и сделал отсюда вывод, что такие субъектные выражения, как «личность» или «я», не являются обозначениями субстанций или одних только отношений сознания. В силу этого Кант со всей решительностью отверг как субстанциально-философские, так и эмпирические модели субъекта²⁰. В центре его размышлений находится систематический анализ феномена самосознания, в котором он усматривает специфические качества человеческого мышления. В соответствии с его аналитическим подходом, человеческое сознание все-

19. Ср.: *Michael Quante*. Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik. Frankfurt a. M., 2002.

20. Ср.: *I. Kant*. Kritik der reinen Vernunft (Transzendente Deduktion und Paralogismenkapitel). [Иммануил Кант. Критика чистого разума (Главы о трансцендентальной дедукции и паралогизмах чистого разума).]

гда функционирует с допущением *возможного* самосознания. Пусть ментальные акты и состояния не всегда вполне прозрачны, но соответствующий эпистемический субъект в нормальном случае имеет возможность осознать в них самого себя. Такое положение вещей в высшей степени нагружено предпосылками. Дело в том, что соответствующие процессы, протекающие в сознании личности, всегда должны быть организованы таким образом, чтобы иметь возможность выступать в форме самосознания. Поэтому Кант определяет самореференцию (самосознание в формальном смысле) как конститутивный момент для любой эпистемической ситуации и любой пропозициональной установки. Факт формальной и, соответственно, конститутивной самореференции мышления он устанавливает с опорой на картезианское выражение «я мыслю». Сообразуясь с конститутивным значением самореференции, он, далее, говорит о том, что «я мыслю» должно иметь возможность сопровождать все мои представления²¹.

Конститутивная функция самореференции имеет серьезные последствия для самопознания в узком смысле, так как отсюда вытекает систематическая неопределенность эпистемического субъекта. Как необходимое условие любой эпистемической ситуации человеческого сознания, эта функция не может быть сопряжена с самой собою в качестве предмета,

поддающегося изолированной идентификации. Поэтому знание о «самости» или «я» с самого начала лишается всякого семантического основания.

Кроме того, Кант проводит различие между самореференцией в узком смысле и позицией личности в пространстве и времени. Точка зрения, продиктованная задачами критики познания, позволяет ему лишь самым поверхностным образом наметить отношения между самосознанием и личным существованием. Тем не менее, у Канта есть указание на то, каким образом могут быть сопряжены персональная идентичность, позиционность личности в пространстве и времени и идентичность самосознания. При этом Кант ориентируется на методологическую перспективу теории двух аспектов, которая под влиянием понятого в широком смысле натурализма рассматривает субъективную и объективную точку зрения как взаимосвязанные²².

Опора на понятие личности в аналитической философии позволяет воссоздать конститутивное значение самореференции применительно к пропозициональным установкам и пространственно-временной ориентации. Средства философии языка дают возможность аналитической философии показать, что референция всегда уже предполагает самореференцию. Языковые идентификации были бы невозможны, если бы предикаты не относились кем-нибудь

21. О понятии формальной самореференции см.: D. Sturma. Kant über Selbstbewußtsein. Hildesheim, 1985. S. 32 ff.

22. См.: I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft. S. 87 // I. Kant. Werke. Bd. v. Akademie-Textausgabe. Berlin, 1968. [Иммануил Кант. Критика практического разума // И. Кант. Собр. соч. в 8-ми т. Т. 4 (1). М., 1994], ср. Sturma, *Philosophie der Person*, S. 344 ff.

к чему-нибудь²³. При этом действует специфическая форма референции, а именно самореференция, без которой эпистемический субъект потерялся бы среди бесконечных процедур идентификации.

Очевидный факт, что процессы восприятия и опыта, связанного с постижением личности, *не* уходят в бесконечный регресс идентификации, является ясным подтверждением глубокой фундаментальности системы референциальных обязательств в самореференции. Эта фиксированная связь обнаруживается, прежде всего, при употреблении местоимения «я», которое является индикаторной точкой отсчета для всех предикативных ситуаций, включающих в себя перспективу первого лица и, опосредованно, также второго и третьего лица. Предикаты могут входить в пропозициональные установки лишь постольку, поскольку любым предикативным приписываниям, осуществляющимся из перспективы второго и третьего лица, соответствует возможное приписывание из моей собственной перспективы²⁴. Это соответствие истолковывается таким образом, что личности могут ориентироваться в мире посредством языка, брать на себя референциальные обязательства и осуществлять предикацию постольку, поскольку они в состоянии сопрягаться с самими собою, игнорируя при этом любые критерии и опираясь лишь на самореференцию, которая совершенно независима от самоидентификации. Таким образом, в высказываниях об объектах или

событиях предполагается наличие субъекта *внутри* независимого от субъекта (объективного) мира.

Но на этом дифференциация перспективы личности в рамках аналитической философии не заканчивается. В своем эпистемическом отношении к миру личности ведут себя и как наблюдатели, и как акторы. Существенным образом опираясь на феноменологические подходы, Стюарт Хэмпшир показывает, что процессы восприятия и опыта отнюдь не являются статичным познавательным отношением. Когда личности наблюдают или идентифицируют нечто, они действуют и взаимодействуют с объектами и событиями. Эта согласованная игра восприятия, действия и взаимодействия есть выражение особого эпистемического статуса личности в мире объектов и событий²⁵.

Из этого особого эпистемического положения Питер Ф. Стросон сделал далеко идущий вывод о том, что понятие личности отмечено «логическим примитивизмом»: оно не подвержено никакому дальнейшему анализу и, соответственно, не может быть выведено из чего-то другого. Согласно Стросону, выражение «личность» относится к некой особой вещи (*particular*), которой равным образом могут быть приписаны как М-предикаты, относящиеся к физическим характеристикам (например, «весит 78 кг» или «находится в месте S»), так и Р-предикаты личных установок (например, «является пе-

23. См.: *Stuart Hampshire. Thought and Action. London, 1959.*

24. О термине «приписывание» (или «аскрипция») см. прим. 21 к статье Х. Буше в наст. издании. — *Прим. ред.*

25. См.: *S. Hampshire. Thought and Action. S. 50 ff.*

чальным» или «думает о»)²⁶. Р-предикаты в том случае, если они приписываются мне самому или кому-то другому, обладают принципиально единообразным значением. Случаи приписывания предикатов мне самому отличаются, прежде всего, тем, что здесь — в отличие от случаев приписывания предикатов кому-то другому — приписывание осуществляется независимо от наблюдателя. При этом Стросон допускает зависимость ментальных состояний от телесного поведения. Личность способна приписывать предикаты самой себе еще и потому, что она в состоянии приписывать их также и другим личностям.

Конститутивная функция точки зрения личности в случае пропозициональных установок влечет за собой трудности в конкретном понимании самореференции. Эпистемические и семантические затруднения обнаруживаются, в частности, в тех случаях, когда место объекта в пропозициональных установках занимает сингулярный термин, обозначающий данного субъекта. Похоже, что Кант и аналитическая философия сталкиваются здесь с похожими проблемами.

Вхождение самореференциальных выражений в область приписывания предикатов себе самому и другим личностям ведет к появлению референциальных качеств, которые не могут быть приравнены к обычным случаям пропозициональных установок. Этот факт является обратной стороной конститутивного значения

самореференции для эпистемических установок. Индексальные и квазииндексальные выражения, которые личности используют по отношению к себе самим, не всегда могут быть заменены другими сингулярными терминами²⁷. В конечном счете, «я»-предложения представляют собой перманентное размежевание между тем, что переживается и выражается личностью, и тем, что встречается ей в качестве объекта или события.

Философия сознания дает важные указания и для обсуждения психофизической проблемы. Ибо, несмотря на все предикативные размежевания, зазор между ментальным и физическим всегда уже оказывается преодоленным в самосознании²⁸. Ведь зависимость референции и самореференции является взаимной. Не может быть ни референции без самореференции, ни самореференции без референции. Эта взаимосвязь не остается без последствий и для поведения самой личности. Дело в том, что в ее самосознании никогда нельзя обнаружить только перспективу «одинокого» переживания. Вместе с самосознанием, напротив, манифестируется также пропозициональное содержание соответствующих эпистемических установок, равно как и индексальное или квазииндексальное выражение, связывающее между собой переживание и пропозицию. Именно эта взаимосвязь, а не, скажем, некий «я-объект», образует референциальный смысл самосознания²⁹.

26. См.: P. F. Strawson. Individuals I. 3.

27. См.: Hector-Neri Castañeda. «„He“: A Study in the Logic of Self-Consciousness» // Ratio. 8 (1966).

28. См.: Gareth Evans. Varieties of Reference. Oxford, 1982. S. 561 f.

29. Ср.: Hector-Neri Castañeda. Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness. Bloomington, 1999. S. 143 ff., 180 ff.

Важное достижение аналитической реконструкции самореференции состоит в обнаружении того факта, что в языковых манифестациях самосознания или, соответственно, в «я»-предложениях обнаруживаются такие свойст-

ва и способности личностей, которые, хотя и остаются скрытыми в случае обычных идентификаций и обозначений, тем не менее, образуют их конститутивные предпосылки.

4. ПЕРСОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

В рамках философии личности теория персональной идентичности представляет собой чрезвычайно дифференцированную область. Основная проблема теории персональной идентичности состоит в прояснении нумерической идентичности личности на протяжении определенного времени. Здесь необходимо ответить на вопрос, что позволяет личности сохранять постоянное чувство идентичности, несмотря на очевидные физические и психические перемены. При этом требуется разобраться не только с причинами и основаниями реализации персональной идентичности, но и с условиями, которые делают возможным ее познание.

Систематическое начало теории персональной идентичности было положено в так называемой «*memory theory*» Джона Локка³⁰. Это начинание примечательно тремя инновационными шагами аргументации: 1) понятие личности отделяется от спекулятивных определений и искусственных понятий (например, «душа» или «человек»); 2) оно непосредственным образом связывается с такими эгологическими понятиями, как «самость» и «самосознание»; 3) по-

средством тезиса о коэкстенсивности это понятие связывается с сознанием и идентичностью. Тезис о коэкстенсивности допускает, что идентичность личности простирается настолько, насколько она обладает осознанным доступом к своим ментальным состояниям, что включает как воспоминания, так и заботу о грядущих жизненных ситуациях. Для Локка личность — это разумный индивид, который, руководствуясь своим разумом и самосознанием, в настоящем обдумывает свое будущее, исходя из своего прошлого.

Уже в ходе первых дискуссий вокруг «*memory theory*» Локка обнаружили фундаментальные проблемы теории персональной идентичности, которые вплоть до настоящего времени ни на йоту не стали менее острыми. Готфрид Вильгельм Лейбниц, Джозеф Батлер и Томас Рид выдвигали против «*memory theory*» следующее возражение: идентичность личности не может быть выведена из отношений сознания, но уже является их предпосылкой³¹. Давид Юм, который сам представляет эмпирическое направление, также допускает, что факт персональной идентично-

30. См.: J. Locke. Essay Concerning Human Understanding. Buch II, Kapitel 27.

31. См.: G. W. Leibniz. Nouveaux Essais sur l'Entendement humain — Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand // G. W. Leibniz. Philosophische Schriften. Bd. III. Frankfurt a. M., 1986 (2. Buch,

сти нельзя понять на основании одних только отношений сознания³².

Проблема напряженного отношения между изменениями, континуальностью и единством до сих пор не решена³³. В связи с вопросом об отношении идентичности и изменчивости современная философия выдвигает две противоположные позиции: «*simple view*» и «*complex view*». Первая позиция трактует персональную идентичность как нередуцируемый факт, который не может быть выведен из физических или психических отношений. Понятию личности придается, соответственно, семантический статус так называемого жесткого десигнатора (*rigid designator*). При обосновании тезиса о нередуцируемости используются те же пресуппозиционные аргументы, которые были выдвинуты против «*memory theory*» Локка уже Лейбницем, Батлером и Ридом³⁴. Представители «*complex view*» исходят из того, что персональная идентичность может быть истолкована как физическая континуальность человеческого тела (и, соответственно, мозга) или как психическая континуальность чело-

веческого сознания³⁵. При объяснении феномена идентичности они отказываются от пресуппозиционных аргументов и стараются не выходить за рамки наблюдаемых физических и психических свойств жизни личности.

Несмотря на методологические разногласия, различные направления теории персональной идентичности единодушно принимают ряд допущений относительно ядра личностного существования. Личности рассматриваются как индивиды, которые ведут себя в соответствии с определенными основаниями и могут осознавать сами себя в течение определенного времени. Понятие персональной идентичности выражает континуальность, которая оказывается конститутивным (структурообразующим) качеством жизни личности. Персональная идентичность не может быть сведена к представлениям о конвенциональном единстве, каковое имеет место в случае футбольных команд или групп по интересам.

Как акторы, действующие в пространстве оснований (*space of reasons*)³⁶, личности не отданы полностью во власть

Kapitel 27). [Готфрид Вильгельм Лейбниц. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии (Книга вторая, Гл. XXVII) // Г. В. Лейбниц. Соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1983. С. 230–248]; Joseph Butler. Works I (The Analogy of Religion. 1. Appendix) // Joseph Butler. Works in Two Volumes / Ed. by W. E. Gladstone. Oxford, 1896.; Thomas Reid. Philosophical Works (Essays of the Intellectual Powers. Essay 3). Hildesheim, 1983.

32. См.: D. Hume. Treatise of Human Nature / Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1978. S. 635 f. (Appendix zu Buch 1). [Давид Юм. Трактат о человеческой природе // Д. Юм. Соч. в 2-х т. Т. I. М., 1965.

С. 396–400 (Приложение к Книге первой). В цитируемом переводе Юма оборот «personal identity» передается как «тождество личности».]

33. См.: Sydney Shoemaker, Richard Swinburne. Personal Identity. Oxford, 1984.

34. Представителями «*simple view*» являются, в частности, Родерик М. Чизолм и Ричард Свинбарн.

35. Представителями «*complex view*» являются, в частности, Бернард Вильямс, Сидней Шумейкер, Дэвид Льюис и Дерек Парфит.

36. См.: Wilfrid Sellars. Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge, 1997. S. 64 ff.

необходимости, господствующей в каузальном пространстве. Своими поступками они могут вызывать обдуманные (запланированные) изменения в мире, состоящем из событий. В то время как события порождаются причинами, поступки опосредствованы основаниями. Поскольку понятие личности уже находится вне сферы, связанной с проблематикой взаимоотношения тела и сознания, оно не может быть редуцирова-

но ни к физической, ни к психической составляющей, не утрачивая при этом своего смысла. Это понятие обозначает актора, который действует в каузальном пространстве, руководствуясь определенными основаниями. В мире, состоящем из событий, он при определенных условиях способен действовать автономно — согласно тем законам и правилам, которые он сам себе устанавливает.

5. ЧЕЛОВЕК И ЛИЧНОСТЬ

Систематические вопросы, возникающие в связи с персональной идентичностью, затрагивают и другую фундаментальную проблему философии личности. Она заключается в напряженном отношении между семантикой выражений «человек» и «личность». Здесь необходимо, в частности, прояснить, каким образом личности *как таковые*, а не как, например, экземпляры какого-то биологического вида, могут сохранять темпоральную идентичность. В настоящее время, правда, личности известны нам лишь как индивиды рода человеческого, но отсюда не следует, что последовательность психических и нормативных установок в жизни личности следует рассматривать лишь через призму видовой принадлежности.

Недостаточно также наряду с биологическим понятием человека просто ввести некое нормативное понятие личности. В результате мы бы получили дуалистическое размежевание, которое в настоящее время справедливо считается бесперспективным в теоретическом отношении. С другой стороны, и после этого оставалось бы неясным, каким

образом нумерически простое существо природного происхождения может действовать в социальном пространстве в качестве личности. Социально-философские выводы, вытекающие из такого размежевания, также имели бы неопределенный характер в силу природной и социальной сложности жизни личности. Этим выводам недостает натуралистической глубины, поскольку они охватывают лишь последовательность социальных феноменов и игнорируют те условия жизни личности, которые определяются природными факторами.

Наконец, как в биологических, так и в социально-философских теориях персональной идентичности отсутствует систематическое обсуждение отношений личностей к самим себе. Тематизируются только поверхностные природные или социальные феномены, конститутивные предпосылки которых не подвергаются более глубокому исследованию. Эти предпосылки и являются предметом философской теории самосознания и персональной идентичности.

Философия личности должна объяснить, каким образом биологические, со-

циальные и психологические элементы составляют единство идентичной жизни, с которой соотносятся действия других личностей, совершаемые из субъективной перспективы. В силу этого ни органическая жизнь человеческого индивида, ни его социальная биография не образуют достаточного объяснительного базиса. Соответственно, история философского понятия личности с самого начала отмечена семантической дифференциацией выражений «человек» и «личность»³⁷.

В антропологическом отношении понятие личности представляет собой семантическое и нормативное расширение, призванное подобающим образом охватить такие человеческие свойства и способности, как самосознание, рациональность и моральность. Этой тенденции к расширению противопоставляется в двадцатом веке тезис о конвергенции. Он требует, чтобы выражения «человек» и «личность» рассматривались как экстенционально равнознач-

ные. С этим тезисом связано, прежде всего, нормативное целеполагание в сфере медицинской биоэтики³⁸. Чтобы избежать ситуации, при которой моральный статус человека определяется на основе соответствия каким-либо эпистемическим или моральным критериям, человек или человеческий организм на любом отрезке своей жизни должен обладать правовым статусом личности. Поэтому чтобы добиться признания, обычно связанного со статусом личности, люди не обязаны в первую очередь предъявлять доказательства наличия самосознания, рациональности и моральности. Тезис о конвергенции представляет собой реакцию на трудности, возникающие вместе с семантическими перепадами между понятиями личности и человека в случаях начала и конца человеческой жизни. Ибо начало и конец человеческой жизни являются теми ее отрезками, где отсутствуют эпистемические или практические установки.

6. НОРМАТИВНОСТЬ И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

Нормативное понятие личности вырабатывается, прежде всего, в рамках современной философии прав человека. Особую роль в этом сыграл Жан-Жак Руссо, установивший внутреннюю взаимосвязь самосознания, свободы и прав человека³⁹. В соответствии с этой пози-

цией, самосознание образует точку отсчета для поступков личности, изменяющих ход событий в мире. Для Руссо автономия личности основывается на эпистемической и моральной активности⁴⁰. Ограничения и помехи для автономного действия Руссо считает на-

37. См.: *D. Sturma. Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität.* Paderborn/Wien/Zürich, 1997. S. 44 ff.

38. Поводом для критики стали, в частности, достижения в исследовании эмбриональных стволовых клеток и современные дискуссии по проблеме эвтаназии.

39. Руссо говорит в этом контексте о «droits de l'humanité», см.: *J.-J. Rousseau. Du contrat social.* S. 356. [Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре. М., 1998.]

40. См.: *J.-J. Rousseau. Emile.* S. 587: «Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même». [Жан-Жак Руссо. Эмиль или О воспитании//Ж.-Ж. Руссо. Педагогические соч. в 4-х т. Т. I. М., 1981.]

рушениями, несовместимыми с человеческой природой. Кант, руководствуясь точкой зрения, что разумная природа существует в качестве цели самой по себе, выводит отсюда категорический императив как формулу прав человека. Личности обладают способностью «поступать согласно *представлению* о законах, т. е. согласно принципам»⁴¹. Об автономном действии в таком случае речь может идти только тогда, когда личность практически применяет хорошо обоснованный закон, избранный ею самой. Исходя из способности к автономии, Руссо, как и Кант, связывает с жизнью личности самостоятельное законодательное измерение, которое рассматривается в соответствии с критериями пространства оснований, а не пространства причин.

Формула прав человека, устанавливаемая в соответствии с категорическим императивом, накладывает запрет на инструментальное использование. Согласно ей личности должны поступать так, чтобы всегда использовать человечество как в своем собственном лице, так и в лице любого другого человека как цель саму по себе и никогда как одно только средство⁴². Этот запрет на инструментальное использование сохраняет свою значимость в области практической философии вплоть до настоящего времени. Он испытывает дополнительные трудности в силу появления новых проблем в сфере медицинской биоэтики, поскольку в начале и конце человеческой жизни в силу медицинского вмешательства могут воз-

никать ситуации, порождающие опасность инструментального использования возникающей и, соответственно, прекращающейся жизни личности.

Права человека, по их основной интенции, защищают моральный статус отдельной личности. Спорным, правда, остается вопрос, каким образом следует понимать, в частности, отношение между индивидуальной личностью и социальной общностью. Существующие представления о правах человека в двадцатом столетии прежде всего критиковались за то, что они несли в себе — по крайней мере имплицитно — евроцентричный образ человека. Но в это время происходило также и содержательное обогащение понимания этих прав. Уже в Декларации прав человека 1948 года наряду с основными правами отдельной личности признавалось также право на труд, на образование и на участие в культурной жизни своего сообщества.

Оценка нормативных отношений между отдельной личностью и ее сообществом является предметом дискуссий между либерализмом и коммунитаризмом. В рамках этих дискуссий были проведены обширные исследования значения автономии отдельной личности в социальном пространстве. Исходным пунктом спора является факт политического и, соответственно, культурного плюрализма, равно как и вытекающие отсюда следствия для конкретного оформления отношений между индивидуальными личностями и социальными общностями.

41. I. Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 412. [Ср.: Иммануил Кант. Основоположения к метафизике нравов // И. Кант. Собр. соч. в 8-ми т. Т. 4. М., 1994. С. 185.]

42. См.: I. Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 429. [Ср.: И. Кант. Указ соч. С. 205.]

Политический либерализм настаивает на глубоком различии между личностью и общностью⁴³. Личности — это независимо друг от друга существующие индивиды, права которых не могут быть ограничены общественными представлениями о благе (какой бы идеологической окраски они ни были)⁴⁴. Соответственно, в плоскости культурных и политических форм волеизъявления никакое представление о благой жизни не может занимать привилегированное положение. Ролз выдвинул в поддержку этой позиции тезис о первенстве «я» над его целями⁴⁵. Он гласит, что решения личности никогда не могут быть полностью определены тем, ради чего они содержательно принимаются, равно как и не могут быть приняты кем-то другим.

Коммунитаризм отклоняет либеральный тезис о превосходстве «я» над

его целями как бессодержательный, поскольку он игнорирует социальные контексты жизни личности, а также оставляет без внимания роль отношений признания для нашего самопонимания. Коммунитаристское направление исходит из того, что отдельные общности содержательно устанавливают и регулируют самопонимание личностей и их взаимоотношения. Только мировоззренческий образец данного общества формирует условия для содержательной ориентации и целеполаганий, которые, в конечном счете, и делают личность социальным актором⁴⁶.

Дискуссии между либерализмом и коммунитаризмом привели (независимо от идеологических целеполаганий участников) к тому, что было достигнуто конкретное понимание содержательной зависимости точки зрения личности от ее включенности в соответствующую

43. Образцовым образом это направление представляет теория справедливости Джона Ролза.

44. См.: J. Rawls. A Theory of Justice. Cambridge, 1971. S. 3 f.: «Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override <...> the rights secured by justice are not subject to political bargaining or to the calculus of social interests». [Ср.: Дж. Ролз. Указ. соч. С. 19–20: «Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенностью, которая не может быть нарушена даже процветающим обществом. <...> права, гарантируемые справедливостью, не должны быть предметом политического торга или калькуляции социальных интересов».]

45. См.: Ibid. S. 560: «<...> the self is prior to the ends which are affirmed by it; even a dominant end must be chosen from among numerous possibilities». [Там же. С. 484: «Ведь личность первична по отношению к целям, которые она утверждает; даже преобладающая цель должна выбираться из многочисленных возможностей».]

46. См.: Ch. Taylor. Hegel and Modern Society. Cambridge, 1979. S. 157: «<C>omplete freedom would be a void in which nothing would be worth doing, nothing would deserve to count for anything. The self which has arrived at freedom by setting aside all external obstacles and impingements is characterless, and hence without defined purpose, however much this is hidden by such seemingly positive terms as 'rationality' or 'creativity'». [«Полная свобода оказалась бы пустотой, в которой нельзя было бы совершить ничего стоящего, ничто не заслуживало бы никакого внимания. Личность, которая достигла свободы, избегая любых внешних препятствий и столкновений, совершенно бесхарактерна и, следовательно, не имеет никакой определенной цели. Однако именно это нередко скрывается за такими, по-видимому, позитивными выражениями, как „рациональность“ или „креативность“».] Ср.: W. Kymlicka. Liberalism, Community and Culture. S. 47 f.

общность. Стало ясно, что философское понимание личности в методологическом отношении отягощено большим числом предпосылок. Это связано, прежде всего, с тем, что в понятии личности налагаются друг на друга дескриптивные и нормативные определения.

Нормативные компоненты понятия личности были систематическим образом расширены в неокантианском конструктивизме. Методологически он использовался в ходе реконструкции оснований и структур практической рациональности, а также для установления внутренней взаимосвязи принципов справедливости и нормативного самопонимания личности. Вводимое при этом понятие личности рассматривалось как идеально-типическое и сохраняло дескриптивную неопределенность.

Неокантианские реконструкции сосредоточились на вопросе о конститутивной функции представлений о личности в моральных и политических дискурсах⁴⁷. Соответственно, конструктивистскому понятию личности отводилась центральная роль в морально-философском обосновании и в политических процедурах легитимации, поскольку модели социальной коопера-

ции и справедливости всегда уже заключали в себе нормативные определения, касающиеся самопонимания личности и допустимых способов обращения с ней. Социальное пространство должно было быть организовано так, чтобы личности не использовались в качестве инструментов, не подвергались принуждениям и рассматривались как одинаково свободные и равные⁴⁸.

Значение неокантианского конструктивизма состоит в объяснении нормативной силы понятия личности. Его методологическое преимущество связано с тем, что критика социальных отношений не должна вестись под прикрытием этических и идеологических догм. Он может объяснить, что семантика понятия личности в идеально-типической форме уже содержит ряд нормативных определений, из которых могут быть выведены определенные цели для этического и политического оформления социального пространства⁴⁹. Политический порядок должен, таким образом, считаться с тем обстоятельством, что личности могут, опираясь на надежные основания, полагать свои собственные цели, а также формировать собственные представления о благе.

7. ЛИЧНОСТЬ И СУБЪЕКТ

В ходе истории философии понятие личности приобрело сложный характер; в рамках различных философских

дисциплин оно выполняло особые эпистемологические, дескриптивные и нормативные функции. Эта сложность со-

47. См.: J. Rawls. *Political Liberalism*. New York, 1993. S. 82 ff.

48. См.: *ibid.* S. 22 ff.

49. Кант говорит в этой связи о «порядке понятий в нас» («Ordnung der Begriffe in uns»); см.: I. Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. S. 30. [Иммануил Кант. Критика практического разума // И. Кант. Собр. соч. в 8-ми т. Т. 4. М., 1994. С. 408.]

четаются с высоким интегративным потенциалом, который дает возможность философии личности устанавливать связи между теоретической и практической философией, равно как и между историко-философской реконструкцией и систематической оценкой. Немаловажно также и то, что оно может устанавливать отношения между различными философскими традициями, такими как классическая континентально-европейская философия, феноменология, аналитическая философия и неокантианство.

Одна только история понятия «личность» позволяет выявлять дифференцированные философские модели жизни личности. В теоретической философии речь при этом идет, главным образом, об эпистемологическом и когнитивно-философском анализе значения самосознания и, соответственно, самореференции для пропозициональных установок. Описание и понимание жизни личности, равно как и нормативность социальной практики, входят, преимущественно, в область практической философии. В этом контексте особыми случаями являются традиционная философская антропология и современная философия личности, содержащие в себе как дескриптивный анализ жизни личности, так и нормативные установления.

В связи со сложностью понятия личности возникает задача унификации в ряде случаев расходящихся семантических элементов. Прежде всего, необходимо обратить внимание на то, чтобы понятийные дифференциации не приобретали характер скрытых онтологических различий. Различию между фи-

зическим и психическим, которое также является неизбежным в философии личности, необходимо придать такой вид, который бы позволял избежать дуалистических позиций картезианского типа. Равным образом следует избегать эссенциалистских подходов, приписывающих личности такие сущностные определения, как образ Божий или субстанциальность. Такого рода определения по праву лишены значимости в рамках современной методологии.

Современная философия справедливо отводит большое внимание критике языка, поскольку она стремится избежать языкового опредмечивания. Это относится, прежде всего, к выражениям, входящим в эгологический лексикон (например, «я» или «самость»). Из субъективной перспективы активность личности может описываться такими предложениями, как «я мыслю», «я сомневаюсь», «я желаю», «я чувствую» или «мне больно». Но из этого факта не следует, что личность обладает неким «я» или «самостью». Эти выражения не являются обозначениями какого-то психического объекта. Оправданно они могут использоваться разве что в качестве метафорических описаний для системной активности самореференциального характера, которая позволяет данной личности действовать в качестве субъекта социального пространства.

Философия личности в систематическом отношении является наследницей традиционной философской антропологии. В силу многообразия дифференциаций в области, охватываемой теорией личности, старый вопрос о человеке в контексте современной философии

личности больше не может иметь простого ответа. Если иметь в виду различные историко-философские и дисциплинарные разработки, то можно выделить некое семантическое ядро, смысл которого состоит в том, что понятие личности относится к актору, обладающему самосознанием, телесно наличествующему в социальном пространстве и действующему в пространстве оснований в качестве субъекта.

Внутренняя взаимосвязь телесного присутствия, субъективности и нормативности разрабатывалась в истории философии в рамках множества аналитических и реконструирующих подходов. К существенным элементам этих разработок относится самосознание, персональная идентичность и автономия. Самосознание, конститутивная функция самореференции для пропозициональных установок и индикаторная (квази-индикаторная) функция выражения «я» фундирует особый эпистемический статус личности. Кроме того, жизнь личности отличается психофи-

зической континуальностью, которая сопрягает телесное присутствие с нормативными установками. Понятие автономии, наконец, обнаруживает факт того, что личности в силу своей разумности (своей способности определяться основаниями) существуют как цели сами по себе и не должны использоваться в качестве инструментов.

Личности — это акторы в пространстве оснований, которые неизбежно относятся к самим себе и окружающему миру практическим образом, руководствуясь определенными основаниями. Они принимают в расчет альтернативные действия, оценивают собственные и чужие поступки и устанавливают ценности или максимы для своей жизни. Присутствие в пространстве оснований открывает, таким образом, практическое измерение нормативности, включая такие ее определения, как возможность вменения, признание и права человека.

Перевод с немецкого В. А. Куренного

ВИКТОР МОЛЧАНОВ

ОПЫТ И ФИКЦИИ

ПОТОК СОЗНАНИЯ И ГИПЕРТРОФИЯ Я¹

1. ОПЫТ И ЕГО ДЕФОРМАЦИИ

Нет слова более привычного и близкого каждому, по крайней мере, взрослому человеку европейской или европеизированной культуры, нежели «Я». И нет чего-то более далекого от обыденного опыта и здравого смысла, чем «чистое Я». И не существует, видимо, более опасной деформации человеческого опыта, акцентирующей Я, переносящей ударение с *я воспринимаю, я делаю, я предполагаю* и т. д. на *Я воспринимаю, Я делаю, Я предполагаю*. «Я есть Я» (одна из формул самосознания) может стать как «величайшим открытием жизни» (Жан Поль), так и фихтеанской конструкцией и романтическим возвеличиванием творческой личности.

Акцентуация Я не есть некий случайный факт сознания и действия. Ее возможность коренится в первичном различии опыта, которое является одновременно его первичной характеристикой, — в различии и подвижной границе между передним и задним планом восприятия, памяти, фантазии и т. д.,

а также опыта в целом. Акцентуация Я — это определенная деформация опыта: первичное различие переднего плана и фона скрадывается, передний и задний планы опыта меняются местами; сам опыт, его различные темы и предметное (в самом широком смысле) содержание опыта оттесняются на задний план; на передний план выдвигается идентификация опыта как опыта определенного лица, определенного Я, а также возможность продолжения этим Я «своего собственного» опыта. Любой опыт (восприятие, память, воображение, понятийное мышление и т. п.) превращается в средство самоидентификации «личности», чье зафиксированное в самоидентификации лицо-маска становится передним планом сознания и действия. Соотнесенность определенного опыта с определенным «Я» или «Мы» может при определенных условиях стать фоном нормального опыта; при деформации соотношения переднего и заднего планов опыта эти «инстан-

1. Статья подготовлена при финансовой поддержке ргнф. Проект № 04-03-00095а.

ции» выходят на первый план и претендуют на роль центра управления и даже основного содержания опыта. Гипертрофированное (в той или иной степени) Я-сознание заменяет различие между самим опытом (различением) и содержанием опыта (предметным, т.е. различенным) резким разделением активной и пассивной стороны опыта (субъект и объект) или их принципиальным тождеством «по происхождению» (абсолютный разум).

Деформацией различия является резкое разделение. Крайняя форма гипертрофии Я заменяет уже деформированное различие переднего и заднего планов их резким разрывом и представляет опыт как обладающий одним центром, подчиняющим себе все частичные содержания. Напротив, внимание к различию переднего плана и фона ставит под вопрос изначальное единство сознания и опыта как «руководящую» целостность, будь это «точечное» трансцендентальное Я или поток сознания.

Гипертрофия индивидуального и коллективного Я — это реальность, с которой сталкиваются различные виды опыта, причем не только коммуникативного. При этом акцентуация Я может быть вербальной или невербальной, эксплицитной или имплицитной. Разумеется, не всякая акцентуация Я приводит к его гипертрофии. Однако любая создает ее возможность. Принятие на себя ответственности, признание вины или раскаяние зачастую акцентируют Я. Стремления, страдания и боль также зачастую предпочитают Я-язык. Однако здесь вновь возникает вопрос о соотношении переднего плана и фона. Можно гордиться ответственностью, вытесняя

на задний план сознание ответственности; сознание *своего* смирения может вытеснить само смирение, сознание *своего* раскаяния — само раскаяние, признание вины может обратиться в сознание своей заслуги в этом признании т.д. Быть может, именно в гипертрофии Я кроется препятствие, не позволяющее реализовать действие в соответствии со знанием лучшего: «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то и делаю» (Рим. 7:15).

Самосознание и субъективность — безусловно позитивные ценности Новоевропейской философии — становятся проблематичными в философии XIX–XX веков. Маркс и Ницше подвергают радикальной критике представления о самоценности и автономности разума, идей, сознания. Для Маркса сознание (даже «туманное») есть сублимат материальной жизни, для Ницше субъект — это форма власти в познании, игра сил, конструкция, инструмент, нечто присочиненное — всё что угодно, но не реальность. Каким же образом иллюзии завоевывают и заменяют собой реальность? В постановке и решении этого вопроса оба радикальных мыслителя проявляют определенное колебание — между трезвым взглядом на иллюзии как необходимые моменты реальности («полезные фикции») и попыткой избавиться от всех и всяческих иллюзий, акцентируя предельную реальность «способа производства» или «воли к власти». Отсюда, видимо, и различные идеологические формы гипертрофии Я — коллективная (диктатура пролетариата, якобы ведущая к обществу без диктатуры) и индивидуальная (сверхчеловек, принимающий реальность такой, какова она есть).

В XX в., в феноменологической философии, М. Шелер и М. Хайдеггер ставят под вопрос Его-центричную основу философствования и подлинного человеческого существования. Двойственность самосознания, отмеченная М. Шелером, и критика субъективизма у М. Хайдеггера несут на себе моменты как усвоения гуссерлевских штудий опыта сознания, так и определенного отстранения от них.

«Это один из фундаментальных вопросов философской антропологии — что в действительности означает это резкое повышение человеческого самосознания, — писал М. Шелер. — Если поставить вопрос в качестве острой антитезы: означает ли это процесс, в котором человек все более глубоко и истинно постигает свое объективное положение и место в целостности бытия? Или это означает увеличение и усиление опасной иллюзии — симптома увеличивающегося заболевания?»²

Хайдеггеровская постановка вопроса о бытии явилась новой исходной точкой анализа гипертрофии самосознания и критики субъективизма, и прежде всего, в лице Декарта. Хайдеггеровская критика, тем не менее, не ставит вопрос о том, каким образом фикции овладевают реальностью *в опыте*, каким образом «представление» и «представленное» вытесняют *из опыта* сущее и бытие, каким образом «Я» вытесняет и заменя-

ет *опыт*. «Я» подвергается критике, но не исследованию:

«Не требуется какого-либо особого наблюдения или шпионажа в отношении Я, чтобы обладать самостью, но в непосредственной страстной отдаче самому миру являет себя из вещей собственная самость *Dasein*»³.

Хайдеггер противопоставляет «страстное растворение в вещах, которое может быть весьма подлинным» и «экстравагантное копание в душе», которое может быть «в высшей степени неподлинным и экзальтированно-патологическим»⁴. И все же это ложная дилемма — раствориться в вещах или копаться в душе, ибо и то, и другое является деформацией человеческого опыта, а кроме того, эти вещи совсем не противоречат друг другу и могут совмещаться в деформированном опыте одного и того же индивида, переходящего от первого ко второму и от второго к первому⁵.

Слово и термин «Я» — удобный исходный пункт рассмотрения вопроса о действенности фикций, о деформации опыта посредством его замены фикциями, конструкциями, одна из которых носит то же самое имя, что и определенный нормальный человеческий опыт. С одной стороны, «Я» может быть фиксацией определенного опыта и основой его продолжения. С другой стороны, «Я»

2. M. Scheler. Mensch und Geschichte. Zürich, 1929. S. 13.

3. M. Heidegger. Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24. Frankfurt a. M., 1997. S. 227.

4. Ibid. S. 228.

5. Тематизация «Я» в дискуссиях второй половины XX в. в философской и психоаналитической литературе (в основном — французской) также вращается, как правило, вокруг социальных истоков и следствий гипертрофированной самоидентичности, не затрагивая вопросов внутреннего генезиса. Подробнее см.: Ю. А. Разинов. Я как объективная ошибка. Самара, 2002.

может быть замещением опыта, своего рода предательством опыта, что влечет за собой самопорабощение и самоэксплуатацию. Как правило жертва гипертрофированной самоидентификации приносит в жертву свой окружающий мир. Излюбленный пример Ф. Брента — скупец и бессмысленное накопление богатств.

Для того чтобы выявить возможные деформации опыта, связанные с различными функциями Я, в том числе с функционированием Я в языке в качестве местоимения первого лица единственного числа (*цье* имя заменяет «Я» — вот в чем вопрос), нужно обратить внимание не на возможность шпионажа в отношении Я, но скорее на возможность шпионажа Я за «своими представлениями». Не нужно даже перефразировать Канта: «Я мыслю должно быть способно сопровождать все мои представления», ибо «сопровождение» здесь достаточно близко «контролю». Иными словами, необходимо задать вопрос не об исходе представлений или переживаний из Я, но о происхождении Я из деформаций опыта, причем такого Я, которое претендует на роль изначального центра опыта.

Метафоры шпионажа и предательства не будут звучать столь неожиданно, если вспомнить о том, что введение «чистого Я» в первой книге *Идей феноменологии и чистой философии (Идеи I)* Гуссерля было расценено в Мюнхене и Геттингене

как отступничество от онтологии. В Москве, однако, гуссерлевское «чистое Я» получило иную, прямо противоположную оценку: для Г. Шпета «чистое Я» составляет подлинную и истинную характеристику абсолютного бытия»⁶. Здесь речь не об измене и даже не об изменении позиции, но о ее абсолютном обосновании. Правда, уже через два года в статье «Сознание и его собственник» (1916) Шпет иначе интерпретирует гуссерлевское «чистое Я». Однако это особая тема, которую мы не будем здесь обсуждать. Важнее сейчас констатировать, что гуссерлевское «чистое Я» поддается разным и даже противоположным интерпретациям. Это один из признаков того, что мы имеем дело с допущением или, на гуссерлевском языке, с «феноменологически нереализуемой предпосылкой»⁷. Допущение, которое поддается различным интерпретациям, необязательно является вымыслом. Введение нереализуемой в опыте предпосылки может указывать на границу между опытом и конструкцией, может обнаруживать «место» деформации опыта. В этом смысле выявление «нефеноменологичности» гуссерлевского «чистого Я» (и «потока сознания») есть лишь промежуточная цель исследования, основной темой которого является процесс замещения опыта различий квазисубстанциями типа «чистое Я» и «поток сознания», а также роль Я-языка в этом процессе.

6. Г. Г. Шпет. Явление и смысл. М., 1914. С. 87.

7. Возможность различных интерпретаций «одного и того же» обычно объясняют различием точек зрения; причем сама такая возможность считается чем-то само собой разумеющимся. При этом упускают, как правило, из виду, что это «одно и то же» является определенным допущением. Разумеется, и сам процесс принятия того или иного «того же самого» остается в тени. Иными словами, нехватка опыта, иногда неизбежная, приводит к принятию допущений, что влечет за собой, в свою очередь, различие интерпретаций.

II. Я-ЯЗЫК И ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ

При всем многообразии и изменении терминологии, ключевыми терминами феноменологии Гуссерля являются «интенциональность», «переживание» («сплетение переживаний»), «поток сознания» и «Я»: эмпирическое Я, чистое Я, трансцендентальное Я, личностное Я, если назвать основные. Эти Я-термины обозначают разные проблемы, вводятся Гуссерлем в разное время, в разных контекстах. Э. Марбах подробно и тщательно проследил эволюцию значений «Я» в эволюции мысли Гуссерля⁸. Ограничиваясь здесь вопросом о переходе от эмпирического к чистому Я, мы в то же время попытаемся выйти отчасти за рамки чисто интерпретативных задач и поставить перед собой задачи аналитические.

Принятие Я-языка при постановке проблемы сознания в феноменологии Гуссерля и изменение позиции самого Гуссерля в отношении вопроса о «Я» может послужить исходным пунктом для исследования таких деформаций опыта, как акцентуация Я или субъективизм Я, а также для выявления дескриптивных трудностей при постановке вопроса о том, что в иерархии человеческого опыта обозначается или может обозначаться как «Я». Речь идет при этом не столько об интерпретации гуссерлевских текстов, сколько об анализе гуссерлевских дескрипций на Я-языке, который сам при этом должен быть тематизирован.

Традиционно тема «Я» в феноменологии Гуссерля рассматривается в плане изменения позиции: чистое Я в *Идеях I* заменяет эмпирическое Я первого издания *Логических исследований (ЛИ А)*. Для появления в интерпретативном измерении аналитических элементов следует, по крайней мере, сопоставить определенные проблемы, стоящие перед Гуссерлем, со способом обозначения этих проблем, т. е. со способом введения определенных терминов, в данном случае, термина «Я». То же самое относится к термину «поток сознания», который обозначает у Гуссерля скорее класс проблем, чем всем хорошо известный вид опыта. Чтобы сразу показать, что дефинитивное оперирование терминами вряд ли может привести к чему-либо иному, кроме интерпретации терминов, обратимся к следующему замечанию Гуссерля: «В первом издании (*ЛИ — В. М.*) поток сознания вообще был обозначен как «феноменологическое Я»⁹. Для интерпретативного чтения это выглядит неожиданно: Я как связка, Я как центральная точка, Я как единство сознания вдруг предстает как поток. Одно неизвестное X обозначается через другое неизвестное Y. Быть может, все дело в «феноменологичности» Я? Тогда каково нефеноменологическое Я?

Весьма вероятно, что «Я-язык», а также термин «поток сознания» Гуссерль непосредственно позаимство-

8. E. Marbach. Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag, 1974.

9. Э. Гуссерль. Логические исследования. Т. II, ч. I. М., 2001. С. 329 (*ЛИ А — 1-е изд.*; *ЛИ В — 2-е изд.*) [Husserliana XIX (1). S. 363.]

вал у У.Джеймса¹⁰, хотя уже у Brentano (1874), во-первых, можно найти различные значения «Я», в том числе и «Я как телесный орган», а во-вторых, указание, что при определенных условиях единство сознания можно было бы представить как поток, в котором одна волна следует за другой и воспроизводит ее движение¹¹. Другой вопрос — почему Гуссерль заимствует и принимает Я-язык в качестве основного. Очевидно, «Я» должно указывать на то, что исходный пункт опыта не может быть «чужим», не может быть заимствованным, что опыт каждый раз «мой», что он должен осуществляться *hic et nunc*, что феноменология всегда должна начинать и начинаться «с самого начала». Ориентиром для Гуссерля выступает здесь, как известно, Декарт, у которого проблема «первоначала» выражена на Я-языке. Уже в *ЛИ* А Гуссерль обращается к Декарту, причем не к радикальному сомнению, но к выражению первоочевидности на Я-языке. Однако и трансцендентализму Канта не чужд этот язык, не говоря уже о Наторпе, с которым сначала полемизирует, а затем соглашается Гуссерль. В период *Идей I* ключевым словом Я-языка становится «чистое Я», которое практически исчезает в более поздних работах.

Тем не менее, Я-язык остается основным и значительно позже, в *Картезианских медитациях*, где Гуссерль попытался представить феноменологию как универсальную эгологию. Я-язык играет существенную роль и в «Формальной и трансцендентальной логике», и в «Кризисе европейских наук», если назвать только основные работы. Я-язык явно доминирует и в то же время проявляет свою амбивалентность в феноменологии Гуссерля. С одной стороны, «Я» как будто обеспечивает «оригинальность» и первичность опыта, но, с другой стороны, именно в Я-языке и благодаря Я-языку «Я» не удерживается в сфере опыта, оно становится «чистым», а затем «трансцендентальным» (хотя и не в кантовском понимании), оно сближается с «потокотом сознания», оно становится «полезной фикцией», оно становится допущением. В этом смысле методология Гуссерля действительно сближается с кантовским трансцендентализмом.

Важно при этом отметить, что, несмотря на все влияния и заимствования, существует еще один источник Я-языка, при чем общий для всех — для Декарта и Джеймса, для Канта и Наторпа, для Brentano и Гуссерля: повседневный язык обыденного и социального опыта,

10. Джеймс выделяет «материальное Я», «социальное Я», «духовное Я» и «чистое Его». При этом «эмпирическое» и «духовное» вовсе не противопоставляются друг другу, но скорее сближаются: «Под духовным Я (Spiritual Self), в той мере, в какой оно принадлежит эмпирическому Я (Me), я понимаю внутреннее, или субъективное бытие человека, его психические способности или диспозиции, взятые конкретно; это не голый принцип личностного единства, или чистое Его...» (W. James. *The Principle of Psychology*, Vol. I. N. Y., 1950. P. 296). Гуссерлевская иерархия Я близка, как мы увидим, классификации Джеймса, за исключением «социального Я», которым, по крайней мере в *ЛИ*, Гуссерль пренебрегает.

11. См.: F. Brentano. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Erster Band. Leipzig, 1924. S. 239.

в котором неоднозначное употребление «Я» практически неизбежно. Превращение обыденного Я-языка в язык философского учения может осуществляться разными путями и иметь различные результаты и последствия. При этом различные «концептуализации» Я-языка могут быть полезными для прояснения определенных аспектов функционирования Я-языка в обыденном и социальном опыте.

Уже при первой эксплицитной постановке проблемы сознания в *ЛИ* Я-язык сразу же становится тотальным. На пространстве двадцати страниц первой главы пятого исследования Гуссерль вводит в *ЛИ А* около двадцати составных терминов, содержащих Я, примерно в следующем порядке: «духовное Я», «феноменологическое Я», «Я-переживание» (*Icherlebnis*), «эмпирическое Я», «не полностью эмпирическое Я» (некоторое загадочное), «ядро эмпирического представления о Я», «Я как одушевленное тело» (*Ichleib*), «феноменологически редуцированное Я», «я есмь», «устойчивое Я», «чистое Я» (пока в негативном смысле), «Я-субъект», «Я как материальное тело» (*Ich-Körper*), «Я-бытие», «первичное Я», «феноменальное Я», а затем, опять-таки, «духовное Я» и «психическое Я» (*seelisches Ich*)¹².

Первым из многочисленных «Я» оказывается здесь, и далеко не случайно, «духовное Я». В *ЛИ А* первое понятие сознания — это «совокупный реальный (*reell*) феноменологический состав

духовного Я (Сознание = феноменологическое Я, как „связка“, или переплетение, психических переживаний)»¹³. Во втором издании (*ЛИ В*), перерабатывая *ЛИ* с точки зрения *Идей*, Гуссерль заменяет «духовное Я» на «эмпирическое» и вводит термин «поток переживаний»: сознание — это «совокупный реальный (*reell*) феноменологический состав эмпирического Я, переплетение психических переживаний в единстве потока переживаний»¹⁴. Эта замена примечательна. Слово «эмпирический» не содержит в себе таких оттенков смысла слова духовный, как «животворящий», «целостный», «выходящий за свои собственные пределы» и проч. Эту явно обедняющую замену Гуссерль восполняет «поток переживаний», или «поток сознания», термином, который, начиная с *Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени* (1905–1907 гг.) интерпретируется как абсолютная субъективность, а в рукописях 30-х годов предстает в качестве изначально феномена мира и даже феномена всех феноменов. В *ЛИ В* Гуссерль как бы разделяет «духовное Я» на «эмпирическое Я» и «поток сознания», при этом своего рода опрощение Я приближает его к дескриптивному состоянию и, кроме того, позволяет соотнести с «чистым Я», которое ко времени написания *Идей* и переработки *ЛИ* Гуссерль, по его выражению, научился видеть (соотносить «духовное Я» и «чистое Я» было бы затруднительным в языковом и контекстуальном планах).

12. Э. Гуссерль. Логические исследования. Т. II, ч. I. С. 322–341.

13. Там же. С. 322.

14. Там же.

III. ЕДИНСТВО СОЗНАНИЯ: ОТ ВЕЩЕОБРАЗНОГО Я К ПОТОКУ СОЗНАНИЯ И ЧИСТОМУ Я

Насколько принятие Я-языка в *ЛИ* не является содержательно необходимым? Формально ничего не изменится, если вместо «Я» в первое понятие сознания мы поставим «единство сознания». Убрав термин «Я», мы, так сказать, сократили бы общий множитель. Однако Гуссерль предпочел, если продолжить математическое сравнение, выделить общий знаменатель, как бы нанизать все свои рассуждения о единстве сознания на термин «Я». Такое предпочтение связано, на наш взгляд, с иным, чем у Brentano, подходом к проблеме единства сознания. Для Brentano единство сознания состоит в осознании любого акта сознания в качестве части единой реальности. Для Гуссерля «отношение, полагаемое как отношение [тех или иных] переживаний к одному переживающему сознанию (или к переживающему „феноменологическому Я“), не устанавливает ничего *специфически феноменологического*»¹⁵. Различив общераспространенное и феноменологическое понимание переживания (*ЛИ* V, § 3), Гуссерль предпринимает попытку провести такое же различие в отношении единства сознания. В Brentановской экспликации опыта единства сознания (а только опыт, по Brentано, нужно принимать здесь в расчет) на первый план выходит отношение части и целого. Для Гуссерля этого недостаточно, ибо таким образом является себя, как будет ясно из нижеследующей цитаты, только вещеобразное Я.

С другой стороны, Гуссерль, под влиянием Brentano и, видимо, опять-таки Джеймса, отвергает кантовскую чистую апперцепцию в качестве объединяющего принципа. Фактически Гуссерль пытается разрешить дилемму между Brentановским и кантовским пониманием единства сознания. Ни причастность каждого акта единой субстанции, ни точка, извне связующая представления, не дают еще явленности, феноменологичности единства сознания. Явить себя единство сознания может только темпорально, т. е. только как протекание переживаний, их переплетение и сплавление друг с другом. При этом термин «Я» впервые получает функциональное назначение абстрактно общей основы перехода от эмпирического Я, которое Гуссерль отождествил с вещеобразным предметом, к Я как темпоральному единству переживаний:

«Я в смысле обыденной речи есть эмпирический предмет — собственное Я, так же как чужое и всякое Я, точно так же как любая физическая вещь, как дом или дерево и т. п. Научный подход может затем весьма сильно изменить понятие Я, но если он избегает фикций, тогда Я остается индивидуальным вещеобразным предметом, который, как и все такие предметы, не имеет феноменально никакого иного единства, чем то, какое придается ему посредством согласованных феноменальных свойств, единство, получающее основание в собственном содержательном составе этих свойств. Если мы отделяем Я как одушевленное тело (*Ichleib*) от эмпирического Я, если мы затем ограничиваем чисто психическое Я его феноменологи-

15. Там же. С. 328–329 [363].

ческим содержанием, тогда оно редуцируется к единству сознания, следовательно, к реальному (real) комплексу переживаний, определенную часть которого мы (т. е. каждый для своего Я) с очевидностью обнаруживаем как присутствующую в нас, а остальную часть обоснованно предполагаем. Феноменологически редуцированное Я не есть, таким образом, нечто особенное, парящее над многообразными содержаниями, оно просто тождественно своему собственному единству связей. В природе содержаний и законах, которым они подчиняются, заложены определенные формы связей. Они *протекают* (выделено мной. — В. М.) многообразными способами от содержания к содержанию, от комплекса содержаний к другому комплексу и в конце концов *конституируют* (выделено мной. — В. М.) единое совокупное содержание, которое есть не что иное, как само редуцированное феноменологическое Я. Этим содержаниям, как и содержаниям вообще, присущи свои закономерно определенные способы сближения друг с другом, сплавления в более обширные единства, и, таким образом, их единством и тождественностью уже конституировано феноменологическое Я, или единство сознания, без того чтобы требовался помимо этого некий особый Я-принцип, который служил бы опорой всем содержаниям, еще раз их всех объединяя. И в том и в другом случае действие такого принципа было бы непонятным»¹⁶.

Итак, основу явленности единства сознания составляет временность. Необходимо сначала темпорализовать сознание, чтобы оно явилось как нечто единое. Исходный пункт темпорализации сознания у Гуссерля — эмпирическое Я. Терминология Гуссерля явно не продумана: ведь он уже заменил духовное Я на эм-

пирическое, которое теперь и должно выражать единство сознания в потоке переживаний. Однако, как бы забывая об этом, Гуссерль называет Я, в котором переживания относятся к одному сознанию, эмпирическим предметом, такой же физической вещью, как дом или дерево. Эти замечания Гуссерля явно соотносятся с описанием «материального Я» у Джеймса, согласно которому весьма трудно отделить собственно «Я» от того, что относится или принадлежит тому или иному Я (родители, друзья, вещи и т. д.). Однако Джеймс лишь выделяет различные Я, Гуссерль же пытается их сопоставить в качестве разных уровней одного и того же Я. Сам переход от вещьобразного Я к Я как явленному единству переживаний предполагает определенную работу сознания, определенные процедуры рефлексии, которые заменяются у Гуссерля отсылкой к «Мы», или, иначе говоря, к спрятанному пока в этом «Мы» «чистому Я».

Проведя указанные выше различия и получив единство сознания как реальный комплекс переживаний, или, как это выражено в *Ли В*, «феноменологически редуцированное Я», мы получаем теперь феноменологическое единство сознания. Чем же оно отличается от нефеноменологического? Гуссерль характеризует это единство как реальный (real) комплекс переживаний, «определенную часть которого мы (т. е. каждый для своего Я) с очевидностью обнаруживаем как присутствующую в нас, а остальную часть обоснованно предполагаем». Таким образом, если при нефеноменологическом Я речь идет о единстве *переживаний*, где явлено каждое переживание и его отнесенность, или принадлежность, к одному

16. Там же. С. 329 [363–364].

сознанию, то при феноменологическом единстве речь идет о данности самого *единства* переживаний как темпорального единства. На первом плане оказывается явленность *единства*, а не отдельного переживания. Каким же образом и благодаря чему нам является именно *единство* сознания, а не определенное его содержание или определенный его акт? Речь ведь идет не о фиксации факта единства или конструкции единства, но о возможности его дескрипции. Допустим, что феноменологическая процедура темпорализации может преодолеть вещьобразность «эмпирического Я». Но каким образом осуществляется сама эта процедура? Именно здесь возникает вопрос о характере той внутренней работы, которая сводится у Гуссерля лишь к перестановке акцентов с вещьобразного на темпоральное, со статического единства *переживаний* на их динамическое *единство*. Такая рефлексивная работа вполне возможна, сомнение вызывает только ее универсальный результат. Рефлексия действительно может быть сосредоточена на темпоральном опыте с его горизонтами настоящего, прошлого и будущего. Однако возможность темпорального опыта сознания — «внутреннего сознания» смены и длительности переживаний, осознания последовательности, одновременности, различного рода временных единств еще не предreshает вопроса об абсолютной темпоральной основе сознания. Тем не менее, поиски абсолюта в гуссерлевской феноменологии осуществляются именно в этом направлении.

В восхождении от «Я-вещи» к «сплавлению содержаний» отношение части и целого в изначальном опыте индивидуальной целостности, на который указывает Brentano, отходит на второй план и рассматривается как бы со стороны. Действительно, если речь идет не о своем собственном опыте (хотя эта «собственность» как раз и требует пояснения), но о *некотором* Я, своем или чужом, то тогда его действительно можно представить как вещь с ее различными свойствами. Не только на другого, но и на себя самого можно смотреть как на совокупность свойств. Такой взгляд со стороны в той или иной мере всегда имеет место в «естественной установке» социального мира, где мирская наивность преодолевается мирскими, а не феноменологическими средствами. Такое преодоление Гуссерль считает также наивным и видит свою задачу в том, чтобы избежать наивности в другом, феноменологическом измерении¹⁷, намечая путь к феноменологическому единству сознания, которое должно конституироваться в связях и сочетаниях переживаний. Имплицитно здесь имеет место, конечно, ценностная установка — избежать вещьобразности Я и вещьобразной его акцентуации и гипертрофии. Однако не возвращает ли нас парадоксальным образом к обыденной установке и феноменологической (только феноменологической!) наивности социального мира введение «чистого Я»? Быть может именно «чистое Я» является условием возможности акцентуации вещьобразно-эмпирического Я?

17. В какой мере можно одновременно избежать наивности феноменологической и наивности «мирской» — на такой вопрос пытается ответить феноменологическая социология.

Чтобы преодолеть наивность «вещности Я», Гуссерль делает акцент на возможную сочетаемость и многообразие связей между модусами сознания: восприятием, памятью, воображением и т.д., создавая, фактически, определенную исследовательскую программу. При этом вопрос о единстве сознания как опыте первичных различий части и целого, а также переднего плана и фона упускается. Как бы ни переплетались между собой определенные переживания, само их переплетение не дает еще соотносительного опыта части и целого. Связи и сплетения переживаний лишены каких-либо точек схождения, каких-либо устойчивых точек, которые обеспечивали бы их единство как целостность. Разумеется, исследуя связи и сцепления переживаний, можно подразумевать некоторую целостность, в границах которой эти связи и сцепления имеют место. Однако при переходе от «переплетения переживаний» к «потoku переживаний» возможность такой предпосылки исчезает. Поток сознания берет на себя объединяющую функцию лишь в том смысле, что каждое переживание принадлежит потоку. Именно поэтому возникает необходимость эксплицитного введения абсолютной точки постоянства, причем устойчивой точки-взгляда в каждом переживании потока, обозначив при этом определенную функцию сознания, которую не может взять на себя поток как таковой, которая, говоря точнее, не может быть описана с помощью метафоры потока. По существу, Гуссерль научился видеть не кантианское Я, но опреде-

ленные, еще не получившие обозначения на Я-языке функции сознания. Иными словами, Гуссерль научился видеть «чистое Я» в своих текстах. При этом постановка вопроса о данности единства сознания, о данности сознания как целостности на основе темпоральности была одним из мотивов, хотя быть может и исходным, введения «чистого Я» в качестве коррелята потока сознания.

В Лекциях 1905 г. «темпорально-конститутивный поток» «есть нечто, что мы называем так по Конституруемому, но он не есть нечто темпорально „Объективное“». Это есть абсолютная субъективность и имеет абсолютные свойства того, что следовало бы образно назвать „потоком“, что берет начало в актуальной точке, первичной точке-источнике (Urquellpunkt), „Теперь“ и т.д. В актуальном переживании мы имеем первичную точку-источник и непрерывность эго-моментов. Для всего этого не хватает названий»¹⁸. Не найдя имен для дескрипций потока, Гуссерль нашел имя для другой квазисубстанции, обозначив им другой абсолют в сфере сознания — «чистое Я». Это имя не заменяет «потока» (поток не содержаний, но чистых актов), но обозначает чистый акт (субъект в *cogito*), который выступает в качестве абсолютно субъективной основы каждого переживания в потоке. В *Идеях I*, «с высоты» которых Гуссерль переделывает *ЛИ*, поток сознания, так же как и чистое Я, есть нечто «выходящее за пределы опыта»:

«Каждое отдельное переживание может как начинаться, так и заканчиваться, завершая

18. Э. Гуссерль. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени, § 36 // Э. Гуссерль. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 79.

при этом свою длительность, например, переживание радости. Но поток сознания не может иметь начала или конца. Каждое переживание, как временное бытие, есть переживание своего чистого Я»¹⁹.

В § 80 *Идей I* Гуссерль противопоставляет само переживание и чистое Я переживания (к этому противопоставлению мы вернемся ниже), а в последующих двух параграфах сближает, по существу, чистое Я и поток переживаний, которые выступают теперь в качестве коррелятов:

«Чистое Я и во всех своих трех измерениях осуществленный, в этом осуществлении сущностно связующий, требующий своей содержательной непрерывности поток переживаний, суть необходимые корреляты»²⁰.

Говоря о временном поле чистого Я, Гуссерль повторяет, по существу, процедуру, которую в *ЛИ А* он назвал выведением первого понятия сознания из второго (только здесь он пытается, фактически, вывести поток сознания из чистого Я) и которую мы рассмотрим ниже в связи с проблемой очевидности²¹.

IV. НЕЯВНЫЕ ФУНКЦИИ ЧИСТОГО Я: ПЕРЕХОД И ОЧЕВИДНОСТЬ

Почему же Гуссерль не испытывал необходимости в чистом Я в *ЛИ А*? Видимо, потому, что единственный абсолют в *ЛИ А* — это законы логики (связи истин), которые вообще не нуждаются в «Я». Здесь еще нет квазивременного абсолюта потока сознания, а темпоральное сплетение переживаний не требует никаких привилегированных точек. Введение одного абсолюта — потока сознания — повлекло за собой эксплицитное введение другого — чистого Я. «Чистое Я» и «поток сознания» выступают

в *Идеях I* как абсолюты, неподвластные редукции.

Однако имплицитно «чистое Я» было введено Гуссерлем уже в *ЛИ А*, причем многократно, т. е. во многих своих функциях. Здесь уже были обозначены такие функции сознания, которые не могли осуществляться в рамках опыта, если его понимать как сочетание определенных переживаний. Мы уже видели это на примере «потока переживаний». Другая функция чистого Я связана с вопросами перехода и изменения

19. E. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Husserliana III / 1. Dordrecht, 1995. S. 182 (*Ideen I*) [Э. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Пер. А. В. Михайлова. М., 1999. С. 179].

20. Ibid. S. 185 [181].

21. О чрезвычайной близости обоих понятий говорит и следующее терминологическое сопоставление. Мы уже упоминали ссылку Гуссерля на то, что в *ЛИ А* поток сознания вообще был обозначен как «феноменологическое Я». Однако в *Идеях I* чистое Я называется феноменологическим! «Как обстоит, однако, дело с чистым Я? — задает вопрос Гуссерль, рассматривая вопрос о возможности «исключения чистого Я» в редукции, и продолжает: — «Не превратилось ли посредством феноменологической редукции в трансцендентальное ничто и обнаруживающее себя (vorfindende) феноменологическое Я?» (*Ideen I*, § 57. S. 123 [126]).

позиции. Достаточно задать вопрос, кто такие мы, отделяющие Я как одушевленное тело от эмпирического Я и т. д., т. е. какое Я, какая инстанция осуществляет переход (или через которую осуществляется переход) от «вещественного Я» к «реальному комплексу переживаний», чтобы последующее введение термина «чистое Я» получило определенное оправдание (Я-язык и язык инстанций достаточно близки друг другу). В полной мере эта функция чистого Я выявляет себя во второй книге *Идей* (*Идеи II*), где чистое Я выполняет роль, так сказать, опоры при переходе от конституирования материального тела к телесности, а затем к психическому и духовному. «Чистое Я» играет здесь роль методологического принципа, фиксирующего возможность этого и многих других переходов от позиции к позиции, от установки к установке. В качестве точки перехода чистое Я представляет собой «полезную фикцию» («методологическое Я»), берущую на себя функцию перехода от одного опыта к другому и замещающую собой сложный опыт самого перехода. В этом отношении гуссерлевское чистое Я противоположно кантовской чистой апперцепции; оно скорее разделяет, нежели связывает. В аналитическом плане нужно при этом отметить, что сам способ рассуждения Гуссерля относительно движения от всеобщего Я к феноменологическому, который скорее фиксирует иерархическую конструкцию, а не дает дескрипцию иерархии опыта, ведет к необхо-

димости допущения «внеопытной» инстанции, которая осуществляет переход от уровня к уровню. Как только рассуждение перестает опираться на действительный опыт, появляется возможность возникновения такого рода инстанций.

Чистая инстанция разрешает в конечном итоге и вопрос об очевидности, или о первоочевидности, который является в феноменологии Гуссерля одним из важнейших. В пределах Я-языка здесь также происходит переход от эмпирического к чистому Я, причем посредником между ними выступает «не полностью эмпирическое Я»²². Для экспликации проблемы первоочевидности в *ЛИ А* чистого Я не требовалось, хотя первоочевидность была введена на Я-языке. Как тема, очевидность вводится в рамках второй темпорализации сознания, которая предпринимается Гуссерлем при экспликации второго понятия сознания как «внутреннего обнаружения собственных психических переживаний» или «внутреннего сознания как внутреннего восприятия». Оба последних термина, несомненно, взяты у Brentano, однако, в отличие от Brentano, Гуссерль проводит важное различие между внутренним и адекватным восприятиями. Разумеется, адекватным восприятием может быть только внутреннее, но не каждое внутреннее восприятие адекватное: «было бы лучше провести терминологическое различие между внутренним восприятием (как восприятием собственных переживаний) и адекватным (очевидным

22. Речь идет здесь о первичном опыте очевидности, а не об очевидности в познании, где очевидность в гуссерлевском понимании — это совпадение мыслимого и осуществленного, или интенции значения и осуществления значения.

восприятием)»²³. Опять-таки речь идет о необходимости внутренней работы сознания, для того чтобы внутреннее стало адекватным. Такую работу Гуссерль понимает, по крайней мере, на методологическом уровне, как темпорализацию сознания, которая достигается путем выведения первого понятия сознания из второго. Суть этого выведения состоит в «растягивании» благодаря «ретенции» и воспоминанию первой очевидности «Я есмь» или очевидностей «я радуюсь», «я воображаю» и т.д. до «феноменологического Я, которое конституирует эмпирическое Я», или, говоря проще, до переплетения переживаний, которое называется «эмпирическим Я». Таким образом, темпорализация сознания осуществляется Гуссерлем как бы с двух, противоположных сторон, во-первых, начиная с вещеобразного Я и восходя к акцентируемому темпоральному единству сознания, во-вторых — начиная с первоочевидности *я есмь*, которая уравнивается с очевидностями «я радуюсь», «я фантазирую» и т.д. и растягивается до потока сознания. При этом уже в *ЛИ А* Гуссерль делает довольно странное, на первый взгляд, замечание, что в *я есмь* «Я не может быть полностью эмпирическим»²⁴. Разумеется, Гуссерль не имеет здесь в виду, что Я должно делиться, по меньшей мере, на две части — эмпирическую и неэмпирическую. Речь идет скорее о попытке избежать дилеммы «чисто» эмпирического и «чисто» трансцендентального Я. То, что фиксирует очевидность феномена радости или любо-

го другого феномена внутреннего опыта, не может быть каким-либо другим феноменом внутреннего опыта, например, актом восприятия (даже внутреннего восприятия, которое только фиксирует феномен, но не его очевидность) или воображения. В то же время, сознание очевидности хоть и особый опыт, но все же опыт, а не трансцендентальное условие его возможности. Тем не менее, Я-язык склоняет Гуссерля в дальнейшем к трансценденталистскому языку и введению «чистого Я». В *ЛИ В*, после признания законности чистого Я, Гуссерль просто вычеркнул слово «полностью».

Реально переживаемые и осознаваемые с очевидностью феномены внутреннего опыта весьма разнообразны. В отношении фиксации очевидности таких феноменов возникает тот же вопрос: насколько здесь необходим Я-язык? По Brentano, каждый акт нашего сознания сопровождается внутренним восприятием, которое является источником очевидности. Так, акт радости сопровождается, по Brentano, актом внутреннего восприятия радости, однако то, что внутреннее восприятие радости не есть сама радость, Brentano не фиксирует. Внутреннее восприятие у Brentano — это тоже своего рода интуиция-схватывание, как и внешнее. Аналитика опыта переходит у Brentano в интерпретацию, когда реальный опыт очевидности, отделяющий представление от представления, суждение от суждения, одно эмоциональное состояние от другого, все же интерпретируется как своего рода захват одного акта другим. В опыте дана

23. Э. Гуссерль. Логические исследования, Т. II (1). С. 322 [366].

24. Там же. С. 332 [367].

граница, отделяющая, например, радость от безразличия и т.п., но в опыте не может быть выделен какой-либо вторичный акт, схватывающий первичный опыт. В этом смысле критика Гуссерля справедлива, но это лишь интерпретативная, а не аналитическая критика. Иначе говоря, Гуссерль прав в том, что «мы должны отстраниться от теорий такого типа, пока феноменологически (в первом издании — эмпирически) — В. М.) не доказана необходимость допустить непрерывное действие внутреннего восприятия»²⁵. Однако, с другой стороны, Гуссерль упускает из виду тот опыт, который зафиксировал, пусть неадекватно, Brentano, и указывает на этот опыт в первом издании *ЛИ* лишь косвенно: с помощью второго понятия сознания — как внутреннего (и адекватного) восприятия — Гуссерль вводит характеристику сознания, которой недостает первому понятию, а именно прерывность, переход, дисконтинуальность. «Связке», или «переплетению», психических переживаний недостает, так сказать, опорных точек, точек нового начала (первичная импрессия), точек перехода, границ, отделяющих одно переживание от другого. Переплетение переживаний — как сознание — было бы хаотичным, если бы внутреннее восприятие не отделяло один тип переживаний от другого, один уровень в подвижной иерархии переживаний от других. В этом смысле можно считать второе понятие сознания «более первичным», предшествующим первому понятию, — границы как диспозиции предшествуют конкретному «переплетению» переживаний.

25. Там же.

Таковы интерпретативные стратегии Гуссерля, благодаря которым сознание предстает как поток переживаний, как жизнь *par excellence*. Какова аналитическая составляющая этих стратегий? Иначе говоря, какой реальный опыт воспроизводится в этих интерпретативных конструкциях, выводящих посредством «растяжения» одно понятие сознания из другого? В каком аспекте второе понятие сознания оказывается «изначальнее», чем первое? Разумеется, речь здесь идет об опыте очевидности, без которого сознание, и особенно познающее сознание, по Гуссерлю, просто невозможно и которого как раз недостает сознанию как переплетению переживаний.

Отказ от Brentano-ского различия первичной и вторичной направленности акта сознания и Brentano-ского понимания очевидности как результата внутреннего восприятия потребовал поиска других источников и средств фиксации очевидности. В *ЛИ А* в качестве средства констатации таких очевидностей внутреннего и адекватного восприятия, как «эта радость переполняет меня», «эти образы фантазии витают передо мной» и т.д., выбрана акцентуация Я. Основным средством такой акцентуации служит суждение *я есмь*, которое выбрано в качестве первоочевидности и образца для всех подобного рода констатаций. Иначе говоря, различие между радостью или фантазией (как актами сознания) и очевидностью, что мы радуемся, а не печалимся, фантазируем, а не, скажем, экспериментируем, зафиксировано у Гуссерля с помощью неявного переноса акцента с «*я радуюсь*» на «*я радуюсь*» (или с «*эта радость переполняет меня*» на «*эта радость переполняет меня*»)

и т.д. Очевидность, что мы переживаем радость, не есть, конечно, радость, очевидность, что мы фантазируем, не есть фантазия; и если под очевидностью понимать суждение, констатирующее наличие того или иного модуса сознания, то следует признать, что радость и суждение, констатирующее радость, различны. Констатация радости — это не только не радость, но скорее осознание того, что радость больше нас не переполняет; констатация фантазирования — это не только не фантазирование, но и осознание «соседства» какого-либо иного акта сознания. Если же под очевидностью понимать растворение в радости или фантазии, то суждение «*Я есмь при этом*», т.е. *Я* радуюсь, *Я* фантазирую и т.д., как раз ставит под вопрос это растворение.

В соответствии с методологией *Идей I* Гуссерль вводит в *ЛИ В* (в добавленном примечании) «чистое Я» для обоснования очевидности *я есмь*:

«В изложении, которое взято из первого издания без существенных изменений, не уделяется должного внимания тому, что эмпирическое Я — это трансценденция того же ранга, что и физическая вещь. Если исключение этой трансценденции и редукция к *чисто* феноменологически данному не удерживает никакого чистого Я в качестве своего „остатка“, то никакой действительной (адекватной) очевидности „*Я есмь*“ дано быть не может. Но если эта очевидность действительно адекватна, — а кто станет это отрицать? — то как мы можем миновать допущения (Annahme) чистого Я? Это именно Я, схваченное в *осуществлении* очевидности *cogito*, и чистое осуществление схватывает его *eo ipso* феноменологически „чисто“ и с необходимостью в качестве субъекта „чистого“ переживания типа *cogito*»²⁶.

Это примечание достойно внимательного чтения: сначала утверждается, что без чистого Я как «остатка» (после редукции) не может быть очевидности *Я есмь*. Затем констатируется, что адекватность этой очевидности отрицать невозможно. И вывод: мы не можем обойтись без допущения чистого Я. Здесь явно происходит замена дескрипции формально-логическим рассуждением типа: $((\text{не-}A \rightarrow \text{не-}B) \ \& \ B) \rightarrow A$. Или в модусе необходимости: сначала утверждается, что *чистое Я* — это необходимое условие *Я есмь*, причем утверждается это без какой-либо аргументации, затем утверждается адекватность очевидности *я есмь*, причем Гуссерль как бы апеллирует ко всем и каждому: «а кто станет это отрицать?» Последнее как раз ставит под сомнение *sine qua non* чистого Я: если для всех это *Я есмь* и так очевидно (отвлекаясь от вопроса, действительно ли дело обстоит таким образом), то тогда к чему вообще чистое Я как основание этой очевидности? Очевидность «эта радость», «эта фантазия» и т.д. не станет очевиднее, если допустить «существование» чистого Я, а ведь в качестве вывода как раз и утверждается *неизбежность его допущения*. Гуссерль, правда, выбирает более мягкий оборот: «мы не можем миновать этого допущения». Однако речь все же идет о неизбежности или необходимости. Станным выглядит само это словосочетание: бывает необходимость вывода, но не бывает необходимости допущений, или гипотез. Гипотезы необходимы, но принятие той или иной гипотезы, в отличие от ее проверки, никогда не является необходимостью.

26. Там же. Т. II (I). С. 334 [368].

Во всяком случае, вывод проясняет: чистое Я — это допущение. Вопрос в том, может ли вообще какое-либо допущение лежать в основе очевидности? Очевидность — это как раз то, что не нуждается в каких-либо допущениях. Если *я есмь* очевидно, то это не означает необходимости допускать чистое Я. Во любом случае, в *ЛИ А* этого не требовалось, не требуется этого и в реальном опыте — и не только в суждении *я есмь*, которое, если и выражает опыт, то все же особый опыт, но и в «суждениях» *я радуюсь* и т. п.

Является ли вообще Я-язык, выбранный Гуссерлем, адекватным для выражения таких различий? Скорее

Я-язык скрадывает различие между переживанием радости, фантазии и т. д. и суждением (необязательно вербальным) о наличии того или иного модуса сознания. Однако Я-язык оказывается полезным и даже необходимым для исследования различных форм акцентуации Я, которые упрощают сложнейшие переходы от переднего плана опыта к его фону и от фона к переднему плану в познавательной и эмоциональной жизни. Фиксация того, что «это Я осуществляю тот или иной акт», может как раз препятствовать очевидности содержания.

V. ЯВНЫЕ ФУНКЦИИ ЧИСТОГО Я

До сих пор мы говорили о неявных функциях чистого Я, которые затем стали явными. Теперь мы обратим внимание на явно введенные функции чистого Я в *Идеях I и II*, а также в Бернауских рукописях, чтобы, во-первых, связать эти функции с основной методологической стратегией Гуссерля и, во-вторых, определить источник концепции чистого Я в реальном опыте.

Примечательны разъяснения Гуссерля в отношении изменения его позиции по вопросу о чистом Я. Во-первых, они не затрагивают причин этого изменения. Во-вторых, Гуссерль не только оставляет без изменений § 8 гл I в исследовании, где он полемизирует с Наторпом по вопросу о чистом Я, но и указывает в *ЛИ В* на некоторое ограничение в изменении своей позиции:

«Следует особо подчеркнуть, что высказанная здесь позиция по вопросу о чистом Я (кото-

рой, как уже сказано, я более не придерживаюсь) не имеет значения для исследований, содержащихся в этом томе. Как ни важен этот вопрос вообще, а также чисто феноменологически, все же наиболее широкие проблемные сферы феноменологии, которые в той или иной степени общности касаются реального (reell) содержания интенциональных переживаний и их сущностного отношения к интенциональным объектам, могут подвергаться систематическому анализу без постановки вопроса о Я»²⁷.

Эти соображения Гуссерль дважды до этого высказывает в *Идеях I* (§§ 57, 80), откуда они были перенесены в *ЛИ В*.

Если вопрос о чистом Я не играет решающей роли в исследовании интенциональности сознания, тогда в чем состоит его основное значение? Существует ли вообще основная функция

27. Там же. С. 341 [376].

чистого Я, так сказать, стратегического назначения, определяющая все другие его функции? Очевидно, что основная стратегия Гуссерля — это поиски абсолютной субъективности, абсолютной возможности менять направление «духовного взора», осуществлять рефлексивный поворот к актам сознания. Но не в самом ли «повороте к актам сознания», если он сводится к искусственной процедуре фиксации «Я мыслю», возникает чистое Я?

Чистое Я (в *Идеях I*) указывает на возможность радикального субъективизма, посредством которого, как это позже сформулирует Гуссерль, должен быть преодолен субъективизм. Однако хватает ли для этого имен? В Бернауских рукописях Гуссерль замечает:

«Я не должно было бы, собственно, называться Я, и вообще не должно иметь названия, так как тогда оно становится предметным. Оно есть безымянное над всем схватываемым; не стоящее, не парящее, не существующее над всем, но „функционирующее“ — как схватывающее, как оценивающее и т. д.»²⁸

Как для потока сознания, так и для чистого Я «не хватает имен», а по существу не хватает дескрипций, ибо фикции поддаются обозначению, но не поддаются описанию.

Интересно заметить в этой связи, что в § 37 *Идей I*, который носит название «Направленность чистого Я в cogito и схватывающее внимание», сам термин «чистое Я» не употребляет-

ся. «Безымянное» получает имя «субъекта cogito», Гуссерль говорит о акте cogito, «который, с другой стороны, исходит из Я» (лишь позже, в § 80 мы узнаем, что у переживания две стороны), говорит о Я-взгляде, о духовном взоре. В *Идеях I* Гуссерль рассматривает функции чистого Я в разных, далеко отстоящих друг от друга параграфах (37, 57, 80), и при этом экспликации Гуссерля здесь далеки от того, чтобы быть отчетливыми. В нашу задачу не входит сейчас интерпретативный разбор всех колебаний смысла и нечетких различий (например, «Я» от его взгляда). Тем более что в *Идеях II* экспликация чистого Я значительно более отчетлива и позволяет без особого труда реконструировать гуссерлевскую концепцию, которая состоит, собственно, в перечислении функций чистого Я. Чистое Я — центр отношений, оно живет в каждом акте, в каждом переживании, но не является каким-либо переживанием или его частью. Не только актуальные переживания, но и переживания потенциальные, переживания заднего плана относятся к Я. Чистое Я направляет свой взор на предметное, и в этой направленности его взор, в зависимости от акта — «в восприятии воспринимающий, в вымысле выдумывающий, в удовольствии испытывающий удовольствие, в волеии волящий и т. д.»²⁹. «Я-взгляд», принадлежащий cogito, нельзя смешивать с восприятием или с какими-либо актами, родственными восприятию. Различая интенциональный и схваченный

28. E. Husserl. Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein (1917/1918) (ВМ) // Husserliana XXXIII. Dordrecht, 2001. S. 277–278.

29. *Ideen I*. S. 75.

предметы, Гуссерль параллельно различает разнообразные акты типа *cogito*, т. е. актуальные (в противоположность потенциальным) интенциональные переживания и «акт схватывания», или «акт-направленности-внимания-на-что-либо» (*das Auf-etwas-achten*). Это «особый модус акта, который может принять любое сознание, или любой акт, которые его еще не имеют»³⁰. При восприятии вещи или при представлении предметностей как таковых, без этого «схватывания», т. е. без опредмечивающего поворота, обойтись нельзя. Однако возможны акты и без опредмечивающего поворота.

«В оценивающем акте мы обращены к ценности, в акте радости — к радостному, в действовании — к действию, и все это вне схватывания <...> „Ценностно быть обращенным к вещи“ не означает уже „иметь ценность в качестве предмета“», — отмечает Гуссерль³¹.

Если функция опредмечивания все же приписывается в § 37 чистому Я (что остается из текста до конца неясным), то наличие актов без опредмечивающего поворота указывает на широкую сферу, в которой вопрос о Я не возникает «с объективной» (предметной) точки зрения. Ранее мы уже видели, что такие

акты, как радость, не нуждаются в чистом Я и с «субъективной» точки зрения, т. е. в качестве субъекта акта.

В дальнейшем чистому Я отводится функция неподвижного полюса всех переживаний и всего онтического, заключенного в них, а также Я-полюса всего темпорального и всего предметного. Чистое Я «не есть сущее, но противоположность всему сущему, не предмет, но первоначальное состояние (*Urstand*) любой предметности»³². Таким образом, чистое Я оказывается самой субъективной (субъективность субъекта) и одновременно самой объективной точкой в сфере сознания. Такова гуссерлевская стратегия преодоления субъективизма с помощью функций чистого Я. И если бы чистое Я не было фикцией, заменой опыта, то такая стратегия действительно могла бы достичь успеха.

Если теперь присмотреться к «субъективным» функциям чистого Я, то на первый план выходит уже знакомая нам функция смены позиций и «взглядов», однако в *Идеях* она становится явной: речь теперь идет о распоряжении и о свободе выбора направления «взгляда». Чистое Я абсолютно субъективно и абсолютно свободно. Гуссерль проводит аналогию между функцией «свободы» чистого Я и телом, которым каждый

30. Ibid. S. 74.

31. Ibid. S. 76. (Здесь уместно было бы все же отметить, что годы работы над *Идеями* — это одновременно годы интенсивной работы над проблемами этики. В центре внимания Гуссерля находятся как критика этического субъективизма и релятивизма, так и проблема специфики ценностного акта. В *Идеях* существенно меняется иерархия интенциональных актов; объективирующий акт, который в *ЛИ* рассматривался в качестве основного, т. е. лежащего в основе всех других актов (видоизмененное Гуссерлем брентановское воззрение о первичности акта представления), теперь не считается обязательным для всех актов: за пределами восприятия вещей и идентификации предметностей он теряет свою обязательность.)

32. ВМ. S. 277.

человек может свободно распоряжаться. (Эта тема станет одной из основных при постановке проблемы интересубъективности.) Благодаря чистому Я возможно и обращение к себе самому, возможен и габитус, который не тождествен обычному габитусу и обычным диспозициям, но который обеспечивает тождественность Я при всех изменениях его «взглядов». Можно выделить и другие функции чистого Я, но во всех своих функциях само оно неуловимо: «в себе и для себя оно не поддается описанию: чистое Я и ничего больше»³³.

Итак, мы имеем дело с неуловимой инстанцией, пронизывающей всю сферу сознания, выполняющей многообразные функции, но не являющейся ни частью, ни моментом опыта. Чистое Я не может быть предметом дескрипции, однако оно выступает средством дескрипции чистого, редуцированного сознания. Неподвластное редукции, чистое Я является, собственно, той инстанцией, которая определяет направленность рефлексии и гарантирует достоверность результатов в области чистого сознания. В § 32 *Идей I* Гуссерль указывает на необходимость ограничить универсальность эпохэ, иначе не осталось бы ни одной области немодифицированных суждений, другими словами, в эпохэ растворился бы любой «феноменологический остаток». Однако разделить то, что подпадает под эпохэ и то, что остается вне эпохэ, может только инстанция, неподвластная эпохэ. Гуссерль не приписывает прямо эту функцию чистому Я, но именно в этом параграфе впервые в *Идеях I* вводит термин «чистое Я», а в последующих параграфах артикулирует Я-язык, на котором

он пытается описать «прямое обнаружение» данного.

Очевидно, что чистое Я — допущение, и даже серия допущений, однако и принятие того или иного допущения — это также вид опыта, причем связанный с другими его видами. Вопрос в том, какой опыт стоит у истоков допущения чистого Я? Для ответа на этот вопрос обратимся еще к одному гуссерлевскому различию — между личностным Я и чистым Я:

«Чтобы узнать, каков тот или иной человек или каков я сам как человеческая личность, я должен войти в бесконечность опыта, в которой я буду узнавать себя все с новых сторон <...> Чтобы узнать, что существует чистое Я и что оно есть, никакое скопление опыта о самом себе не сможет меня научить лучше, чем единственный опыт одного единственного простого cogito»³⁴.

Что же означает опыт простого cogito как не осознание этого cogito? При этом само осознание может быть понято и осуществлено по-разному. С точки зрения Brentano, во внутреннем восприятии акт сознания (cogito) дан косвенно и опыт косвенного восприятия своих собственных актов сознания вполне возможен. Однако возможен и другой опыт, точнее деформирующий модус опыта, в котором осуществляется попытка представить акт сознания непосредственно. Во всяком случае, Гуссерль не проводит различие между прямой и косвенной данностью. «В рефлексии каждое осуществленное cogitatio, — пишет Гуссерль, — при-

33. *Ideen I*. S. 179.

34. *Ideen II*. *Husserliana IV*. Haag, 1952. S. 104.

нимает эксплицитную форму *cogito*»³⁵. Под рефлексией здесь следует понимать не что иное, как перевод взгляда с предмета акта на сам акт и фиксацию этого взгляда, своего рода наблюдение, которое акцентирует осуществленный акт как Я-акт. В этом смысле единственный акт типа *cogito* действительно может научить видеть чистое Я, и процесс нау-

чения есть акцентуация Я в акте сознания³⁶. Опыт квазирефлексии как простой фиксации поворота взгляда и акцентуации Я — это тоже функция чистого Я. Иными словами, само чистое Я научает видеть его присутствие, и в этом смысле фикция упрочивает фикцию, обнаруживая реальные возможности замены опыта фикциями.

VI. РАЗЛИЧИЕ И ДВОЙСТВЕННОСТЬ ОПЫТА

Гуссерль принимает Я-язык и для описания естественной установки (размышления о которой «лучше всего выразить на Я-языке (*Ichrede*)»³⁷), и для описания ее возможного преодоления. С одной стороны, Я-язык, как мы видели, подталкивает Гуссерля к образованию Я-фикций, заменяющих реальный опыт различений. С другой стороны, Я-язык, заимствованный Гуссерлем не только у Джеймса и Декарта, но взятый в первую очередь из обыденного и социального опыта (из «естественной установки»), оказывается полезным для описания деформаций именно этих видов опыта. Акцентуация Я и принятие Я-языка в философском исследовании оказываются полезными для выявления определенной двойственности, если не тройственности, любого опыта, (любого переживания, на гуссерлевском языке). Эту двойственность опыта

Гуссерль зафиксировал еще до введения «чистого Я» в § 12 V исследования, где он как раз критикует допущение Я в качестве особого центра:

«Но если мы, так сказать, живем в соответствующем акте, если мы растворяемся, например, в восприятии как рассматривании являющегося процесса или в игре фантазии, в чтении сказки, в осуществлении математического доказательства и т. п., то нигде нельзя заметить Я в качестве точки соотнесения осуществленных актов. Представление о [нашем] Я (*Ichvorstellung*) может быть „наготове“, для того чтобы с особой легкостью выдвинуть себя на передний план или, скорее, заново себя осуществить; но только если оно себя действительно осуществляет и полагает себя в единстве с соответствующим актом, то „мы“ таким образом относим „себя“ к предмету, что этому отношению [нашего] Я соответствует нечто дескриптивно выявляемое»³⁸.

35. *Ideen* I. S. 123.

36. На цитируемые выше слова Гуссерля обращает особое внимание Г. Шпет: «Нужно понимать, значит: *Ego cogito*. Что в рефлексии на сознание, принадлежащем я, так именно и получится, это мы признавали, ибо это — самоочевидно». (*Г. Шпет. Сознание и его собственник // Густав Шпет. Philosophia Natalis. Избр. психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 296.*) Шпет развивает, однако, иную критическую аргументацию, которую мы здесь не затрагиваем.

37. *Ideen* I, § 27. S. 56 [65].

38. Там же. С. 352–353 [390].

Это различие между интенциональным переживанием и представлением о собственном Я трансформируется при введении «чистого Я» в *Идеях I*. Гуссерль различает «само переживание и чистое Я акта переживания» (Erleben), или «чисто субъективное в модусе переживания и остальное, так сказать, оторванное от Я (ich-abgewandte) содержание переживания»³⁹. Эта «субъективно ориентированная сторона» переживания, которая вовсе не является какой-то «стороной», ибо это не аспект и не часть переживания (гуссерлевский язык здесь неадекватен его же пониманию опыта), с одной стороны, выполняет функцию, отделяющую одно переживание от другого, если, конечно, принять язык «переживаний» и «переплетения переживаний», а с другой — является условием возможности гипертрофии Я. Если в *ЛИ* речь идет о различии переднего и заднего планов: «Я» стоит наготове и т. д., — то в *Идеях I* дело идет об абсолютном различии, о разрыве переднего плана и фона и превращении фона (Я) в центр, лишенный этого первичного различия опыта. Различие между этими дескрипциями двойственности опыта в § 12 *ЛИ* и § 80 *Идей I* выражает различие между различием переднего и заднего планов опыта и разрывом между ними, который создает возможность гипертрофии Я.

Гуссерлевское духовное, или эмпирическое, Я было с самого начала «не полностью эмпирическим», что сделало более легким, конечно, переход к чистому Я. Сам этот переход можно было бы назвать методологической акцентуацией или методологической гипертро-

фией Я, чему способствовала гипертрофия Я-языка. Разумеется, Гуссерль ввел «чистое Я» не для описания гипертрофии Я. Однако присутствие чистого Я в каждом акте сознания (cogito) в качестве «имманентного „взгляд-на“ объект», выделение этого чистого взгляда есть не что иное, как указание на возможность акцентуации Я, т. е. переноса ударения с я *воспринимаю, сужу* и т. д. на Я *воспринимаю, Я сужу* и т. д.

Гуссерлевское описание двойственности опыта на Я-языке указывает также на фикцию, которая в результате переноса акцентов замещает опыт, создает видимость опыта. В этой своей функции чистое Я есть не что иное, как возможность акцентуации любого эмпирического Я, точнее, отделения Я от его эмпирического содержания. Такой перенос акцентов есть деформация единства сознания, нацеленная на трансформацию каждого конкретного переживания в орган, управляемый выделенной точкой Я.

Я-язык полезен для структурного описания деформаций и выявления фикций и лакун опыта, однако для позитивного описания опыта он вряд ли применим. Позитивный опыт как опыт различий требует соответствующего языка — дескриптивного языка различий, где дескрипция различий есть не что иное, как многоуровневое различие. Различение вряд ли может быть выражено на Я-языке; в то время как генезис любого «Я», в том числе и «чистого», может быть выражен на языке различий как деформация опыта, во всяком случае, как деформация различий переднего плана и фона, части и целого, ведущая к формированию «точного» и в то же

39. *Ideen I*. S.180 [176].

время «длящегося» субъекта. Любая деформация опыта есть в основе своей смещение иерархии различий. Любая гипертрофия единства сознания имеет свой исток в той или иной деформации опыта различений. В основе гипертрофии подвижности и текучести сознания лежит разрыв сопряженности частей и целого. Поток сознания как выходящее за пределы опыта — опыта различений — единство сознания есть гипертрофия целого, в котором растворяются все его переживания, так и не успевшие проявить себя в качестве частей. Гипертрофию точечного единства сознания (чистое Я) определяет разрыв сопряженности простоты и сложности (простое и единое — разные понятия, подчеркивал Brentano), переднего плана и фона.

Следует ли из возможности акцентуации Я с необходимостью его гипертрофия, т.е. фиктивное, и вместе с тем агрессивное единство сознания? Нахо-

дит ли свое реальное разрешение в опыте дилемма между чистым Я и растворением в вещах, дескриптивно представленная у Гуссерля и эмоционально выраженная у Хайдеггера?

Ответ на эти вопросы может дать только опыт, а именно опыт, сдерживающий формирование Я-фикций, опыт, предотвращающий в той или иной степени гипертрофию Я. Такой опыт можно было бы назвать по аналогии с «внутренним сознанием» «внутренней ответственностью». Эпохэ в отношении потока переживаний и чистого Я предполагает определенную дистанцированность от Я-языка в целом, что может воспрепятствовать фикциям, пусть даже полезным, вытеснять реальный опыт сознания, т.е. опыт различений, основные предпосылки которого — метаразличия переднего плана и фона, части и целого, простого и единого — реализуются в опыте различений.

ХУБЕРТУС БУШЕ

МОРАЛЬНАЯ И ФИЗИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
ЛИЧНОСТИ
ЛЕЙБНИЦ ПРОТИВ ЛОККА

Когда во второй половине XVII века Лейбниц развивал свою метафизику монад, термины «личность» (Person) и «персональность» (Personalität) еще не были связаны с теми проблемами, что встают перед нами сегодня вследствие техногенного расширения границ жизненных явлений. В соответствии с этим для Лейбница был менее важен вопрос о том, где проходят границы, внутри которых мы должны приписывать людям или даже животным статус личности. Гораздо сильнее его волновали два других вопроса: в чем заключается бытие личности и чем объясняется тождество личности в течение времени (diachrone Identität der Person). В целом Лейбниц рассматривает тему личности в трех сферах: юридической, теологической (проблема троичности) и метафизической.

Во-первых, перед Лейбницем — юристом по образованию и ученым, специалистом по естественному праву — встает систематическая проблема такого терминологического использования господствовавшего в римском праве со времен Трибониана разделения объектов права на лица (Personen), вещи (Sachen) и правовые акты (Rechtsgeschäfte)¹, чтобы понятие «persona» стало применимо не только к таким физическим лицам (natürliche Personen), как люди, но и к таким юридическим лицам (zivile Personen), как союзы. Ведь союзы могут «накладывать обязательства и принимать обязательства» именно потому, что обладают «одной единственной волей», которую «можно выявить по определенному признаку, например, по большинству голосов»². Поэтому как юрист Лейбниц склоняется к тому, чтобы определять

1. Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae (1667) // G. W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe / hrsg. von der Preußischen (nunmehr: Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt (jetzt: Berlin), 1923 ff. (при последующем цитировании с указанием серии, тома, страницы и строки обозначается как A). A VI 1, 296, 17 f.

2. Ibid. 301, 12–14.

«личность» («лицо») по наличию воли или же наделенности разумом. Поэтому он уже в ранних работах проясняет значение юридического термина «persona», говоря о «наделенной разумом субстанции» (*substantia rationalis*)³, но также о том, «что обладает волей» (*cuius aliqua voluntas est*)⁴, или — еще точнее применительно к гражданско-правовым лицам — о том, «в чем можно распознать наличие воли» (*cuius aliqua voluntas intelligitur*)⁵. При этом отношение между волей и разумом определяется таким образом, что воля приравнивается к «разумному стремлению»⁶.

Вторым проблемным полем, где Лейбниц исследует понятие личности, является учение о лицах Троицы. Теолог Лейбниц с самого начала избегает использования формулы Тертуллиана «*tres personae — una substantia*», поскольку

для него ни Бог в целом, ни Отец, ни Сын, ни Св. Дух в отдельности не являются «субстанциями» в строгом смысле. Три божественных Лица не обладают одной общей субстанцией, а скорее имеют общую «сущность», или «природу»: «три лица Божества обладают одной по числу сущностью»⁷. «В троичности заключены три лица, но одна природа»⁸. В этой связи Лейбниц считает, по крайней мере, заслуживающей внимания идею Лоренцо Валлы, предположившего, — учитывая, что слово «persona» происходит из театральной и судебной сферы⁹, — что личность означает не столько *субстанцию*, сколько *качество*, а именно *ту роль, которую играет человек, опираясь на свои способности размышления и воления*¹⁰. Ведь тогда Отец, Сын и Святой Дух, взятые сами по себе, также являлись бы «впрочем, качествами, а не субстанциями»¹¹.

3. Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae. A VI 1, 301, 10 f.; см. предварительные разработки к *Elementa juris civilis* (между 1667 и 1671), A VI 2, 37, 4.

4. *Elementa juris naturalis*, Nr. 6 (1671), A VI 1, 482, 15.

5. См. таблицу определений к *Characteristica universalis* (1671–72), A VI 2, 488, 13.

6. «Persona est capax voluntatis, voluntas est appetitus rationalis» (*Elementa juris civilis*, 1670–72), A VI 2, 50, 12.

7. См.: *De Deo trino* (1680–84), A VI 4, 2291: «Tres sunt personae Divinitatis, quarum una numero essentia est»; сходное выражение присутствует уже в *De iudice controversiarum* (1669–71), A VI 1, 552: «DEUM esse unum essentia, trinum in personis».

8. См.: *De persona Christi* (1680–84), A VI 4, 2295: «In Trinitate tres sunt personae, una natura».

9. Об этимологии слова «persona» см.: *M. Fuhrmann. Person. 1. Von der Antike bis zum Mittelalter // Historisches Wörterbuch der Philosophie* / hrsg. v. J. Ritter et al. Bd. 7. Basel/Stuttgart, 1977 ff. S. 269–283.

10. «Личность обозначает то качество, посредством которого один человек отличается от другого, частично душой, частично телом, частично внешними отношениями; так Гектор относительно Приама представляет собой личность сына, относительно Астианакта — личность отца, относительно Андромахи — мужа, относительно Париса — брата, относительно Сарпедона — друга, а относительно Ахилла — личность врага». (*Persona significat eam qualitatem qua homo differt ab homine tum in anima tum in corpore tum in extra positis, ut Hector ad Priamum persona filii est, ad Astyanactem patris, ad Andromachen persona mariti, ad Paridem persona fratris, ad Sarpedonem persona amici, ad Achillem persona inimici*.) *Persona. Paraphrasis ad Vallam* (1677–1680), A VI 4, 2540.

11. «Sunt autem et personae in divinitate et quidem qualitates, non substantiae, si Vallae credimus». *Persona. Paraphrasis ad Vallam*, A VI 4, 2540.

И, наконец, третье проблемное поле, где для Лейбница понятие личности является важнейшим, очерчивается двумя метафизическими вопросами: во-первых, вопросом о том, в чем состоит идентичность духовного индивидуума в течение времени, а во-вторых, о том, как объясняется возможность сохранения персональной идентичности (в христианской перспективе — вплоть до воскресения). Обе проблемы занимали метафизика Лейбница уже в самых ранних его произведениях. Когда он с 1695 года начинает критически разбирать теорию персональной идентичности Джона Локка, у него (уже более тридцати лет) имеются в наличии концепты для решения обеих проблем. Ведь уже в 1664 году перед ним — в контексте юридической проблемы определения условий вменяемости — встали оба вопроса: «каким образом живое существо остается одним и тем же» (*quomodo vivens unum maneret*), и «является ли спящий присутствующим» (*an dormiens sit praesens*)¹². В ответах, которые были даны Лейбницем уже тогда, несмотря на то, что в это время он еще не разработал концепцию монады, говорится следующее. Условие возможности того, что человек сохраняет свою персональность в течение времени, не может лежать ни в материи тела, частицы которого в результате обмена веществ «полностью обновляются почти каж-

дый год»¹³, ни исключительно в морфологическом и феноменальном постоянстве формы тела, поскольку оно скорее напоминает постоянно перестраиваемый корабль аргонавтов¹⁴. То, что является источником идентичности личности, может, согласно Лейбницу, быть лишь душой (или духом), в той мере, в какой она «субстанциально связана»¹⁵ с эфирно-спиритуальным центром тела. Этому соответствует и ответ на второй вопрос — спящий или сумасшедший не лишены ментального присутствия в настоящем, но просто их дух облекает «лишь начальным присутствием (*praesentia tantum inchoata*)», малая степень которого, впрочем, означает, что их следует «считать хотя и присутствующими телесно, однако не морально и не в смысле правоспособности»¹⁶.

В дальнейшем я полностью ограничусь двумя метафизическими проблемами, разрешить которые Лейбниц пытался начиная со своих ранних произведений. Итак, в чем заключается идентичность личности в течение времени? И чем объясняется возможность сохранения тождества личности, а в христианской перспективе — даже вплоть до времени воскресения? Ответы, которые Лейбниц дает на оба вопроса, артикулируются в ходе критического разбора им теории персональной идентичности Джона Локка. Этот пункт его критики Локка систематически почти не иссле-

12. *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum* (1664), A VI 1, 91, 3; 91, 32.

13. *An Herzog Johann Friedrich*, 21. Mai 1671, A II 109, 20.

14. *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum*, A VI 1, 91, 12–16.

15. *De incarnatione Dei seu De unione hypostatica* (1669–70), A VI 1, 533, 9 f.

16. *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum*, A VI 1, 92, 11 f.

дован¹⁷ — и это несмотря на то, что, как было верно подмечено, «реконструкция позиций Локка и Лейбница по вопросу о персональной идентичности <...> имеет решающее значение для основоположений философии личности»¹⁸.

В ходе дальнейшего изложения трех моментов критики Лейбницем Локка будет, вместе с тем, представлен его собственный альтернативный проект персональной идентичности.

1. ЛОККОВСКАЯ РЕДУКЦИЯ ЛИЧНОСТИ К ЕДИНСТВУ СОЗНАНИЯ

Ответ, который дает Локк в своем «Опыте о человеческом разумении» по поводу проблемы персональной идентичности связан, как известно, с его трихотомическим разделением понятий «человек», «личность» и «субстанция», которое он проводит для того, чтобы избежать существования на тот момент путаницы¹⁹. В соответствии с этим, «одно дело быть одной и той же субстанцией, дру-

гое — тем же самым человеком и третье — тем же самым лицом»²⁰. Для критики Лейбница важно, что Локк склоняется не только к абстрактному различению трех данных аспектов идентичности (тождества), но и к их реальному распределению по трем отдельным сферам, не давая отчетливого объяснения их взаимосвязи.

17. Существует лишь четыре подробных исследования данной дискуссии: B. L. Mijuskovic. Locke and Leibniz on Personal Identity // Southern Journal of Philosophy. 13 (1975). Pp. 205–214; S. Scheffler. Leibniz on Personal Identity and Moral Personality // Studia Leibnitiana. 8 (1976). Pp. 219–240; E. Curley. Leibniz on Locke on Personal Identity // Leibniz. Critical and Interpretative Essays / ed. by M. Hooker. Manchester / Minneapolis 1982. Pp. 302–326; а также: D. Sturma. Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. Paderborn / München / Wien / Zürich, 1997. Особенно с. 151–155, 169–174. Скорее парафразой отдельных идей, чем неким анализом, является работа: E. Villanueva. La crítica de Leibniz en los Nouveaux Essais a la teoría de la identidad personal de Locke // Diánoia. México. 27 (1981). P. 72–86. Набросок проблемы дается в работе: P. Pimpinella. Coscienza e identità personale in Locke e le obiezioni di Leibniz // Recherches sur le XVII^e siècle. 5 (1982). P. 85–92.

18. Это утверждается в работе: D. Sturma. Philosophie der Person. S. 151; автор делает такое дополнение: «Существует „подпольная“ история спора Локка и Лейбница, очень редко выступающая на поверхность. Впрочем, даже во время своего возникновения в тот период истории философии этот спор не мог стать подлинным диалогом. Это достойно сожаления уже потому, что Лейбниц в „Новых опытах“ делает примечательные уступки Локку и в рамках своей критики сравнительно справедливо обходится с его позицией».

19. Точное замечание по этому поводу см. в работе: E. Curley. Leibniz on Locke on Personal Identity. P. 312: «Теория Локка не была направлена на концептуальный анализ термина „личность“ (person) <...>. Локк не рассматривал эту теорию персональной идентичности в качестве анализа того, что люди обычно понимают под термином „личность“, поскольку он полагал, что люди вряд ли обычно делают различие между „человеком“ и „личностью“, подобно тому, как делал это он».

20. Дж. Локк. Опыт о человеческом разумении // Дж. Локк. Сочинения в трех томах. Т. 1. М., 1985. С. 384.

Поскольку Локк соотносит термин «человек» не столько с идеей *animal rationale*, сколько с идеей животного организма определенного фенотипа, для него *идентичность (тождество) человека* в значительной степени связана с единством его витальной жизни, передаваемой различным частицам его телесной материи в соответствии со структурой и соединением его органов. За пределами этой исключительно животной идентичности — *идентичность (тождество) личности* основывается, исключительно на сознании, и в особенности на воспоминании и само-аскрипции (*Selbstzuschreibung*)²¹. Что же касается *идентичности (тождества) субстанции*, то Локк склоняется к оценке значения метафизических споров о ней как ничего не значащих спекуляций, бесплодных для решения вопроса о единстве личности. Из трех названных аспектов единства Локка в «Опыте» больше всего интересует именно персональная идентичность, и относительно нее он выдвигает два главных тезиса, которые по отдельности объясняет и обосновывает.

Первый тезис Локка состоит в том, что лишь сознание обеспечивает единство личности; поэтому единство личности простирается лишь настолько, насколько простирается ее сознание, по-

средством которого она приписывает себе предыдущие переживания и поступки в качестве своих собственных. Ведь слово «личность» есть «юридический термин», который обозначает персональность «разумных существ», которые способны следовать законам:

«Эта личность простирает *себя* за пределы настоящего существования, к прошлому только силой сознания; вследствие этого она беспokoится о прошлых действиях, становится ответственной за них, признавая за свои и приписывая их *себе* совершенно на том же основании и по той же причине, что и настоящие действия»²².

Причину того, что границы личности определяются *только* границами осознанной аскрипции, Локк усматривает в том, что самость наделенной разумом сущности конституируется исключительно лишь сознанием, рефлексивно сопровождающим собственные действия.

«„Личность“ <...> есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря сознанию, которое неотделимо от мышления и, на мой взгляд, существенно для мышления, ибо невозможно,

21. Термин «аскрипция» (англ. — ascription, нем. — Zuschreibung) используется в современной философской литературе по проблеме персональной идентичности применительно к классу речевых действий, осуществляющих «приписывание» свойства или статуса, в отличие от «описания» (дескрипции) и «предписания» (прескрипции). Специальным типом аскрипции является приписывание свойств самому себе (само-аскрипция, нем. — Selbstzuschreibung), как напр. «я болен», «я — честный человек» и т. п. Современная философская дискуссия по проблеме персональной идентичности восходит к обсуждаемой в настоящей статье концепции Локка, согласно которой «быть личностью» значит быть способным рефлексивно приписывать себе определенные качества и действия, т. е. обладать способностью само-аскрипции. — Прим. ред.

22. Там же. С. 400.

чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает. Когда мы видим, слышим, обоняем, пробуем, осязаем, обдумываем или хотим что-нибудь, мы знаем, что мы это делаем. Так бывает всегда с нашими настоящими ощущениями и восприятиями; благодаря этому каждый бывает для себя „самим собой“, тем, что он называет *Я (self)*, причем в этом случае не принимается во внимание, продолжается ли то же самое *Я* в той же самой или в различных субстанциях. Ибо поскольку сознание всегда сопутствует мышлению и именно оно определяет в каждом его *Я* и этим отличает от всех других мыслящих существ, то именно в [сознании] и состоит *тождество личности*, т. е. тождество разумного существа. И насколько это сознание может быть направлено назад, к какому-нибудь прошлому действию или мысли, настолько простирается тождество этой личности»²³.

При помощи этих аргументов Локк обосновывает свой первый тезис, названный позже *memory theory* персональной идентичности²⁴ или же «тезисом о ретроспективной ко-экстенциональности личности, сознания и воспоминания»²⁵. Сам Локк заостренно формулирует свой первый главный тезис в следующем вы-

сказывании: «тождество личности нельзя считать состоящим в чем-либо ином, кроме сознания, или простирает это тождество сколько-нибудь дальше»²⁶.

Второй главный тезис Локка, не менее важный для альтернативного проекта Лейбница, состоит в том, что вопрос, имеет ли сознательное единство личности свою конечную причину в тождественной субстанции или нет, совершенно безразличен по отношению к идентичности личности, поскольку речь идет о двух ясно различимых проблемах²⁷.

«<...> *тождество личности* <...> состоит не в тождестве субстанции, но <...> в тождестве сознания»²⁸.

Этот второй тезис не следует понимать онтологически или натурфилософски, как будто Локк утверждал, что когерентное сознание может существовать и независимо от обуславливающей его субстанции. Этот тезис скорее следует понимать как выражение метафизического скепсиса, ввиду «неведения относительно природы того мыслящего существа (thing), которое на-

23. Там же. С. 387–388.

24. A. Flew. Locke and the Problem of Personal Identity // Philosophy. 16 (1951). P. 53–68.

25. Такое резюме дается в работе: D. Sturma. Person // Handbuch Ethik / hrsg. v. M. Düwell, Ch. Hübenthal u. M. H. Werner. Stuttgart / Weimar, 2002. S. 441.

26. Дж. Локк. Опыт о человеческом разумении. С. 396.

27. Верное заключение по этому поводу сделано в работе: E. Curley: Leibniz on Locke on Personal Identity. P. 313: «Локкова теория персональной идентичности <...> говорит о том, что конституирует субъект права и ответственности, но не о том, что конституирует референт личных местоимений, или об обычном использовании термина „личность“. Эта теория пытается определить место личностной идентичности в связях соосознания между состояниями мыслящей субстанции, поскольку это позволяет избежать неудобств основной альтернативы, платоновско-картезианского дуализма, который слишком полагается на неясное понятие нематериальной субстанции».

28. Дж. Локк. Опыт о человеческом разумении. С. 395.

ходится в нас»²⁹. Для нас невозможно познание реальных условий возможности единства сознания, ибо «что касается тождества личности, то безразлично, состоит ли это теперешнее Я из одной и той же или разных субстанций, <...> Я есть та сознающая мыслящая сущность (безразлично, из какой она состоит субстанции, духовной или материальной, простой или сложной)»³⁰. Однако за пределами подобного ме-

тафизического *docta ignorantia* Локк вполне признается в своем личном мнении: для него «более вероятным является мнение, что это сознание связано с одной отдельной нематериальной субстанцией и есть ее свойство»³¹. Поскольку Локк идентифицирует данную нематериальную субстанцию также с «духом» (*Spirit*), постольку в этом пункте его позиция по существу не сильно отличается от позиции Лейбница³².

2. ЗАЩИТА ЛЕЙБНИЦЕМ ФИЗИЧЕСКИ-РЕАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ Личности, ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ЕЕ СОЗНАНИЮ

Лейбниц выступает как раз против сформулированного во втором тезисе Локка отделения проблемы персональности от проблемы субстанциальности. А именно, он критикует связанное с этим тезисом сужение значения «личности» до инстанции осознанной самоаскрипции и по этой причине развивает гораздо более широкое понятие личности. В то время как Локк редуцирует бытие личности к моральной идентичности, Лейбниц явным образом различает моральное и физически-реальное измерение персональности. В соответствии с этим критика Лейбницем Локка может быть сфокусирована в трех главных возражениях.

а) Первый пункт критики касается недостаточности локковского понятия «личности» и означает следующее: то, что Локк редуцирует бытие личности к моральной идентичности и отделяет от физической идентичности, противоречит нормальному словоупотреблению, в котором отличие или тождество лиц фиксируется также и посредством

возможности их внешней, реальной идентификации через пространственно-временные отношения.

б) Второй пункт затрагивает далее недостаточное понимание Локком самой моральной идентичности. То, что Локк опять-таки редуцирует моральную идентичность к вспоминающему сознанию, также не выдерживает критики, поскольку единство морального сознания конституируется и посредством следов, оставленных подсознательными впечатлениями, а также посредством аскрипций, сделанных другими лицами в социальном контексте, так что, наоборот, даже отсутствующая память может быть заменена свидетельствами третьих лиц.

в) Если два первых возражения в значительной мере опираются на имманентную критику и оценивают позицию

29. Там же. С. 401.

30. Там же. С. 394.

31. Там же. С. 398–399.

32. Там же. С. 399.

Локка по его собственным критериям, то лишь третье возражение Лейбница является «субстанциалистским» или метафизическим. В нем критикуется недопустимое игнорирование конкретной, телесно опосредствованной идентичности личности. Физически-реальная идентичность, от которой моральная идентичность не может быть отделена ни понятийно, ни по существу, может быть объяснена лишь посредством гипотезы метафизического укоренения личности в простой субстанции (монаде). Лишь эта субстанциальная единица образует достаточное основание для «тождественного физического Я» (*le m^{me} mou physique*), тогда как локковское вспоминающее сознание относится исключительно к «проявлению Я» (*l'apparence du soy*).

а) *Персональная идентичность простирается дальше, чем моральная идентичность*

То, что Локк называет «personal identity», очень точно обозначается Лейбницем как «моральная идентичность», поскольку Локк также имел в виду «юридический термин». Однако, согласно Лейбницу, локковская трихотомизация

идентичностей «человека», «личности» и «субстанции» приводит к искусственным выводам, противоречащим нашей интуиции. Локком нарушается порядок употребления слова «личность» в языке, когда он сводит ее исключительно к внутренним само-аскрипциям и тем самым отрывает от внешних идентификаций. То, что Локк понимает «персональную идентичность» и «моральную идентичность» в качестве равнообъемных понятий, ведет, согласно Лейбницу, к двум абсурдным последствиям. Их критиковали и в XX веке, особенно Бернард Уильямс³³ и Сидней Шоймейкер³⁴.

В соответствии с локковским употреблением, следует, *во-первых*, считать, что человек, который вследствие болезни или травмы полностью потерял память о своей предыдущей жизни и у которого впоследствии образовалась новая память, становится другой личностью. «Говорят, будто Слейдан³⁵ перед смертью забыл все, что знал. Есть немало других примеров этой печальной участи. Предположим, что такой человек помолодел бы и узнал все снова, стал бы он из-за этого другим человеком? Стало быть, не от памяти зависит тождественность человека»³⁶. Действительно, согласно Локку, следовало бы считать, что

33. B. Williams. Personal Identity and Individuation // Proceedings of the Aristotelian Society. 57 (1956/57). P. 229–252. Немецкий перевод работы опубликован в сборнике: B. Williams. Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972, Stuttgart, 1978. S. 7–36.

34. S. Shoemaker. Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca, 1963.

35. Речь идет об Иоганне Филиппе из Шлейдена (1506–1556), немецком историографе на службе французского короля Франциска I, посланнике Шмалькальденского союза в Англии.

36. «Sleidan (dit-on) avant que de mourir oublia tout ce qu'il savoit: et il y a quantité d'autres exemples de ce triste evenement. Supposons qu'un tel homme rajeunisse et apprenne tout de nouveau, sera ce un autre homme pour cela? Ce n'est donc pas le souvenir qui fait justement le même homme» (Nouveaux Essais, II, Кар. I, § 12, A VI 6, 114, 12–15). Здесь и далее рус. перевод дается по изданию: Г. В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разумении // Г. В. Лейбниц. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М., 1983. С. 114.

пациент, страдающий болезнью Альцгеймера, после полного проявления этой болезни становится другой личностью, так что ему даже следовало бы выдать новое удостоверение личности, — если бы он в таковом нуждался. Более того, по Локку, следует — в противоречии с нормальным словоупотреблением — отрицать и то, что спящий человек является личностью в строгом смысле; ведь в этом состоянии он не может приписывать себе никаких свойств.

Из локковской редукции персональности к когерентности состояний сознания вытекает не только следствие, что утрата идентичности сознания ведет также и к утрате личности. Отсюда следует, *во-вторых*, и обратный вывод о том, что человек, который обладал бы тем же самым сознанием, что и какой-то другой человек, тем самым был бы одной и той же личностью. Поскольку подобное невозможно в эмпирической реальности, Лейбниц моделирует взвешенную фикцию, чтобы проиллюстрировать данную нелепость: представим себе, что «в каком-то другом месте вселенной или в другое время» существует глобус, являющийся полным двойником нашей планеты. На нем происходила бы не только та же самая последовательность объективных событий, что и на Земле, но и в живых существах протекала бы та же самая последовательность субъективных переживаний. Тем самым, Земля и ее зеркальное отображение несли бы на себе

миллионы двойников, которые имели бы не только одни и те же «проявления (appearances)», но и одни и те же «содержания сознания (consciences)». Согласно логике локковской аргументации, действительно следует считать, что в случае двух подобных двойников речь идет не о двух, а об одной и той же личности. Поскольку ведь, согласно Локку, «только факт сознания служит для различения личностей независимо от реального тождества или различия субстанции или даже от того, что кажется другим, то что мешает сказать, что обе эти личности, находящиеся в одно и то же время на этих двух сходных, но удаленных <...> шарах, есть одна и та же личность, а между тем это было бы очевидной нелепостью?»³⁷.

По Лейбницу, обе абсурдные ситуации можно избежать лишь в том случае, если понятие персональной идентичности будет толковаться более широко, нежели понятие моральной идентичности, и если в подобных случаях также будут учитываться телесные идентификации, внешние аскрипции и свидетельства третьих лиц.

«Таким образом, сознание не есть единственный способ образования личного тождества, и рассказ других людей или даже другие признаки могут заменить его»³⁸.

В самом деле, данные внешние, социально опосредствованные аскрипции действий также представляются крайне

37. «Mais selon vos hypotheses la seule conscienciosité discernant les personnes sans qu'il faille se mettre en peine de l'identité ou diversité réelle de la substance ou même de ce qui paroistroit aux autres; comment s'em-pecher de dire que ces deux personnes qui sont en même temps dans ces deux globes <...> ne sont qu'une seule et même personne. Ce qui une absurdité manifeste» (Nouveaux Essais, II, Kap. XXVII, § 23, A VI 6, 245, 21–25.) (C. 246).

38. Nouveaux Essais, II, Kap. XXVII, § 9 (A VI 6, 237) (C. 238).

важным фактором образования персональной идентичности. Тогда как Локк исходит исключительно из аутентичной памяти, Лейбниц учитывает то, что личности создают образы самих себя также и по отображениям и толкованиям их жизни в высказываниях третьих лиц. Это простирается от рассказов в семье о поступках в детстве и до моральной оценки кого-либо другими лицами.

б) Память не является единственным критерием моральной идентичности

Подобно тому, как Локк редуцировал персональную идентичность к моральной идентичности, он редуцирует, в свою очередь, моральную идентичность к идентичности, опосредствованной памятью. Поэтому второй пункт критики Лейбница и касается того, что единство сознания не является единственным критерием моральной идентичности личности. То, что Лейбниц называет «моральной идентичностью» личности, он связывает скорее с весьма различными психокогнитивными способностями, особенно *памятью, самосознанием, рефлексией, интеллектом и разумом*. Однако эти пять величин понимаются Лейбницем не как постоянный набор факторов, которые с необходимостью должны постоянно и полностью актуализироваться для того, чтобы наличествовала моральная

идентичность³⁹, а скорее как принципиальные критерии, которых достаточно для моральной идентичности даже и при различной их степени и распределении.

С одной стороны, Лейбниц вполне соглашается с Локком в том, что для наличия «морального тождества» (*l'identité morale*) должна присутствовать определенная степень «связи воспоминания» (*connexion de souvenance*), чтобы можно было утверждать, «что это одна и та же личность» (*une même personne*)⁴⁰. Данная диахронная когерентность воспоминания необходима для способности принять на себя вину и вменяемости, на которых зиждется как земное, так и божественное правосудие.

«Но разумная душа (*l'âme intelligente*), знаящая, что она такое, и могущая сказать «я» (а это слово говорит очень многое), сохраняет свое существование не только — хотя и в большей степени, чем прочие, — в метафизическом отношении, но остается одною и тою же в нравственном смысле и составляет тождественную личность. Ибо ведь память, или сознание этого «я», делает ее способной к награде и наказанию. И бессмертие, которое требуется в нравственности и религии, состоит не в одном лишь постоянном существовании, свойственном всем субстанциям, ибо без воспоминания о том, что мы были, бессмертие не имело бы ничего привлекательного»⁴¹.

Однако, с другой стороны, Лейбниц не столь строго, как Локк, понимает коге-

39. Однако подобное недоразумение встречается в работе: S. Scheffler. Leibniz on Personal Identity and Moral Personality. P. 228; в результате автор вынужден констатировать «important obscurity», исходя из того, что иногда Лейбниц перечисляет лишь некоторые из пяти названных психокогнитивных факторов.

40. Nouveaux Essais, II, Kap. XXVII, § 6 (A VI 6, 233, 21–23) (C. 234).

41. «Mais l'ame intelligente, connoissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce MOY, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste Metaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encor la même morale-ment et fait le même personnage. Car c'est le souvenir, ou la connoissance de ce

рентность связи воспоминаний, необходимую для установления моральной идентичности. Скорее, «достаточно наличия посредствующей связи сознания между каким-нибудь состоянием и ближайшим к нему состоянием — это верно даже по отношению к более далекому состоянию, хотя бы при этом имелся какой-нибудь скачок или забытый промежуток времени»⁴².

Для Лейбница в понятии моральной идентичности решающим является то, что пробелы и темные пятна в связях сознания вполне могут компенсироваться свидетельством лиц, заслуживающих доверия.

«Так, если болезнь прерывала бы непрерывную связь моего сознания, так что я не знал бы, каким образом я очутился бы в теперешнем состоянии, хотя я помнил бы более далекие вещи, то свидетельство других людей могло бы заполнить пробелы в моей памяти. Меня можно было бы даже наказать на основании этого свидетельства,

если бы я совершил в течение этого промежутка времени какой-нибудь умышленный поступок, вскоре забытый мною вследствие болезни»⁴³.

Данный аргумент частичного замещения памяти свидетельством третьих лиц Лейбниц переносит даже на экстремальный случай.

«И если бы даже я забыл все свое прошлое, так что я вынужден был бы сызнова обучиться всему, даже своему имени и даже чтению и письму, то я все же мог бы узнать от других людей свою прошлую жизнь в предшествовавшем состоянии, подобно тому, как я сохраняю все свои юридические права, так что нет никакой необходимости разделить меня на две личности и сделать меня наследником самого себя. Всего этого достаточно, чтобы сохранить моральное тождество, в котором заключается тождество личности»⁴⁴.

Однако использованный против Локка аргумент замещения памяти третьими лицами предполагает, что свидетель-

moy, qui la rend capable de chastiment et de recompense. Aussi l'immortalité qu'on demande dans la morale, et dans la religion, ne consiste pas dans cette subsistance perpetuelle toute seule qui convient à toutes les substances, car sans le souvenir de ce qu'on a esté, elle n'auroit rien souhaitable» (Discours de metaphysique, 34, A VI 4, B, 1584, 2–9). Рус. перевод дается по изданию: Г. В. Лейбниц. Рассуждение о метафизике // Г. В. Лейбниц. Сочинения в 4-х т. Т. I. М., 1982. С. 160.

42. «Il suffit pour trouver l'identité morale par soi même, qu'il y ait une moyenne liaison de consociété d'un état voisin ou même un peu éloigné à l'autre, quand quelque saut ou intervalle oublié y seroit mêlé» (Nouveaux Essais, II, Kap. XXVII, § 9; A VI 6, 236, 17–19) (Г. В. Ф. Лейбниц. Новые опыты. Т. 2. С. 237).

43. «Ainsi si une maladie avoit fait une interruption de la continuité de la liaison de consociété, en sorte que je ne sçusse point comment je serois devenu dans l'état present, quoique je me souvinse des choses plus éloignées; le temoignage des autres pourroit remplir le vuide de ma reminiscence. On me pourroit même punir sur ce témoignage si je venois à faire quelque mal de propos deliberé dans un intervalle que j'eusse oublié un peu après par cette maladie». (Nouveaux Essais, II, Kap. XXVII, § 9, A VI 6, 236, 19–24) (Там же).

44. «Et si je venois à oublier toutes les choses passées je serois obligé de me laisser enseigner de nouveau jusqu'à mon nom, et jusqu'à lire et écrire; je pourrois tousjours apprendre des autres ma vie passée dans mon precedent estat, comme j'ay gardé mes droits; sans qu'il soit necessaire de me partager en deux personnes, et de me faire heritier de moy même. Tout cela suffit pour maintenir l'identité moral qui fait la même personne». (Nouveaux Essais, II, Kap. XXVII, § 9, A VI 6, 236, 24–237. 4) (Там же).

ства этих лиц должны быть признаны достоверными, т. е. что они не сговорились против меня с целью обмана. Уже суждение по поводу подобных взаимосвязей в принципе предполагает наличие дополнительных когнитивных способностей. Необходимо не только «воспоминание или знание об этом я» (*le souvenir, ou la connoissance de ce moi*), чтобы быть способным к вменению «наказания и поощрения»⁴⁵. Скорее необходима та «разумная душа» (*l'âme intelligente*), наделяющая духов способностью «размышлять о самих себе» (*reflexion sur elles mêmes*)⁴⁶. Следовательно, к моральной идентичности относится и «апперцепция», т. е. «сознание (*conscience*), или рефлексивное познание (*connaissance reflexive*)» «внутреннего состояния» (*état intérieur*)⁴⁷. Тем самым здесь в ходе аргументации мы подходим к третьему и последнему пункту критики Лейбницем Локка.

с) Физическая идентичность личности и ее метафизические корни

На этом втором уровне критики Лейбницем Локка затрагивается уже не моральная идентичность личности, а то,

что Лейбниц называет «реальное и физическое тождество» (*l'identité réelle et physique*) личности⁴⁸.

Строго говоря, подобное отстаивание Лейбницем субстанциального основания личности уже не является пунктом имманентной критики Локка, а скорее дополнением к Локку с точки зрения философии субстанции, так как тот в своем «Опыте» обошел данный вопрос ввиду скепсиса по отношению к метафизике. Впрочем, в этом пункте Лейбниц заблуждается, поскольку понимает скептическое отделение Локком вопроса о феноменальном единстве сознания от вопроса о реальном и субстанциальном, а тем самым и интеллигибельном, основании этого единства таким образом, будто Локк настаивает на фактической независимости проявляющего единства сознания от реального единства личности:

«Вы, кажется, думаете, что это тождество могло бы сохраняться для нашего сознания, даже если бы не было реального тождества»⁴⁹.

Однако по Лейбницу, чтобы избежать редукции понятия личности к призрачной всеобщей сущности следует настаи-

45. Об этом же Лейбниц говорит во многих других местах, например, в письме к Арно (*an Arnauld*, 1687 // *Die philosophischen Schriften von Leibniz* / hrsg. V. Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bde., Berlin, 1875–1890; Reprint Hildesheim 1978, далее цитируется с указанием тома и страницы как GP, здесь — GP II 125). К *persona moralis* относится *memoria sui* (*an Tolomei* 1705, 6. Januar, GP VII 464); к *personae immortalitas* относится *conscientiae sui conservatio* (*an des Bosses*, 16. Oktober 1706, GP II 325).

46. *Discours de métaphysique*, Кар. 34, A VI 4, 1583 f. (C. 160)

47. *Principes de la nature et de la grace*, Кар. 4, GP VI, 600. Рус. перевод дается по изданию: Г. В. Лейбниц. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Г. В. Лейбниц. Сочинения в 4-х т. Т. I. М., 1982. С. 406.

48. *Nouveaux Essais*, II, Кар. XXVII, § 9 (A VI 6, 237, 10; сходные утверждения см: *Ibid.* S. 236, 3 f.) (C. 237).

49. «Il semble que vous tenés, Monsieur, que cette identité apparante se purroit conserver, quand il n'y en auroit point de réelle» (*Nouveaux Essais*, II, Кар. XXVII, § 9, A VI 6, 236, 7 f.) (C. 236).

вать на подобном реальном основании личности и пытаться обнаружить его укоренение в самостоятельном индивидууме⁵⁰. Лишь тогда личность действительно может мыслиться как «*substantia rationalis*» (см. выше прим. 3).

Ответ Лейбница на проблему субстанциального основания личности чрезвычайно сложен не только потому, что затрагивает отношение между монадами и телами, которое в исследованиях философии Лейбница по-прежнему считается загадочным. Скорее он проблематичен сам по себе, так как делает моральную идентичность личности своего рода эпифеноменом физической идентичности. А именно — как ниже будет тезисно показано, — Лейбниц объявляет моральную идентичность личности явлением, которое, с одной стороны, вытекает из метафизического укоренения в монаде, но с другой стороны, — из телесной, доличностной идентичности индивидуума.

В обосновании Лейбницем феноменальной идентичности посредством идентичности интеллигибельной сле-

дует различать два измерения. Индивидуальное единство души и тела (психофизическое единство) является тем основанием, на котором возникает действительная идентичность индивидуума, не доходящая до уровня его морального сознания. Однако в своих метафизических спекуляциях о точке Лейбниц создает концепт души как *математического* центра, который воплощен в некой *физической* точке, состоящей из «*materia prima*», так что субстанциальное объединение обоих образует *метафизическую* точку самостоятельной субстанции или монады⁵¹. В соответствии с этим моральная идентичность личности черпается, с одной стороны, из метафизического измерения способной к рефлексии, одушевленной субстанции (монады), а с другой — из физического измерения органического тела, чьи аффектации и движения точно корреспондируют с перцепциями, возникающими в душе в данной связи. Тогда как эмпирическое сознание, на котором сфокусировано внимание Локка, представляет со-

50. Эту ключевую мысль абсолютно игнорирует Керлей, когда постоянно заявляет о сходстве позиции Лейбница и Локковского решения проблемы, делая следующий ложный вывод: «В конечном итоге, Лейбниц, как и Локк, не собирается основывать диахроническую идентичность личности на континуальности трансцендентального субъекта. Вместо этого, как и Локк (!), он ставит ее в зависимость от отношений континуальности между состояниями субъекта». (*Curley. Leibniz on Locke on Personal Identity*. P. 323.) Более ошибочного утверждения невозможно представить. Более верным следует считать мнение, выраженное в работе: *B. L. Mijuskovic. Locke and Leibniz on Personal Identity*: «согласно Лейбницу, персональная идентичность укоренена в нематериальной, простой природе» монады (P. 210). Однако Миюскович в свою очередь ошибочно считает, что монады Лейбница обладают «нематериальной и, следовательно, не подверженной порче природой» (P. 211). Лейбницу абсолютно чужд данный концепт, позже подвергнувшийся кантовской критике панлогизма. Как он подчеркивает во многих своих письмах, его монады скорее неотделимы от материальности.

51. Данная концепция, лишь намеченная в сочинениях Лейбница, проясняется в работах: *H. Busche. Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*. Hamburg, 1997, особенно S. 522–549; а также: *Он же. Monade und Licht. Die geheime Verbindung von Physik und Metaphysik bei Leibniz // Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts / hrsg. v. Carolin Bohlmann, Thomas Fink, Philip Weiss. Paderborn, 2006.*

бой лишь «явление „Я“» (*l'apparence du soy*), «„Я“, или физическое тождество» (*le soy ou l'identité physique*) личности⁵² заключается, согласно Лейбницу, в самой монаде, способной к рефлексии, насколько она инкорпорирована в некую плоть. Следовательно, монада является лишь последним метафизическим основанием для «являющегося тождества» (*identité apparente*) сознания⁵³, тогда как тело является основанием конкретного единства личности.

Теперь же в споре с Локком Лейбниц использует следующий аргумент: в отношении конкретной идентичности личности, т. е. именно личностной целостности индивида на уровне, предшествующем его проявляющемуся, осознанному тождеству, память (как накопитель перцепций, которые в принципе могут вызываться) и воспоминание (как актуализация сохраненных перцепций) являются определяющими лишь в незначительной степени. Ведь они репрезентируют только ясные последовательности событий и поступков в жизни индивида и как бы образуют вершину личности, достигшей уровня сознания. Для строения личности, для динамики стимулов и волевой структуры гораздо более важными являются те бесчисленные восприятия, что остаются ниже

порога сознания, которые Лейбниц называет «*petites perceptions*»⁵⁴. Именно такая фатально неподвластная воле констелляция данных неосознанных отпечатков и следов является тем, что глубоко характеризует личность гораздо ниже уровня ее моральной идентичности.

«Эти же незаметные восприятия отмечают и составляет тождество индивида, характеризующееся следами, или впечатлениями, которые сохраняются от предыдущих состояний этого индивида, связывая их с его теперешним состоянием»⁵⁵.

Тело животных и людей в любой момент подвержено разнообразным воздействиям со стороны всех пяти чувств — различению цвета и формы, шумам, запахам или прикосновениям и восприятию давления, — которые, однако, остаются слишком «незначительными» или слабыми для порога раздражительности, чтобы сознание их заметило и стало обрабатывать. Но именно эти бесчисленные незаметные впечатления конституируют «идентичность индивидуума», поскольку они — в их отношении автономное Я-сознание бессильно — производят непрерывность душевных состояний. Так, например, они сохраняют во всякой памяти следы прежних состо-

52. *Nouveaux Essais*, II, Kap. XXVII, § 9 (A VI 6, 237, 9–13) (C. 237).

53. *Nouveaux Essais*, II, Kap. XXVII, § 9 (A VI 6, 236, 7) (C. 237).

54. Применительно к этому учению см. поучительное толкование, данное в работе: *H. Kirkinen. Les Origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV 1670–1715. Etude sur l'histoire des idées. Helsinki, 1960. Особенно см. pp. 53 f., 174–176, 283–285*; кроме того, достойной внимания все еще остается работа: *H. Strahm. Die „petites Perceptions“ im System von Leibniz. Phil. Diss. Bern/Leipzig, 1930.*

55. «Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé par les traces, qu'elles conservent des états précédents de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent» (*Nouveaux Essais, Préface, A VI 6, 55, 8–10*) (C. 54–55).

яний, когда человек, просыпаясь утром, вновь приходит в себя⁵⁶. Поэтому Лейбниц может сказать, что «это продолжение и эта связь восприятий образуют реально того же самого индивида», тогда как сознательные перцепции или «апперцепции» «доказывают еще моральное тождество и обнаруживают реальное тождество»⁵⁷. И как бы удивительно это ни звучало — поскольку условием *физической* личностной идентичности in concreto Лейбниц объявляет «petites perceptions» и, тем самым, комплексность телесных процессов восприятия, он относится к тем теоретикам, для которых обращение к эмпирическим взаимосвязям является обязательным для объяснения как бы материальной идентичности личности, хотя эмпирическое, естественно, не является последним уровнем объяснения.

Последним, метафизическим основанием персональной идентичности является скорее сама монада, т.е. та гипотетически постулируемая Лейбницем простая, точечная и неразрушимая субстанция, в которой воплощена душа

и которая, со своей стороны, никогда не теряет связи с органическим телом. Конечно, здесь не может быть подробно обсуждена тайная метафизика света монады, разработанная Лейбницем. Решающим является, однако, то, что Лейбниц отличает подобные субстанции, по своей природе способные к рефлексии, т.е. духов, от простых, не способных к рефлексии душ или энтелехий. Отсюда следует и его тезис, который он распространяет даже на время между смертью и воскресением:

«Все души сохраняют свою субстанцию, но лишь духи помимо этого сохраняют свою персональность <...>»⁵⁸.

Поэтому душам животных свойственна лишь «непрерывность» (l'incessabilité) или «неразрушимость» (l'indestructibilité) их субстанции, человеческим же душам, напротив, — «бессмертие» (l'immortalité) их рефлектирующей субстанции света⁵⁹.

Перевод с немецкого О. В. Кильдюшова

56. Nouveaux Essais, II, Kap. I, § 12 u. 13 (A VI 6, 113 ff.) (C. 114–115).

57. «Cette continuation et liaison de perceptions fait le même individu reellement, mais les apperceptions <...> prouvent encore une identité morale, et font paroître l'identité réelle» (Nouveaux Essais, II, Kap. XXVII, § 14, A VI 6, 239, 22–25) (C. 240).

58. Extrait de Dictionnaire de M. Bayle, GP IV 527.

59. Nouveaux Essais, II, Kap. XXVII, § 9, A VI 6, 236, 2 f. (C. 237–238); Essais de Theodicee, I 89, GP VI 151..

ВАЛЬТЕР ЙЕШКЕ

ЛИЦО И ЛИЧНОСТЬ

ЗАМЕТКИ ПО ПОВОДУ НЕМЕЦКОЙ
КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«О**б**щезначимого определения лица», как утверждают в последнее время, «до сих пор не существует». Существуют лишь способы употребления данного выражения, которые, в зависимости от контекста соответствующих гносеологических, онтологических, лингвофилософских и этических основоположений, устанавливают, что должно означать слово «лицо» в каждом случае»¹. Такую характеристику затруднительной ситуации дискурса о «лице» можно было бы подтвердить множественностью других аналогичных суждений — но это мало помогло бы прояснению вопроса о том, что — или кто — собственно является «лицом». Вместо этого как будто бы напрашивается апробированное средство: если к характерным чертам современности относится множественность, и даже анархия мыслительных и понятийно-исторических традиций, так что словоупотребление способствует не столько взаимопониманию, сколько

путанице, то ведь остается еще обращение к не столь раздробленному и в этом смысле «целому и невредимому миру» одной из классических эпох, мыслительное единство которой облегчает взаимопонимание и по насущным сегодня вопросам. Так, по крайней мере, кажется.

Немецкая классическая философия образует как раз такое единство. Это эпоха, которая начинается с Канта и чьи последующие представители — вплоть до Гегеля — с точки зрения исторических влияний непосредственно примыкают к Канту и продолжают размышлять над поставленными им проблемами, пусть даже в измененном и зачастую неузнаваемом виде. И все же, в отношении вопроса о «лице» даже эта эпоха ни в коей мере не дает законченную картину. Диапазон формулировок едва ли менее ограничен, нежели сегодня — вероятно, он даже более обширен. Ведь он простирается от самой высокой оценки лица, от заповеди «Будь лицом», вплоть

1. *Birgit Sandkaulen*. Daß, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen // *Walter Jaeschke, Birgit Sandkaulen* (Hrsg.). Friedrich Heinrich Jacobi — ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg, 2004. S. 222.

до его дискредитации и требования разрушить нашу личность. И эти противоположные требования восходят всякий раз к различным толкованиям того, что такое лицо. Поэтому и немецкая классическая философия не дает надежного ответа на этот вопрос. И все-таки она предлагает нечто иное, а именно — представление о проблемно-исторической ситуации, когда традиционные ответы, с одной стороны, закрепляются в повсеместно господствующих образах мысли, тогда как, с другой стороны, такие

ответы благодаря историческому отдалению от традиций, в каких они были сформулированы, начинают утрачивать свои духовные основания, а тем самым — и обязательный характер. Хотя они и не заменяют новые определения, но выступают наряду с ними. Поэтому современное вавилонское смешение языков проистекает в значительной мере именно из той эпохи, прояснение которой было представлено сначала — гипотетически — в качестве лекарства от такого смешения.

1. ЛИЧНОСТЬ КАК ПОНЯТИЕ МОРАЛЬНОГО БЫТИЯ

(1) Самый ранний, господствовавший в рассматриваемую эпоху и к тому же важнейший с точки зрения исторических влияний, вариант значения понятия «лицо» в немецкой классической философии обязан своим возникновением вовсе не ей самой. Однако, чтобы добраться до его мыслительных истоков, нет необходимости слишком далеко углубляться по длинному и извилистому пути в историю слова «лицо» — ни к античным драмам, ни к христологическим спорам Средневековья, но всего лишь к естественному праву Нового времени². Эта — мощная! — традиция была прервана и завершена немецкой классической философией, однако значительные части ее духовного содержания оказались сохранены, перейдя в новую форму

так называемого разумного права. Там, в естественном праве Нового времени, было образовано то понятие лица, которое разумное право немецкой классической философии предполагает само собой разумеющимся. Это понятие обретает свои специфические очертания только в пику упомянутому более ранним вариантам значения, и даже в пику отношению между «auctor» и «persona», которое Томас Гоббс в «Левиафане» кладет в основу своего учения о репрезентации:

«Лицом является тот, чьи слова ила действия рассматриваются или как его собственные, или как представляющие слова или действия другого человека или какого-нибудь другого предмета, которым эти слова или действия приписываются поистине или посредством фикции»³.

2. При этом не должно оспариваться, что само естественное право Нового времени имеет, в свою очередь, более глубокие корни — как, пожалуй, всё в духовном мире. Об этом см.: *Theo Kobusch. Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. 2. Auflage. Darmstadt, 1997.*

3. *Thomas Hobbes. Leviathan* / Hrsg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Frankfurt a. M., 1984. S. 123 (Chapter 16: „Of Persons, authors and things personated“.) [Ср.: *Т. Гоббс. Соч.* в двух томах. Т. 2. М.,

Данное определение стоит еще, как бы одной ногой, на традиционном для дискурса о «лице» учении о «заместительстве»: «*выступать в качестве личности* означает *представлять* или *замещать* самого себя или кого-нибудь еще». И все-таки эта структура заместительства уже больше не является конститутивной для понимания «лица». По крайней мере, она допускает тождественность замещаемого и заместителя: лицо может говорить и действовать и за самое себя. От чьего имени оно говорит и действует — второстепенно, по сравнению с тем обстоятельством, что *именно оно* говорит, волит и действует.

Понятие лица, которое немецкая классическая философия заимствует в качестве предпосылки из естественного права конца XVII и XVIII вв., уже отделилось от этого структурного элемента «представительства». В первом приближении его можно попытаться сформулировать, вычеркнув из только что процитированного определения Гоббса мысль о представительстве: Лицо есть тот, кто говорит и действует, и притом либо поистине (когда речь идет о естественном лице), либо фиктивно (когда речь идет, например, о государстве как лице). При этом, разумеется, «естественное лицо», которое волит, говорит и действует — это человек, и ни в коем случае не что-либо иное, помимо человека. Однако же обращаться к кому-нибудь как к «человеку» означает обращаться к нему как к телесно-душевно-духовному единству; напротив того, обращаться к нему как к «лицу»

означает обращаться к нему как к нравственному существу, т. е. приписывать ему некое «моральное бытие».

(2) Немецкая классическая философия заимствует и сохраняет это понятие лица как «морального бытия» — но «морального бытия» не в отличие, скажем, от «неморального», а в отличие от «физического бытия». Даже Гегель принимает это понятие и говорит о «моральном» — или, в том же значении, о «нравственном бытии» — как понятию, обозначающему предметную область. Лицом называется человек как «моральное» или «нравственное бытие», т. е. как член «порядка бытия», существующего наряду с порядком физического бытия и над ним. В понятии лица подчеркивается не только некое абстрактное качество человека, но и его принадлежность к той своеобразной сфере духовного бытия, которая, хотя и является невидимой, всегда существует лишь в связи с физически сущим, но, тем не менее, не может быть сведена к этому физическому бытию. Ибо она обладает собственным порядком и структурой, какая не является тождественной структуре физического бытия, да и вообще с ним не связана и не может быть из нее извлечена, а также своей внутренней логикой. Можно сказать, что она представляет собой «духовно-нравственный мир», субстанция коего есть лицо или, точнее, множественность лиц. Эта сфера конституируется действиями лиц, и она обнаруживает собственную, специфическую структуру и собственные, спец-

1990. С. 124. В этом издании термин person переводится как «личность», а не как «лицо». — Прим. ред.]

ифические законы. Но в первую очередь она имеет целиком нормативный характер. К тому же, она доступна познанию, правда, не как предмет теоретической философии. Для ее познания требуются некая «онтология морального бытия» или дисциплина с другим названием и другими методами, но в конечном итоге — с теми же познавательными интересами; попытки создания такой дисциплины можно проследить вплоть до XX века, например, в так называемой «феноменологии права» Адольфа Райнаха.

Несомненно, Кант — как трансцендентальный философ — говорит о такого рода «онтологии духовного бытия» не терминологически. И все-таки именно он, в продуктивном обращении к естественному праву, подвергнутому им, вместе с тем, резкой критике, формирует эту дисциплину, называя ее *Метафизикой нравов*: это «система познания априори из одних понятий», и притом из понятий практического разума, т. е. система разумного познания основ морального мира. Все понятия, развитые в Кантовой «Метафизике нравов», суть целиком понятия этого морального бытия: понятие лица точно так же, как и понятие права, или же понятия собственности или государства, как и все остальные понятия, принадлежащие к этим сферам. Также и Гегелева «Философия права» представляет собой аналогичную «онтологию нравственного бытия» или «объективного духа» — систематически изложенное разумное по-

знание тех структур, что создаются действиями лица и в совокупности образуют мир нравственности.

(3) Итак, этот «нравственный мир» в целом конституируется волей и действиями лиц. Но все-таки, что такое лицо? По Канту, лицо — это уже не тот, о котором только что речь шла в первом приближении, как о том, кто волит, говорит и действует, но «*Лицо* — это такой субъект, поступки которого подлежат *вменению*». Несомненно, понятие действия можно понимать и более узко, так что оно вообще будет включать в себя лишь такие виды деятельности, которые «подлежат *вменению*»: только лица могут совершать поступки, и только личности подлежат вменению. Однако Кантова формулировка специально подчеркивает этот — основополагающий для естественного права — момент вменения как конститутивное определение «лица». Но вменение предполагает свободу — даже если это, как настойчиво внушал нам Ницше, весьма поздний и лишь при особых условиях достигнутый результат в длительной и болезненной истории «генеалогии морали»⁴. Поступки можно вменять и облагать санкциями, не задаваясь долго вопросом о свободе поступающего или даже об уместности санкции. Напротив того, исходя из системных условий учения о моральном бытии, вменение предполагает свободу, и поэтому Кант может еще раз особо сделать вывод из только что процитированного тезиса:

4. F. Nietzsche. Zur Genealogie der Moral // F. Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 5. München, 1999. Особенно «Рассмотрение второе: „вина“, „нечистая совесть“ и все, что сродни им».

«Итак, моральная личность есть не что иное, как свобода разумного существа по моральным законам»⁵.

Свобода — так можно было бы дополнить знаменитую формулу Канта из предисловия к «Критике практического разума» — есть не только «ratio essendi» нравственного закона, но и как раз тем самым — основание бытия лица, как и нравственного мира вообще.

Правда, в выразительных речах Канта о «вменении», о вменяемости поступков подчеркивается момент, который в дискурсе о «свободе» или о «поступке» виден не так явно или виден лишь при особом определении понятия свободы или понятия действия: момент интерперсональной структуры «морального бытия». Ведь «вменение» совершается не самим поступающим лицом. Скорее напротив, действия лица, истекающие из свободы, вменяются ему другими лицами. Поэтому в Кантовом определении «лица» уже слышатся отзвуки интерперсональной структуры нравственного мира: если «лицо» есть лишь там, где имеет место вменение, то о «лице» можно говорить лишь в пределах некоего союза лиц, некоего нравственного сообщества. «Вменение» уже предполагает признание поступающего *в качестве* лица, по меньшей мере тогда, когда мы действуем уже не на стадии, относящейся к истории сознания, на которой мы еще не отличаем явления природы от поступков лица и потому приписываем — как рассказывают о персидском царе Ксерксе — высечь море, чтобы

обеспечить спокойную переправу через Геллеспонт.

(4) Итак, в понятии лица следует мыслить неразрывно связанными между собой свободу и вменяемость, а тем самым также и свободу и вменяемость других лиц. И все-таки это отнюдь не «естественная» связь, и вдобавок вовсе не «логическая». Она производится только в ходе формирования некоего морального, духовного мира — аспект, который для Канта еще не имеет центрального значения, но тем более имеет таковое для Гегеля. Однако же стоит лишь этому духовному миру, этой сфере «морального бытия» понятийно сформироваться, как он накладывается на физический мир нечто вроде нормативной сетки, а его понятия развертывают собственную, принудительную динамику, которой поступающий не может распоряжаться по своему усмотрению. Так, однажды данное обещание, принятое на себя обязательство имеет собственную форму «бытия», «реальности». Мы не можем их самочинно отменить, правда, можем проигнорировать. Однако тому, кто их игнорирует, другие могут принудительно напомнить о том, что эта реальность имеет собственное бытие, которое было порождено благодаря свободным, нравственным, интерперсональным поступкам, и теперь свободно полагает собственную динамику, приводя к последствиям, о которых тот, кто произвел это «бытие», может быть даже не хочет ничего знать. А поскольку это именно лицо, которое в союзе с другими лицами конституирует этот мир по-

5. I. Kant. Metaphysik der Sitten // I. Kant. Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe. Bd. v1. Berlin, 1914. S. 223.

средством их свободных волей, постольку ему приписывается еще одно духовное бытие — достоинство. «Достоинство» присуще не «субъекту», по крайней мере, не познающему субъекту, соотносящемуся с объектами, или субъекту, дифференцированному по логическим основаниям, а присуще только «лицу» как центру моральных действий, которые конституируют мир «нравственного бытия». Поэтому достоинство присуще лицу неотъемлемо — даже тогда, когда оно нарушает в узком смысле неправовыми или аморальными действиями правовой и нравственный мир, в создании которого оно принимало участие. Достоинство возникает из возможности нравственных поступков, из свободы, которая превращает лицо в представителя некоего «царства свободы» — даже если в этой свободе содержится и возможность вины. Как и Кант, Гегель недвусмысленно сопрягал достоинство лица с мыслью о его способности быть виновным и даже видел привилегию лица в том, что оно может стать виновным.

«Признаком абсолютного высокого определения человека, — пишет Гегель, — является то, <...> что человек может быть виновным»⁶.

Это понятие «лица» — подчеркиваю еще раз — сформировано уже естественным правом в начале Нового времени. Тем

не менее, кантовская «Метафизика нравов», фихтевские «Основы естественного права»⁷ и гегелевская «Философия права» (назовем лишь эти три работы) не только реконструировали это понятие на почве своего разумного права, но и при этом еще отчетливее очертили его контуры. Отсылаю здесь, в особенности, к фихтевскому и гегелевскому понятию признания. Фихте и Гегель передали современной эпохе понятие признания, да и понятие лица вообще, лежащее в основе современной правовой мысли — независимо от того, идет ли терминологически все еще речь о «лице», о «субъекте» или о «человеке». Кроме того, мы говорим, как о чем-то само собой разумеющемся, о государстве, как о — юридическом или моральном — лице, причем не только по аналогии, но и потому, что государство обнаруживает ту же характеристику, что и индивидуальное лицо: единство свободного воления и действия, но также, не в последнюю очередь, и вменяемость — вменение и ответственность за совершенные от его имени деяния и злодеяния.

(5) Прежде чем перейти к другим изменениям дискурса о «лице», я бы хотел лишь конспективно и в виде рубрик выделить еще три аспекта этого первого круга проблем. Прежде всего — всеобщность лица. В духе этого выше очерчен-

6. G. W. F. Hegel. Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/1831 // G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke. Bd. 18. Hamburg, 1995. S. 167. [Ср.: Г. В. Ф. Гегель. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 85.]

7. J. G. Fichte. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796) // J. G. Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1, Bde. 3 und 4. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966; 1970. У меня нет возможности рассмотреть в рамках данного наброска также и центральное значение «Основ естественного права» Фихте в формировании учения об interpersonalном конституировании «лица».

ного понятия, «лицо» есть нечто всеобщее. Лица — в качестве лиц — неразличимы между собой. В качестве лиц действующих и подлежащих вменению за поступки все мы равны; дифференциация и индивидуализация происходят как раз не через понятие лица. Поэтому Гегель формулирует прямо-таки «правовую заповедь»: «будь лицом и уважай других в качестве лиц»⁸. В персональности нет ничего, что отличало бы меня от других лиц, но присутствует лишь отличие лица вообще от мира «вещей», которые не ведают ни свободы, ни вменения. Поэтому мы также не можем утратить лицо, и тем более не можем от него отказаться⁹. «Пожалуй, можно пожертвовать жизнью, но никак не свободой» — сказано об этом в размышлениях Канта¹⁰.

Во-вторых, развитое понятие личности как будто бы характеризуется внутренним противоречием: с одной стороны, персональность — как духовное или «моральное бытие» — требует «естественного бытия» в качестве некоего носителя. Таким образом, она как будто бы зависит от физического бытия — она как бы покоится на некоем «основании», а у Шеллинга впоследствии даже будет сказано, что всякая личность жи-

дется на некоем темном основании¹¹. И все-таки это физическое бытие является «носителем», но не «основанием»; оно несет персональность, но не определяет ее. Хотя лицо имеет некое естественное основание, оно все-таки существует само по себе. Оно является собственным основанием и поэтому «субстанцией». Фридрих Шиллер (а мы, хотя бы потому, что 2005 год был объявлен годом Шиллера, вправе напомнить, что произведения Шиллера тоже принадлежат немецкой классической философии, воспринимают ее, а также преобразуют и продвигают вперед) метко сформулировал один из аспектов этой проблемы: в отличие от «абсолютного субъекта», в конечном существе «лицо» и «состояние» различаются — «лицо» как нечто пребывающее, а «состояние» как нечто изменчивое. Поэтому они не могут быть обусловлены друг другом:

«Итак, лицо должно быть собственным основанием, ибо пребывание не может происходить из изменения; и поэтому мы, во-первых, имеем идею абсолютного, в самом себе основанного бытия, т. е. *свободу*»¹².

Однако же, как осуществляется эта субстанциальность личности — необъяс-

8. G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 36. [Г. В. Ф. Гегель. *Философия права*. § 36.]

9. Говоря о неутрачиваемости личности, я не рассматриваю здесь крайний случай, когда по причинам болезни возможность свободных действий и, тем самым, возможность правового или морального вменения уже отсутствует.

10. I. Kant. Reflexion Nr. 7633 // I. Kant. Akademie-Ausgabe Bd. XIX. S. 474, ср. там же S. 537 (Reflexion Nr. 7857): «personalitas non est alienabilis» [личность неотчуждаема]. Оба места процитированы в книге: Th. Kobusch. Die Entdeckung der Person. Ibid. S. 146.

11. F. J. W. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände // F. J. W. Schelling. Sämtliche Werke. Abt. I, Bd. 7. S. 413.

12. F. Schiller. Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. II. Brief // F. Schiller. Nationalausgabe. Bd. 20. S. 342.

нимо даже сегодня и, несмотря на все многочисленные усилия, останется необъяснимым, пожалуй, и в будущем. Стремиться объяснить это — значило бы объяснять, как возможна свобода. Но вместо попытки такого объяснения Кант в «Критике практического разума» постулирует свое учение о «факте разума» — «фактом разума» является то, что мы знаем самих себя как подчиняющихся требованию нравственного закона, а следовательно, свободных¹³, и с таким же правом можно было бы сказать — фактом разума является то, что мы знаем самих себя как лиц.

И третье замечание: Гегель взял понятие лица из естественного права и из Кантова разумного права, даже если терминологически он ограничил его правовой сферой, а в области «моральности» заменил его правом «субъекта». Но в одном отношении Гегель вышел за рамки традиционного понятия лица: из понятия лица как волящего, действующе-

го и подлежащего условию вменения он вывел, что лицу должна подходить сфера собственного воздействия — а потому и собственность. И это не политическое требование, но оно следует из анализа понятия лица: лицо вкладывает свою волю в предметы, а поскольку оно само есть моральное бытие, постольку благодаря этому оно создает такое моральное бытие, как собственность¹⁴. Тем самым Гегель совершает переход от всеобщности лица к особенностям сферы, которую лицо творит себе, но которая в качестве особенного — в отношении «что» и «сколько» — не может быть определена на основе понятия лица как всеобщего. Тем самым понятие лица становится в то же время и исходной точкой для систематического развития базовых понятий правовой сферы, которая ведь и для Канта начинается, хотя и несколько неопосредованно, с понятия «внутреннее мое и твое», т. е. с трансцендентального понятия собственности.

13. I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft // I. Kant. Akademie-Ausgabe. Bd. V. S. 4.

14. G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 41. В интересах легкого преодоления Гегеля до сих пор циркулирует, похоже, неистребимая, ложная интерпретация, согласно которой Гегель столь тесным сопряжением лица и собственности якобы ставит персональное бытие в зависимость от фактического характера собственности. Но Гегель утверждает прямо противоположное. Взаимосвязь «лица» и «собственности» имеет у него смысл определенной направленности: лицо — это первое и стабильное, а поскольку человек является лицом, постольку он дает себе также и сферу внешней свободы — в виде собственности. Данная взаимосвязь имеет, таким образом, нормативный характер. Из нее лицо может выводить свое «право на собственность», как то, что ему принадлежит в силу его персональности. Тем самым эта взаимосвязь оказывается политически значительно более актуальной, нежели разрыв связи «лица» и «собственности» и замена этой связи утверждением ее случайного характера. Если бы последнее было справедливым, тогда лицо не имело бы никакой претензии на собственность и стала бы — в перспективе истории человечества — непонятной тесная взаимосвязь между формированием концепций «лица» и «собственности». Убеждение Гегеля в не случайном, а существенном характере взаимосвязи «лица» и «собственности» имеет, даже отвлекаясь от его правильности, значительное политическое преимущество, по крайней мере, для тех, кто не считает частную собственность происками сатаны.

II. КРИТИКА И УТВЕРЖДЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

(1) Это понятие лица как духовного, морального бытия является основополагающим для эпохи немецкой классической философии и, за ее пределами, в мыслительно разжиженной форме, также и для формирования нашей современности, даже если последняя, в общем, уже не осознает этого. Потому здесь я очертил это понятие более подробно. Тем не менее, для рассматриваемой эпохи не менее специфичным кажется и другое, само по себе противоположно направленное развитие, — вероятно, оно даже характернее для нее, потому что относится не к предзаданному составу проблем того времени, но является его особенностью.

(2) Дело в том, что немецкая классическая философия примыкает не только к естественному праву Нового времени; в ней завязаны в узел многочисленные традиции и множество выборов. Одна из таких традиций — спинозизм, который приковывает внимание сознания эпохи одновременно с тремя «Критиками» Канта. И это, прежде всего, касается теологического следствия «Этики» Спинозы, которое столь же очаровывает, сколь и тревожит современников: Бог Спинозы — «Субстанция», но не «Лицо». Философская теология XVII и XVIII вв. без особых раздумий и без особой методической тщательности аттестует Бога, прежде всего, как личность, а затем пытается конкретнее определить ее с помощью «предикатов». Но делала она это совершенно независимо от естественно-

правового понятия лица. Последнее разрабатывалось не под покровительством теологии, и наиболее отчетливые его определения совершенно невозможно соотнести с Богом. Хотя и можно говорить о воле и действовании Бога, однако что может означать, что Божьи действия «подлежат вменению» или ответственности, или что Его личность есть «свобода разумного существа, подчиняющегося моральным законам»? «Личным» является Бог естественной теологии рационализма, поскольку он мыслится как субъект предикатов, которые мы, как правило, приписываем конечным личностям — таких предикатов, как доброта и справедливость, власть и мудрость. Но ведь подобная «личность» считается — и по праву! — характерным признаком конечности, и поэтому не может приписываться Богу, т. е. бесконечному как таковому, без разрушения мысли о Боге. В этом духе Шеллинг пишет Гегелю:

«Личность возникает благодаря единству сознания. Но ведь сознание невозможно без объекта, а для Бога, т. е. для абсолютного Я, *никакого* объекта не существует, ибо в противном случае абсолютное Я перестало бы быть абсолютным — тем самым личностного Бога не существует, и наше высочайшее стремление есть разрушение нашей личности, переход в абсолютную сферу бытия»¹⁵.

Не следует переоценивать это выражение из письма еще весьма молодого Шеллинга. Но, во-первых, аналогичные места встречаются и в более поздних его

15. Schelling an Hegel. 6. Januar 1795 // F. W. J. Schelling. Akademie-Ausgabe. Abt. III, Bd. I. S. 19.

произведениях¹⁶, и, прежде всего, восприятие Спинозы сказывается и на других мыслителях рассматриваемой эпохи, начиная с Гердера. Шеллингова критика и без того не оригинальна; она основана на критике понятия «личность», повод для которой дает «Наукоучение» Иоганна Готлиба Фихте¹⁷: «личность» есть нечто конечное — и поэтому мысль о личностном Боге следует отбросить — пусть даже *ad maiorem Dei gloriam* (ради вящей славы Господней). Если бы Бог был «личностным», дела бы Его были отнюдь не блестящи, а именно — не лучше, чем у нас, конечных личностей. Но ведь Бог — не личностный Бог, а «моральный миропорядок»¹⁸. Это возражение против понятия лица Фихте обосновал еще глубже анализом данного понятия в своих «Основах естественного права». И возражение это является основополагающим для посткантианской фазы немецкой классической философии — для произведений Шеллинга точно так же, как и для творчества Гегеля. Для Гегеля мысль о «духовной субстанции» занимает то место в системе, каковое прежде отводилось личностному Богу. Поэ-

тому немецкая классическая философия представляет собой эпоху, когда — в Германии — понятие личностного Бога подвергается сомнению — и не только в философии, но и влияя на литературу и даже на теологию. Парадигматическими для этого процесса служат три эпохальных философско-теологических «дискуссии» — «спор о пантеизме» (ок. 1785 г.), «спор об атеизме» (1798/99 гг.) и «спор о теизме» (1811/12 гг.), в котором Якоби и Шеллинг вели полемику о том, как вообще следует мыслить мысль о личностном Боге. А ведь такая полемика — невзирая на вопрос о том, у кого из дискутантов были лучшие аргументы — является свидетельством того, что еще совсем недавно казавшиеся сами собой разумеющимися речи о «личности Бога» утратили свое значение.

(3) Можно было бы ожидать, что это выдворение мысли о «личности Бога» из философской теологии (ок. 1800 года) повлечет за собой катастрофические последствия и для мысли о личности человека — последствия, такие, например, о которых говорит Шеллинг в процити-

16. См. Birgit Sandkaulen. Dieser und kein anderer? Zur Individualität der Person in Schellings „Freiheitsschrift“ // „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität / Hrsg. von Thomas Buchheim und Friedrich Hermann. Berlin, 2003. S. 35–53, особ. S. 52 сл. Но и после сочинения «О сущности свободы», в котором часто видят его персоналистический поворот, хотя с «личностью» в ней ассоциируется намеренно осуществляемое своеволие, Шеллинг в своих «Штутгартских частных лекциях» использует аналогичные формулировки. Насколько в своих рассуждениях в этой второй части я обязан названным здесь и в сноске 1 обем работам Биргит Зандкаулен — настолько очевидно, что нет необходимости специально это подчеркивать, а нужно лишь поблагодарить.

17. J. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. Jena 1794/95 // J. G. Fichte. Gesamtausgabe. Abt. I, Bd. 2. О выводах из подхода Фихте к понятию личностного Бога см.: Falk Wagner. Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel. Gütersloh, 1971.

18. J. G. Fichte. Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung // J. G. Fichte. Gesamtausgabe. Abt. I, Bd. 5. S. 354.

рованном письме к Гегелю: требование о разрушении и нашей, человеческой, личности. И далее можно было бы ожидать, что этот шаг вызовет также последствия для ранее разработанного понятия «личность», относящегося к естественному и разумному праву. Ведь как понятие «лица» могло оставаться фундаментальным понятием практической философии, если, с другой стороны, выдвигалось требование «разрушить нашу личность», чтобы избежать разрушения понятия Бога посредством приписывания Ему личностного характера?

Тем не менее, имело место противоположное. В противовес этим — правдоподобным — догадкам, немецкая классическая философия является скорее той эпохой, в которой дискурс о «личности» приобретает новый смысл и одновременно новую динамику, распространяясь далеко за пределы этой эпохи. Хотя на первый взгляд кажется странным, что одновременно с критикой мысли о личности Бога понятие личности приобретает утвердительное значение, а вместе с ним — и новый вес. Но все же оба процесса — критика мысли о личности Бога и повышение ценности личности человека — являются лишь двумя сторонами одного и того же сдвига значения в понятии лица и вызванного этим сдвигом перелома.

Я полагаю, что этот перелом можно пояснить исходя из слияния двух процессов в истории проблемы. Один процесс я уже назвал — введение спинозистской пантеистической метафизики субстанции в философию, а кроме того, в общую историю сознания в конце XVIII века. Второй заключается в формировании трансцендентальной философии Канта и его последователей. Бла-

годаря их усилиям понятийное поле «Я», «сознания» и «самосознания» не только попадает в центр философского интереса, но и занимает центральное положение в «системе разума», которой требует Кант и которую его последователи стремятся осуществить. В результате понятие лица тоже попадает под господство понятия «Я» и его эквивалентов. В процитированных провокативных словах Шеллинга этот сдвиг прямо-таки осязаем: «Личность возникает благодаря единству сознания. Но ведь сознание невозможно без объекта». Однако отсюда следует, что и понятие личности невозможно без объекта — и тем самым «личность» всегда должна мыслиться как нечто конечное. С систематической точки зрения, такое «единство сознания» следует предполагать и для естественно-правового и разумно-правового понятия лица: ведь «вменение» предполагает единство сознания, по крайней мере, в условиях Нового времени. Правда, в этой перспективе единство сознания никогда не было тематизировано; естественно-правовому контексту такой ход мыслей, такая подчиненность понятия лица понятию «Я», столь же чужд, как и надстраивающаяся над ним критика, согласно которой всякая личность есть нечто конечное. И не менее чуждо этому ходу мыслей коренящееся в спинозизме требование выйти за рамки такой конечности и тем самым разрушить личность — некое спинозистское «*ex eundem esse e statu personae*» [необходимо выйти из состояния личности].

(4) К концу XVIII века спинозизм был мощной духовной силой, хотя и не единственной; прежде всего, он был мишенью

резких нападок. Если, со спинозистской точки зрения, ради конечности личности оспаривается личность Бога как совершенно бесконечная, то ведь и критика спинозизма происходит как раз во имя такой конечности и личности. Тем самым в немецкую классическую философию внедряется совершенно оригинальный вопрос о «личности»: теперь это вопрос уже не о том «лице», каковое есть нечто всеобщее, каковым являемся все мы и каждый одинаково, которое представляет собой «человечество в нас»¹⁹, но вопрос о личности индивидуального человека, которую невозможно ни с чем спутать. Ведь немецкая классическая философия — это не только Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель, но также и те, кто сопровождал их сочинения критикой и давал им дальнейшие импульсы, и чьи сочинения проходят как бы красной нитью в развитии мышления той эпохи. Поэтому эти мыслители также принимали значительное, пусть даже и не столь очевидное, участие в формировании такого мышления — в первую очередь среди них следует назвать Фридриха Генриха Якоби.

В интересах терминологической ясности я хотел бы использовать здесь предзаданное в языке различие между «лицом» как чем-то всеобщим и «лич-

ностью» как чем-то индивидуальным, а также последовательно использовать его в противовес колеблющемуся словоупотреблению — пусть даже и не без опоры на тогдашнее словоупотребление. Так, Кант и Гегель говорят о «лице» (Person) — напротив, Якоби говорит хотя и не о «личности» (Persönlichkeit), но о «персональности» («личностности», Personalität):

«Для меня персональность — альфа и омега; а живое существо без персональности кажется мне самым абсурдным, до чего можно додуматься. Бытие, реальность — я понятия не имею, что это такое, если это не лицо. Да и Бог тоже! Что это был бы за Бог, который не мог бы сказать самому себе: Я тот, кто Я есмь! Яйность же конечных существ лишь дается взаимно»²⁰.

(5) Уже здесь Якоби говорит о «персональности» совершенно иначе, нежели раньше говорилось о «лице» на основе естественного или разумного права. Правда, различие это заключается не в менее точном способе выражения, пользуясь которым Якоби здесь приписывает «персональность» всякому «живому существу» вообще — что, конечно же, заходит чересчур далеко. Важнее нечто иное. «Персональность» вводит-ся не как понятие нравственного бы-

19. См. третью формулировку категорического императива в Кантовых «Основоположениях к метафизике нравов» (Akademie-Ausgabe Bd. iv. S. 429): «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [И. Кант. Сочинения. Т. III. М., 1997. С. 169]. «Человечество», согласно господствовавшему тогда словоупотреблению, означает здесь не совокупность представителей рода человеческого, а специфическое качество бытия человеком — то, что делает человека человеком.

20. Friedrich Heinrich Jacobi an Johann Kaspar Lavater. 14. November 1787 // F.H. Jacobi. Briefwechsel / Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Abt. I, Bd. 6. Hrsg. von Jürgen Weyenschops. Hamburg / Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006 (в печати).

тия, но через возможность обращаться к самому себе как к «Я». Тем самым понятие личности вроде бы молчаливо подводится под категорию субъективности и, несмотря на библейские аллюзии, твердо стоит на почве трансцендентальной философии, даже у такого ее критика, как Якоби. И еще одно отличие — именно у Якоби! — можно буквально пощупать руками, а именно настойчивый антиспинозизм в тезисе, что Бог, который не мог бы сказать себе «Я», совсем не был бы Богом. То, что требование этой самосоотнесенности влечет за собой проблему конечности сознания, не играет для Якоби ни малейшей роли — и не только потому, что его выбор в пользу «персональности» сформулирован задолго до «Наукоучения» Фихте. Проблемное поле «конечность — персональность» также было известно задолго до Фихте: уже за десять лет до Фихте Гердер в критическом разборе антиспинозизма Якоби высказал целый ряд сомнений относительно конечности «личности»²¹, но Якоби не дал сбить себя с толку, как и впоследствии в споре с Фихте. Якоби скорее готов смириться с конечностью, чем отказаться от сознания.

Как бы то ни было, этим сдвигом от нравственно мыслимого — лица к мыс-

лимой с позиций философии субъективности — «личности» сделан лишь один и, пожалуй, не самый важный шаг. Дело в том, что, вопреки этому сдвигу, одно остается без изменения — как «лицо», так и «личность» суть нечто всеобщее. «Личность», говорящая себе «Я», ни в чем здесь не отличается от любой другой — то же касается и «лица». Однако же, Якоби делает и второй шаг: он понимает этот «Я»-дискурс отнюдь не «субъективно-философски» в смысле трансцендентальной философии, т. е. не как результат процесса познания, рефлексии, благодаря которой «Я», исходя из себя самого, вновь отразилось бы самим собой и познавало бы себя, словно объект, а как выражение изначального самобытия. Говоря словами Якоби: человек «обретает себя в качестве этого существа благодаря непосредственному, независимому от воспоминания о прошедших состояниях чувству существенности [Wesenheitsgefühl — в смысле принадлежности к классу существ. — Прим. пер.], а не через познание; он знает, что он — вот этот один и тот же, который не является и не может быть никаким иным, потому что непосредственная *духовная достоверность* неотделима от духа, от самости, от *субстантивности*»²².

21. J. G. Herder. Gott. Einige Gespräche // J. G. Herder. Sämtliche Werke / Hrsg. von Bernhard Suphan. Bd. xvi. S. 497ff.

22. F. H. Jacobi. Über eine Weissagung Lichtenbergs // F. H. Jacobi. Werke. Hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Bd. 3: Schriften zum Streit um die Göttlichen Dinge. Hamburg, 2000. S. 26f. — Относительно интерпретации см. Birgit Sandkaulen. Daß, was oder wer? // Ibid. S. 231: У Якоби речь идет об «экзистенциальном сознании личной идентичности, т. е. о сознании каждый раз конкретного самобытия, которое, в свою очередь, не возникает в результате идентификации, но в качестве «пребывающего и в себе сущего» представляет собой предпосылку для того, чтобы вообще рефлексивно мог образовать некую что-идентичность». — Ibid. S. 229: «Итак, бытие-личностью означает располагать стабилизирующим сознанием некоей идентичности, кото-

Тем, что Якоби основывает «личность» на этом «чувстве сущности», на «непосредственной духовной достоверности», он сознательно обходит проблемы, на основании которых Фихте отождествляет «личность» с образом конечности. И также совершенно ясно, что требование разрушить эту «личность» бессмысленно в двух отношениях: для него нет правдоподобного основания, и оно неосуществимо. Ведь в качестве агента разрушения оно всегда уже предполагало бы того, на чье уничтожение оно нацелено. Кантово изречение, что жизнью, пожалуй, можно пожертвовать, а вот свободой — никогда²³, годится — *mutatis mutandis* — и тут: если «личность» складывается не через внешние отношения, а через эту глубинную и непосредственную самодостоверность духа, то ее невозможно разрушить и через жертвование. В этом вопросе Якоби также не остался без последователей — в то время как Шеллинг, как уже упомянуто, несмотря на мнимо персоналистический поворот, и впоследствии ведет речь о разрушении личности, Гегель понимает «Я» как именно такое изначальное, не опосредованное ничем иным, и поэтому «бесконечное отношение духа к себе»²⁴ — хотя он ни-

когда не обозначает это отношение как персональность.

И также вполне понятно, что такое понятие «личности» фундаментальнее, нежели поначалу разрабатывавшееся нравственное понятие «лица». «Лицо», как «*esse morale*», или как «нравственное бытие», несомненно, уже предполагает, в конечном итоге, духовную «личность». Персональность в смысле «морального бытия» может быть приписана только таким существам, которые суть «личности» в смысле непосредственной самодостоверности духа, а не наоборот. Моральное вменение уже предполагает такую самодостоверность, и, напротив, можно непротиворечиво помыслить такую самодостоверность без мысли о вменении. И все-таки, несмотря на этот порядок обоснования, понятие «лица» следует в одном отношении поставить перед «личностью» — традиция естественного и разумного права приписывает лицу «достоинство», но это «достоинство» подобает уже не просто «личности», уже не просто человеку, который обретает себя в качестве самого себя «благодаря *непосредственному*, независимому от воспоминаний о прошедших состояниях *чувству сущности*»²⁵. Хотя это непосредственное обретение

рую мы, будучи конечными, но рациональными существами, образуем в контексте конкретной окружающей среды и конкретного опыта и на которую мы затем ориентируем и наши будущие действия».

23. См. прим. 10.

24. G. W. F. Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (1830). § 413 // G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke. Bd. 20. S. 421.

25. Данное положение Якоби выразил весьма отчетливо. См. его роман «Вольдемар» (1796) [F. H. Jacobi. Werke. Bd. 2. S. 233] — Достоинство человека состоит в том, что мы принимаем нравственные решения и проверяем своим поступки. См. новое издание, которое должно вскоре появиться: F. H. Jacobi. Werke. Bd. 7: Romane. Hamburg / Stuttgart-Bad Cannstatt.

себя, несомненно, представляет собой то, что выделяет человека как духовное существо перед остальными существами, — это отнюдь не то, чему подобало бы «достоинство». «Достоинство» характеризует человека исключительно как «лицо» — как свободно действующее и подлежащее вменению существо. Однако здесь не идет речь о том, чтобы все-таки приписать «лицу» примат перед «личностью». Решающим здесь является другое: в том, что позволяет нам быть «этим, и никем другим», одновре-

менно неотменимо содержится для нас общее со всеми другими. И поэтому невозможно отказаться от того, чтобы признать обе выработанных в немецкой классической философии дефиниции существенными и взаимозависимыми, и, пользуясь одной дефиницией, не забывать о другой — наряду с «лицом» видеть «личность», но и наряду с «личностью» видеть «лицо».

*Перевод Б. М. Скуратова
и Н. С. Плотникова*

ФИЛОСОФИЯ ПОДЛИННОЙ ЛИЧНОСТИ У НИЦШЕ

1. СВЕРХЧЕЛОВЕК — ПОДЛИННАЯ ЛИЧНОСТЬ

«Кто такой Заратустра Ницше?», — спрашивает Хайдеггер в одном из своих знаменитых текстов. Ответ кажется тривиальным: Заратустра — это проповедник сверхчеловека. Но кто это — сверхчеловек Ницше? Ответ может быть только такой: сверхчеловек — это трансцендентный идеал. Это контрфактический идеал подлинной личности. Правда, такой ответ поможет нам лишь в том случае, если мы сможем чуть больше сказать о самом идеале. Необходимо осмыслить, почему так трудно понять этот идеал и еще труднее следовать ему. И нам придется начать издалека.

Уже ранние романтики Новалис и Ф. Шлегель подвергли критике скрытый сциентизм кантовской понятийной реконструкции человеческого разума. При этом они опирались на радикальные прагматические тенденции Наукоучения Фихте. В самом деле, разрыв между Кантом и Фихте ведь гораздо глубже, чем думал сам Фихте. Он заключается, особенно, в определении места научных объяснений причинности. В таковых используется принцип достаточного основания. Данный принцип гласит,

что все, происходящее в объективном мире материальных движений и изменения свойств, должно быть представимо «в принципе», как следствие определенной *causa efficiens (praeter hoc)*, т. е. так, будто оно производится согласно неизменному закону, либо механически в результате давления или толчка, либо же стохастически, посредством своего рода генератора случайности. Истинность данного фундаментального принципа не может быть эмпирически обоснована, о чем прекрасно знали уже Юм и Кант. В нем также не выражается никакая логическая или аналитическая истина.

У Канта принцип достаточной причины обосновывается «трансцендентально». Это означает, что принцип только и делает возможными первичные эмпирические высказывания и эмпирические объяснения. Он говорит нам, что для любого эмпирического события необходимо искать причину. Напротив, телеологические описания происходящего в предвосхищении его конца или *post hoc*, не просто посредством телеологии природы, но и с учетом интенциональ-

ного человеческого действия, являются в лучшем случае замещающим субъективным изображением процессов, подлежащих «в собственном смысле» лишь причинно-следственному объяснению. Следует иметь здесь в виду систематическую двусмысленность. Мы должны дать причинно-следственное объяснение событиям; тем самым они объявляются такими, которые в принципе могут быть объяснены. По крайней мере, по отношению к человеческим поступкам это является весьма нетривиальным допущением.

Правда, фактически наше знание остается ограниченным, считает Кант. Поэтому, к сожалению, неизбежно (особенно при рассмотрении поведения животных и действий людей) мы ищем убежища (псевдо) телеологических представлений. При этом, считает Кант, мы рассуждаем в модусе «как если бы» (*Als-Ob*), или же о чисто мыслительных «причинах», вроде решения некой чисто интеллигибельной воли. В науке, для которой важно наблюдение и объяснение, а не вопрос о том, что я должен делать, такую форму объяснения следует по возможности заменять «объективными» каузальными объяснениями. И «в принципе» это всегда возможно, хотя не всегда возможно фактически.

Шопенгауэр является кантианцем в указанном сциентистском смысле. Он как будто переворачивает с ног на голо-

ву убежденность Фихте в примате индивидуального и коллективного действия, когда утверждает, что воля — это «собственно» некая сила сама по себе, непостижимая во всей своей полноте и глубине, т. е. своего рода общее стремление и воля к выживанию, охватывающая или содержащая в себе, например, сексуальное влечение и многие неосознанные желания и мотивы. В качестве фрейдиста *avant la lettre* Шопенгауэр противопоставляет этой природной силе воли — довольно сомнительную — свободу чисто эстетическо-эпистемического созерцания явлений. Его основной тезис заключается в том, что мы свободны лишь в случае незаинтересованного и потому бездеятельного наблюдения мира, каков он есть. Иначе говоря, Шопенгауэр признает неизменную необходимость законов природы самих по себе и соотносит ее с естественным эгоизмом воли самой по себе.

Сначала Ницше почти во всем следует Шопенгауэру. Однако очень быстро он понимает скрытое пораженчество и нигилизм данного учения¹. Поэтому он меняет местами порядок и оценку свободного созерцания и действующей воли. Тем самым он, сам того не подозревая, возвращается к догматическому антидогматизму Фихте, выраженному в тезисе о примате действия перед знанием. Теперь всякое знание понимается, в свою очередь, как составная часть свободно

1. В «По ту сторону добра и зла» (№ 186) относительно «сентиментальности» морального постулата «*pessimem laede*» «пессимиста» Шопенгауэра Ницше говорит, что, живя в «мире, эссенцию которого составляет воля к власти», «Шопенгауэр, хоть и пессимист, собственно — играл на флейте... Ежедневно, после обеда; <...> пессимист, отрицатель Бога и мира, который останавливается как вкопанный перед моралью, — который утверждает мораль и играет на флейте; <...> разве это пессимист?». (Рус. перевод здесь и далее дается по изданию: Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла // Ф. Ницше. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 307. — Прим. перев.)

признаваемой *воли к власти*. При этом сам Ницше даже не подозревает о том, насколько его формула близка формуле Гегеля, согласно которой *свобода хочет свободы (die Freiheit die Freiheit will)*. Этот беглый обзор, возможно, объясняет, почему Хайдеггер, который также вряд ли что-то понимал в Гегеле, рассматривает Ницше как (последнего) метафизика.

Ч. С. Пирс и У. Джеймс, подобно Фихте, Гегелю и Ницше, также понимают знание во многих аспектах прагматически, как соотнесенное с целью и ориентированное на действие *решение принять на веру*. Ницше дополняет это переворачивание указанием на *субъективный перспективизм* жизни, познания и морального суждения. По его мнению, мораль, несмотря на всю секуляризацию, еще остается у Канта, в утилитаризме, а потому и в американском прагматизме, под сократически-христианским или — что для Ницше примерно то же самое — буддийским влиянием. Нигилизм данной традиции заключается в ее бездейтельном отходе от реального мира и обращении к некоему скрытому за ним миру. Поэтому Ницше борется с той созерцательностью и слишком опекающей заботливостью буддийского, платонического или даже христианского мировоззрения, что в секуляризированной форме

еще продолжает присутствовать у Юма или Шопенгауэра.

Теперь же, выступая против пораженческого нигилизма, Ницше требует, во-первых, учитывать зависимость человеческого знания от действия и, во-вторых, радикальной переоценки моральных ценностей, традиционно рассматриваемых в качестве «объективных». Согласно Ницше, опредмечивающий эффект, вызванный децентрализацией перспективы — от субъективного существования и субъективных оценок к якобы объективному взгляду из ниоткуда и отовсюду, — идет на руку «нигилизму». Космологическое целое мира или человечества, рассмотренное в своей тотальности, не знает и не имеет никакого смысла.

В дальнейшем я не собираюсь подробно интерпретировать и оценивать в деталях ни отношения между ранними экзистенциалистами — Шопенгауэром, Кьеркегором или Ницше, — ни и их влияние на Хайдеггера, Витгенштейна, Хоркхаймера или Адорно, хотя это и было бы очень заманчиво. Меня занимает вопрос о спасении идеала подлинной и автономной личности в эпоху сциентизма, с одной стороны, и интуитионистской морали, с другой, а тем самым — вопрос о борьбе с самопониманием современного человека как *homo rationalis sentimental*is.

2. ПЕРСПЕКТИВИЗМ ЖИЗНИ ВЕДЕТ К ДИЛЕММЕ АЛЬТРУИЗМА

Ницше не просто замечает скрытое противоречие и нелепость в тезисе Шопенгауэра о непознаваемой воле самой по себе и незаинтересованном знании. Он также замечает и глубокую проблему в призыве того же Шопенгауэра или Бента-

ма к универсальной симпатии. Требованию альтруистически и равным образом сочувствовать всему, что живет и страдает, и рассматривать его предпочтения подобно своим собственным, он адресует два вопроса: *Кому на пользу и почему*

должен пойти мой альтруизм? Кто или что предъявляет ко мне данное требование? Первый вопрос показывает, что моральный «долг» некоей неопределенной максимизации последующей пользы, или суммы показателей счастья для максимально возможного числа живых существ, теряет всякий смысл, если эти цели не оказываются центрированными — совершенно особым, требующим более детального определения, образом — в благой жизни каждого отдельного существа². По сути, таково содержание тезиса Ницше, что бог умер по причине своего сострадания — в альтруизме идеал добра лишается смысла³. Все становится бессмысленным, если смысл и ценность нашим хлопотам должно придавать лишь счастье других живых существ, так что в результате мы, словно идеальные кальвинисты, окажемся прикованы к огромному колесу производства полезных благ, при этом никогда не находя времени самим воспользоваться многими из них, не испытывая угрызений совести. Так называемый моральный нигилизм Ницше состоит именно в этом *убеждении*. Речь идет об антиутилитаристском, а тем самым антиальтруистском, антихристианском, антисоци-

алистическом и, одновременно, антинационалистическом убеждении, согласно которому чистое служение неясной, всеобщей и децентрированной пользе, которая возможно наступит лишь в будущем, является не только маловероятным и практически невозможным⁴, но, в конечном счете, абсолютно бессмысленным. Вместо этого смысл любого действия должен двояким образом центрироваться в жизни индивидуальных лиц здесь, а часто и сейчас, в качестве заботы о себе и в качестве собственной оценки блага и уважения к нему.

Второй вопрос приводит к убеждению, что признание любого обязательства должно принимать форму моего *самообязательства* как личности. Поэтому ни одному утилитаристу не удастся игнорировать соответствующее понимание кантовской *этики автономии*, как, впрочем, и самому Ницше.

Согласно Ницше, традиционная секуляризация христианской этики в сентименталистской или интуитионистской морали *common sense* у Хатчесона, Юма, Бентама или Шопенгауэра, напротив, ведет к поведению, напоминающему поведение стада без пастуха⁵. Масса «последних людей» образует подобное стадо.

2. Относительно критики любой «объективизации» посредством упразднения Я с теоретической точки зрения см.: *F. Nietzsche. Werke: In 3 Bänden*/Hrsg. von K. Schlechta. München, 1956. Bd. II, S. 668 ff.

3. Об этом среди прочего см.: *Ф. Ницше*. Так говорил Заратустра. Часть вторая: О сострадательных // *Ф. Ницше*. Сочинения. Т. 2, а также: *Ф. Ницше*. Так говорил Заратустра. Часть четвертая. Эпиграф // Там же.

4. Если «конечные цели» перестают быть центрированы в «здесь и теперь» и в земной жизни, то программы по созданию светлого будущего нигилистически выхолащиваются. Данная критика направлена на любую, а не только религиозно трансцендентную, форму идеологии. Возможно, до сих пор еще не было верно оценено то, насколько собственно эсхатологическим является утилитаризм.

5. *F. Nietzsche. Werke*. Bd. II. S. 284.

Она руководствуется тем, что считает-ся принятым делать⁶ и знать⁷. Например, принято думать, что нечто знаешь об эволюции живых существ в детерминированном физическом мире — и тем самым об иллюзии свободной воли. Так возникает частично противоречащий самому себе ценностный нигилизм и релятивизм, в результате которого все этическое у последнего человека выхолащивается, кроме его стремления к своему маленькому непосредственному счастью⁸. В этом-то и заключается неподлинная и гетерономная позиция, борьбу с которой ведет Ницше. В сосредоточении внимания на слишком узко понятом *здесь и теперь* он усматривает возврат к поведению овец, находящихся на привязи текущего момента; в начале второго «Несвоевременного размыш-

ления» («О пользе и вреде истории для жизни») Ницше наглядно характеризует отличие человека и животного по различной форме временности жизни⁹. Последний человек не замечает различия, он аннулирует его на более высоком уровне — опираясь на свое мнимое космологическое знание. Он с пониманием подмигивает всякой религиозной традиции и всякой философской рефлексии о смысле высказывания о воле к власти, об ограниченном значении знания и о благой жизни вообще. Для него все идет своим чередом.

Кто же они — эти последние люди, это стадо без пастуха? Согласно Ницше, это люди после секуляризации, это его и наши современники, это мы сами. Такая наша позиция заслуживает в глазах Ницше презрения.

3. ПЕРВОЕ ЛИЦО ДОЛЖНО ОСТАВАТЬСЯ В ЦЕНТРЕ

В стаде отсутствует высшее человеческое счастье, а именно то, что выражается в чувстве избытка силы и власти. Стадо живет лишь моментом и продолжает неосознанно переживать прошлое. Для счастья свободы и автономии, напротив, необходима особая перспектива первого лица — перспектива действующего лица. В этом Ницше развивает взгляды Фихте и ранних романтиков, радикализуя их.

Особенность этой перспективы первого лица в единственном и множе-

ственном числе, *Я* и *Мы*, состоит в том, что в ней всегда и в первую очередь речь идет — и может идти — о нашей собственной благой жизни. Ницше выступает с точки зрения традиции и именно поэтому говорит о парадоксе, усматривая исходный пункт всего благого и истинного в *эгоизме*. Для решения апории необходима переоценка всех традиционных ценностей.

Если не признается центрированность всякого смысла в перспективе первого лица, то любая мораль и, в ко-

6. Об этом, например, см.: *Ф. Ницше. Веселая наука* // *Ф. Ницше. Сочинения*. Т. 1. М., 1990. Третья книга. № 116.

7. О стаде людей также см.: *Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла*. № 202.

8. См.: *Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. Предисловие Заратустры*.

9. *Ф. Ницше. О пользе и вреде истории для жизни* // *Ф. Ницше. Сочинения*. Т. 1.

нечном счете, также любое притязание знания становятся бесцельными и бессмысленными¹⁰. Таким образом, основным мотивом критической философии, как ее понимает Ницше, является не иллюзорное и вместе с тем угрожающее любой автономии стремление к трансцендентному и универсальному благу, к вечному знанию и абсолютным истинам, а идея развития идеала *свободно-го сообщества автономных и подлинных личностей*.

Для многих читателей Ницше эта его цель остается сокрытой, видимо, из-за не слишком удачных высказываний о сверхчеловеке. И, тем не менее, речь о сверхчеловеке указывает на необходимость новыми способами преодолевать фактические отношения, существующие способы мышления и традиционные представления о нас самих и нашем знании.

Таким образом, высших людей, о которых говорит Заратустра Ницше, не следует понимать как противоположность некоему классу или группе недочеловеков, как это стремились представить биологически ориентированные идеологии всех националистов XIX и начала XX века. Образ сверхчеловека противоположен тем образам, которые люди создают о самих себе, а также тому, кем

мы всё еще являемся. Речь идет об идеальном образе самостоятельной личности, признающей собственную ограниченность, собственную природную и культурную посюсторонность и историчность. Цель размышлений Ницше состоит в том, чтобы развить идеал автономии именно морального суждения посредством свободной «дисциплины» или «самодисциплины» (*Selbstzucht*), а не в том, чтобы отвергнуть любую мораль. Распространенные, а в конечном счете, даже и фашистские, толкования речи о сверхчеловеке, например, в связи с якобы безраздельной хвалой «белокурой бестии», арийцам, суть недоразумения, даже несмотря на то, что у самого Ницше можно встретить подобные недоразумения относительно собственной мысли. Но в целом абсолютно ясно — Ницше не является ни антисемитом, ни германофилом. Его идеальнотипический анализ становится жертвой глубочайшего заблуждения всякий раз, когда понимается так, будто речь идет о свойствах какой-либо реальной группы людей. Подобный «способ прочтения» собственно даже не заслуживает дискуссии. Скорее это признак патологического неумения читать, которое, впрочем, наложило весьма сильный отпечаток на историю восприятия Ницше.

10. Однако при этом следует адекватно понимать зависимость автономии личностей от их собственной историчности. Это очень сложная проблема. Ее следствием является необходимость признать ограниченность возможностей суждения каждой отдельной личности, особенно обусловленную той или иной эпохой, а также общую темпоральную и локальную центрированность любого существования, любой жизни и действия. Поэтому нет такой личности, которую можно было бы рассматривать саму по себе, что означает здесь: полностью абстрагироваться или не учитывать ее собственные явные или неявные, неосознанные, или осознанные, гетерономные, или хотя бы даже подлинные ценностные установки и предпочтения. Ведь они, напротив, образуют реальное основание всякого смысла и всякой оценки, причем, в особенности, — всякого смыслополагания и выбора самой личностью ее ценностной установки.

4. СУБЪЕКТ ЯВЛЯЕТСЯ НОСИТЕЛЕМ КОМПЕТЕНЦИЙ И ПОДДАННЫМ ОДНОВРЕМЕННО

Согласно Ницше, автономные личности имеют ту особенность, что они *могут и имеют право обещать что-либо* и тем самым *возлагать на себя обязательства*, — причем эта способность и это право, очевидно, осуществляются внутри определенного сообщества и тем самым определяются посредством *Мы-группы* свободных и автономных личностей, а не просто мною как отдельным существом.

Вопрос о том, кто может принимать на себя обязательства, следует отличать от вопроса, каким существам и какую помощь и защиту от вмешательства других при этом мы хотим или должны оказать, и чего мы требуем от тех, кто подчиняется законодательству. Если *Мы-группа* тех, кто устанавливает и признает этические нормы, совпадает с группой адресатов и затронутых лиц, то данный способ установления норм можно назвать «*мы-автономным*». Гоббс и Кант видели в *Мы-автономии* единственную достойную признания основу правовых

или же моральных обязательств. Однако проблема заключается в том, что группа лиц, участвующих в законодательстве, по крайней мере, в каждый определенный момент настоящего не совпадает с группой субъектов, которых эти установления затрагивают, т. е. с подданными морального или правового регулирования.

При этом Ницше, как до него уже Кант, понимал, что существует даже известная тенденция к превращению личностью самой себя в подданного¹¹. Она заключается в отказе от усилий автономной самодисциплины ради подчинения традиции, главенствующим богам, например, путем ориентации на *усредненные* или *стадные суждения*, на *соттон sense*. Для Ницше это — *недостаток культуры и самодисциплины, распад автономного воспитания человека*. Поэтому в вопросах морали и права он, подобно Канту, требует «*sapere aude!*» — мужества пользоваться собственной мыслью и суждением.

5. РИСКОВАННАЯ ВРЕМЕННОСТЬ ДЕЙСТВИЯ ПРОЯВЛЯЕТСЯ В СОВЕСТИ

Однако если отказаться от метафизического учения о душе и в качестве единственной реальности признать, вместе с Ницше, лишь имманентность опытного и жизненного мира — при обсуждении самоопределения, свободы воли и действия возникают серьезные про-

блемы. Такие проблемы возникают именно ввиду временности интенционального или запланированного действия и, в частности, формовки самой себя, каковую компетентная инстанция действия осуществляет в процессе обучения, самодисциплины и са-

11. О ленивой и трусливой «воле принятия на веру» см.: Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. № 193.

мовоспитания. Особенно ясно основная проблема проявляется в феномене раскаяния.

Если я раскаиваюсь в совершенном, то я раскаиваюсь не просто в том, что произошло определенное событие, а в своем собственном решении. Различие между раскаянием и сожалением в известном смысле соответствует различию между принятием ответственности и причинением. Некто может *сожалеть* о чем угодно: о том, что революция 1848 года потерпела поражение или что он не родился в Монако, или что его рождение привело к смерти матери. Но поскольку при всем этом он ничего не мог поделать, постольку он не может и раскаиваться в этом. Сожаление касается каких-либо неисполненных желаний. Раскаяние же затрагивает неиспользованные варианты действия самого субъекта. Оно находится в контексте ретроспективной оценки субъектом своих предыдущих возможностей действия. При этом образ призыва к раскаянию через зов совести (Хайдеггер) выражает следующую структуру¹²: после совершенного поступка *всегда* существует *имплицитный* порыв к рефлексии по поводу этого поступка и его целеполагания. Речь здесь идет о самоконтроле наших собственных планов действия и альтернативных возможностей. Ведь именно после понимания реальных результатов нашего поступка необходимо проконтролировать, достигли ли мы цели. Если цель не была достигну-

та, тогда возможно следует сделать еще что-то, чтобы все же достигнуть самой цели или чтобы в будущих действиях не отклоняться от нее настолько, как в этот раз.

При этом весьма непросто различить *post hoc* иллюзорные и реальные возможности. И также непросто различать слабость воли, незнание или мыслительные ошибки, совершенные при выборе средств. Но еще сложнее оказывается различать фактические, возможно противоречивые оценки предпочтений *praeter hoc* и возможно чисто тавтологическое приписывание предпочтений или изменение ранних предпочтений *post hoc*. Однако в первую очередь должно быть ясно — слишком сильное сужение области решений, ответственность за которые я принимаю на себя и в которых я в определенных обстоятельствах также вынужден буду раскаиваться, может привести к излишне обобщенному самооправданию и тем самым к общей безответственности. Субъект вряд ли замечает, что посредством своего рода *self fulfilling prophecy* (само собой исполняющееся предсказание) он превращает себя в простого раба обстоятельств своего поведения, в «последнего человека». Мы-то, во всяком случае, осторожны — и должны быть осторожны — в обращении с тем, кто демонстрирует неспособность к раскаянию и, тем самым, к ответственности или же лишь на словах высказывает такое о себе¹³.

12. Об этом см.: Ф. Ницше. Веселая наука. Четвертая книга. № 335.

13. В значительной мере и в существенных пунктах Ницше предвосхитил понятийный анализ специфической временности человеческого существования и человеческого действия, раскаяния и совести, «людей» (das Man) и массы, осуществленный Мартином Хайдеггером в его новаторском

Мсть у Ницше это не просто последующая санкция за нарушение или же просто за некий нежелательный поступок, совершенный другими лицами. Мсть понимается более широко как «отвращение воли ко времени и к его „было“»¹⁴. Тем самым мсть для Ницше — это попытка при помощи нового действия сделать произошедшее и содеянное каким-то образом не бывшим. Но ницшевская критика духа мести направлена не только против чрезмерной реакции *post hoc* на соответствующие события, когда она вновь и вновь празднует свое воскрешение в военных акциях возмездия или в слишком поспешных изменениях законов, но и против всякого рода неверно понятого сожаления. Что здесь имеется в виду, станет ясно, если мы рассмотрим два ложных способа преодоления духа мести¹⁵. Первый состоит в том, чтобы выдавать голос совести за метафизическое суеверие. В значительной мере это происходит у Фрейда, который истолковывает совесть как Сверх-Я, в некоторой степени как сублимированную фигуру отца. Отец говорит мне, что я должен делать. Я испытываю угрызения совести, если не выполняю то, что он говорит. Раскаяние — это признание голоса Сверх-Я, Сверх-Отца, традиции, — и тем самым признак гетерономии. Однако психология Фрейда есть психология последнего человека

именно потому, что он не дает удовлетворительного ответа на вопрос, как мы можем освободиться от могущественного отцовства традиции, не попадая в новую зависимость. Ибо зов совести и возможность раскаяния оказываются необходимыми условиями автономного действия.

Но дух мести может пониматься также следующим образом: отвращение воли ко времени и к его «было» — это ложно ориентированная забота, которая в качестве заботы может быть направлена лишь на будущее и потому, в случае обращения к прошлому, совершает безнадежную — категориальную — ошибку. Прошедшее может быть признано лишь как факт. Его нельзя сделать не бывшим. Поэтому правильным отношением к прошлому является не дух мести, а невозмутимость. Но если бы это было последним словом в отношении раскаяния и совести, то вместе с Ницше нам самим бы грозила опасность обесмыслить *post hoc* принятие на себя ответственности за свои действия, а тем самым, и выхолостить понятие и практику раскаяния, превращая их в бумажного тигра вербального сожаления. И опять же осталось бы незамеченным то, что именно таким образом уничтожаются *praeter hoc* понятие и практика автономии и власти над самим собой.

труде «Бытие и время». В лекциях, статьях и обоих томах, посвященных Ницше, Хайдеггер, видимо, чувствовал собственную обязанность найти и реконструировать эти свои идеи у самого Ницше, а также надлежащим образом разделить собственную мысль от ницшевской. Для этого он сначала помещает в центр рассмотрения ницшевскую критику духа раскаяния или мести.

14. F. Nietzsche. Werke. Bd. II. S. 394. (Ф. Ницше. Сочинения. Т. 2. С. 101.)

15. Об избавлении от мести см.: Там же. С. 71.

6. РЕШЕНИЯ ВСЕГДА ПРЕБЫВАЮТ В НАСТОЯЩЕМ

Двенадцать часов пополудни — время решения. У Ницше как в известном вестерне — во время принятия решения здесь и теперь солнце находится в самом зените. Этот образ означает: тени неясного будущего и тени прошлого коротки. В момент решения нельзя больше размышлять о прошлом. Для спекуляций о будущем также не время. Благодаря моему действию здесь и теперь завершается прошлое и творится будущее.

Лишь в настоящем присутствует власть действия. Лишь здесь проверяется воля к власти над собой с ее заботой о будущем. Лишь здесь при помощи действия, устремленного в будущее, можно преодолеть дух мести, дух бездельного и потому лишнего ориентиров сожаления. Поэтому, чтобы понятие и практика раскаяния не оказались выхолощенными, раскаяние должно стать деятельным раскаянием.

Зов совести, как его признает Ницше, принимает в «Так говорил Заратустра» вид призыва к молодому пастуху, которому велено откусить голову змее, заползшей ему в глотку¹⁶. Змея символизирует здесь знание истории и абстрактное сожаление или причитание по поводу прошедших событий или современного положения. Знание душит, говорит Ницше, имея в виду в особенности мнимое космологическое знание о якобы физически детерминированном мире, а также о мнимой бессмысленности и тщетности всякой воли и всякого действия. Если наше знание не сопряжено толком с жизнью и дея-

тельностью, оно делает нас депрессивными, бездейственными и на более высоком техническом уровне возвращает к той форме жизни, что является характерной для животного мира: все является средством для достижения непосредственной цели.

Впрочем, как раз в перспективистском презентизме Ницше существенным оказывается, в конце концов, только то, что дано здесь и теперь. Тем самым он выступает в качестве наследника эмпиризма — от Рене Декарта и до Джорджа Беркли, — хотя и без их защиты объективной истины посредством веры в Бога. Прошлое есть в лучшем случае тень настоящего. То же самое касается и открытого будущего, даже если речь идет о тенях наших планов и забот. Таким образом, реально существует лишь процессуальный мир становления. Абсолютной истины и трансцендентной вечности не существует.

Для Ницше было бы приемлемым в лучшем случае «этическое» толкование идеи вечности. Это означает, что в каждый момент следует поступать так, чтобы было бессмысленным всякое раскаяние, т.е. таким образом, чтобы сейчас и всегда *могло бы желаться вечное возвращение того же самого*. Тем самым, по мнению Ницше, он разрешает парадокс, согласно которому раскаяние и месть всегда бессмысленны. Во-первых, во многих случаях неверно, что в прошлом мы не могли бы действовать иначе. Поэтому, во-вторых, верно то, что без возможности раскаяния и соответствующей ему предсказуемости отращения воли к „было“, которое в данный

16. Там же. С. 113 сл. и др.

момент даже еще не случилось, не может существовать никакой власти действия. Ведь власть действия существует лишь в возможности избежать раскаяния. Тем не менее, столь же верно и то, что следует преодолеть раскаяние и месть, отвращение воли ко времени и к его «было». Но они преодолеваются не посредством того, что их чисто вербально и, тем самым, вводя себя в заблуждение провозглашают избыточными или несуществующими, а посредством такого отношения к себе и своей жизни в настоящем, каковое требует учение о вечном возвра-

щении. Тем самым настоящее обретает наибольший вес.

Обоснование Ницше этического суждения по поводу своего собственного действия не сильно отличается от идеи, согласно которой я должен поступать так, чтобы в любой момент мог посмотреть в зеркало моего прошлого и при этом сказать: я вновь поступил бы так и готов повторить это. В этом суть учения Заратустры. Сверхчеловек — это человек, способный следовать данному учению. Следовательно, Заратустра учит быть сверхчеловеком.

7. СЛЕДУЕТ ПРИЗНАТЬ ИММАНЕНТНУЮ КОНЕЧНОСТЬ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Сверхчеловек именуется так потому, что являет собой контрфактический идеал. Реальный человек ориентируется или на схемы традиции, прошлого, или на свои собственные маленькие желания и тем самым на маленькое, смутно ожидаемое будущее, лишь на ближайшее исполнение предпочтений и уклонение от страданий. Причем именно в силу этого целостность жизни выпадает из поля зрения нормального человека, поскольку он точно так же недооценивает значение как настоящего здесь и теперь, так и отдаленного будущего. Противоядием от этого является миф о вечном возвращении того же самого.

Человек, ориентирующийся на идеал сверхчеловека, живет по ту сторону зависимости от фигуры отца и мнения массы, но также он свободен и от плаксивости или страха перед жизнью, не го-

воря уже о страхе смерти. В особенности же он уже преодолел дух мести или раскаяния. Он понимает, что любая осмысленная речь о выдуманной вечности всегда выражает лишь известную установку по отношению к посюстороннему, а именно, всякий раз пребывающую в настоящем установку по отношению к временности и конечности существования, позитивную установку — «я хочу повторения всего этого *так, как оно было и есть* <...> *da capo*»¹⁷.

Однако данная установка ускользает от вечного круговорота страстей и желаний, все новых предпочтений и радостей не в результате бессмысленного аскетического самопожертвования и не посредством слепой, в конечном счете, животной покорности. Для нее Земля не такое же место, как любое другое. Она не есть вытесненная из центра провинция в бесконечной вселенной.

17. Ср. Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. Сочинения. Т. 2. С. 284.

Она — центр существования и, тем самым, главный предмет заботы.

«Оставайтесь верны Земле», призывает, поэтому, Заратустра¹⁸ и заявляет: «кто помыслил самое глубокое, тот любит самое живое». Потому нисколько не ложным является такое прочтение идеи сверхчеловека, согласно которому Ницше уже рано понял нашу ответственность за всю Землю и подверг критике мелочный антропоцентризм. Впрочем, нет никого, кроме нас самих, кто смог бы призвать нас к ответственности. Это мы сами. Посему, согласно Ницше, мы должны быть столь горды тем, что хотим жить лишь в таком мире, в котором мы признаем место также и других людей и других созданий. Тем самым его этика сверхчеловека основывается не на мелочной, эгоцентрической или мы-центрированной воле к предотвращению каждым собственной боли и страдания и к реализации каждым его собственных страстей, желаний или предпочтений. Она основана на особой гордости¹⁹ и любви к свободе, которую Ницше толкует как волю к власти и как волю к собственной воле.

Мы ответственны за Землю перед самими собой. Мы желаем осуществлять власть и нести ответственность

не из нужды, а из эстетической радости от избытка силы. То, что выходит за пределы исключительно животной жизни, — это никакая не бессмертная душа, а признание небезопасности жизни. К допущению такой небезопасности принадлежит, в особенности, отказ от уверенности относительно действий других. Презирая стремление к безопасности, Ницше тем самым атакует основу любой рациональной теории решений и игр, используемых *homo oeconomicus*'ом. Своим отказом от безопасности и признанием открытости будущего этика Ницше в значительной мере трансцендирует всякую «умную» этику координации наших целей и путей при одновременном стремлении к безопасности, которая даже в версиях мнимой этики «Morals by Agreement» (Дэвид Готье) или этики справедливости как умной честности (Джон Роулз) все еще продолжает конструировать *homo faber et oeconomicus*. Ницше, напротив, требует от себя и от нас главной добродетели, забытой современностью, — индивидуального мужества. И он требует индивидуального великодушия, подобного тому, что проявляется у народов в расточительных праздниках. Он требует этого не ради какой-то иной цели,

18. Там же. С. 55.

19. В оценках Ницше основных идеалов философски отрефлексированной этики используется «эстетическая» терминология. Такие выражения, как «хороший вкус», «изысканность», отражают систематические убеждения. Ведь субъективно центрированные суждения лиц, участвующих в дебатах об основных критериях этической оценки, имеют в любом случае, — т. е. независимо от того, являются ли они в основном сентиментально-конвенциональными или подлинными суждениями, — логическую форму, аналогичную форме суждений вкуса. Это объясняется тем, что суждения вкуса являются суждениями свободного признания. Для них требуется способность, которая, как нам хорошо известно из «Критики способности суждения» Канта, выражена понятием эксплицитной рефлексии. Речь идет о способности формировать в свободном дискурсе свои собственные суждения в качестве таких, что могут быть поняты и учтены, а вовсе не с целью осуществления иллюзорного притязания — доказать их абсолютную правильность.

кроме совместного празднования жизни. Жизнь не является благой как раз тогда, когда она проходит в заботах о надежном удовлетворении потребностей в будущем и максимизации предпочте-

ний. Нам непросто согласиться, что правы не мы, — последние люди, — не *homo faber et oeconomicus*, а прав Ницше, ибо без мужества, т. е. без отказа от безопасности нет ни морали, ни благой жизни.

8. АВТОНОМНАЯ МОРАЛЬ ОСНОВЫВАЕТСЯ НА ПОЗИТИВНОЙ ФОРМЕ ГОРДОСТИ

Кант недостаточно ясно подчеркивает, что при любом обосновании морального долга в автономии того, кто принимает на себя обязательства, следует признать уникальность перспективы первого лица. Потому Ницше вполне прав, когда он, не отличаясь от других читателей Канта, рассматривает его этику как этику долга и, тем самым, как неудачную попытку секуляризации религиозной этики долга. Впрочем, он упускает из виду, что основная тенденция кантовского подхода, а именно, обоснование всякого долга в автономии личности, вполне созвучна с тем, к чему стремится он сам — и чего ему, заметим в скобках, в значительной мере достичь не удастся.

Нападки Ницше на чисто традиционалистскую мораль всегда направляют-ся также и против любой формы политической корректности, что часто упускается из виду, причем не только такими социалистическими философами, как Георг Лукач, но и теми, кто пытался использовать Ницше в фашистском духе. Такая критика обосновывается не при помощи указания на произвольность ограничения того круга лиц, кого затрагивают моральные нормы и кто получает от них пользу в рамках некоей внутринациональной морали, но тем, что и здесь основная форма морали является децентрированной, т. е. антииндиви-

дуалистической. Ницше попросту считает бессмысленным, что высшей ценностью становится удовлетворение элементарных потребностей, в конечном счете, голое выживание каких-то видов, как это до сих пор происходит, например, в экологических этиках вроде этики Ганса Йонаса. Если попытаться осмыслить данную перспективу, то и в самом деле будет трудно понять, почему для нас, вернее для конкретного меня в моей ограниченной жизни, должно представлять какую-то ценность просто удовлетворительное или даже субъективно счастливое «вечное» прозябание какого-то стада живых существ.

В целом Ницше пытается противопоставить *сентиментальным* базисным ценностям универсальной этики пользы ценности свободного, автономного лица или личности. Их он определяет не при помощи возвращения к избыточным или трансцендентным идеалам в духе христианизированного платонизма идей и душ, а требует, напротив, признания всякой подлинной личностью реальности конечного существования. Мы знаем это от Хайдеггера, который, похоже, обязан подходу Ницше гораздо больше, чем на это указывается в его текстах о Ницше.

К необходимости признания подлинного существования относится призна-

ние темпоральной и локальной ограниченности и центрированности существования, всякой жизни, действия, а также и всякого суждения. И только если личность признает все это, тогда она уже не может или «не имеет права» отвлечься от самой себя, что означает в данном случае — отвлечься от своих собственных явных или неявных, неосознанных или осознанных, гетерономных или подлинных ценностных установок и ценностных предпочтений. Ведь речь идет о реальном основании всякого смысла и всякой оценки, в том числе как раз и о всяком смыслополагании и выборе ценностной установки, через которые действует сама личность.

И как раз то, что именно этот идеал реальной подлинности, т. е., представленное как реально возможное, развитие идеала сообщества автономных личностей, является основным мотивом Ницше, оказывается, увы, скорее скрытым в результате традиционных недоумений относительно его не слишком удачных высказываний о высшем человеке или сверхчеловеке.

Потому не случайно, что у Ницше оценки руководящих идеалов философов

ски отрефлексированной этики — в которой моральная философия является лишь одной из составляющих — в значительной мере излагаются посредством «эстетической» терминологии и на основе «эстетических» критериев, таких как «хороший вкус», «изысканность» и т. д.²⁰

В этом вполне отражается его глубокое систематическое убеждение. Ведь, вторым, субъективные и центрированные в субъекте суждения лиц, участвующих в дискуссии о «принципиальных» вопросах этики всегда — т. е. независимо от того, являются ли они скорее сентиментально-конвенциональными или подлинными суждениями, — имеют логическую форму *суждений вкуса*. Здесь еще невозможно просто обратиться к «моральным» критериям и нормам, к какому-либо принуждению, которое артикулируется в предложениях типа: «Ты должен признать тот или иной принцип или критерий логического или морального разума» или же «Ты обязан выносить подобные суждения, если желаешь считаться разумным»²¹.

Свою форму суждения — Ницше знает об этом — можно лишь *рекламировать*, как можно лишь рекламировать

20. Кажется, Ницше, как это уже указывалось (см. прим. 19), даже не замечает, что он сам заново открывает или продолжает использовать те мыслительные приемы, что можно найти в кантовской «Критике способности суждения», а также у Гегеля. Впрочем, при этом он более последователен, чем большинство других философов. Он видит, что оценки, при помощи которых мы в рамках сообщества личностей оцениваем предложения, касающиеся норм суждения и действия, — именно по причине их свободного признания или непризнания, — в конечном счете, следует рассматривать исходя из формы суждений вкуса и тем самым как один из видов эстетических оценок. Это ясно, например, уже по постоянным заявлениям Ницше о том, как оскорбляет его *вкус* всякая мораль, основанная лишь на морализирующих призывах.

21. Основные принципы утилитаристской этики выдвигаются лишь в виде убедительных аксиом. Об этом Ницше говорит в сочинении «По ту сторону добра и зла»: «В каждой философии есть пункт, где на сцену выступает „убеждение“ философа, или, говоря языком одной старинной мистерии: *Adventavit asinus/pulcher et fortissimus*». См.: *Ф. Ницше*. По ту сторону добра и зла. № 8. Сочинения. Т. 2. С. 246. Перевод этой замечательной критики поспешного признания или

свой вкус и свои суждения или то, что называют способностью правильного суждения. Однако рекламируют обычно путем демонстрации того, к чему призывают в рекламе. Потребитель же рекламы должен сам выбрать это. Реклама ни к чему его не обязывает. Он несет обязательства лишь в том случае, если, например, под воздействием подобной рекламы он сам возложил на себя обязательства, скажем, если реклама призывает к участию в совместной форме жизни и практики. Именно поэтому — хотя и в совершенно определенном смысле — самому Ницше также не удается уйти из сферы и за пределы языковой формы призыва, — как то, зывания к собственному для каждого опыту и собственным желаниям. Аналогичным образом это касается и Хайдеггера. При этом в принципе всегда существует и как таковая не может быть устранилена опасность идентификации «голового» призыва с тем, что можно было бы назвать «показом» в демонстрирующей речи. Именно в признании такой опасности Ницше и Хайдеггер проявляют честность мышления. Здесь нет возможности подробнее обсуждать и показывать, каковы различные формы призыва и как их следует оценивать. Во всяком случае, основанием этики у Ницше становятся «эстетические» суждения особого, а именно очень общего типа. Таковы суждения о картине мира и образе человека, приверженцами которых мы являемся или хотим стать, и в рамках которых мы придаем нашей дея-

тельности и жизни (как образу жизни, а не исключительно лишь тварному выживанию и животному удовлетворению потребностей) смысл, направление и ценность. Как уже говорилось, такие суждения у Ницше являются аналогией суждений вкуса. Тем самым подчеркивается подлинность признания данного образа человека и данных базовых оценок вне всякой унификации в соответствии с заранее установленными критериями, которые передаются посредством обучения или по традиции. Таким образом, Ницше сам возводит в высшую ценность автономную, самоопределяющуюся личность, самостоятельно определяющую свои критерии оценки в рамках сообщества автономных личностей. И делает это вопреки всякому *On-dit* («говорят») сугубо традиционных нравов, массовой или, как пренебрежительно говорит Ницше, голой стадной морали. Уже в «Веселой науке» (№ 116) он пишет: «Моралью каждый побуждается быть функцией стада и лишь в качестве таковой приписывает себе ценность»²².

Всякое «Ты должен» или «Ты обязан» содержит, таким образом, скрытое *условие*, форму которого часто можно грубо представить в следующем виде: «Ты должен делать X, если *хочешь* и дальше быть одним из *Нас*». Короче говоря, всякое долженствование основано на хотении и содержит в себе указание на некое *Мы*. Это особенно характерно и для всех критериев или норм разумного: они также подразумевают признание внутри группы тех лиц, что при условии выпол-

установления основных постулатов, принципов или аксиом мог бы звучать так: Грядет послушный длинноухий осел, во всей своей чарующей красе и великой мощи.

22. Ф. Ницше. Сочинения. Т. 1. С. 588.

нения соответствующих критериев присваивают себе и другим или же своим действиям и бездействиям ценностный предикат «разумный». Благодаря данному убеждению Ницше преобразует проблему обоснования морали в вопрос о том, к какой *Мы*-группе мы, как личности, хотим относить себя. Этот вопрос в свою очередь превращается в вопрос, какого рода личностями мы хотим быть, а это означает — прежде всего, для самого Ницше, — при каком основном укладе сообщества личностей, людей или живых существ мы хотим жить на Земле.

Так мы подходим к проблеме того, как первоначально неморальным образом — т.е. пока по ту сторону добра и зла — можно спроектировать и признать идеал благой жизни на Земле, который, в свою очередь, мог бы «обосновать» определенные «моральные» обязательства или ориентации нашего действия и суждения, достойные того, чтобы им следовать.

Принципы этики сострадания и утилитаризма считались бы обоснованными только в том случае, если бы мы действительно могли увидеть достойный признания идеал исключительно лишь в том, чтобы постоянно исполнять долг симпатии и сострадания по отношению ко всем страждущим созданиям и чтобы способствовать наступлению неясной

и децентрированной, а в конечном счете, всегда лишь будущей, всеобщей пользы. Но мы этого не можем. Ибо это означало бы, что смысл и значимость нашему страданию и нашей заботе всегда придавал бы кто-то Другой и что-то Другое, а в конечном счете, просто никто и ничто. Для размышляющего и одновременно конечного существа и в самом деле невозможно считать осмысленной охоту за целями, которые, в свою очередь, являются лишь средствами для последующих средств и для далеких, абстрактных целей, являющихся потусторонними нашей жизни.

Написанное под влиянием Ницше и Хайдеггера стихотворение Элизабет Борхерс под названием «Всегда Другое» точно описывает такую ситуацию. Я процитирую здесь лишь некоторые фразы и рифмы. Оно начинается с идеального целеполагания: «И ты хочешь воскреснуть — всю жизнь...» В средней его части присутствует выразительный образ действия, преследующего в качестве целей всё новые средства: «все спрашиваешь и спрашиваешь, это ли следующий город, другой город, это ли следующий дом, другой дом». А заканчивается оно звуком вечного покоя: «Уже никто никогда больше не разбудит тебя».

Перевод О. В. Кильдюшова

ДИТРИХ БУССЕ

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ – ИСТОРИЯ ДИСКУРСА – ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ ИСТОРИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ В СВЯЗИ С ФИЛОСОФИЕЙ ЛИЧНОСТИ

1. ВВЕДЕНИЕ

Интерес к философии *личности/лица* (Person) формируется в ходе эволюции этого понятия, которая столь многопланова, разнородна и запутана, как лишь у редких понятий. Уже беглый просмотр обширной статьи «Личность» в «Историческом словаре философии»¹ показывает, что эволюция этого понятия характеризуется не только значительной исторической глубиной – что присуще почти всем основным философским понятиям – и обширным тематическим спектром (ср. тематические линии эволюции, проходящие через философию государства и права, социальную философию, богословие, юриспруденцию и философию тождества), но и обладает, вплоть до самых глубинных этимологических слоев, столь беспрецедентной разнородностью, что не позволяет выделить в самых разнообразных перспективах и способах употребления понятия «лицо» какую-либо красную нить. Более того: понятие *личности* должно об-

рести свое место, прежде всего, в современной философии и утвердиться среди многочисленных фундаментальных философских понятий, таких как «Я», «самость», «идентичность», «субъект» и т. д. Для специалиста по прикладной лингвистике с философским образованием довольно странно видеть, сколь незначительно эти смежные понятия затрагиваются в статье философского словаря, посвященной «личности». Возможно, данное наблюдение бросает свет на теоретические и методические проблемы, обнаруживающиеся при подходе к столь сложной проблеме, как философия *личности*, в свете задач исторической семантики.

Вначале я попытаюсь подойти к этим проблемам исходя из нынешнего состояния развития исторической семантики вне философии, т. е. из перспективы тех теоретических и методологических подходов, что были за последние тридцать лет разработаны во многих гуманитарных и культурологических на-

1. Art. Person // J. Ritter u. a. (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel, 1989. S. 269–338.

уках, прежде всего, — в исторической науке. Постепенно эти подходы, сначала связанные с изучением отдельных слов в рамках чистой истории идей, стали развиваться в направлении истории дискурса, обращенной уже к целым текстам, текстуальным сетям и текстуальным стратегиям. Но любой (по крайней мере, философски отрефлексированный) анализ дискурса нацелен, в конечном счете, на анализ того знания, которое проявляет себя в текстах и понятиях, т. е. на создание своего рода эпистемологии. Поэтому в качестве второго шага я обозначу основные черты лингвистической эпистемологии, как она вырисовывается на основании новейших подходов в лингвистических и когнитивных науках. При этом особое внимание я хочу уделить вопросу, почему любая история понятий, любой анализ дискурса, любая историческая семантика неизбежно должна перерасти в лингвистически ориентированную эпистемологию, — ведь собственно эпистемология и есть анализ знания. Затем, касаясь истории понятия «личность», я затрону вопрос

о том, какие признаки философской текстуальности могли бы способствовать развитию историко-понятийного и/или историко-дискурсивного подхода, а какие, видимо, исключают или, во всяком случае, затрудняют его применение. Обсуждение этого вопроса в целом проливает свет на возможности и цели лингвистически ориентированной эпистемологии. В заключении, наряду с выводом и формулированием задач на будущее, будет продемонстрирована неожиданная перспектива, которая может открыться в случае применения некоторых эпистемологических постулатов к самой проблеме философии *личности*. Несмотря на то, что тексты позднего Витгенштейна оказали на меня значительное влияние, в своих размышлениях я не стану руководствоваться его приговором философии как «околдовыванию (Verhexung) разума средствами языка», даже если после ознакомления с многовековой историей слова и понятия «личность» все же возникает впечатление некоего «замешательства разума с помощью средств языка».

2. ПОЧЕМУ ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ? — ПОЧЕМУ АНАЛИЗ ДИСКУРСА?

Философская история понятий (в постановке задач, теории и методических основаниях), кажется, до сегодняшнего дня еще не затронута влиянием того теоретического и методологического развития исторической семантики, которое за последние двадцать-тридцать лет происходило в смежных культурологических и гуманитарных науках. Прежде чем затронуть возможные мотивы этой нерешительности со стороны философии, я кратко опишу само это развитие.

Обширная теория и практика исторической семантики возникли, прежде всего, в рамках немецкоязычной дискуссии. Это специфическое и не имеющее международных аналогов достижение немецкой исторической науки нашло свое отражение в издании фундаментальных справочных трудов (словарь «Основные исторические понятия», «Исторический словарь философии», «Словарь эстетических понятий», «Словарь ретирики» и т. д.) и серий публикаций («Ар-

хив по истории понятий»). При этом инициаторами возникновения исторической семантики изначально были историки, например такие, как соиздатель словаря «Основные исторические понятия» Райнхарт Козеллек². Однако в дальнейшем своем развитии она вышла далеко за пределы традиционного исторического изучения слов и этимологии, стремясь дистанцироваться и от социальной истории, и от истории идей, часто скрывающейся за словарной статьей. Исходной была мысль о том, что в словах выражаются понятия а, тем самым, и языковые единицы, оказывающие влияние на общественную мысль во всех областях знаний. Поэтому необходимо еще раз проследить общественное и историческое воздействие понятий и также обнаружить их способность конституировать и изменять действительность. Знаменитым стал вывод Козеллека о том, что основные историко-социальные понятия — это не только «индикаторы» общественных и исторических процессов, они могут и напрямую влиять на исторические

изменения как «факторы» этих процессов³. В качестве примера часто приводятся такие понятия, как «социализм», которые сегодня вслед за лингвистом Фрицом Херманнсом называют «деонтическими понятиями»⁴, т. е. понятиями, указывающими на то, что требуется сделать (например, построить социализм). Рассматриваемые таким образом понятия сами становятся неким двигателем исторического процесса.

Так понятая история идей всегда нацелена на изучение мышления и структур знания, стоящих за употреблением слов. Тем самым она отдает должное специфическому характеру такой единицы, как «понятие», относительно которой никогда до конца не ясно, идет ли речь о категории для описания мышления и знания или о категории для описания языка⁵. В равной мере история понятий никогда не должна упускать из виду их языковой аспект (со времен де Соссюра лингвисты говорят о «плане выражения»). Понятие необязательно привязано к единственной форме слова, а сохранение формы слова во-

2. Прежде всего, см.: R. Koselleck. Einleitung // O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1, A-D. Stuttgart, 1972. S. XIII–XXVII; *он же*. Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte // R. Koselleck. (Hrsg.): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart, 1979. S. 19–36.
3. R. Koselleck. Einleitung. S. XXIII ff.; также см.: *он же*. Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte.
4. Об этом см.: F. Hermanns. Deontische Tautologien. Ein linguistischer Beitrag zur Interpretation des Godesberger Programms der SPD // Josef Klein (Hrsg.): *Politische Semantik*. Opladen, 1989. S. 69–149; а также: *он же*. Dimensionen der Bedeutung I: ein Überblick // D. Alan Cruse et al. (Hrsg.): *Lexikologie. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen*. 1. Halbband. Berlin / New York, 2002. S. 343–350.
5. По этой проблематике см.: D. Busse. *Historische Semantik*. Stuttgart, 1987. S. 77 ff.; а также в скором времени: *он же*. Art. „Begriff“ // P. J. Brenner, J. Mittelstraß, F. Reinalter (Hrsg.). *Lexikon der Geisteswissenschaften*. Stuttgart, 2006. Большинство статей автора, а также его монографии: *Historische Semantik*. Stuttgart, 1987 и *Textinterpretation. Sprachtheoretische Grundlagen einer explikativen Semantik*. Opladen, 1991 доступны для просмотра и скачивания на сайте: <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/germl/mitarbeiter/busse/pub>

все не гарантирует сохранения стоящих за этой формой слова понятий и значений, как это со всей очевидностью демонстрирует история слова «личность». Однако историческая семантика, если она претендует на серьезное отношение к себе, всегда должна пытаться учитывать и языковые аспекты своего предмета, связанные с планом выражения.

Критика теории и методов истории понятий козеллековского типа ни в коем случае не была мотивирована лишь лингвистически (хотя на эту тему есть что сказать)⁶. Скорее она отталкивалась от того странного подвешенного состояния, в котором находилась история понятий, — между историей мысли (историей идей) и историей слов. В значительной мере эта критика получила импульсы от «археологии знания» французского философа Мишеля Фуко, увидевшего в «дискурсе» движущую силу общественной эпистемы⁷. Согласно Фуко, дискурсы образуют самостоятельный уровень воздействия, расположенный между мышлением и языком⁸. Его нельзя сводить ни к одному, ни к другому, т. е. он никогда не должен редуцироваться ни к движе-

нию мысли, истории идей, ни к языковым аспектам, в данном случае, к конвенционально понятой истории слов и этимологии. В дискуссии историков по поводу исторической семантики восприятие идеи дискурса было связано с разнообразными методологическими изменениями⁹ (с переходом от так наз. «литературы духовных вершин» чистой теории к историческим источникам повседневности; от фиксации внимания на отдельных словах к анализу семантических движений и взаимовлияний также вне форм отдельных слов; от истории отдельных понятий к описанию дискурсивного развития и линий влияния, не достигших уровня открытой и осознанной тематизации). Параллельно идея дискурса перенималась другими гуманитарными и культурологическими науками и привела, например, в новейшей культурологически ориентированной лингвистике к возникновению динамичной области исследования — самостоятельному лингвистическому дискурс-анализу¹⁰. А со временем она стала также применяться литературоведами, социологами, политологами и др.

6. Дальнейшее подтверждение этого см.: D. Busse. Historische Semantik. S. 43 ff.

7. См.: M. Foucault. L'archéologie du savoir. Paris, 1969 (На русском языке: М. Фуко. Археология знания. М., 1996.); а также: он же. L'ordre du discours. Paris, 1971. (Рус.: М. Фуко. Порядок дискурса. М., 1996.); также см.: он же. Les mots et les choses. Paris, 1966. (Рус.: М. Фуко. Слова и вещи. М., 1977.) Подробные доказательства см.: D. Busse. Historische Semantik. S. 222 ff. В качестве обзора также см.: D. Macdonell. Theories of Discourse. An Introduction. Oxford, 1986.

8. M. Foucault. L'ordre du discours. P. 48 (рус.: М. Фуко. Порядок дискурса.); об этом также см.: D. Busse. Historische Semantik. S. 222 ff.

9. См. об этом, прежде всего: R. Reichardt. Zur Geschichte politisch-sozialer Begriffe in Frankreich zwischen Absolutismus und Restauration. Vorstellung eines Forschungsvorhabens // B. Schlieben-Lange, J. Gessinger (Hrsg.). Sprachgeschichte und Sozialgeschichte. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 12, Heft 47, (1982). S. 49–74; он же. Einleitung // R. Reichardt, E. Schmitt (Hrsg.). Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820. München, 1985. S. 39–148.

10. В качестве обзора, прежде всего, см.: D. Busse. Historische Diskursanalyse in der Sprachgermanistik — Versuch einer Zwischenbilanz und Ortsbestimmung // Martin Wengeler (Hrsg.). Deutsche

В лингвистической семантике дискурса (от имени которой я здесь выступаю) идея дискурса привела к новой методологической рефлексии и воспринимается сегодня скорее как определенная форма эмпирически-дескриптивного исследования, ставящего перед различными частными лингвистическими методами общую цель. В этом смысле¹¹ лингвистическая семантика дискурса объединяет проверенные частные лингвистические методы с новым и специфическим целеполаганием, которое (опираясь, прежде всего, на новые способы выбора источников) может привести к иным и более значимым результатам, нежели прежние направления поиска. К данным методам могут относиться:

- семантический анализ признаков;
- расширение подобного анализа на целые семантические сети и их конституирующие факторы (например, рамки знания);
- анализ presupпозиций в смысле лингвистической прагматики и анализ скрытых и/или одновременно подразумеваемых значений, раскрываемых посредством вывода;
- анализ смысловых элементов неязыковых знаков;
- анализ структур аргументации и их семантико-эпистемических эле-

ментов (например, опорных правил в аргументативной модели С. Тулмина);

- анализ топосов в смысле риторической или аргументационно-аналитической топологии;
- анализ метафор в духе теории метафористики повседневности (Лакофф/Джонсон) и т. д.

Даже если лингвистическо-семантический дискурс-анализ понимается скорее дескриптивно¹², то в принципе он не исключает учета перспективы анализа власти, что было важно, прежде всего, для исследований самого Фуко. В нашем контексте здесь важно то, что дискурсивные властные тенденции могут пониматься не только в общественно-политическом смысле. Скорее речь идет о властных переплетениях и направлениях влияния в самих дискурсах, т. е. даже внутри чисто теоретических, например, философских дискурсов.

Понятие дискурса (как и различные виды дискурс-анализа) часто критикуют за то, что оно слишком изменчиво, с большим трудом поддается определению и приводит к слишком различным практическим исследовательским подходам. Или же задействуется для их легитимации, если иметь в виду негативный оттенок. С одной стороны, это вер-

Sprachgeschichte nach 1945. Diskurs- und kulturgeschichtliche Perspektiven. Beiträge zu einer Tagung anlässlich der Emeritierung Georg Stötzel. (= Germanistische Linguistik 169–170) Hildesheim u. a., 2003. S. 8–19; M. Wengeler. Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihrer Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985). Tübingen, 2003.

11. Подробнее об этом см.: D. Busse. Historische Semantik; он же: Historische Diskurssemantik. Ein linguistischer Beitrag zur Analyse gesellschaftlichen Wissens // A. Stukenbrock, J. Scharloth (Hrsg.). Linguistische Diskursanalyse. (Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht, Heft 86, (2001). S. 39–52.

12. Вполне в духе высказывания Фуко: «eh bien, je suis un positiviste désespéré», согласно: S. LeBon. Un positiviste désespéré: Michel Foucault // Les temps modernes. 248 (1967). P. 1299–1319.

но. С другой стороны, точно такую же критику можно без труда адресовать любому другому понятию, используемому в данном контексте. Точно так же она касается таких понятий, как *понятие, слово, предложение, текст* (если называть лишь лингвистически релевантные) или даже таких, как *идея, мысль* и другие выражения. Ни для одного из этих слов нет простой и бесспорной дефиниции. Все они покрывают большой спектр феноменов, и не в последнюю очередь это связано с тем, что они — точно так же, как понятие *дискурс*, по крайней мере, во французском и английском языковом пространстве — играют столь значительную роль в повседневной жизни и повседневном языке. Поэтому неверным является часто звучащее требование ради научной ясности и теоретической однозначности совсем отказаться от понятия дискурса, ввиду его многозначности. Если принять подобные требования за масштаб, то точно так же пришлось бы отказываться от других названных и многих иных научных и философских понятий.

По причинам, обусловленным исследовательской практикой, в лингвистическом дискурс-анализе (*дискурс* понимается здесь в смысле Фуко) широко утвердилось рабочее определение, согласно которому *дискурс* понимается как корпус текстов, относящийся

к определенному тематическому комплексу¹³. Этот корпус текстов не устанавливается с самого начала, скорее здесь исходят из идеи «открытого корпуса», который в ходе анализа может быть расширен за счет смежных и релевантных текстов. При этом критерием для включения в корпус является не столько (как в истории идей) сквозное использование отдельного ключевого слова, сколько тематическая, идейная связь, существующая между возможными текстами корпуса (*дискурса*) относительно изучаемого аспекта. При выявлении подобных отношений, конститутивных для возникновения дискурса, определенную роль может играть то, что я назвал «основными дискурсивно-семантическими фигурами»¹⁴. Под этим я понимаю следующее: во-первых, дискурсы характеризуются тем, что в относимых к ним текстах регулярно встречаются определенные содержательные элементы; во-вторых, содержательные элементы, встречающиеся с устойчивым постоянством, отражаются в текстах, образующих корпус отдельных дискурсов (или же вносящих в них вклад). При этом предполагается, что тексты (и их составные части) не являются — как это следует из одного старого заблуждения теории языка (и повседневности) — оригинальными продуктами, возникающими,

13. Здесь дается согласно: D. Busse, W. Teubert. Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt? Zur Methodenfrage der historischen Semantik // D. Busse, F. Hermanns, W. Teubert (Hrsg.). Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik. Opladen, 1994. S. 10–28.

14. Подробнее об этом см.: D. Busse. Das Eigene und das Fremde. Zu Funktion und Wirkung einer diskurssemantischen Grundfigur // M. Jung, M. Wengeler, K. Böke (Hrsg.). Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über „Ausländer“ in Medien, Politik und Alltag. Opladen, 1997. S. 17–35.

как бы *ab ovo*, вследствие интенций их производителя. Скорее в них часто используются отдельные фрагменты, относящиеся к базовому эпистемологическому оснащению продуцентов текста или же осознанно или неосознанно перенятые ими из других, ранее воспринятых текстов. Эти отдельные фрагменты не являются «топосами» в традиционном смысле этого понятия, тем не менее, они структурируют и конституируют знание, релевантное для понимания. На глубинно-семантическом уровне, чаще всего недоступном для ясного (*overten*) сознания и тем самым для эксплицитной тематизации, они оказывают воздействие способом, который вполне можно назвать «топологическим».

При определенных обстоятельствах «основные дискурсивно-семантические фигуры» (например, «Свое и Чужое») могут быть обнаружены внешним наблюдателем даже там, где «производители» и «реципиенты» соответствующих текстов даже не подозревают об их существовании. И хотя здесь нет полной независимости от воли говорящих, они (и, тем самым, основные черты эпистемы производителя текста) часто проявляются произвольно. Основные дискурсивные фигуры могут постоянно выходить на поверхность дискурса, становиться эксплицитным предметом или темой текстов. Вероятно, даже можно было бы выдвинуть тезис, что эта временная эксплицитность является необходимым условием их (первого?) появления и их структурной действительности. Однако их нормальная действительность (после того, как они уже сложились) скорее принимает такую форму: проявление определенных дискурсив-

ных элементов объясняется присутствием основных дискурсивных фигур, но обнаруживается в этих элементах не таким образом, чтобы их можно было причислить к эксплицитному значению слова или текста на поверхностном уровне. Основные дискурсивные фигуры структурируют содержательные элементы текста, при определенных обстоятельствах управляют их появлением в определенных точках дискурса, определяют внутреннюю структуру дискурса, которая не обязана совпадать с тематической структурой текстов, в которых они проявляются. Они образуют схему, которая сама может стать действенной в качестве основной структуры междискурсивных эпистемических взаимосвязей. В этом смысле основные дискурсивные фигуры не обязательно привязаны к определенному дискурсу или ограничены одним единственным дискурсом, но могут сами появляться в различных дискурсах одновременно. Тем самым они способствуют возникновению междискурсивных отношений, которые, видимо, сравнимы с интертекстуальными отношениями лингвистики текста. По этой причине основные дискурсивные фигуры имеют свою историю, которая необязательно должна ограничиваться каким-то промежуточком времени и появлением дискурса или текста, являющегося референтным (для соответствующего анализа) на данный момент. Напротив, привлекательность дискурсивно-аналитической перспективы состоит именно в том, что многие дискурсивные течения и основные фигуры обладают глубинным историко-эпистемическим измерением, что совершенно невозможно предположить

с первого взгляда (и исходя из поверхностно-семантической перспективы)¹⁵.

В этом смысле историко-семантический дискурс-анализ раскрывает семантические аспекты и элементы знания, которые может не заметить история значений в традиционном филологиче-

ском, но также в историко-понятийном смысле, ориентированная исключительно на изучение отдельных слов. Он заостряет видение образующих эпистемических базовых элементов и структур, анализ которых особенно важен с точки зрения эпистемологического интереса.

3. ЭЛЕМЕНТЫ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ (почему эпистемология?)

История понятий и история дискурса в качестве моделей (т. е. направлений поиска и методологических подходов) нацелены на анализ и экспликацию элементов знания и структур мышления, явно или неявно связанных со словами/понятиями и текстами. В этом смысле к «знанию» относится не только эксплицитное, открытое (*overt*), осознанное знание в том определении, в каком это понятие используют многие философы. Я также отношу сюда элементы знания в смысле применяемого у Фуко понятия «эпистема», которые в дан-

ный момент могут быть скрыты от сознательной рефлексии, но тем не менее структурируют и конституируют мышление и знание в их основных чертах¹⁶. Поскольку в случае исторической семантики мы в принципе имеем дело с единицами языка (словами, предложениями, текстами, собраниями текстов), то при анализе этих языковых единиц знание (эпистема) в принципе проявляется в релевантной для понимания форме (или же впервые делает такое понимание возможным)¹⁷. Понятие понимания, взятое здесь за осно-

15. Для основных дискурсивных фигур пока вторичен вопрос о том, в какой конкретной форме они проявляются в дискурсе: они могут выступать в качестве семантических признаков и в качестве таковых образовывать исторические изотопные цепи; с точки зрения анализа аргументации они могут относиться к несущим элементам ключевого правила, опирающегося на текст; они могут быть presuppositionами в смысле лингвистической прагматики или частями того, что является имплицитным или одновременно имеется в виду и подлежит раскрытию посредством инференций; они могут скрываться за именами, упомянутыми лицами, предметами, обстоятельствами и идейными комплексами; и, наконец, они естественно могут относиться к (лексическому) поверхностному значению слов, понятий и текстов, на которых оказывают заметное или незаметное воздействие.

16. Т. е. такие элементы, которые Витгенштейн причислял к «руслу» идей, которое, однако, в принципе может перемещаться — каким бы прочным и неизменным оно сначала ни казалось кому-либо. См.: *L. Wittgenstein. Über Gewißheit*. Frankfurt a. M., 1970. (Рус.: *Л. Витгенштейн. О достоверности*. М., 1994.)

17. Об используемой здесь модели семантики и понимания текста в основном см.: *D. Busse. Textinterpretation. Sprachtheoretische Grundlagen einer explikativen Semantik*. Opladen, 1991. Kap. 7. При этом речь идет об «экспликативной» семантике, т. е. о семантическом анализе слов, предложений и текстов, эксплицирующем релевантное для понимания знание во всем его многообразии, не останавливаясь там, где капитулируют распространенные лингвистические

ву, также включает в себя — аналогично тому, что было сказано относительно понятия «знание», — не только осознанное, открытое, очевидное понимание, но и охватывает имплицитное понимание, которое не обязательно раскрывается с первого взгляда. Лингвистические исследования до сих пор даже близко не подошли к изучению релевантного для понимания знания во всей необходимой для эпистемологической перспективы широте и глубине или вообще даже не учитывали его. В смысле используемой здесь перспективы глубинной семантики, нормальное (лексическое, логико-семантическое) лингвистическое понятие значения охватывает (а нормальный лингвистический анализ значения эксплицирует) в лучшем случае лишь своего рода поверхностную семантику. А часть айсберга, что находится ниже поверхности совершенно и полностью очевидного, остается вне поля зрения.

За последние двадцать лет в лингвистике и когнитивной науке были созданы модели, которые выходят далеко за пределы досягаемости распространенных лингвистических (и логико-семантических) концептов значения. Они

позволяют анализировать семантическое знание во всей его широте и глубине, релевантной для понимания. Я объединяю эти подходы — следуя концепту «фрейма» Чарльза Филлмора¹⁸, главного лингвистического представителя этого направления, — посредством понятия «рамка знания». (Филлморский концепт семантики фрейма или рамки возник в результате жаркой полемики с концептом рамки, используемым в когнитивных исследованиях, вроде того, что был выдвинут Марвином Мински¹⁹.) Я не намерен представлять здесь технические детали этой модели, но все же хотел бы обрисовать некоторые основные черты, особенно важные в нашем контексте.

Вместе с когнитивистом Марвином Мински я исхожу из того, что любое знание организовано и структурировано посредством *рамок знания*. Понимаемые таким образом *рамки знания* могут рассматриваться в качестве формата знания. Они динамичны (т.е. следуют за различными перспективами), поливалентны (т.е. могут использоваться для различных функций и целей) и многоступенчато дифференцированы по уровням. Например, такая обыденная *рамка зна-*

и логико-семантические модели значения (с их сильно редуccionистским пониманием значения).

18. В плане обзора см.: Ch. Fillmore. Scenes and Frames semantics // A. Zampolli (ed.): Linguistic Structure Processing. Amsterdam, 1977. S. 55–81; он же. Frame Semantics // The Linguistic Society of Korea (ed.): Linguistics in The Morning Calm. Seoul: Hanshin Publishing Corp., 1982. S. 111–137. Филлмор располагает свой концепт в рамках такого целеполагания, какое он называет «интерпретативной семантикой».

19. См.: M. Minsky. A Framework for Representing Knowledge // Artificial Intelligence Memo No. 306, M. I. T. Artificial Intelligence Laboratory. 1974. (Напечатано: Patrick H. Winston (ed.): The Psychology of Computer Vision. New York, 1975. S. 211–277. — Выдержки напечатаны: Dieter Metzger (ed.): Frame Conceptions and Text Understanding. Berlin/New York, 1980. S. 1–25. — На нем.: Dieter Münch (Hrsg.). Kognitionswissenschaft. Grundlagen, Probleme, Perspektiven. Frankfurt a. M., 1992. S. 92–133.)

ния, как «летать», в зависимости от контекста состоит из различных присоединяемых подрамок (например, таких, как самолет, птица и т. д.), которые, в свою очередь, содержат другие рамки в качестве элементов и материала. При данном способе рассмотрения каждое понятие (каждый концепт) само становится рамкой, которая или является частью некой рамки более высокого уровня, или сама основывается на рамках нижнего уровня, или соотносится с соседними рамками или их элементами. В модели лингвиста Филлмора рамки понимаются преимущественно как рамки предикации (предикат — аргумент — структура). Это вытекает из воззрения, согласно которому предложения естественных языков структурируются посредством глаголов (как типичных средств выражения предикатов) и зависимых от глаголов имен и именных групп²⁰. Поскольку чистые аскрипции свойств (*Eigenschaftszuschreibungen*) также представляют собой предикации²¹, то, в конечном счете, любой элемент знания (и отношение между элементами знания) может быть представлен или же разложен в формате предикации. Таким образом, *рамки знания* в филлморовском смысле (в моем понимании — *рамки знания* среднего уровня разрешения) суть структуры, уже всегда расположенные по уровням и состоящие из множества предикаций (например, летать есть деятельность, которая

имеет субъекта, имеет цель, требует инструмента и т. д.). Даже понятие в обычном смысле всегда можно дескриптивно разложить таким способом в виде упорядоченной структуры, состоящей из частей-предикаций. В данной модели, в данном способе рассмотрения структуры сообщаемого посредством языка знания нет никаких базисных концептов, являющихся последним основанием. Поэтому каждое понятие, используемое для экспликации рамок, само опирается на структуру рамок, для формулировки и экспликации которых, в свою очередь, необходимы другие понятия. Это соответствует убеждению Витгенштейна в неустранимости языка, который в неизбежном движении по кругу, в конечном счете, объясняет сам себя.

Согласно Мински (а также Филлмору), любая *рамка знания* представляет собой стандартизированную формацию элементов знания, связанных, как было показано, посредством структур предикации. Таковая содержит постоянные элементы и комбинирует их с точками присоединения вариативных элементов²². Поэтому с точки зрения своего основного строения *рамки знания* характеризуются стабильностью и изменчивостью одновременно. Т. е. уже в основной структуре тех элементарных строительных камней, из которых состоит знание, заложено изменчивое отношение статики и динамики, которое в рав-

20. Это является основным воззрением т. н. грамматики валентности, которой следует Филлмор: L. Tesnière. *Eléments de syntaxe structurale*. Paris, 1959. (Нем.: *Grundzüge der strukturalen Syntax* / Hrsg. und übers. von U. Engel. Stuttgart, 1980.)

21. В немецком языке это выражается посредством связки-глагола *ist* + предикативного прилагательного: *X ist Y* (*Das Wetter ist gut*).

22. В ставшей уже обыденной терминологии когнитивных исследований сегодня это называется «slots-and-fillers-структурой».

ной степени характерно как для общественной, так и для индивидуальной эпистемы. В собственных — постоянно сближающихся — концептах рамки когнитивист Мински и лингвист Филлмор отсылают к труду психолога Ф. К. Барлетта, разработавшего эпохальную теорию человеческой памяти. В ней Барлетт представил двойственную игру стабилизирующих и динамичных моментов в качестве конститутивной для человеческой памяти и самой способности воспоминания. Поскольку (1) тем самым в человеческую память неустранимо вписан момент конвенциональности (или, выражаясь точнее, поскольку конвенциональность и память, или способность воспоминания, основаны на одних и тех же принципах и когнитивных структурах); (2) конвенциональность есть основной принцип языка; а (3) язык есть причина возможности общественного знания (имплицитно и индивидуального знания — ввиду неизбежно социального характера языка), постольку рамочная структура знания и одновременно его (в конечном счете, всегда опосредованная языком) конвенциональность является неустранимым об-

разующим моментом любого человеческого знания²³. Совершенно между делом заметим: человеческая индивидуальность и креативность знания в таком случае предстают скорее в виде способности комбинировать имеющиеся рамки и рамочные элементы, чем в виде проблемы базисной оригинальности²⁴.

Буквально каждый отдельный элемент знания, определяющий значение слова, предложения, части текста и являющийся релевантным и необходимым для их понимания, обретает свою конституирующую значение функцию лишь благодаря своей позиции в определенной *рамке знания*. В этом заключается центральная роль *рамки знания* для любого вида семантики (и тем самым для истории понятий, — например философской). К тому же даже самый маленький элемент, позиционированный в определенной *рамке знания*, в свою очередь сам образует некую рамку низшего уровня организации²⁵. Поэтому, согласно данному пониманию, вне рамочной структуры и включенности в рамку более высокого уровня вообще не может быть никакой семантики (значения, понятия, представления). Данный факт не был подмечен

23. Здесь невозможно подробно представить конвенционально-теоретические предпосылки, на которых основываются данные размышления. О некоторых основных предпосылках см.: D. Busse. Historische Semantik. S. 176 ff.; он же. Konventionalisierungsstufen des Zeichengebrauchs als Ausgangspunkt semantischen Wandels. Zum Entstehen lexikalischer Bedeutungen und zum Begriff der Konvention in der Bedeutungstheorie von H. P. Grice // D. Busse (Hrsg.). Diachrone Semantik und Pragmatik. Untersuchungen zur Erklärung und Beschreibung des Sprachwandels. (= Reihe Germanistische Linguistik, Bd. 113.) Tübingen, 1991. S. 43 ff., 52 ff. Однако при чтении Барлетта (F. Bartlett. Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge, 1932) в его теории памяти обнаруживаются удивительные параллели с философской теорией конвенций Д. К. Льюиса (D. K. Lewis. Convention. A philosophical Study. Cambridge Mass., 1969), на которой частично основываются мои размышления.

24. При желании здесь можно увидеть параллели с философией Деррида.

25. В любом случае, если следовать теории памяти Барлетта: F. Bartlett. Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology.

семантиками, лексикологами и историками понятий, прежде всего, потому, что большая часть специфически рамочного знания относится к области само собой разумеющегося, не-тематизируемого, достаточно часто эксплицитно не осознаваемого, не говоря уже о том, что любая теория понятий, в конечном счете, представляет собой своего рода рудиментарную предварительную ступень *теории рамок*²⁶. В качестве препятствия на пути адекватного теоретического постижения основной специфически рамочной структуры любого понимания и любой семантики стояло и стоит обыденное воззрение на (языковую) коммуникацию, воспринимаемое в качестве естественного. Согласно ему, язык в своей основной функции равнозначен эксплицитной вербализации того содержания, что подразумевается (и должно быть сообщено в коммуникации). Это может быть обозначено как «предпосылка эксплицитности» так называемого «относительно-естественного мирозерцания»²⁷ — предположение, которое скрытым образом лежит в основании большинства научных концепций значения и теорий языка. Однако это

допущение совершенно не выдерживает проверки со стороны лингвистики и теории понимания и однозначно оказывается заблуждением, порождающим апорию²⁸. Любой языковой знак приобретает свою коммуникативную функцию благодаря позиции, которую он занимает в предшествующей рамке (чаще всего лишь частично вербализируемой в предложении, выражаемом средствами языка). Поэтому «семантика» или «значение слова», в конечном счете, означают следующее: *рамки знания* вызываются к жизни словами²⁹ и актуализируются ими в знании и рабочей памяти понимающего. Более глубокое понимание³⁰ языкового выражения (или роли языкового выражения, например, слова/понятия в предложении, тексте) возможно лишь в том случае, если более или менее подробно удастся эксплицитовать *рамки знания*, функционирующие в качестве условий понимаемости. И тем самым осознать всё, что довольно часто тонет в массе само собой разумеющегося (и потому редко или никогда не тематизируется/вербализуется)³¹.

Понимание зависимости (и, тем самым, неустранимой имплицитности)

26. В любом случае имплицитно это касается иерархических мыслительных построений XVII–XVIII веков, еще долго оказывавших влияние в XIX–XX веках, например, в т. н. формально-понятийной юриспруденции (Begriffsjurisprudenz).

27. Об этом термине см.: A. Schütz, Th. Luckmann. Strukturen der Lebenswelt. Neuwied/Darmstadt, 1975. Также см.: A. Schütz. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag, 1971.

28. Прежде всего, Филмор приводит в своих текстах множество показательных примеров рамочной зависимости семантического (языкового) знания вплоть до центральных областей грамматики. Например, см.: Ch. Fillmore. Topics in Lexical Semantics // Roger W. Cole (ed.): Current Issues in Linguistic Theory. Bloomington/London, 1977. S. 76–138.

29. В этом смысл основного замечания Филмора. См.: Ch. Fillmore. Frame Semantics.

30. Крайне сомнительно, имеет ли смысл говорить о «полном» понимании.

31. В любом случае, избежавшем в большинстве своем взгляда лингвистов.

семантического знания, релевантного для понимания, от рамки ставит сложный вопрос. Возможна ли вообще в таком случае адекватная семантическая реконструкция значения (т. е. необходимого для понимания знания) понятий, слов, предложений и текстов, если между временем семантического, историко-понятийного анализа и временем возникновения текстов, употребления слов и понятий существует значительная временная, а значит и семантическая дистанция? На этот вопрос, который интенсивно обсуждался уже в герменевтике (например, у Шлейермахера³²), в конечном счете, можно ответить лишь практически (исходя из состояния источников). Однако именно словарная статья, посвященная теме «личность»³³, на мой взгляд, хорошо демонстрирует, с какими проблемами необходимо справиться при попытке адекватной реконструкции значения, например, философских текстов античности или раннего средневековья. Здесь будет полезно вспомнить об одном размышлении Эдмунда Гуссерля, который в своих «Логических исследованиях» проводит различие между духовными актами, «придающими значение», и духовными актами «осуществления

значения»³⁴. История понятий, особенно если она имеет дело со столь древними источниками, как в случае статьи философского словаря на тему *личность*, довольно часто достигает лишь стадии *придающих значение* актов, оставаясь более или менее удаленной от стадии *осуществления значения* в гуссерлевском смысле. В этом состоит основная проблема лубой исторической семантики (и исторической эпистемологии). Эта неразрешимая проблема особенно остро осознается на основе модели *рамки знания*.

Здесь проявляется специфическая дилемма исторической семантики (или лингвистической эпистемологии) или истории понятий, исходящей из того, что наше семантическое знание организовано посредством *рамки знания*. С одной стороны, рамочная семантика обладает тем бесценным преимуществом, что позволяет лучше аналитически различать сетевые переплетения и обусловленности семантического (понятийно-релевантного) знания далеко за пределами области действия традиционных концепций значения и понятия (и их лексикографического применения). Но, с другой стороны, она также позволяет лучше увидеть то, чего уже не может дать се-

32. Например, см.: F. D. E. Schleiermacher. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt a. M., 1977 (Nach der posthumen Ausgabe von Fr. Lücke, 1838). S. 78: «Точно также любую речь всегда можно понять только из всей жизни, к которой она относится, т. е. поскольку каждая речь познаваема лишь как момент жизни говорящего в обусловленности всех его жизненных моментов, и лишь из совокупности его окружения <...> так и любой говорящий может быть понят лишь через его национальность и его эпоху».

33. Art. Person // J. Ritter u. a. (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie.

34. E. Husserl. Logische Untersuchungen. Bd. II / I. Sechste Auflage. Tübingen, 1980. (Nachdruck der zweiten umgearbeiteten Auflage 1913; zuerst 1901). S. 38. (Рус.: Э. Гуссерль. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания // Э. Гуссерль. Избранные работы. М., 2005. С. 110–111.)

мантика, опирающаяся на рамки, в случае исторической и эпистемической удаленности исследователя от источников. В случае их значительной удаленности друг от друга *осуществляющий значение* семантический анализ и описание уже вряд ли возможны или даже совершенно невозможны (эта дистанция может быть и чисто культурной дистанцией!). И наоборот, значительная временная (или эпистемическая, культурная) близость к источникам в принципе способствует лучшему постижению *рамоч знания*, релевантных для понимания, даже в их более тонких ответвлениях и более глубоких измерениях. Однако здесь на пути аналитического рассмотрения фундамента знания вновь возникают препятствия, блокирующие доступ к тому, что воспринимается как само собой разумеющееся, что никогда эксплицитно не тематизируется или вербализуется. Ведь в этом случае исследователи были бы вынуждены затронуть основания своего собственного мышления, что возможно лишь при соблюдении максимальных требований в отношении аналитической дистанции, саморефлексии и добросовестности. Сомнительно, что этого удалось бы добиться (при этом не обязательно следовать Фуко, рассматривавшему временную дистанцию минимум в одно столетие в качестве необходимого условия подлинного, в его понимании, анализа дискурса). Одновременно мыслить и жить внутри определенной эпистемической структуры и в то же время во всех деталях

описывать ее с критико-познавательной и культурно-аналитической точки зрения — это требование объективно можно было бы считать чрезмерным.

Несмотря на этот принципиальный скепсис, по моему мнению, модель *рамоч знания* является важным элементом любой исторической семантики и лингвистической (или ориентированной на язык) эпистемологии. Она плодотворна, прежде всего, в качестве стратегии постановки вопроса и поиска при выявлении элементов знания, конституирующих значение (релевантных для понимания), при идентификации предполагаемых отношений значения и ведущих контекстуализаций дискурса и т. д. Другими словами, модель *рамоч знания* является основным теоретическим каркасом, а также ведущей методологической идеей при разработке того, что образует ядро любого анализа дискурса, истории понятия, исторической семантики: речь идет о выявлении общих или же необходимых для понимания контекстуализаций применительно к изучаемым словам, понятиям или текстам. Ведь дискурсы маркируют (в самом широком смысле) контекстуальные взаимосвязи, понимаемые здесь в эпистемическом смысле, а не в качестве контекстов, обязательно эксплицированных с точки зрения плана выражения (для лучшего различения последние обычно обозначают как со-тексты)³⁵. Систематическое изучение (эпистемических) контекстуализаций применительно

35. В другом месте я ввел применительно к этому следующие различия: контекстуальные взаимосвязи в коммуникативном плане подразделяются на (1) намеренные (овертные) контекстуализации; (2) ненамеренные, но сознательные (предполагаемые в качестве сознательных) контекстуализации; (3) ненамеренные, несознательные, но аналитически определяемые контекстуализации. Понятие дискурса индифферентно относительно этих уровней, даже если

к знакам языка и их цепочкам (предложениям/текстам) представляет собой попытку дескриптивной экспликации знания, которое, в свою очередь, конституирует значение и является релевантным для понимания. Подобное изучение я рассматриваю в качестве раздела специфически лингвистической эпистемологии, т. е. семантического исследования, никогда не упускающего из виду той роли, которую сами языковые знаки и языковые правила играют при комбинировании языковых знаков (в словообразовании, грамматике предложения,

лингвистике текста). Данные языковые правила (то, что в целом понимается под «языком», «языковой системой», «грамматикой и лексикой определенного языка») сами являются ничем иным, как структурированными инструментами/средствами производства эпистемических контекстуализаций. Поэтому анализ основной структуры рамочной семантики и предпосылок подобных контекстуализаций можно было бы применить к изучению самой языковой системы (хотя, видимо, это интересует только самих лингвистов).

4. ПРИМЕНИМОСТЬ К ФИЛОСОФСКИМ ТЕКСТАМ?

Какие последствия и перспективы открываются для истории идей или исторической семантики в рамках систематической философии и истории философии вследствие дискурсивно-аналитической направленности исторической семантики и эпистемологии, основные характеристики которой были представлены выше? Прежде всего, можно установить, что как история идей, так и анализ дискурса, в конечном счете, ведут свое происхождение от философии и находящейся под ее влиянием истории науки. Поэтому критика прежних подходов к истории понятий, с которой, подобно Козеллеку, выступают историки, предлагая собственное теоретическое и практическое обоснование истори-

ческой семантики, может одновременно рассматриваться в качестве попытки преодоления недостатков, выявленных в данных подходах (и именно в философских подходах). Что справедливо для истории понятий козеллековского типа, то в еще большей мере справедливо для анализа дискурса Фуко, который сознательно отделяет свой подход к изучению изменений в знании и мышлении³⁶ от традиционной (философской) истории идей. С этой точки зрения должно быть возможным прямое и беспроblemное перенесение подобных подходов (т. е. расширенного историко-понятийного метода историков и его распространение на анализ дискурсов и дискурсивных стратегий и тенденций

в исследованиях можно выявить определенное преобладание (Präponderanz) типов (2) и (3). (К сожалению, я не могу здесь останавливаться на этом подробнее.) См.: D. Busse. Diskurslinguistik als Kontextualisierung: Methodische Kriterien. Sprachwissenschaftliche Überlegungen zur Analyse gesellschaftlichen Wissens // I. Warnke (Hrsg.). Diskurslinguistik. Methoden – Gegenstände – Grenzen. Tübingen, 2005.

36. Который первоначально был разработан, прежде всего, применительно к предметной области истории науки. См.: M. Foucault. Le mots et les choses. (Рус.: М. Фуко. Слова и вещи.)

в смысле Фуко) на историческую семантику в рамках философии (например, на историю понятия *личность*). Однако могут возникнуть сомнения относительно того, существует ли действительно возможность прямого переноса, при котором учитывался бы специфический характер философской текстуальности и структур знания. Я хотел бы несколько подробнее обсудить подобные сомнения.

Специфику историографической истории понятий у Козеллека можно увидеть в том, что здесь сами понятия (изучаемый предмет, чей теоретический статус у него никогда до конца не ясен³⁷) объявляются акторами исторического процесса, поскольку они вызывают изменения в общественно-политическом сознании, которые затем могут проявляться и в событиях реальной истории. Совершенно независимо от данной проблематичной агентизации³⁸ (можно было бы также сказать «персонализации») абстрактных эпистемически-языковых единиц, такая исследовательская перспектива не может переноситься на историю философии. Прежде всего, потому, что у последней отсутствует объективирующий корсет внедискурсивной традиции и реальной истории, или же он играет применительно к внутридискурсивным и семантическим движениям совсем иную роль, нежели в политической истории. Видимо, понятие дискурса Фуко также не может неограниченно переноситься на все целевые установки, существующие внутри исто-

рии философии, хотя оно было разработано философом именно на примере философских дискурсов. Почему это так, я покажу позже на примере историко-понятийной статьи о *личности* из «Исторического словаря философии». Но и аспекты анализа власти, которые так сильно выдвигаются на первый план, особенно в ходе нынешней дискуссии специалистов по дискурс-анализу, видимо, также не совсем соответствуют целям философской истории понятий. Исходя из сегодняшней перспективы, можно (неожиданным для меня самого образом) прийти к такому выводу: исследовательские интересы историко-философской исторической семантики и истории понятий лучше учитываются в рамках представленных выше подходов лингвистической эпистемологии. Т.е. исследования конституирующих значение элементов знания и их структур, опирающиеся строго на языковой материал, подходят для этого лучше, чем историографическая история понятий или анализ дискурса власти.

Словарная статья «*Личность*» позволяет взглянуть на эпистемические признаки философии личности, которые, по моему мнению, могут быть обобщены и перенесены на эпистемологическое (или, при желании: историко-понятийное) проблемное поле истории философии в целом. В соответствии с этим историческая семантика внутри философии находится примерно в таком исходном положении: согласно обыденному пониманию, в понятии дис-

37. Подробнее об этом см.: D. Busse. Historische Semantik. S. 80 ff.

38. Термин Поленца. См.: P. Polenz. Deutsche Satzsemantik. Berlin/New York, 1985.

курс имплицитно³⁹ присутствует аспект «разговора»⁴⁰. Это может быть метафорически понятый «разговор с самим собой» как таковой, хотя термин постоянно указывает на диалогический характер (т.е. на участие в нем более чем одного индивида). Почти все изучаемые аспекты, которые рассматриваются дискурс-аналитиками в качестве важных и интересных, происходят из этого диалогического характера, который заключается, прежде всего, в противостоянии и смешении частично несоизмеримых, частично совпадающих интересов. Ведь по различным (например, с точки зрения философии идентичности) причинам крайне маловероятно, что в «разговоре с самим собой» (внутреннем диалоге) могут столкнуться подлинные интересы. Тем самым столь типичное для философов внутреннее рассуждение лишается важного признака, характерного для дискурсов. Естественно, в ходе внутреннего «диалога» также можно пытаться воспроизвести известные философствующему индивиду (или предполагаемые им) дискурсивные течения и тенденции. Однако подобная имитация дискурса сможет охватить лишь те эпистемические элементы, которые уже достигли порога осознанности и стали доступными для эксплицитной тематизации. Во «внутреннем диалоге»⁴¹ никогда не смогут проявиться и тем самым стать полностью очевидными — столь важ-

ные для решения задач дискурс-анализа (по крайней мере, в смысле Фуко) — элементы бессознательного, имплицитного знания, того, что остается само собой разумеющимся, не тематизируется и не рефлексзируется. Ведь они даны лишь для той линии аргументации, что отстаивается самим философствующим индивидом, но отсутствуют у (мыслимого и имитируемого) оппонента. И хотя текст, возникший в результате «внутреннего диалога», можно рассматривать в качестве определенного дискурсивно-аналитического индикатора, это вовсе не означает наличия подлинного дискурса в смысле дискурс-анализа. Ведь весь психологический опыт говорит в пользу того, что пропоненту всегда проще обнаружить и эксплицировать скрытые или имплицитные эпистемические предпосылки у оппонента, чем у себя самого.

По этой причине возможность практического применения дискурсивно-аналитической исследовательской перспективы однозначно зависит от состояния текста (состояния источников) изучаемого историко-философского отрезка. По крайней мере, историко-философская статья «Личность» часто производит впечатление бессвязного пуантилизма, — здесь присутствуют лишь отдельные исходные эпистемические вокабулы. И хотя время от времени в ней проводятся отдельные аргументационные и дискурсивные линии, указыва-

39. Даже если это строго не выводится из этимологии или истории слова.

40. Подобно тому, как, например, в немецком вместо «дискурса» также может использоваться редко употребительное выражение «Zeitgespräch».

41. В «одиночестве душевной жизни», как это называл Гуссерль. См.: *E. Husserl. Logische Untersuchungen* (Рус.: Э. Гуссерль. Логические исследования. Т. 3. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания).

ются тенденции и пересечения, однако в целом остается впечатление крайне гетерогенной и несоразмерной эпистемической контекстуализации и функциональности исходных вокабул. По крайней мере, в результате представленного в статье изображения отдельных позиций не возникает впечатления сплошной историко-дискурсивной линии развития. Часто авторами статьи эксплицитно не разрабатываются и глубоко не исследуются даже те дискурсивно-аналитические связи, что вполне могли быть установлены (например, между использованием понятия «лицо» в римском праве и общественно-политической практике с позициями сегодняшних юристов). Остается впечатление простой хронологической последовательности индивидуальных позиций отдельных философов (или формулировок понятий), которые довольно часто никак не связаны друг с другом, особенно что касается пассажей статьи, относящихся к раннему и позднему средневековью. Это может быть прямым следствием состояния текста или состояния источников, относящихся к соответствующей эпохе, для которой возможно отсутствует критическая масса (и временная плотность) текстов, что является необходимой предпосылкой для анализа дискурса в собственном смысле. В та-

ком случае история понятия редуцируется к последовательному представлению противоборствующих позиций отдельных философствующих индивидов, тогда как их базовое эпистемическое оснащение и исходная эпистемическая ситуация могут быть реконструированы лишь частично.

Здесь можно провести параллель с попытками применения дискурс-анализа в современном литературоведении. В случае сравнения — часто действительно различных — концептов дискурса и моделей дискурс-анализа, используемых сегодня в культурологических дисциплинах, становится очевидным отличие строго дескриптивной эпистемологической (дискурсивно-семантической) перспективы, представленной здесь мною с позиции лингвистической исторической семантики, от подходов, используемых, например в литературоведении. В них семантика и эпистема, содержащаяся в изучаемых текстах (или же произведениях культуры), тематизируется весьма эмфатическим образом — посредством понятий творчества, индивидуальности и спонтанности авторов литературных произведений⁴². Легко возникает впечатление, что здесь, как и прежде, царит дух старой идеи гения, принадлежащей эпохе немецкого классицизма и романтизма⁴³. Для этих наук,

42. Иногда это оправдывается (чтобы представить такое понимание как совместимое с идеей дискурса Фуко) посредством эмпатической интерпретации понятия «дискурсивное событие» у Фуко. Однако при этом не учитывается, что событийность всегда возникает лишь как непредвиденный результат комбинирования дискурсивных тенденций и в любом случае (учитывая решительную критику идеалистического понятия субъекта самим Фуко) никак не может рассматриваться в смысле спонтанности и творческой автономии индивидов, участвующих в дискурсе.

43. Я благодарю Зигрид Вайгель и других представителей дисциплины за предоставленную мне возможность заглянуть в историко-понятийное мышление литературоведов — во время конфе-

в конечном счете, по-прежнему гораздо важнее то уникальное, особенное, что выбивается из мейнстрима мысли и письма определенной эпохи, и гораздо менее важна разработка тех эпистемических детерминаций и предпосылок⁴⁴, которые вообще сделали возможными эти, якобы индивидуальные и творческие, произведения. И хотя идея гения в философии и истории философии не является столь определяющей, как — видимо, до сих пор — в литературоведении, определенную параллель всё же можно провести: совершенно очевидно, что здесь по-прежнему распространена идея определенной независимости философской мысли и суждения.

Здесь не обсуждается вопрос о том, действительно ли существует подобная независимость. Тем не менее, некоторые сомнения в возможности полной независимости человеческого мышления (и философского рассуждения) остаются. Дискурс дискурс-анализа, истории понятий и исторической семантики сам неожиданно оказывается внутри дискурса о детерминизме и свободе, попадает в его сети. Следует, однако, признать, что философская мысль в гораздо большей

степени развивается в рамках индивидуальных эпистемических конструкций, индивидуальных мыслительных систем, чем большинство других областей человеческого знания. Но и здесь существуют (по крайней мере, с точки зрения лингвистики) очевидные пределы понятой таким образом индивидуальности, особенно если мы склонны следовать аргументации Витгенштейна о невозможности существования частного языка.

Любая артикуляция⁴⁵ какой-либо мысли нуждается в форме языкового знака, в формировании и формулировании предложения, текста. Однако поскольку язык (через конвенциональность, как причину его возможности) неизбежно является социальным, интерсубъективным, надиндивидуальным, постольку и в любой якобы творческой и индивидуальной мысли необходимо и обязательно пробивается коллективная эпистема. Можно пойти еще дальше Витгенштейна и сослаться на теорию памяти Барлетта, чью основную идею заимствовали представители модели *рамки знания*⁴⁶. Согласно этой идее, любая способность воспоминания, любая способность образования «представлений»

ренции в Берлинском центре литературных исследований, посвященной «Словарю основных эстетических понятий».

44. Условий возможности эпистемы в смысле Фуко.

45. Артикуляция понимается здесь в двойственном смысле структурирования/формирования и (внешнего) выражения.

46. Параллельно Барлетт развивает собственную теорию представлений, которая выводит представления, подобно памяти и способности воспоминания, из того, что он называет «schemes» или «schemata». См.: *F. Bartlett. Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. P. 215 ff. Прежде всего, подобное понятие схемы (которое следует рассматривать как основное понятие когнитивной науки) подвигло как лингвиста Филлмора, так и когнитивиста Мински на создание их собственных моделей научных рамок. См.: *Ch. Fillmore. Scenes and Frames semantics*. P. 58; *он же. Frames and the Semantics of Understanding // Quaderni di Semantica*. 6 (1985). P. 223; *M. Minsky. A Framework for Representing Knowledge*. P. 3.

и «мыслей» выводится из базовых когнитивных структур, которые идентичны структурам, являющимся предпосылкой и условием возможности возникновения социальных конвенций (например, использования языка и образования понятий)⁴⁷. Поэтому базовые структуры семантики определенного языка нераздельно связаны с базовыми структурами соответствующей человеческой способности восприятия, образования понятий и воспоминания.

Это не означает автоматически, что посредством конвенциональных средств выражения семантика полностью отменяет возможность индивидуальных эпистемических структур. Эпистемический аспект языковых выражений (слов/понятий, предложений, текстов) всегда имеет две грани. Первая из них — феноменологический способ данности (актуализация, реализация) когнитивных или эпистемических структур, как результатов работы индивидуального человеческого разума. Вторая — влияние социума, осуществляемое через языковые средства выражения (и неизбежность их использования) вплоть до предопределения тех содержаний, которые сообщаются посредством первых. Таким образом, в принципе индивидуальные «мыслительные конструкции»⁴⁸ (использование понятий, рамки или же структуры знания) возможны, хотя они

вынуждены постоянно использовать имеющийся (и, тем самым заранее, социально обусловленный) языковой (и, в конечном счете, эпистемический) материал. Ввиду того, что рамочная структура релевантного для понимания знания имеет различные уровни⁴⁹, всегда можно самостоятельно встроить новые элементы в существующую (уже имеющуюся, заимствованную) рамку и тем самым создать *рамку знания* (например, определенное понятие), которая в определенных пунктах будет отличаться от предыдущего экземпляра, ставшего конвенциональным. Однако для того, чтобы данное творческое изменение рамки могло стать предметом коммуникации (т. е. быть понятным, доступным для других индивидов), в тексте (в смежных текстах, в общекультурном фоновом знании определенной эпохи или коммуникативного сообщества) должны содержаться элементы, способные поддерживать искомую эпистемическую структуру (или ведущие к ней инференции реципиентов текста).

Если же подобные поддерживающие указания отсутствуют (например, по причине слишком незначительного количества или слишком фрагментарного характера сохранившихся текстов), то полная реконструкция необходимых для понимания элементов и *рамок знания*, в конечном счете, уже невозмож-

47. К сожалению, здесь нет возможности подробно представить конвенционально-теоретические предпосылки, говорящие в пользу убедительности данной посылки. Об этом также выше см. сноску 23.

48. Об основных проблемах «архитектуры знания» см.: D. Busse. Architekturen des Wissens. Zum Zusammenhang von Semantik und Epistemologie // W. Sigröd (Hrsg.). Begriffsgeschichte im Umbruch (Archiv für Begriffsgeschichte, Beiheft). Hamburg, 2005.

49. В виде комплекса рамок, входящих в другие рамки и т. д.

на. То же самое касается и возможности восстановления эпистемических связей, утраченных в результате пробелов в том, что дошло до нас, — даже помимо проблемы потенциальной креативности и индивидуальности дошедших текстов отдельных философствующих индивидов ранних эпох. Здесь справедливо воззрение, описанное в ссылке на Гуссерля: в историко-понятийном (историко-семантическом) исследовании часто невозможно продвинуться дальше стадии *придания значения*, тогда как являющаяся целью эпистемологического интереса стадия *наполнения значением* достигается лишь фрагментарно или вообще не достигается. Детальные подробности истории понятия *личность*, приведенные в исследуемой статье, производят такое впечатление, что данное предположение должно быть верным как минимум для многих из древних авторов.

Поэтому дискурс-анализ (как и история понятий) должен рассматриваться в качестве возможной методической перспективы и стратегии исторической эпистемологии, которая необязательно в равной степени подходит для любых возможных корпусов текстов. Главенствующей всегда должна оставаться перспектива эпистемологии, нацеленная на реконструкцию эпистемических предпосылок понимаемости культурных артефактов — среди них и языковых

текстов⁵⁰. И неважно, посредством каких методов они могут быть лучше всего раскрыты. Само собой разумеется, необходимо исходить из того, что дискурсы существовали и в предыдущие эпохи, в которых они, однако, не поддаются наблюдению или описанию ввиду состояния источников или поддаются лишь частично. Но не все, что относится к эпистемической реконструкции, может быть охвачено и описано в терминах дискурс-анализа. Сообщения о языковых затруднениях, о трудности выражения у немецких мистиков раннего средневековья (таких как Хильдегарда Бингенская и Мейстер Экхарт) наглядно показывают, насколько сложно, например, выразить и сделать предметом коммуникации внутреннее религиозное переживание посредством еще не предназначенного для этого первоначально крестьянского языка. Так, Лютер был вынужден обращаться к словарю мистиков, уже тогда насчитывавшему несколько веков истории (и со временем почти забытому), чтобы выразить в народном языке определенные религиозные содержания. (Часто приводимый пример немецкого слова *«Gemütlichkeit»* наглядно демонстрирует, что в словаре определенного культурного сообщества может содержаться исходная эпистемическая ситуация и структура ссылок, которая просто непереводаема в духовное содержание других языков и культурных сооб-

50. Данную перспективу, выходящую за рамки чистой текстологии, признавал уже ученик Шлейермахера Август Бек. Он выразил это знаменитой фразой о том, что задача филологии как понимающей науки является «последующая реконструкция конструкций человеческого разума в их целостности». См.: A. Boeckh. Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften/Hrsg. von E. Bratuschek. Leipzig, 1877. S. 16. В процессе понимания мы следуем за мыслительными процессами других. Поэтому для Бека понимание всегда является «познанием того, что было произведено человеческим разумом, т. е. познанным». См.: Ibid. S. 10, 33 и 53.

ществ⁵¹.) Но общим для дискурс-анализа и исторической эпистемологии (например, в рамках истории слов и понятий) является их стремление изучать и научно эксплицировать глубинные эпистемические потоки и структурные условия, являющиеся предпосылкой полноценного понимания изучаемых слов, предложений и текстов и их отношений к смежным текстам или релевантным для понимания рамкам и структурам знания. Речь идет о дескриптивном постижении релевантных для понимания элементов (и структур) знания, которому всегда должно предшествовать понимание исследова-

телем изучаемых текстов и их составных частей. Поэтому и здесь справедлив постулат, что любая историческая семантика в принципе есть ничто иное, как «регулируемая правилами трансформация смысла для других в смысл для нас»⁵². Таким образом, история дискурса, история понятий, историческая эпистемология также не избавлены от герменевтической дилеммы: из всего накопленного знания прошлых эпох, текстуальностей и дискурсивных формаций всегда может быть эксплицировано только то, что может мыслиться и высказываться в рамках нашей собственной эпистемы.

5. ПРИМЕНЕНИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ К ФИЛОСОФИИ ЛИЧНОСТИ

Занятие методическими и теоретическими основами лингвистически фундированной⁵³ эпистемологии⁵⁴ (истории понятий, дискурс-анализа, исторической семантики) открывает неожиданную теоретическую перспективу, в рамках которой, по-видимому, возможно применение элементов методологической дискуссии к предмету, понятию и философии *личности*. Если попытаться дать максимально абстрактную версию концепта *личность*, общую для как можно большего числа способов употребления слова *личность* (или *лицо*), тогда она, по всей видимости, сведется к аспек-

ту определенной консистенции, которая соединяет в идентифицируемое целое свойства, характеризующие человека как такового. «Консистенция» означает здесь следующее: (а) речь идет о множестве свойств (а не об отдельных изолированных свойствах); (б) они образуют определенную структуру, контекст, узнаваемый образец; (в) последние являются предпосылкой для определенной временной или исторической стабильности. Это консистентное, комплексное и стабильное *нечто* демонстрирует явные совпадения с тем, что я назвал *рамкой знания*. Это суть структуры, состоящие

51. Поэтому психологи вовсе небезосновательно настаивают на том, что эпистемические структуры не могут быть редуцированы к мыслительно-когнитивным элементам, но что для базового эпистемического оснащения такую же важную роль играют, например, эмоциональные, привычные, установочные аспекты, которые находятся в отношениях взаимовлияния с мыслительно-когнитивными элементами.

52. D. Busse. Historische Semantik. S. 301.

53. Т. е. опирающейся на язык и использующей лингвистические методы.

54. Которая в принципе может осуществляться диахронно (исторически) и синхронно.

из упорядоченной группы (эпистемических) элементов и демонстрирующие определенную стабильность. Впрочем, ни один из отдельных элементов не является среди них безусловно необходимым, чтобы оставаться в структуре. Так и элементы, образующие концепт личности (юридические, социально-политические, государственно-политические, этические, индивидуально-психологические, элементы философии идентичности), всегда были более или менее заменимыми. Это может объясняться тем, что, по всей видимости, концепт личности является фундаментальным антропологическим концептом, которого (подобно смежным концептам *Я*, *самость*, *идентичность*, *субъект* и т.д.) невозможно избежать и от которого мы не можем отказаться. Таким образом, *личность* представляется настолько конститутивной для человеческого самовосприятия и саморефлексии *рамкой знания*, что за этим всегда проявляются условия самого *conditio humana*.

Возможность концептуального (т.е. в виде *рамки знания*, являющейся в тенденции стабильной и характеризующейся определенной латентностью) охвата множества элементов в принципе связана с возможностью (и человеческой способностью) воспоминания. Повторяемость эпистемических результатов, которую можно назвать образованием понятий, возникает только в том случае, если отдельные эпистемические

элементы вспоминаются в качестве таковых и в специфическом контексте. Таким образом, возможность воспоминания и образование рамок (схем) нераздельно связаны друг с другом⁵⁵. Иначе говоря, образование рамок сущностно привязано к повторяемости (возможности итерации⁵⁶). Вместе с повторяемостью возникает частичная стабильность *рамок знания* (которая, таким образом, опирается на воспоминание и, в конечном счете, создает то, что называется «памятью»). Это есть необходимая предпосылка, что в постоянном потоке внутренних и внешних переживаний живого существа, обладающего высшими когнитивными способностями⁵⁷, проявляются структуры сегментации, связанности и узнаваемости. Эти структуры делают возможной рефлексию, участие в ней самоконституирующего сознания в ходе тех многочисленных когнитивных актов, которые в сумме (по крайней мере, у человека) могут привести к образованию концепта самого себя (некоей «идентичности»). Т.е. способность к познанию и концептуализации самого себя (или других) в качестве *личности* предполагает образование схем (эпистемических рамок) не только на мета-уровне языка и опирающихся на него дискурсов и понятий, но уже на базовом уровне индивидуального опыта самопознания и самоконцептуализации. Это связано с еще более первичной способностью образо-

55. Это является важнейшим выводом в теории памяти Барлетта. См.: *F. Bartlett. Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology.*

56. Такое понятие применяет для этого Деррида.

57. Здесь я не могу обсуждать то, можно или следует ли ограничивать это только видом *homo sapiens*.

вания схем, которое называется «воспоминанием» или «памятью». В сильно укороченном виде формула могла бы звучать так: никакое образование схем (*рамок знания*) невозможно без способности воспоминания; никакая способность воспоминания невозможна без образования схем (*рамок*); никакое восприятие самого себя и концептуализация себя в качестве *личности* (*субъекта, самого себя, Я*) невозможно без образования схем, относящихся к соответствующей способности воспоминания; никакая (высшая) форма образования схем (концептуализации, образования рамок, способности воспоминания) невозможна без самоконституирования себя в качестве *личности* (*Я, субъекта*), которая в качестве критерия, лежащего в основе идентичности⁵⁸, рефлексивно противопоставляется своим эпистемическим объективациям. Можно было бы сказать и так: идентификация групп эпистемических элементов в качестве относящихся друг к другу, в качестве единого *нечто*, является предпосылкой их возможной (и фактической) идентификации в последующей истории восприятия познающих индивидов; но она также является предпосылкой выявления тех конститутивных элементов знания, из которых позже образуется концепт (собственной) *личности*.

Из данных размышлений можно сделать определенный вывод. Образование *рамок знания* — в том числе тех, что связаны с возникновением такого феномена, как «личность» (в качестве величи-

ны для осознания индивидом самого себя), — опирается на те же самые когнитивные или эпистемические принципы, что являются конститутивными и для образования языка, языковых выражений и, тем самым, для концептов, текстов и дискурсов. Т.е. условия существования «предмета» такого концепта, как *личность*, здесь тесно соприкасаются с условиями существования понятий, языка, посредством которого мы говорим об этом предмете, рефлексивно его артикулируем и обсуждаем. Это наблюдение касается не только самонаблюдения отдельного разума и его конституирования себя как индивидуального «Я», но затрагивает также и те аспекты концепта *личности*, которые, в первую очередь, проистекают из чужого наблюдения и чужой аскрипции (что, очевидно, справедливо для самых ранних начал античного концепта *persona*).

Один из существенных моментов концепта *рамок знания* состоит в том, что *рамки знания* не просто представляют собой *какие-то* структурированные комбинации элементов знания, но обладают признаками прототипа. Т.е. *рамки знания* (схемы, концепты) охватывают элементы знания, считающиеся типичными (существенными или интересными), конденсируют многообразие обыденного восприятия и представления до базовой структуры, состоящей из относительно немногочисленных типизированных элементов, и потому имеют конструктивный характер. Барлетт⁵⁹ неоднократно показывал, что

58. В данном контексте понятие «идентичностно-образующий» относится к эпистемическим конструкциям, рамкам знания, концептам, а не к индивиду!

59. F. Bartlett. Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology.

этот избирательный и типизирующий конструктивный характер является существенным для того, что мы называем воспоминанием или памятью. Далее он указывал на то, что вид и форма этого конструктивного процесса всегда направляются потребностями и интересами⁶⁰. Применительно к философии *личности* это означает, что *рамки знания*, лежащие в основе подобной концептуализации, также имеют избирательный и конструктивный характер. Так конструируется феномен «личности», различающийся в каждом конкретном случае. Относительно сферы опыта⁶¹, лежащей в основе данной конструктивности, он демонстрирует редуцированный и одновременно усиливающий характер. Пока концепт *личности* опирается в основном на элементы чужой аскрипции⁶², в этом нет ничего особо примечательного (поскольку это касается любого образования рамок и понятий). Но как только этот концепт начинает все сильнее развиваться в направлении концепта самоаскрипции⁶³, тогда данный момент редуцированной и усиливающей конструктивности переносится на самоконституирование современной субъективности и саму соотносимую с индивидом идентичность. Это

видно уже по тому, что на сегодняшний день вряд ли можно говорить о конституировании субъекта и Я-идентичности, не используя понятие *личность*.

Таким образом, понятие *личность*⁶⁴, по всей видимости, само стало основной дискурсивной фигурой, направляющей эпистемическое конституирование соотносимой с индивидом *рамки знания* (и тем самым того, как современный человек воспринимает и толкует самого себя). В рамках современного дискурса человека о человеке (т.е. в дискурсе о себе и в ходе определяющего для дискурса конституирования самого себя) это не всегда осуществляется исключительно открыто. Довольно часто это происходит в скрытой форме. Тем самым *рамка знания* (или переплетение *рамок знания*) *личность* сама стала элементом подспудного (имплицитного) знания, того, что считается само собой разумеющимся, элементом условий возможности обсуждения человеком самого себя. Данный элемент действует скорее скрыто, чем явно, и вряд ли нуждается в явном выражении и тематизации, чтобы быть эффективным повсюду. Ведь, выполняя функцию несущей опоры, он встроен в многообразные повседневные и теоретико-интеллектуальные

60. Таким образом, потребности и интересы относятся к факторам, являющимся конституирующими для *рамок знания*, концептов и понятий.

61. Неважно, является ли эта сфера опыта повседневной, индивидуально-исторической или теоретически конституированной и детерминированной.

62. Т.е. является своего рода понятием наблюдения или описания в рамках обычного конституирования предмета человеческой познавательной деятельности.

63. Как это выглядит в соответствии с изложением, представленным в историко-понятийной статье на тему «личность».

64. Незвизрая на дальнейшее существование и применение дескриптивного понятия личности, основанного на чужих аскрипциях, которое по-прежнему часто используется, например, в правовой системе.

рамки знания, необязательно обращая на себя внимание. Поэтому насущной потребностью может стать более точное определение и изучение концепта личности (дискурса *персональности*) в его взаимодействии с другими концептами, моделями, рамками знания, относящимися к философии идентичности (такими, как *субъект, самость, Я, идентичность*), чем это сделано на данный мо-

мент. Частью подобного исследования могло бы стать более глубокое изучение функции, которую выполняет то общее основание, на котором базируется производство человеческого знания и концептуализация, способность воспоминания и память, а также образование личной идентичности и персональности⁶⁵.

Перевод О. В. Кильдюшова

65. Чтобы не перегружать данный текст, я не затрагиваю социально-психологических и социологических импликаций темы личности, по поводу которых, тем не менее, можно было бы кое-что сказать.

II

РУССКАЯ МЫСЛЬ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

АЛЕКСЕЙ ЧЕРНЯКОВ

ХАЙДЕГГЕР И ПЕРСОНАЛИЗМ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ

В XX в. — сначала в России, а позже в эмиграции — русская философия была, не побоюсь сказать, *одержима* темой личности. Возникло даже устойчивое словосочетание, в котором каждое слово представляет интерес: «тайна личного бытия», повторяющееся от сочинения к сочинению у самых разных по духу мыслителей — от Владимира Эрна до Семена Франка и Георгия Флоровского.

Причина столь напряженного и при этом всеми разделяемого интереса достаточно понятна. Русские философы и философствующие богословы считали *своим* — по праву унаследованным — достоянием традицию греческой патристики. Эта связь, как полагали, и придавала русской философии ее собственное лицо, а кроме того, она же диктовала в качестве главного дела мысли онтологию личного бытия.

В этом смысле мы могли бы повторить в отношении русской философии слова Фейербаха:

«Unsere bisherigen Philosophen sind nichts als mediatisierte durch den abstrakten Begriff vermittelte Theologen»¹.

Впрочем, на мой взгляд, в этом обстоятельстве самом по себе нет никакой беды. Беда случается тогда, когда мыслитель, подобно герою античной трагедии, впадает в некую *atechania*, в поле сил между заповеданным философам сократическим безжалостным выведыванием и выпрашиванием, полным «отданием отчета» в своих основаниях, с одной стороны, и, с другой стороны (я цитирую В. Эрна), «глубочайшим иератическим молчанием»² перед лицом тайны. Словом, беда случается тог-

1. «Наши прежние философы суть не что иное как опосредованные — воспользовавшиеся абстрактным понятием — богословы». *L. Feuerbach. Nachgelassene Aphorismen // Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke in 10 Bde. / Hrsg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Bd. x. Stuttgart, 1903–1910. S. 318.*

2. В. Ф. Эрн. Сочинения. М., 1991. С. 74.

да, когда философская мысль не может определить свое *место*.

В любом случае, мы должны понимать, что «дискурс персональности» на русской почве становится совершенно непонятным в своих исторических основаниях, если мы не примем во внимание его связь с русским богословием, а последнее представляло и по сей день представляет собой *патристику*, т. е. по преимуществу герменевтическую работу над учением греческих отцов церкви.

Один из самых ярких и значительных русских богословов XX в. Владимир Лосский в статье «Богословское понятие человеческой личности», замечает, что в границах указанной герменевтической работы задача состоит вовсе не в том, чтобы «отыскать» в святоотеческих писаниях собственно философию человеческой личности:

«Я <...> должен признаться, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует <...> как в Византии, так и на Западе, и <...> это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, основанной на откровении Бога живого и личного, создавшего человека „по своему образу и подобию“»³.

Мы видим, что словосочетание «тайна личного бытия» применяется и к человеку, и к Богу. А это означает, в свою

очередь, что язык искомой онтологии личности следует черпать в той системе онтологических понятий, которые складывались в тринитарных и христологических спорах IV–V веков. По крайней мере, так понимали свою задачу русские философствующие богословы или богословствующие философы. Лосский говорит в той же статье: мы не можем принять в качестве тождественных по смыслу выражения «человеческая личность» и «человеческий индивидуум», а поэтому должны в качестве первоочередного этапа герменевтической работы «обнаружить такое <...> понимание [лица или ипостаси], такое понятие, которое уже не может быть тождественным понятию «индивидуум» и, тем не менее, не зафиксировано каким-либо термином как само собой разумеющееся, но в большинстве случаев служит невыраженным обоснованием, скрытым во всех богословских или аскетических учениях, относящихся к человеку»⁴.

Понятно также, что здесь мы имеем дело с достаточно непростой герменевтической ситуацией. С одной стороны, мы стремимся выговорить на языке патристики некую онтологию личного бытия. С другой стороны, богословие отцов восточной церкви осталось, по сути, не освоенным «Большим текстом философии» понятийным ресурсом, который сам по себе нуждается в языке истолкования. Поиски такого языка в XX в. заставляли и заставляют постоянно обращаться к философии Хайдеггера. Это — то ли соблазн, то ли неожиданная надежда, к которой оказалось небезраз-

3. В. Н. Лосский. По образу и подобию. М., 1995. С. 107.

4. Там же.

личным и русское богословие. Я попытаюсь прояснить эту связь, начав свое движение *изнутри философии Хайдеггера* и представить «нужду в языке», которую современная патристика хочет устранить при помощи Хайдеггера, как обоюдную проблему, как «нужду друг в друге».

Без сомнения, Хайдеггеру в «фундаментальной онтологии» важно противопоставить понятие Dasein понятие субъекта *в новоевропейском смысле*, поскольку Dasein в своем онтологическом определении — не мыслящая субстанция, но понимающая, т. е. прежде всего — заботящаяся, инстанция. Но еще важнее для Хайдеггера объяснить, что Dasein — не субъект в формально-апофантическом смысле, т. е. не *подлежащее* своих наличных определений и, соответственно, не логический субъект предиктируемых свойств. Ставки, тем самым, гораздо выше: речь идет не просто о критике философии Нового времени, но о пересмотре онтологического языка и системы основных онтологических понятий в целом. Возводимая Хайдеггером новая «первая философия» должна быть очищена от старого языка, принадлежащего «производной», «второй» «онтологии наличного»: т. е. от таких понятий как «субъект», «субстанция», «категория» и т. д. Последние могут остаться в корпусе фундаментальной онтологии разве что как вехи *деструкции* онтологической традиции.

Отсюда важнейший тезис, относящийся к онтическому фундаменту фун-

даментальной онтологии — Dasein: «„Сущность“ этого сущего заключается в его *быть*. Что-бытие (essentia) этого сущего, насколько о ней вообще может идти речь, должно пониматься из его бытия (existentia)»⁵. Очевидно, мы имеем дело со своего рода *отрицательной аналогией*⁶: то, что в онтологии Dasein приходит на смену *сущности* в смысле *essentia, quidditas*, следует понимать исходя из его (Dasein) *бытия*. Хайдеггер снабжает сказанное таким объяснением: устанавливаемые в этом сущем черты не *наличные* свойства, но возможные для Dasein *способы быть*, и только это.

На первый взгляд, сказанное представляется вполне ясным. Перед нами — достаточно отчетливое указание на *искомый феномен*: каждому из нас предлагается усмотреть *свое* («всегда мое», «je-meinig») бытие *в отличие от* своих наличных определений. Но как положить это «отличие», т. е. первоначальное различие сущности и существования, которое тут же себя снимает? Хайдеггер говорит: Dasein есть всякий раз своя *возможность*, хотя при этом неверно, что оно «обладает» этой возможностью как чем-то наличным. Из этой-то возможности Dasein всякий раз определяет себя как сущее, т. е. понимает себя в этом своем бытии-возможностью.

Давайте посмотрим, говорит ли здесь язык то, что силится сказать. Слово «наличное» у Хайдеггера кодирует онтологические определения, пришедшие из «классической» онтологии (как бы

5. M. Heidegger. Sein und Zeit. Tübingen, 1976. S. 42 (перевод мой. — А. Ч.).

6. Подробнее об отрицательной аналогии см.: A. G. Chernyakov. The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger // Phaenomenologica 163. Dordrecht / Boston / London, 2002. P. 159–162.

мы ни понимали сейчас границы «классического»). Без сомнения, мы *усматриваем* феномен наших возможностей, мы в самом деле набрасываем свою жизнь в направлении наших возможностей. Но, как представляется, этот феномен с не меньшим успехом усматривал и Аристотель. В его онтологии человеческого бытия, скажем, в трактате «О душе», наши возможности или способности (*dynamēis*) определяются в совокупности как *первая энтелехия* тела, наделенного жизнью, т. е. как момент или аспект *формы* того сущего, которое именуется «человек». По Хайдеггеру, такие формальные определения сущего следует называть «наличными», поскольку они артикулируются при помощи *категорий*, а категории это — *не экзистенциалы*⁷. Но что означает здесь «не», и в самом ли деле отрицательная аналогия все еще работает? Может быть, Аристотель не понимал природы «возможности», не видел ее бытийного смысла в качестве внутреннего определения *бытия* Dasein? Но в языке Аристотеля форма сущего (в частности, собирающая в себе «способности» человеческого существа душа) и есть *ousia* — сущность, сущность, бытийственность. Усмотрел ли Хайдеггер — *в отличие* от Аристотеля — *иной* феномен, усмотрел ли он этот феномен *иначе*? Хайдеггер не считает феномен самодостаточной смысловой единицей, которую можно выразить в языке (сделать публичной) в манере безучастного свидетельства-описания. Логос феноменологии, по Хайдеггеру, — не дескрипция, но *герменей*. Герменевтика предлагает принять во внима-

ние в описании *позицию описывающего*. Поскольку эта позиция всегда предвзята, описание становится «извещением», «оповещением» об усмотренном из определенного места, из которого нельзя изъять самого предвзятого оповещающего. Каким образом Хайдеггер может обозначить *свою* предвзятость — якобы отличную от предвзятости Аристотеля — и, тем самым, сделать нас соучастниками *своего* истолкования? — Только артикулировав *предполагаемое* отличие в языке. Бытие как феномен — не первое и не ближайшее, но *искомое*. Первый шаг фундаментальной онтологии — без-отчетное и без-гласное понимание бытия — не должен стать последним, ей требуются внутренние ресурсы развития (в языке!). Но этого, как кажется, в рассматриваемом нами случае (бытие самого Dasein) не происходит.

Мощное движение «деструкции истории онтологии» *Нового времени*, которое приводит к чрезвычайно существенным результатам — «критическому демонтажу» (Abbau) новоевропейского понятия субъекта как онтологического основания и выявлению того важнейшего положения «новой первой философии», что Dasein встречается с сущим и открывает его бытие не только в умном созерцании, но в заботе (творчестве и поступке), захлебывается и увязает уже на поле средневекового аристотелизма. Феноменологическая деструкция на этом поле оказывается *неспособной выговорить* то, что имеет в виду, — отличие, особость бытия как экзистенции.

Понятно также, в чем именно эта неспособность состоит. Язык фундаментальной онтологии, настаивая на бытии (в частности, на экзистенции как бытии

7. M. Heidegger. Sein und Zeit. S. 44.

Dasein) в отличие от сущего, стремясь с этого бытия начать, хочет подчеркнуть некую глагольность бытия, обозначить его как «деятельность» (греч. — *energeia*), но не находит для этого достаточных средств. Почему? В частности, потому, что философский язык «неизмышляем». Вот характерный отрывок из *Beiträge zur Philosophie*:

«На привычном языке, который нынче как-то уж совсем износился и изговорился, истина бытия не может быть выговорена. Может ли она вообще непосредственно сказаться, если всякий язык есть язык сущего? Или для бытия можно изобрести какой-то новый язык? Нет. Даже если бы это удалось и дело обошлось без всякого искусственного словообразования, этот язык вовсе не был бы говорящим. Каждое сказывание должно позволить возникнуть вслушиванию. И сказывание, и вслушивание должны восходить к одному истоку. Остается только одно: сказывать истину бытия на языке сущего, достигшем благороднейшей высоты в своей простоте и власти над сущью»⁸.

Я полагаю, что язык западного средневекового аристотелизма (схоластики) при помощи некоего «обходного маневра» справился с задачей артикуляции существования (*existentia* в классическом понимании), ограничившись при этом системой понятий «онтологии наличного», без какой бы то ни было специальной проработки его глагольности, энергичности. *Сущее существуем (existit)*, если оно обладает *привходящими определениями, акциденциями*. Сущность как *всеобщее* не может «принять в себя» привходящие опреде-

ления. Только сущность-в-сущем, в индивидууме, составном целом, конституирует субъект, относительно которого такие привходящие определения могут истинно предикцироваться. Только *этот* человек, *некий* человек, «имярек», обладающий своим способом существования (*modus existendi*), может быть или не быть бледным.

Причины, по которым такое решение не устраивает Хайдеггера, ясны. Классическое понятие экзистенции неспособно схватить человеческое бытие в его важнейшем для автора «Бытия и времени» «характере» — само-понятности, открытости самому себе. Да вот только выговоренное здесь различие выговаривается *метафорически*, язык экзистенциальной аналитики Dasein не достигает искомой «благороднейшей высоты в своей простоте и власти над сущью», что констатирует и сам Хайдеггер в 30-е годы.

Философский язык нельзя «измыслить». Но затруднение Хайдеггера, быть может, в том, что используемый им герменевтический материал, позволяющий в форме «деструкции истории онтологии» *переговорить* некогда тщательно выговоренное, исчерпывает себя, не решив поставленных задач. Моя гипотеза состоит в следующем: «обессиливание» отрицательной аналогии как инструмента смыслополагания в тексте «Бытия и времени» связано с тем, что далеко не вся традиция становится предметом «деструкции». В качестве неизвестного Хайдеггеру ресурса нас интересует сейчас метафизика восточного христианства. В отличие от западной схолистической метафизики, эта традиция специально прорабатывает «глагольность

8. M. Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 65. S. 78.

бытия» (в том числе, бытия человеческого) в своем учении об *энергиях*. Иными словами, глядя на дело изнутри философии Хайдеггера, мы оказываемся как бы в зеркальной герменевтической ситуации по отношению к попыткам использовать язык экзистенциальной аналитики для толкования греческих отцов. В рамках этой статьи я могу надеяться только предварительно обозначить, в чем мог бы состоять смысл необходимой здесь герменевтической работы.

Мы видели, что у Аквината существование (*existentia* в классическом метафизическом смысле) связано с «субъективностью» как способностью *подлежать* привходящим определениям, акциденциям. Фома говорит⁹, что субстанция как предельный субъект (т. е. единичная сущая вещь, индивидуум) обладает двумя собственными признаками. Во-первых, она не «поддерживается» (*sustentatur*) в своем бытии ничем иным, но опирается только на самое себя. В этой связи она называется также *subsistentia*. Во-вторых, она сама служит основанием или опорой своих определений, акциденций и в этом смысле *substat*. Вот в этом-то значении, согласно истолкованию Фомы, греки и говорят об *ипостаси*, а латиняне употребляют термин *substantia prima* (первая сущность). Индивидуальная субстанция разумной природы и называется личностью. Так говорит Фома, воспроизводя определение Бозция. Но в основании способности «быть субъектом привходящих определений» лежит материя как принцип индивидуальности, *principium singularitatis*. Первая субстан-

ция — это материя, определенная формой — *atomon, individuum*. Напомним, что Лосский в своем наброске понятия личности, покоящегося на богословском основании, прежде всего стремится отличить личность от индивидуума. В этом он хочет опереться на метафизику восточного христианства.

Хотя греческие отцы тоже говорят об ипостаси как «способе существования» и связывают способ существования со способностью быть особым (*to idiazon*) или обладать «ипостасными идиомами»; материя как принцип индивидуации изымается из этого контекста, причем по вполне понятным причинам: ведь сами обсуждаемые понятия складывались в четвертом веке, вокруг богословских тринитарных споров, т. е. вокруг задачи различения в нем трех единых по сущности Божественных ипостасей. Таким образом, попытка положить ипостась как метафизическое понятие могла опираться только на иное, избегающее понятия материи, осмысление «способа существования», стремящееся схватить существование (*hyparxis*) в его «глагольно-сти», понять его как действительность-действенность-деятельность или, говоря по-гречески, *энергию*, точнее — совокупность энергий (*синергию*).

Отчасти этот ход имеет свои основания в аристотелевой метафизике. У Аристотеля энергия в своем метафизическом значении есть присутствие, явленность формы. В этом контексте Аристотель отождествляет понятие энергии и энтелехии — «исполненности». Форма может быть явлена только в сущей, а значит — единичной, вещи, в составном целом; форма «исполняется» только определив материю. Стало

9. De potentia q. IX; a. I, resp.

быть, энергийное бытие вещи, ее действительность, непременно подразумевает явленность формы, наряду с явленностью (энергийным бытием) привходящих свойств.

Попытаемся исключить материю из этой конструкции, превратив энергию в ключевое, не сводимое ни к чему иному понятие. По-видимому, можно сказать так: явленность, *действительное присутствие* формы (сущности=природы) и есть *существование* вещи в смысле греческого термина *hyparxis*. Природа как всеобщая не может быть явлена. Действительная явленность всеобщей природы (явленность в полноте, которую Аристотель называет второй энтелией) есть некое онтологическое событие, которое восточные отцы, стремясь избежать гилеморфической схемы, выражали следующим образом: чтобы явить себя, чтобы присутствовать в смысле греческого глагола *hyparchein*, природа должна обрести ипостасное бытие, должна быть воипостазирована¹⁰. Но указанное онтологическое событие, ипостасное бытие природы или сущности, влечет за собой некую «особость» (по-гречески *idiōma*), особый способ существования (*tropos hyparcheōs*), присутствие не только природных определений, но и ипостасных особенностей, идиом. Впрочем, когда отцы говорят об энергии, речь идет отнюдь не только о присутствии как «наличном бытии» (*Vorhandenheit, Vorhandensein*). Слово «энергия», оставаясь живым в греческом языке, приобретает в византийской метафизике существенно более

широкий или, если угодно, менее специальный смысл по сравнению с *actualitas* на Западе. Иоанн Дамаскин пишет в посвященном энергии разделе своего сочинения *De fide orthodoxa*:

«Энергия — природная сила каждой сущности, ее являющая. А кроме того, энергия — природная и вечно движущая сила умной души, т. е. вечно движущий логос ее, всегда по природе из нее истекающий. Итак, энергия — это природная сила и движение всякой сущности, которой лишено только не-сущее» (37. 9–13).

Важное для догматического богословия восточной церкви положение состоит в том, что «энергия — движение, присущее каждой сущности, согласно ее природе. Откуда следует, что у чего сущность одна и та же, у того и энергия одна и та же, а у чего природы разнятся, у того разнятся и энергии...» (*ibid.* 4–7). Итак, у энергии есть свой собственный «деятельностный» характер, или (да позволено мне будет здесь употребить неуместное, но привычное слово) собственная внутренняя «деятельностная» форма. И этот характер действия определен природой действующего. Разумеется, невозможно ухватить деятельностный характер энергии, не принимая в расчет действующего. Но верно и обратное: действующий являет себя (в частности, свою природу) через свои энергии. Энергия и есть сама многообразная явленность действующего.

Вот важнейший пример. К природным энергиям человека отцы относят

10. Ср. Максим Исповедник: «Когда говорят, что невоипостазированной природы *нет*, говорят правильно...» (ThPol 23, PG 91, 264A).

волю. Однако поскольку волящий человек не только человек по сущности или природе, но еще и ипостась или лицо, его воля двояка. С одной стороны, можно говорить о природной воле и ее внутреннем энергийном характере: это разумная человеческая воля, такая определенность воли выявляет человеческую природу вообще. Человек вообще обладает разумной волей в силу своей разумной природы¹¹ в том смысле, что способен подчинить волю разуму. Но, с другой стороны, это выявление возможно только в конкретном обладателе или носителе воли. И точно так же, как человеческая природа или сущность не могут явить себя, т. е. лишены существования помимо человеческой ипостаси, природная воля как энергия немаловажна без своего конкретного, всегда своеобразного и неповторимого определения и употребления. В этой связи Максим Исповедник отличает от природной воли волю «гномическую» (от греческого *gnōtē* — *мнение, убеждение, настроение, склонность*). Если природная воля подразумевает человеческую способность разумного самоопределения, то гномическая воля придает такому употреблению некий собственный характер, «свое лицо». Гномическая воля двусмысленна, в ее основании лежит своего рода *habitus* желания, складывающийся в результате того или иного своевольного употребления человеком своей природной способности разумного самоопределения. Стоит обратить внимание на то, что и здесь язык святоотеческого богословия стремится избежать гилеморфической схемы. На таком языке говорит Кант, различая форму воли, или волю как форму, от ее материи, т. е.

предмета, на который воля направлена и который ее определяет. Максим Исповедник, обсуждая те же различия волеяния и его предмета, говорит о воле как таковой и «как» воления, т. е. помещает интересующее нас различие во внутреннее энергийное устройство воли¹².

Возвращаясь к понятию ипостаси можно сказать, что она мыслится как некий единый исток определенных энергий: недаром Иоанн Дамаскин использует для обозначения связи действующего и действия глагол *pēgazō* — *струить, испускать*. На языке византийской метафизики это положение дел описывается иногда как «движение природы в ипостаси». При этом важно понимать, что многообразные энергии не суть ни «элементы» природы, ни ее акциденции или модификации, но «образ или способ существования» (*tropos hyparxeos, Daseinsweise*) природы.

Разумеется, представленный здесь очерк только намечает тему трудной работы по истолкованию и философскому освоению метафизики восточной патристики. Тем не менее, смею думать, даже этот краткий очерк демонстрирует (и здесь мы вновь оказываемся в пространстве между двумя герменевтическими зеркалами), насколько велик соблазн попытаться сблизить святоотеческий дискурс энергий, выявляющих ипостасное бытие человеческой природы, т. е. тему, которая, как мы видели, всегда служила мотивом особо пристального интереса русских философов к «тайне личного бытия», и хайдеггерову экзистенциальную аналитику. Эти попытки

11. *thelēsis tēs noēras psychēs*, ThPol I, PG 91, 21D.

12. См. Disp. c. Pyrrho, PG 91, 294A.

сближения — в форме критики и подчеркнутого осторожничанья или в форме безоглядного перекраивания богословского метафизического языка — действительно предпринимались в XX в. и предпринимаются в современном православном (в том числе русском) богословии.

В. Лосский, в определенном смысле признавая провал своих герменевтических усилий, пишет:

«Сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к его природе (т. е. к сущности как всеобщему — А. Ч.). Именно несводимость, а не „нечто несводимое“ <...> потому что не может здесь быть речи о *чем-то* отличном, об „иной природе“, но только о <...> *ком-то*, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он „воипостазиирует“ и над которой непрестанно восходит, ее „восхищает“ (фр. *extasie*), сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение слишком уж напоминающее „экстатический характер экзистенции *Dasein*“ у Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволяющих себе подобное сближение»¹³.

Эти «другие» — ученик Лосского Христос Яннарас, предпринявший попытку изложить «святоотеческое учение о личности» на языке Хайдеггера, чтобы, впрочем, противопоставить это учение философии Хайдеггера по содержанию¹⁴.

На мой взгляд, задача философского

освоения «византийской метафизики» — одна из интереснейших задач современной онтологии. Если на Западе творцы философии Нового времени постепенно и тщательно переговаривали язык высочайшей схоластики, если Хайдеггер заново предпринимает (причем в связи фундаментальной темой своего собственного философствования — онтологической дифференцией) тщательный герменевтический анализ схоластической дисктинкции сущности и существования в тварном сущем, то метафизика восточных отцов церкви во многом остается за границами философской работы. Отчасти причина тому — вполне объяснимый исторически, но, как мне представляется, ложный по существу, столь свойственный русской философии *страх* тщательной — а значит герменевтической, аналитической, критической — понятийной работы на этом поле. Боязнь безжалостного «циклопического ока Сократа» (Ницше) всегда сковывала русских мыслителей.

Философский язык неизмышляем. Сказывание лишь тогда позволяет возникнуть вслушиванию, когда вырастает из долгой традиции проговаривания и выговаривания существенных смыслов. Одна из ветвей такой традиции (которая, кстати сказать, едва ли подпадает под общий диагноз Хайдеггера — «онтология наличного») осталась не проговоренной заново, досталась нам в наследство как задача. Эта линия берет начало в «Метафизике» Аристотеля, в обсуждении *энергийности* бытия в качестве одного из его смыслов, не сводимых ни

13. Цит. соч. С. 114.

14. Ch. Yannaras. Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens. Göttingen, 1982.

к чему иному; она продолжается в свято-отеческом богословии энергий (вобравшем в себя, помимо этого аристотелева начала, стоические и неоплатонические мотивы). Этот ресурс философского языка, как представляется, позволяет точнее сказать-ся той глагольности бытия в его отличии от сущего, которая, на мой взгляд, не смогла сказаться на языке «Бытия и времени». Но в то же время язык фундаментальной онтологии может стать катализатором и инструментом новой герменевтической рабо-

ты в «первой философии». В такой работе (понятой как *необходимое* условие) появляется надежда приблизиться к вожделенному предмету русской мысли — «тайне личного бытия». Тут уж нужно принять решение: или благоговейно сохранять тайну как сокровенное (что значит, на мой взгляд, отказаться от попыток философствования и впасть в благочестивую риторику) или пытаться, елико возможно, ее раскрыть, или приоткрыть, пользуясь великой миметической силой точного слова.

ПЕРСОНАЛЬНОСТЬ В МОРАЛИ И ПРАВЕ

ВСТРЕЧА ВЛ. СОЛОВЬЕВА С КАНТОМ

В своем выступлении в защиту юридизации межличностных отношений Соловьев имеет в виду две противоположные точки зрения на соотношение права и морали¹. Прежде всего, имеется в виду позиция Льва Толстого, радикальным образом поставившего под вопрос положительное право и связанные с ним принудительные санкции по отношению к лицам, нарушающим права своих сограждан. Руководствуясь лозунгом «непротивления злу», Толстой рассуждает с точки зрения радикальной христианской этики. Любая форма применения насилия — в том числе, против творящих зло — противоречит требованию христианской любви к ближнему. Поэтому тем, кто творит зло, следует отвечать мирным «словесным вразумлением»².

Этой позиции, отрицающей право во имя морали, Соловьев противопоставляет, с другой стороны, крепнущее в XIX веке представление о положительном праве как системе, функционирующей по своим собственным законам и в своих основаниях независимой от морали³. Теоретиком четкого разграничения областей права и морали Соловьев считает Бориса Чичерина (1828–1904), основоположника либеральной школы права в России.

В полемике с толстовским отрицанием любого применения насилия и вместе с ним — принудительных санкций для осуществления правовых норм, Соловьев стремится показать, что необходимость установить определенные, гарантированные государственной властью правовые отношения между членами об-

1. В. С. Соловьев. Право и нравственность (1897) // В. С. Соловьев. Собрание сочинений / Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–14. Т. VIII. С. 521.

2. Л. Н. Толстой. Письмо студенту о праве // Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений в 90 т. М., 1936. Т. 38. С. 52–61.

3. См. Helmut Coing. Das Verhältnis der positiven Rechtswissenschaft zur Ethik im 19. Jh. // J. Blühdorn, J. Ritter (Hrsg.). Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jh. Frankfurt a. M., 1970. S. 11–28.

щества обуславливается именно требованиями морали. Обязательное с нравственной точки зрения самосовершенствование индивидуума (*des Einzelnen*), равно как и забота о благополучии другого, т. е. также и о неприкосновенности его личности (*Person*), обуславливает нравственную необходимость введения, сохранения и дальнейшего развития правовых институтов.

Обоснованное таким образом укоренение положительного права в морали Соловьев противопоставляет, вместе с тем, и процессу прогрессирующей эмансипации современной системы права от основополагающих нравственных норм. В этом контексте он подчеркивает необходимость соизмерения действующего положительного права с нормами морали или естественного права, в особенности — с концепцией социальной справедливости и человеческого достоинства. Выдвинув требование, согласно которому государство в своем законодательстве — особенно в области трудового права — должно создавать условия для «достойного человеческого существования», Соловьев оказал влияние на конституционно-правовую дискуссию, продолжающуюся в России и по сей день⁴.

Подобно Толстому, Соловьев исходит

в своей моральной философии из христианской заповеди любви к ближнему, что легко объяснимо — ведь общее устремление его философии заключается в том, чтобы «возвести христианскую веру на новую ступень разумного сознания»⁵. Удивительным образом, однако, Соловьев обнаруживает эту разумную и современную форму христианской морали в нравственной философии Канта. Безусловно, принцип этой философии — категорический императив — обосновывается в рамках автономной этики на секулярной основе, представляя собой чисто формальный принцип разума. Но в своих конкретизирующих формулировках, отвечающих человеческому чувству, Кант, однако, обогащает его содержательными аспектами. Здесь Соловьев имеет в виду, прежде всего, так называемый принцип персональности, согласно которому каждый человек должен относиться «к человечеству», как в его собственном лице, *«так и в лице всякого другого, не только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»*⁶. Лежащее в основании принципа персональности понимание человека как личности, чье достоинство необходимо уважать, представляет собой, с точки зрения Соловьева, секулярный перевод библейской мысли о человеке как «образе и подобию Божьему»⁷.

4. См. *Nikolaj Plotnikov*. Das «Recht auf menschenwürdiges Dasein». Zur rechtsphilosophischen Begründung des Sozialliberalismus in Rußland // *Rechtstheorie. Sonderheft Rußland/Osteuropa* 35 (2004), Heft 3/4. S. 547–561.

5. В. С. Соловьев. История и будущность теократии // В. С. Соловьев. Собрание сочинений / Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. IV. С. 243: «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания <...> вот общая задача моего труда». Так формулирует Соловьев свою задачу в предисловии.

6. И. Кант. Основоположение к метафизике нравов // И. Кант. Сочинения. М., 1997. Т. 3. С. 169.

7. В. С. Соловьев. Оправдание добра. Нравственная философия // В. С. Соловьев. Сочинения в 2-х т. / Под ред. А. Гулыги и А. Лосева. М., 1988. Т. I. С. 285.

Этика Канта, в особенности его «Основоположение к метафизике нравов» (1785), является, таким образом, одним из основных источников моральной философии Владимира Соловьева, обозначенной в его докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1877–1880)⁸ и развитой позднее в монументальном труде «Оправдание добра» (1897)⁹, а также в статье «Право и нравственность»¹⁰, опубликованной в том же году. Совершенно иначе дело обстоит с философией права Канта, чьи «Метафизические начала учения о праве» (1797)¹¹, как может показаться, Соловьев совершенно игнорирует. Определенную роль здесь могло сыграть пренебрежительное замечание высоко ценимого Соловьевым Шопенгауэра, утверждавшего, что кантовское учение о праве представляет собой «странное сплетение

ошибок, идущих одна за другой», объяснимое «старческой слабостью» философа¹². Только один момент в учении о праве Канта становится явным предметом внимания и критики Соловьева: его уголовно-правовое оправдание смертной казни. (Ниже об этом будет сказано более подробно.)

Несмотря на то, что Соловьев только в нескольких фрагментах в явном виде формулирует свое отношение к правовому учению Канта, представляется плодотворным сопоставить его учение о праве с кантовским, чтобы тем самым инсценировать некий, отчасти виртуальный, диалог между двумя этими мыслителями. Такой подход позволит более точно обрисовать некоторые, все еще актуальные, идеи моральной и правовой философии Соловьева, а также указать на определенные недостатки правового учения Канта.

1. СОЛОВЬЕВСКАЯ ПОПЫТКА ПРИМИРЕНИЯ ЭТИКИ РАЗУМА КАНТА И ЭТИКИ ЧУВСТВА ШОПЕНГАУЭРА

В своей докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» Соловьев стремится показать абстрактность и односторонность принципов, господствующих в современной — теоретической и практической — философии, а также интегрировать эти принципы в собственную, более универсальную, кон-

цепцию. Осуществляя этот замысел в отношении теории познания и этики, Соловьев в своей ранней работе пытается примирить рационалистическую и эмпирическую традиции западной философии. В области нравственной философии он подразумевает при этом, прежде всего, кантовскую этику разума

8. В. С. Соловьев. Критика отвлеченных начал // В. С. Соловьев. Сочинения в 15-ти т. М., 2001. Т. III. С. 7–360.

9. В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. 47–580.

10. В. С. Соловьев. Право и нравственность. С. 517–655.

11. И. Кант. Метафизические начала учения о праве // И. Кант. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб., 1995. С. 261–406.

12. А. Шопенгауэр. Собрание сочинений в 5-ти т. Т. I М., 1992. С. 317.

и закона, стремясь смягчить свойственное ей одностороннее подчеркивание мысли о долге с помощью центральных положений шопенгауэровской этики чувства и сострадания¹³.

С точки зрения нашего повседневного понимания морали кантовское требование «поступать во имя долга» — это еще недостаточное описание поступков действительно доброго человека. Напротив, конститутивную роль в понимании морального поступка, предполагаемом в повседневном дискурсе, играет, прежде всего, благожелательность поступающего по отношению к другим. Однако именно эту благожелательность Кант, похоже, исключает из своего основанного на категорическом императиве описания альтруистического поступка. Имеется в виду знаменитое место из первого раздела «Основоположения к метафизике нравов», где Кант иллюстрирует различие между «поступком,сообразным с долгом» и «поступком, совершаемым во имя долга» на примере «филантропа», «собственное горе которого» «гасит [в нем] всякое участие к судьбе других». Если «теперь, когда никакая склонность его уже больше к тому не побуждает, он вырывается из своей мертвенной бесчувственности и совершает действие без всякой склонности, исключительно по долгу», то только такое альтруистическое действие, по Канту, «имеет настоящую моральную ценность»¹⁴.

Для Артура Шопенгауэра, как прежде и для Фридриха Шиллера, этот фрагмент оказался камнем преткновения. Обнаружив фундамент морали в сострадании, он создал образ, противоположный кантовскому омраченному горем «филантропу»:

«Совершенно непосредственное, более того, инстинктивное участие в чужом страдании, то есть жалость, является единственным источником таких поступков [човеколюбия], если они должны иметь моральную ценность, то есть должны быть очищенными от всяких эгоистических мотивов, и именно поэтому должны пробуждать в нас самих ту внутреннюю удовлетворенность, которую называют чистой <...> совестью»¹⁵.

При этом Шопенгауэр различает две степени сострадательного отношения к другим. Первую ступень составляет добродетель справедливости, побуждающая нас отказаться от собственной агрессивности, то есть нанесения физического и психического ущерба другим. Своего полного раскрытия мое сострадательное отношение к другому достигает в добродетели человеколюбия, моем активном соучастии в благополучии другого.

Отвечая на шопенгауэровский тезис о сострадательном отношении к другому как начале, определяющем моральную ценность доброго поступка, Соловьев, как правоверный кантианец, утверждает, что помощь, сопровождаемая желанием блага другому, должна быть мо-

13. В. С. Соловьев. Критика отвлеченных начал // В. С. Соловьев. Соч. в пятнадцати томах. Том III. М., 2001. Глава V, VI, VII.

14. И. Кант. Основоположение к метафизике нравов. С. 75.

15. A. Schopenhauer. Über die Grundlage der Moral // A. Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. Zürich, 1977. S. 147–315, цит. S. 267.

рально правильной также и тогда, когда чувства сострадания не возникает. Образ действия, который я в определенной ситуации считаю оправданным, является таковым также и во всех других подобных ситуациях, вне зависимости от моего психического состояния, причем не только для меня, но и для любого другого человека.

«<...> когда мы действуем нравственно, мы не только от самих себя требуем всегда и везде действовать так, а не иначе, но предъявляем такое же требование и всем другим человеческим существам, совсем не спрашивая о тех или других свойствах их натуры; следовательно, мы приписываем нравственному началу как такому, безусловную обязательность, независимо от того, имеем ли мы в данный момент в нашей природе эмпирические условия для действительного осуществления этого начала в себе или других»¹⁶.

Если Соловьев в своей «Критике отвлеченных начал», по крайней мере, на уровне индивидуальной этики, остается в значительной степени связанным с кантовской этикой разума и закона, то его интенсивное занятие шопенгауэровской этикой чувств имеет отдаленное воздействие, сказываясь в рамках более позднего «Оправдания добра». Сострадание становится здесь *главным основанием* всех морально значимых отношений к себе подобным, что означает также: ко всем существам, способным к состраданию. Сформулированное в категорическом императиве требование, согласно которому люди, поступающие

морально, должны признавать друг друга в качестве равноправных личностей и помогать друг другу в осуществлении своих целей, неявно содержится, согласно Соловьеву, уже в чувстве сострадания к другому. Закон разума только явным образом формулирует это требование, придавая ему понятийную форму:

«Истинная сущность жалости, или сострадания, вовсе не есть непосредственное отождествление себя с другим, а признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения — права на существование и возможное благополучие. Когда я жалею другого человека или животное, я вовсе не смешиваю себя с ним, не принимаю его за себя и себя за него, а только вижу в нем сродное и однородное со мною, подобное мне существо, одушевленное, как и я, желающее, как и я, жить и наслаждаться благами жизни. Признавая за самим собою право на исполнение такого желания, я признаю его и за другими <...> Это уравнение (а не отождествление) между другим и собою, сразу и безотчетно совершаемое в чувстве жалости, возводится разумом на степень ясной и разделенной мысли»¹⁷.

Борис Чичерин, один из первых критиков этики и философии права Соловьева, указал на проблематичность осуществленного философом — вслед за Шопенгауэром — распространения кантовского принципа персональности на все живые существа, способные к страданию, указывая на то, что неразумным существам недостает отношения взаимного признания¹⁸. Здесь мы не считаем необходимым детально останавливать-

16. В. С. Соловьев. Критика отвлеченных начал. С. 53.

17. В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. 165.

18. Б. Н. Чичерин. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 37–39.

ся на возражениях Чичерина, поскольку Соловьев в центральных положениях своей философии права придерживает-

ся кантовского — ограниченного межличностными отношениями — понимания принципа персональности.

2. ТЕОРИЯ ПРАВА КАК ПРИКЛАДНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА У ВЛ. СОЛОВЬЕВА

2.1. *Принцип персональности как основополагающая норма социальной этики Соловьева*

Основополагающую структуру сформулированного им общественного идеала, сердцевину которого составляют самоценность и достоинство человека, Соловьев обосновал с помощью кантовского категорического императива. При этом он использовал не его стандартную формулировку, согласно которой максимы моего действия должны быть мыслимы и желаемы как всеобщий закон, но многократно упомянутый здесь принцип персональности, — принцип, утвердивший самоценность каждой личности и налагающий запрет на ее инструментализацию. То, что формальный принцип разума в его всем известной стандартной формулировке можно выразить также и с помощью содержательно ориентированной формулы отношения к другим разумным существам как к самоцели, вызывает, бесспорно, известное удивление. Поэтому я хотел бы коротко напомнить один аргумент Канта в его обосновании принципа персональности.

В то время как требование универсализируемости максим касается их формы, то принцип персональности относится к содержанию или материи проверяемых максим, то есть к намерениям

отдельного лица, которые должны быть оценены с точки зрения объективных целей, обязательных для всех разумных существ. Такими объективными целями оказываются, удивительным образом, сами эти разумные существа, в той мере, в какой они являются способными к моральному действию.

Формулировка, согласно которой я должен относиться к себе и другому не только как к средству, но всегда одновременно и как к цели, нуждается, впрочем, в пояснении, поскольку под целями обычно понимается то, что подлежит осуществлению. Целям, подлежащим осуществлению, Кант противопоставляет понятие «самосушей цели», или «цели в себе». Опираясь на ведущую идею «Основоположения к метафизике нравов» — идею «абсолютно доброй воли», — он пишет дословно следующее:

«В идее воли, абсолютно доброй без ограничивающего условия (достижения той или иной цели), непременно нужно отвлечься от всякой *подлежащей осуществлению* цели (как таковой, которая сделала бы всякую волю только относительно доброй); поэтому цель здесь должна мыслиться не как подлежащая осуществлению, но как *самосушая* цель, следовательно, только отрицательно, т. е. как цель, вопреки которой никогда не следует поступать, которую, таким образом, в каждом волении никогда нельзя це-

нить только как средство, но всегда в то же время и как цель»¹⁹.

То, что понятие «самосушей цели» имеет, однако, также и позитивную коннотацию, становится ясным из его употребления при обсуждении примеров, которые Кант анализирует с помощью принципа персональности, а именно там, где речь идет о правовой обязанности сдерживать обещание, данное другому или о вопросе, обязаны ли мы способствовать благополучию другого. (Кант говорит здесь об обязанности добродетели [Tugendpflicht], которую мы имеем по отношению к другому.)

Тот, кто дает обещание, заранее зная, что не собирается его сдерживать, относится к другому человеку как к средству — «ведь тот, кем я хочу, путем такого обещания, воспользоваться для своих целей, никак не может согласиться с моими способом обращения с ним и, следовательно, содержать в самом себе цель этого действия»²⁰. Относиться к разумным существам как к целям означает, следовательно, что цель, преследуемая мною во взаимодействии с ними, должна признаваться ими самими.

Другой нюанс кантовского понимания «самосушей цели» проявляется в его ответе на вопрос, обязан ли я способствовать счастью и благополучию другого. Согласно его ответу, я признаю другого как «самосушую цель» и отношусь к нему как к «самосушей цели» только тогда, когда преследуемые им цели становятся моими. (Нужно добавить, что речь здесь, конечно, идет исключительно о тех целях, которые, в свою очередь, поддаются моральной легитимации.)²¹

Соловьев развивает свою теорию (естественного) права в рамках объективной, или социальной, этики, в которой речь идет не о принципах ориентации индивидуальных поступков, но о масштабах оценки общественных структур и институций. Свобода и равенство членов общества, которые должны быть гарантированы в форме правовых отношений, образуют строго определенную грань «общественного идеала», который можно выразить в краткой форме с помощью кантовской идеи «царства целей» — «царства», в котором разумные существа признают друг друга в их самоценности, по возможности помогая друг другу в достижении поставленных целей. Взаимное уважение, проявляемое здесь людьми, связано в значительной мере с тем, что они следуют (нравственному) закону, который сами установили²². (Этот «республиканский» аспект царства целей оставлен Соловьевым, между прочим, совершенно без внимания.)

В рамках моральной философии Канта такое идеальное общество было только фиктивной моделью, с помощью которой отдельный человек мог решить, является ли морально допустимым образ его действия или выражающие его максимы. Поэтому, обсуждая «царство целей» в своей моральной философии, Кант ограничивается сферой индивидуальной этики. Для Соловьева, напротив, эта модель *помимо того* становится и масштабом для критической оценки

19. И. Кант. Основоположение к метафизике нравов. С. 195.

20. Там же. С. 171.

21. Там же. С. 171–172.

22. Ср. Там же. С. 166–167.

исторически конкретных общественных отношений. Социальная справедливость является при этом только *одним* аспектом обозначенного идеала, соответствуя одному из положений принципа персональности, а именно запрету использовать другого в качестве простого средства для достижения собственных целей. Общественное устройство, при котором каждый индивид к тому же еще и признает другого как позитивную «самосушную ценность», способствуя осуществлению его целей и интересов, явным образом обозначается Соловьевым как социальная утопия и потому не нуждается в детальном рассмотрении в контексте анализа его понимания права и социальной справедливости. Здесь достаточно отметить, что условием общественно-политической реализация «царства целей» является, по Соловьеву, гармоничное «созвучие» церкви и государства, его знаменитая «свободная теократия». (Такую позицию Соловьев занимал, по крайней мере, в «Критике отвлеченных начал».)

2.2 Соловьевская формула (естественного) права: «Свобода, обусловленная равенством»

В отличие от основных новоевропейских теорий общественного договора, а именно теорий Гоббса, Локка или Руссо, естественное право действует, по Соловьеву, не на определенной, догосударственной ступени развития общества, но представляет собой основополагающую формальную структуру положительного правопорядка как такового. Под «естественным правом» Соловьев подразумевает при этом своего рода «алгебраическую фор-

мулу», в которую каждое положительное право подставляет свои собственные «действительные величины»²³.

Каркас своей концепции естественного права, выраженный в краткой формуле: «обусловленная равенством свобода», — Соловьев излагает с помощью описания отношений взаимного признания субъектов, которые сталкиваются друг с другом, стремясь реализовать свободу своего действия.

«Право <...> является лишь тогда, когда мое свободное действие встречается с таким же свободным действиям другого. Здесь, то есть по отношению к этому другому, моя свобода, которая выражала первоначально только *мою силу*, утверждается как *мое право*, то есть, как нечто должное, или обязательное, для другого». Обязательное потому, что если свобода в равной степени присуща каждому лицу как таковому, «то, отрицая свободу в другом, я теряю объективное основание своей собственной свободы»²⁴.

Таким образом, я могу требовать от других уважения к пространству моего свободного действия только в той мере, в которой я признаю для себя «обязательную свободу всех других или, другими словами, признаю равенство всех в этом отношении»²⁵. Так Соловьев приходит к формулировке своего основополагающего определения права:

«Право есть свобода, обусловленная равенством»²⁶.

23. В. С. Соловьев. Критика отвлеченных начал. С. 145.

24. Там же. С. 144.

25. Там же.

26. Там же. С. 145.

Существенная особенность правовых предписаний заключается в том, что следование им может быть осуществлено также против воли тех, к кому они обращены. В этом осуществлении заключается задача государства, которое Соловьев обозначает как «правомерное»: посредством угрозы применения силы в случае правонарушения, такое государство контролирует исключительно внешний способ действия, но не целеполагания или убеждения отдельных лиц, скрывающиеся за следованием этим правовым нормам. С правовой точки зрения отдельный человек имеет право преследовать свои конкретные, в том числе предосудительные с точки зрения морали, цели до тех пор, пока он не задевает при этом права других²⁷.

Государство является для раннего Соловьева не чем иным, как гарантом соблюдения правового порядка, цель которого заключается в том, чтобы добиться «общей пользы» в смысле согласования интересов или сфер действия отдельных граждан и общественных групп. Если государству или уполномоченным для этого государственным органам удастся сбалансировать эти интересы исходя из своей «беспристрастной позиции», то такое государство является справедливым²⁸.

Основанные на естественном праве концепции социальной справедливости обычно служат масштабом для критической оценки положительных пра-

вовых норм. Поскольку Соловьев с помощью своей формулы «обусловленной равенством свободы» стремится описать не что иное, как «рациональную сущность» любого положительного правового порядка, может показаться, что он имеет в виду чисто формальную справедливость, то есть «равноправность» в том элементарном смысле, согласно которому все «равны перед законом», так что соответствующая правовая норма должна применяться во всяком случае, «не взирая на личности».

Между тем, подобное понимание равноправности еще не является гарантией, что все члены общества будут в одинаковой степени наделены основными (субъективными) правами; *формально* справедливым может быть назван при подобном понимании также и правовой порядок, отказывающий гражданам в элементарных основных правах²⁹.

Если учесть, однако, что положительное право конституируется, по Соловьеву, в процессе взаимного признания дееспособных субъектов, при котором я признаю свободу действия другого в той мере, на которую претендую сам, то понятие права приобретает нормативное измерение. Поэтому можно предположить, что соловьевская формула «свободы, обусловленной равноправием», должна была включать, по меньшей мере, необходимые условия для осуществления свободы, а именно — жизнь дееспособного субъекта, его теле-

27. Там же. С. 146–148.

28. Там же. С. 140.

29. Ср. А. С. Яценко. Философия права Владимира Соловьева // А. С. Яценко. Сочинения. СПб., 1999. С. 17–52, цит. С. 24: «Равенство в определении права Соловьевым не является равенством субъективных прав».

снующую неприкосновенность, а также «свободное пользование своими силами»³⁰, меру которого еще следует уточнить. Соблюдение этих условий должно быть гарантировано поэтому также и порядком, впервые заслуживающим того, чтобы называться правовым.

2.3. Право как равновесие между общественным интересом к всеобщему благу и индивидуальным интересом к личной свободе у позднего Соловьева

Поздний Соловьев расширяет и углубляет концепцию права, изложенную в его раннем труде, отвечая на вопрос о правовых отношениях между «индивидуумом» и обществом или государством, который в раннем труде оставался открытым.

С одной стороны, каждый человек обязан признать государство, а также способствовать (или, по меньшей мере, не препятствовать) функционированию его институций, что необходимо потому, что «отдельный гражданин пользуется организованным обществом для защиты своего существования и свободной деятельности»³¹. С другой стороны, общество может ждать или требовать от своих граждан исполнения только тех обязательств, которые были одобре-

ны ими самими. В искомом равновесии между общественным интересом к всеобщему благу (что означает также — к общественной безопасности) и индивидуальным интересом к личной свободе Соловьев подчеркивает приоритет отдельного лица, основываясь на присутствии последнему неотъемлемом человеческом достоинстве:

«Право лица, как такого, основанное на присутствии ему и неотъемлемом от него человеческом достоинстве, на формальной бесконечности разума во всяком человеке, на том, что каждое лицо есть нечто особенное и незаменимое и, следовательно, должно быть самоцелью, а не средством или орудием только, — это право лица, по существу своему, безусловно, тогда как права общества на лицо, напротив, обусловлены признанием личного права. Таким образом, общество может обязать лицо к чему бы то ни было лишь через акт его собственной воли, иначе это будет не обязательством лица, а лишь употреблением вещи»³².

Здесь вспоминаются положения либерально-государственного понимания права как его сформулировал Джон Локк в «Двух трактатах о правлении»³³, в котором основополагающее право отдельного лица на защиту от вмешательства государства играет центральную роль.

30. В. С. Соловьев. Критика отвлеченных начал. С. 147.

31. «Но, будучи необходимым ограждением личной свободы или естественных прав человека, общественность есть вместе тем самым ограничение этих прав <...> Пользуясь для ограждения своего существования и свободной деятельности организацией общественной, я и за нею должен признать право на действительное и для меня обязательное существование, то есть должен подчинить свою деятельность условиям, необходимым для того, чтобы общество существовало и развивалось». (В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. 459.)

32. В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. 345–346.

33. John Locke. Two Treatises of Government (ed. by P. E. Laslett). Cambridge, 1963 (Дж. Локк. Соч. в 3-х тт. Т. 3. М., 1988. С. 135–406).

Вновь и вновь подчеркивая право гражданина на защиту от произвола государственной власти, Соловьев, тем не менее, дистанцируется от столь же существенного для либерального понимания государства права отдельного лица на участие в политической власти. Борис Чичерин понял соловьевский тезис о преимуществе права единичного человека по отношению к праву общества или государства таким образом, что государство, совершая тот или иной законодательный или административный акт, должно спрашивать согласия своих граждан. Иначе говоря, он увидел здесь элементы прямой демократии, которую Соловьев решительно отвергает: приоритет права личности по отношению к праву общества обозначает для него только, что «никакая общественная группа или учреждение не имеет права насильно удерживать кого-либо в числе своих членов»³⁴. В качестве примера Соловьев называет право на свободу религиозного самоопределения или изменения своей религиозной или государственной принадлежности.

Поздний Соловьев обосновывает придание правового характера межличностным отношениям с помощью моральных аргументов. Исходя из двух фундаментальных нравственных требований — совершенствовать себя и помогать другому, — он легитимирует защиту личной сферы отдельного лица от его сограждан, но также и от произвола государственной власти, двояким обра-

зом: право защищает свободу действия отдельного человека для нравственного и духовного самосовершенствования. Тем самым гарантируется определенное свободное пространство также и для совершения зла. Внутренняя духовная сфера, в которой осуществляется выбор между добром и злом³⁵, должна быть защищена государственными институтами от манипуляций убеждениями. С другой стороны, человеколюбие обуславливает необходимость моего участия в создании таких общественных отношений, которые гарантируют элементарные права других на неприкосновенность личности и равную свободу.

Правовой порядок, ориентирующий себя таким образом на моральные принципы, оказывает обратное воздействие на «субъективную сферу личной нравственности», повышая общий уровень морального сознания, что, с точки зрения Соловьева, убедительно продемонстрировала отмена крепостного права в России в 1861 году. До этой правовой реформы христианская идея гуманного обращения с каждым человеком, и тем самым — с рабами или крепостными, «ограничивалась сферой личной нравственности», но практически не проявлялась в поведении собственников по отношению к их крепостным. То, что моральная идея «не могла сделать в течение тысячелетий, она сделала в несколько лет, когда воплотилась в публичной силе и стала общим делом»³⁶.

34. В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. 346 (Ср.: Б. Н. Чичерин. О началах этики // Б. Н. Чичерин. Избранные труды. СПб., 1999).

35. Связь проблемы свободы с проблемой зла у Соловьева рассматривает в своей работе Людвиг Венцлер: L. Wenzler. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg/München, 1978.

36. В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. 337.

Таким образом, у позднего Соловьева кристаллизуются две дополняющие друг друга мысли, фундаментальные для определения соотношения морали и права. С одной стороны, право «при полном отделении своих формальных понятий и учреждений от их нравственных принципов и целей потеряло бы

свое безусловное основание и, в сущности, ничем уже более не отличалось бы от произвола»³⁷. С другой стороны, благие намерения личной нравственности не могли бы влиять на ход вещей, если бы не воплощались и не конкретизировались в правовых институтах, отвечающих требованиям морали.

3. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ПРАВА У КАНТА

«Метафизическое учение о праве» Канта образует, наряду с «Учением о добродетели» (то есть этической теорией в узком смысле слова), часть его «Метафизики нравов». Общий принцип этой метафизики, согласно которому максима действия должна быть мыслима как всеобщий закон, получил в области правового порядка свою специфическую конкретизацию и модификацию. Эту модификацию Кант подготовил уже в своем опубликованном двенадцатью годами раньше «Основовложении к метафизике нравов», где он провел различие между *легальностью* поступков и их *моральностью*. Поступок является «легальным», если его максима может быть превращена во всеобщий закон, в силу чего поступок, как «сообразный долгу», соответствует нравственному закону³⁸. При этом совершение поступка может мотивироваться побудительными причи-

нами, лежащими за пределами морали, к примеру — заботой человека о его доброй репутации. Если за поступком, однако, кроется специфическая моральная мотивация, то есть если этот «сообразный долгу» поступок совершается «во имя долга», — его можно считать моральным в собственном смысле слова.

К области права, где речь идет о следовании закону, независимо от той или иной мотивации, принадлежит исключительно исполнение норм, «сообразное долгу». Вопрос о том, по какой причине человек следует правовым нормам, остается его собственным делом. К области права в узком смысле принадлежат, однако, только те из выполняемых «сообразно долгу» норм, которые касаются «лишь внешних, и притом практических, отношений между лицами, поскольку их поступки как действия могут иметь (непосредственное или опосредо-

37. Там же. С. 446.

38. Говоря точнее: универсализируемость максимы квалифицирует каждый вид поступка как дозволенный. Только тогда, когда противоположность этой максимы является неуниверсализируемой, мы сталкиваемся не с дозволенными, а с морально необходимыми поступками. Именно их касается кантовское различие «поступка сообразного долгу» и «поступка во имя долга». Ср. также: *Th. Ebert. Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen // Kant-Studien. 67 (1976). S. 570–583.*

ванное) влияние друг на друга»³⁹, то есть только в той мере, в какой сталкиваются интересы граждан, стремящихся к осуществлению внешней свободы.

Можно было бы также сказать, что в правовом учении Канта речь идет о разновидности определенных в «Основоположении к метафизике нравов» «обязанностей права» (Rechtspflichten), которые задают четко очерченные образцы поведения (как то необходимость сдерживать данное обещание) и тем самым отличаются от так называемых «обязанностей добродетели» (Tugendpflichten), оставляющих поступающему широкий простор в выборе реализующих их действий⁴⁰. Единственная обязанность добродетели по отношению к другому заключается в содействии его счастью. Следовательно, при соблюдении правовых норм речь идет не об этой добродетели. Не желания и потребности другого ограничивают охраняемую правом сферу свободы действия отдельного человека, но его поступки, которые могут вступить в конфликт с реализацией собственной свободы. Этот конфликт Кант разрешает в своей знаменитой дефиниции правового принципа: «*Прав* любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произвола каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом. Таким образом, если мой поступок <...> совместим со свободой каждого, сообразно со всеобщим законом, то тот, кто препятствует мне в этом, неправ»⁴¹.

Как видно, правовой принцип Канта демонстрирует неожиданную близость определению права раннего Соловьева, также содержащему взаимное и равное ограничение пространств свободного действия субъектов. При этом концепции обоих мыслителей обнаруживают два существенных отличия:

1. Хотя у Канта, как и у русского мыслителя, речь идет об определении принципов естественного права, это последнее означает для него некий — априорно содержащийся в разуме — масштаб для оценки и критики того или иного положительного правового порядка. Для раннего Соловьева естественное право, обобщенное в формуле «свобода, обусловленная равенством», образует лишь формальную структуру положительного права. Только вопреки собственной интенции Соловьева оно приобретает затем нормативное измерение, что позволяет вывести из него определенные основополагающие права. Кант, напротив, эксплицитно показывает, что существует одно (и только одно) приращенное и неотъемлемое право человека, вытекающее из установленного философом априорного принципа права.

2. Также и конститутивные для правовых норм принудительные санкции по-разному трактуются каждым из мыслителей: короткой и четкой аргументации Канта противостоит развернутое, исходящее из нравственных оснований

39. И. Кант. Метафизика нравов // И. Кант. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб., 1995. С. 285.

40. И. Кант. Основоположение к метафизике нравов. С. 145.

41. И. Кант. Метафизика нравов. С. 285.

обоснование принуждения и легитимного применения силы в соловьевском «Оправдании добра». Для Канта каждое нарушение права означает помеху легитимного осуществления свободы согласно всеобщему закону. Тот, кто противопоставляет этому неправомерному использованию свободы принуждение, устраняет помеху легитимного осуществления свободы и потому не совершает несправедливости по отношению к нарушителю прав. Таким образом, юридические принудительные санкции аналитически связываются для Канта с функциональным определением правовых норм как ограждающих от нарушений

свободы действия отдельного лица, которая, согласно всеобщему закону, может существовать только вместе со свободой всех других.

Ранний Соловьев мог перенять подобное легитимное применение насилия или угрозы его применения для защиты претерпевших несправедливость из традиционного права, изначально не предлагая для него дальнейшего обоснования. Влиятельное толстовское учение о непротивлении злу насилием побуждает его, однако, в «Оправдании добра» дать эксплицитное обоснование принудительных санкций, руководствуясь внеправовой, моральной точкой зрения.

4. ФУНКЦИЯ И ЛЕГИТИМАЦИЯ ПРИНУДИТЕЛЬНЫХ САНКЦИЙ И УГОЛОВНОГО ПРАВА У КАНТА И СОЛОВЬЕВА

Характеризуя установку Соловьева по отношению к уголовному праву, можно сказать, прежде всего, что применение принуждения по отношению к лицам, нарушающим правовые нормы, ни в коем случае не является для него «воздаянием» за совершенную несправедливость или только устрашением потенциальных правонарушителей. Первичной целью является, говоря современным языком, ресоциализация правонарушителя, то есть воздействие на его злую волю, выразившуюся в действиях, нарушающих права других. Соловьев проясняет сказанное на следующем примере, приведенном в отдельной главе «Оправдания добра», где обсуждается «Уголовный вопрос с нравственной точки зрения».

Предположим, что мы являемся свидетелями нападения на человека (более сильный, к примеру, бьет более слабого). В этом случае мы испытываем, по Соло-

вьеву, двоякое чувство, побуждающее нас к двоякому образу действия. А именно, у нас возникает потребность поспешить на защиту жертвы, но также и образумить обидчика. Обе реакции обуславливаются сознанием человеческого достоинства участников, в свою очередь, коренящимся в сочувствии или сострадании к ним. Ибо человеческое достоинство не только оскорбляется в обиженном, но и рождается обидчиком: в обоих случаях оно нуждается в восстановлении. Хотя обидчик вызывает у нас, прежде всего, чувство негодования, он достоин не меньшего сочувствия, чем его жертва, и имеет право на вразумление⁴². Поэтому свидетель описанной ситуации должен вмешиваться не только для того, чтобы защитить человека, по отношению к которому совершается бесправие, но также и для

42. В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. 380–381.

того, чтобы помочь обидчику, помешав — в его же собственных интересах — дальнейшей актуализации его злой воли.

С помощью этого примера Соловьев стремится разъяснить главную цель уголовного права как «восстановления нарушенной правды (правды в смысле справедливости) в жертве и обидчике»⁴³. Наряду с возмещением нанесенного жертве урона, цель этого права заключается в восстановлении человеческого достоинства самого виновного. Это восстановление не может быть осуществлено в смысле «доктрины отмщения», согласно которой человеку, причинившему вред другому, должен быть причинен сопоставимый вред. Отрицание несправедливости как отрицание права может лишь означать, по Соловьеву, что виновнику предоставляется возможность преодолеть свою злую волю с помощью «дейтельного раскаяния»⁴⁴.

В своем обосновании этого гуманного определения смысла уголовного права Соловьев опирается на принцип персональности в его кантовской трактовке. Ведущую роль здесь играет запрет инструментализации: если потенциальному виновнику грозят наказанием только затем, чтобы защитить потенциальную жертву и общество в целом, то с ним обращаются как с простым средством. Если наказание, напротив, учреждается для того, чтобы обеспечить виновному возможность исправления и ресоциали-

зации, то это лежит также в сфере его собственных интересов. Осуществление наказания, предоставляющее нарушителю возможность нравственного исправления, является легитимным потому, что наказуемый рассматривается здесь как самосущая ценность⁴⁵.

«Нравственное начало требует реального противодействия преступлениям и определяет это противодействие (или наказание в широком смысле этого слова, не совпадающее с понятием возмездия) как правомерное средство деятельного человеколюбия, законно и побудительно ограничивающее внешние проявления злой воли не только ради безопасности общества и его мирных членов, но непременно также и в интересах самого преступника»⁴⁶.

Центральное значение в рамках критики «доктрины отмщения» приобретает доказательство моральной и (естественно-) правовой недопустимости смертной казни. Только в этой связи Соловьев эксплицитно упоминает кантовские «Метафизические начала учения о праве», а именно его оправдание смертной казни в разделе E «О праве наказания и помилования»⁴⁷. «Доктрина отмщения» определяет связь между тем или иным преступлением и соответствующим наказанием таким образом, что

«право, нарушенное определенным преступным действием, восстанавливается соответствующим

43. Там же. С. 381. «<...> нравственный принцип требует, чтобы мы признавали право обоих на нашу помощь для восстановления нарушенной правды и в том и в другом».

44. Там же. С. 390.

45. Там же. С. 398.

46. Там же. С. 402.

47. И. Кант. Метафизика нравов. С. 370–376.

щим или *равномерным* воздействием, например, убивший должен быть убит. Какое же тут, однако, на самом деле соответствие или равенство? Самым знаменитым сторонником этой доктрины дело представляется в следующем виде: право есть нечто положительное, скажем + (плюс), нарушение его нечто отрицательное – (минус); если произошло отрицание в виде преступления (например, отнята жизнь у человека), то оно должно вызывать равное отрицание в виде наказания (понятие жизни у убийцы), и тогда такое действие, или отрицание отрицания, произведет опять положительное состояние, то есть восстановленное право: *минус на минус дает плюс*. Трудно сохранить серьезность ввиду такой „игры ума“⁴⁸.

Ни у Канта, ни у Гегеля, также подразумеваемого здесь Соловьевым, мы, однако, не встретим столь упрощенной формы оправдания смертной казни. Кроме того, Соловьев изображает дело так, будто оправдание смертной казни является необходимым следствием «доктрины отмщения», что, конечно же, не соответствует истине. Тот, кто видит смысл наказания в воздаянии злом за зло, может исходить в определении его меры из

материальной или же формальной точки зрения. Согласно материальному пониманию, ущерб, наносимый виновному, должен равняться ущербу, нанесенному им самим (*ius talionis*). Руководствуясь этой точкой зрения, сторонник «доктрины отмщения» будет требовать в случае убийства смертной казни для виновного. Формальное понимание справедливости наказания подразумевает, напротив, только то, что мера наказания должна соответствовать мере преступления, то есть разбойное нападение, к примеру, должно быть покарано более тяжелым наказанием, чем скажем, кража⁴⁹. Тем самым, однако, вовсе не говорится о том, что определенные преступления должны быть покараны смертной казнью.

Поскольку Кант (в отличие от Гегеля⁵⁰) руководствуется в своем определении смысла наказания как отмщения материальной точкой зрения на определение размера наказания — то есть принципом *ius talionis*⁵¹, — он приходит к легитимизации смертной казни.

Соловьев, напротив, стремится доказать не только недопустимость смертной казни, но и пожизненного заключения,

48. В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. 389–390.

49. Эту формальную точку зрения в определении размера наказания Соловьев описал следующим образом: «принимают уравнение наказания с преступлением в относительно количественном смысле (*мера наказания*), т. е. они требуют, чтобы преступление, более тяжкое сравнительно с другим, подвергалось и более тяжкому наказанию, так, чтобы лестница наказаний соответствовала лестнице преступлений». Там же. С. 391.

50. См. G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. J. Hofmeister, 4. A. Hamburg, 1967. § 101.

51. И. Кант. Метафизика нравов. С. 371 («Итак, то зло, которое ты причиняешь кому-нибудь другому в народе, не заслужившему его, ты причиняешь и самому себе. Оскорбляешь ты другого — значит ты оскорбляешь себя; крадешь у него — значит обкрадываешь самого себя; бьешь его — значит сам себя бьешь; убиваешь его — значит убиваешь самого себя. Лишь *право возмездия* (*ius talionis*), если только понимать его как осуществляющееся в рамках правосудия (а не в твоём частном суждении), может точно определить качество и меру наказания»).

используя при этом свою концепцию права как равновесия между общественным интересом к всеобщему благу или общественной безопасности — и индивидуальным интересом к личной свободе:

«Так как сущность права состоит в равновесии двух нравственных интересов: личной свободы и общего блага, то ясно, что этот последний интерес может только *ограничивать* первый, но *ни в коем случае не упразднять* его, ибо тогда, очевидно, равновесие было бы нарушено или исчезло бы через уничтожение одного из его терминов»⁵².

Внутренне противоречивым является, по Соловьеву, также и утверждение, согласно которому всеобщее благо требует устранения определенного лица, поскольку оно представляет собой, с его точки зрения, благо всех членов общества, а не только благо их большинства. Отсюда следует, что общество не имеет права уничтожить ни одного из своих членов как индивидуального носителя интересов и устремлений, лишая его жизни и всякой возможности свободы действия⁵³.

Таким образом, развивая свою концепцию личности как носителя неотъемлемого человеческого достоинства и права на свободу, сформулированную им в связи философией морали Канта, Соловьев решительно отклоняет пропагандируемую в правовом учении кенигсбергского философа «доктрину отщипывания», в особенности применение этой доктрины для оправдания смертной казни.

52. В. С. Соловьев. Оправдание добра. С. 457.

53. Там же. С. 457–458.

Ранний Соловьев считает (естественное) право сферой, относительно самостоятельной по отношению к морали. В своей философии права он, подобно Канту, переносит основополагающий принцип чистого практического разума, мысль о «всеобщей законосообразности», на сферу внешней свободы, определяя право как свободу, обусловленную равенством, как взаимное разграничение сфер свободного действия. Так возникает потребность в оправдании применения предполагаемого правовыми нормами (психического или физического) принуждения, что особо актуально тогда, когда право на осуществление внешней свободы определяется (как это было у Канта) в качестве элементарного и неотъемлемого права человека, ограничиваемого, а в случае смертной казни даже устранимого, однако, применением принудительных санкций. Также и в этом пункте Соловьев согласен с кенигсбергским философом. Но является ли защита правовой сферы человека, подвергшегося притеснению (именно этой точки зрения придерживался Кант), достаточным основанием для подобного ограничения прав? На этот вопрос поздний Соловьев дает отрицательный ответ. Принудительная санкция, применяемая в качестве наказания, должна не только защищать притесненного, но идти на пользу притеснителю, в обосновании наказания и определении его меры нарушитель прав другого должен рассматриваться как самосущая ценность. Как видно, Соловьев полемизирует здесь с Кантом, основываясь при этом, однако, не на кантовском учении о праве, по большей части ему, очевидно, неизвестном, а на фило-

софии морали, разработанной кенигсбергским мыслителем. Таким образом, Соловьев формулирует требование гуманности осуществления наказаний, ставящее во главу угла ресоциализацию виновного. Поскольку Соловьев видит в принципе персональности Канта секуляризацию христианской мысли о любви к ближнему, а центральную мысль автономной этики Канта о неприкосновенности достоинства личности счита-

ет секулярным переводом библейского сюжета о человеке как образе и подобии Божьему, постольку ему удастся изложить и обосновать с помощью кантовской этики свою центральную задачу христианизации общества в целом и правовых отношений между людьми, в частности, на секулярной основе.

*Перевод с немецкого А. Вайсбанд
под редакцией А. Хаардта*

НИКОЛАЙ ПЛОТНИКОВ

ЛИЧНОСТЬ И СОБСТВЕННОСТЬ

АКСИОМАТИКА ПЕРСОНАЛЬНОСТИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятия личности и собственности являются одним из фундаментальных элементов самоописания и самоинтерпретации современных обществ. С помощью этих понятий общество современности не только отграничивает себя от предыдущих — традиционных — обществ (этот способ самоопределения является господствующим, начиная, по крайней мере, с французской революции), но и определяет в рамках современности водораздел между демократическими правовыми системами и системами тоталитарными. Именно в силу такого, в сущности аксиоматического, статуса этих понятий, прояснение их семантики составляет существенную трудность и провоцирует отнюдь не только теоретическую полемику.

В необозримом поле проблем и смысловых аспектов, заключенных в этих двух понятиях, сама взаимосвязь личности и собственности имеет характер некоторой базовой очевидности, лежащей в основе всех попыток легитимации собственности как основного конституирующего элемента современного общества. А поскольку задача филосо-

фии как раз и состоит в том, чтобы делать такие очевидности предметом критической рефлексии, постольку обзор и сравнение различных способов философской концептуализации этой взаимосвязи позволяют выяснить условия и границы этой базовой очевидности. В нижеследующем я постараюсь выделить некоторые характерные способы понимания связи личности и собственности в европейской и русской мысли и укажу на некоторые следствия, касающиеся определения этих понятий.

При анализе того, каким образом в философии Нового времени осуществляется концептуализация персонального начала в человеке, мы можем выделить несколько ее типов: эпистемологический и психологический, касающийся вопроса персональной идентичности и свойств, конституирующих персональность, философско-религиозный — рассматривающий персональность в свете отношения человека и Бога, эстетический — связанный с характером выражения человеческой индивидуальности, и другие. Наряду с ними может быть выделен тип экспликации персонально-

сти в области практической философии, охватывающей этику, философию права и социальную философию. И как раз для такого способа экспликации связь личности и собственности является определяющей, независимо от того, понимается ли собственность в экономическом, моральном или юридическом смысле.

Основной идейный мотив политической философии Нового времени заключается в определении личности в связи с понятием собственности и концептуализации социальных отношений в свете этого определения. *Личность* (или «лицо» в абстрактном смысле), т. е. отдельный физический индивидуум, наделенный неотъемлемыми правами, мыслится, в первую очередь, как *собственница самой себя*. Во владении собой, своим телом и своими способностями полагается главное условие свободы личности и реализации этой свободы во внешнем мире. Такова первая аксиома персональности. Вторая аксиома состоит в разграничении личности и вещи. Личность — в силу ее свободы и самореферентности — обладает абсолютным правом владения и распоряжения вещами, вплоть до права уничтожить вещь по собственному усмотрению, восходящего к римскому праву собственности как *jus utendi et abutendi*. В этом смысле собственность рассматривается как продолжение личности в мире вещей, как «эманация» личности во внешний мир, который тем самым приобретает статус предмета собственности и объекта распоряжения.

Основные черты этой политической философии, которая складывается в традиции естественного права раннего либерализма и до сегодняшнего дня лежит в фундаменте либерального мировоззрения, были описаны канадским философом МакПерсоном¹ с помощью удачной формулы «собственнический» или, точнее, «владельческий индивидуализм» (*possessive individualism*). Основной для теории «владельческого индивидуализма» является связь индивидуума и его владения². Индивидуум — это, в первую очередь, владелец своей личности и своих способностей, за владение которыми он никому ничем не обязан. Поэтому индивидуум определяется с самого начала не как часть социального целого, не как член сообщества, а как собственник самого себя. Далее, индивидуум, т. е. собственник своей личности, является свободным, поскольку свобода есть не что иное, как функция собственности человека в отношении самого себя. И, наконец, общество представляет собой собрание свободных собственников, вступающих между собой в отношения обмена.

Одним из главных теоретиков «владельческого индивидуализма» является, как известно, Джон Локк, чья теория собственности и по сей день неизменно служит отправным пунктом попыток теоретического оправдания частной собственности. В своем «Втором трактате о правлении» и, в особенности, в его пятой главе «О собственности»³ Локк развивает теорию естественно-правового

1. *Crawford Brough Macpherson* (1911–1987). The political theory of possessive individualism. Oxford Univ. Press 1962. (dt.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt a. M., 1967.)

2. *C. B. Macpherson*. Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Ibid., S. 15.

3. Дж. Локк. Сочинения в трех томах. Т. 3. М., 1988. С. 276–291.

обоснования собственности и возникновения общественного союза. Право собственности дедуцируется из элементарных основ человеческой личности — из стремления индивида к самосохранению, к поддержанию собственной жизни и из наличия индивидуальных способностей и задатков. В первоначальном смысле всё это и есть для Локка «собственность»: «жизнь, свободы и владения, <...> я называю общим именем „собственность“» (§ 123). С помощью этого расширительного толкования Локк разрешает парадокс, согласно которому Бог даровал вещный мир всему человечеству в целом и, следовательно, «никто первоначально не имеет частной собственности, исключаящей остальную часть человечества» (§ 26), а вместе с тем, право присваивания вещей и право владения образует необходимое условие человеческого существования.

«Каждый человек обладает некоторой *собственностью*, заключающейся в его собственной *личности*, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав» (§ 27). (Здесь и далее курсив мой. — Н. П.)

К совокупности человеческих способностей, составляющих изначальную естественную собственность личности, относится и «труд»:

«Мы можем сказать, что *труд* его тела и *работа* его рук по самому строгому счету принадлежат ему» (§ 27).

Указание на труд как естественную способность позволяет Локку перейти от первоначального понятия собственности как синонима личности к юридиче-

скому понятию собственности как права на вещь. Ибо благодаря труду человек присоединяет к вещам

«нечто принадлежащее лично ему и тем самым делает его своей *собственностью*. Так как он выводит этот предмет из того состояния общего владения, в которое его поместила природа, то благодаря своему *труду* он присоединяет к нему что-то такое, что исключает общее право других людей. Ведь, поскольку этот *труд* является неоспоримой собственностью трудящегося, ни один человек, кроме него, не может иметь права на то, к чему он однажды его присоединил <...>» (§ 27).

Ту логическую несообразность в предположении Локка, что каждая личность может подобным образом вступать в права неограниченного владения и при этом объем ее собственности будет ограничиваться только самым необходимым для поддержания человеческого существования, мы оставим за рамками рассмотрения. Существенным для его позиции является утверждение связи личности и собственности как *досоциального*, естественного права, корнящегося в способности распоряжаться собой и своими способностями, а также распространение этого права на внешний мир в виде частной собственности, которая является результатом соприкосновения личности с внешними вещами, т. е. результатом труда.

Отсюда следует, что главным смыслом и целью перехода людей к государственно-правовому состоянию и заключения ими общественного договора является «*сохранение их собственности*» (§ 124), поскольку в естественном состоянии реализация права собственности не гаран-

тирована от посягательства других на предметы индивидуального владения. Делегируя ряд прав общественному союзу, индивиды сохраняют и укрепляют основной принцип, который составляет основание личности — принцип собственности. Тем самым и в рамках общества каждый индивидуум выступает собственником своей личности и результатов своего труда; эти результаты он может делать достоянием других посредством обмена.

Характерно, что аксиоматика «владельческого индивидуализма», выраженная в классической форме в теории Локка, сохраняется даже в тех вариантах политической философии, которые ставят под сомнение и теорию трудового происхождения собственности, и идею естественного права, и даже концепцию общественного договора.

В философии права Канта теория происхождения собственности из труда отвергается как эмпирическая предпосылка, касающаяся физического взаимодействия личности и вещи. Вместо нее Кант требует априорного обоснования принципа собственности, которое должно установить идеальную способность лица владеть вещами в мире, т. е. определить свободного субъекта как, по крайней мере, потенциального, собственника. В этой связи Кант разбирает вопрос, что означают в юридическом смысле выражения «мое» и «твое». Их первоначальный смысл базируется на идее свободы как «независимости от принуждающего произвола другого» и равенства как «свойства человека быть

своим собственным господином»⁴. Свобода и равенство составляют приращенное право человека, аналитически следующее из понятия личности, и образуют сферу так называемой «внутренней собственности» (внутреннего моего и твоего). Но каким образом из этого следует право собственности на внешние вещи, или «внешнее мое и твое», в том числе и право на вещи, с которыми я не связан в пространстве?

Кант использует для этого вывода дополнительную предпосылку, а именно — «правовой постулат практического разума», который обосновывает так называемое «умопостигаемое владение». Он гласит: является правовой обязанностью «поступать по отношению к другим так, чтобы внешнее (годное для употребления) могло стать для кого-то и своим»⁵. Иными словами, противным праву является намерение оставить вещь, годную для употребления, ничейной. Если я способен пользоваться внешней вещью, делая ее предметом своего произвола, то было бы противно практическому разуму оставлять ее безхозной, поскольку это ограничивало бы мою свободу. А поскольку ограничение свободы не может стать всеобщим законом, постольку законным является обратное, т. е. что я являюсь собственником вещи, исключая других из пользования ею. Источником собственности Кант, таким образом, считает первоначальное приобретение или захват, которые обоснованы во всеобщей способности личности подчинять себе внешние вещи. «То, чем я в соответствии

4. И. Кант. Метафизика нравов // И. Кант. Собрание сочинений в 6-ти т. Т. 4, Ч. 2. С. 146.

5. Там же. С. 162.

с законами внешней свободы овладеваю и хочу, чтобы оно было моим, становится моим»⁶ — таков интеллигибельный принцип собственности.

То обстоятельство, что правовое оформление первоначального приобретения вещи Кант считает возможным лишь в государственно-правовом состоянии, т. е. в рамках урегулированных правовых отношений собственности, не изменяет принципиально индивидуалистического характера его аргументации. Хотя Кант, в отличие от Локка, рассматривает общество не как совокупность рыночных отношений между естественными собственниками, а как всеобщую правотворящую волю, которая только и придает владельческим отношениям статус собственности, но и у него функция всеобщей воли сводится по существу к санкционированию отношений собственности, сложившихся в результате индивидуального захвата⁷. Собственность для Канта есть коррелят свободы как фундаментального факта практического разума. А в гражданско-правовом состоянии это первичное определение личности реализуется в том, что активным гражданином, т. е. обладающим правом голоса, может быть только тот, «кто является собственным господином, а значит, владеет какой-либо собственностью»⁸.

Гегелевская философия права является, по крайней мере, в континентальной традиции, одним из самых по-

следовательных опытов обоснования собственности исходя из сущности личности. При том, что в целом гегелевская практическая философия критически направлена против тезисов «владельческого индивидуализма», тем не менее, в разделе «Абстрактное право» своей «Философии права»⁹, посвященном теории собственности, Гегель весьма подробно разрабатывает ту же частно-правовую аксиоматику и даже впервые вводит в научный оборот сам термин «частная собственность», закладывая основы современных теорий. Говоря о «необходимости частной собственности», Гегель развивает кантовскую идею «умопостигаемого владения» и рассматривает собственность как необходимую объективацию личной свободы.

«Лицо должно дать себе внешнюю *сферу своей свободы*, чтобы быть как идея (т. е. единство субъективного и объективного — *Н. П.*)» (§ 41).

Эта объективация свободы возможна таким образом, что лицо полагает свою волю во внешнюю вещь, объявляя ее, тем самым, своей (ср. § 44). В фундаментальном различии личности и вещи или целеполагающей воли и внешнего объекта коренится «абсолютное право человека на присвоение всех вещей» (§ 44).

Более того, личность не только обладает правом присваивать вещь в соб-

6. Там же. С. 176.

7. См. по этому поводу: R. Saage. Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant. Baden-Baden, 1994.

8. I. Kant. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. // Kants Werke. Hrsg. W. Weischedel. Bd. II. S. 151.

9. Г. В. Ф. Гегель. Философия права. М., 1990.

ственность, но это является для нее необходимостью, поскольку лишь в собственности личность выходит из состояния абстрактной субъективности и становится реальностью:

«Чтобы не остаться абстрактной, свободная воля должна, прежде всего, дать себе наличное бытие, и первым чувственным материалом этого наличного бытия суть вещи, другими словами, внешние предметы. Этот первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как *собственность*» (§ 33, Прибавление).

Из этого следует, что для всякого другого лица я существую лишь в той мере, в какой я являюсь собственником.

«Лицо, отличая себя от себя, относится к *другому лицу*, и оба обладают друг для друга наличным бытием только как собственники» (§ 40).

Так что можно на основании этого сделать вывод, что не собственник хотя и является лицом, но не обладает в полной мере реальностью в силу отсутствия у него признаков наличного бытия персональности¹⁰.

Мы оставляем за рамками анализа многоступенчатую систему обоснования собственности у Гегеля, к которой относится и необходимость признания

собственности другими лицами, и вопросы государственной защиты и упорядочения отношений собственности. Существенным в данном случае является рассмотрение связи личности и собственности, каковая для Гегеля является первичным фактом права и конституируется до всякого отношения к другим лицам. Собственность — это «свобода абстрактной воли вообще, или именно поэтому *некоего единичного, соотносящегося лишь с собой лица*» (§ 40) (курсив мой. — Н. П.). Право собственности выводится не из структуры социальных отношений, а из способности единичного лица подчинять себе внешние вещи. Поэтому не случайно, что наиболее радикальная интерпретация этого права вышла из недр гегельянства, а именно та, что изложена в книге Макса Штирнера «Единственный и его собственность». «Единственный» весь внешний мир считает существующим лишь поскольку он является собственностью Я и находится в его власти.

Важно отметить, что аксиоматический характер связи личности и собственности сохраняется даже у теоретиков социализма, которые отрицают и сам принцип частной собственности, и способы его легитимации. Для примера укажу лишь на «Манифест коммунисти-

10. Альтернативное понимание этой связи у Гегеля см. в докладе: В. Йешке. Лицо и личность. Заметки по поводу немецкой классической философии. (См. в настоящем томе.) То обстоятельство, что Гегель выводит понятие собственности отнюдь не из анализа государственных или социальных отношений, а из абстрактной связи лица и вещи, отмечают, однако, многие исследователи Гегеля. См. напр.: Dieter Hüning. Die «Härte des abstracten Rechts». Person und Eigentum in Hegels *Rechtsphilosophie* // Dieter Hüning u. a. (Hrsg.). *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*. Berlin, 2002. S. 235–262. Развитие этой связи можно проследить у Лоренца фон Штейна: «Тот, кто уничтожает право и собственность, уничтожает и саму личность» (*L. von Stein. Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum Jahre 1830*. Hildesheim, 1959. S. 18 [Первое издание: Берлин, 1842]).

ческой партии», в котором Маркс и Энгельс отвергают, вслед за частной собственностью, и буржуазную личность:

«Вы упрекаете нас в том, что мы хотим уничтожить вашу собственность. Да, мы действительно хотим это сделать. <...> С того момента, когда личная собственность не сможет более превращаться в буржуазную собственность, — с этого момента, заявляете вы, личность уничтожена.

Вы сознаетесь, следовательно, что личностью вы не признаете никого, кроме буржуа, т. е. буржуазного собственника. Такая личность действительно должна быть уничтожена»¹¹.

Иначе говоря, и здесь сохраняется предпосылка «владельческого индивидуализма», определяющая собственность как продолжение личности в вещи или материальных условиях ее существования.



Если мы в связи с этой темой обратимся к русской интеллектуальной традиции, то первым делом встретим констатацию, которая давно уже стала общим местом либеральной критики, а именно, что идея и институт собственности не получила развития в русской истории. Данная констатация имеет в виду, как правило, традицию социалистических учений и издавна используется в качестве объяснения причин русской революции, «острие которой оказалось обращенным против собственности»¹². Но и за пределами спектра социалистических учений отрицательное отношение к принципу частной собственности было практически повсеместным, причем объектом критики становилась

именно аксиоматика «владельческого индивидуализма».

Славянофил И. В. Киреевский усматривал в отношении к этому принципу коренное отличие правового устройства Запада и России:

«Можно сказать: все здание западной общности стоит на развитии этого личного права собственности, так что и самая личность в юридической основе своей есть только выражение этого права собственности». В России, напротив, «общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность»¹³.

С Киреевским солидаризовался западник Герцен, чья критика западного «ме-

11. К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения в 3-х томах. Т. 1. С. 122. Для немецко-русской истории «персоналистических» понятий характерным является обстоятельство, что в оригинале цитаты стоит понятие «Person», которое переводится повсеместно как «личность», хотя Маркс и Энгельс явным образом имеют в виду абстрактное правовое понятие «лица».

12. П. Б. Струве. Россия // П. Б. Струве. Сочинения. М., 1999. С. 340.

13. И. В. Киреевский. О характере просвещения Европы // И. В. Киреевский. Критика и эстетика. М., 1979. С. 301–302. Надо заметить, что в свете вышесказанного утверждение Киреевского с трудом поддается рациональной реконструкции, поскольку в традиции «владельческого индивидуализма» исходным является именно понятие «лица», с которым неразрывно связано право собственности. Более осмысленным является наблюдение Киреевского, согласно которому собственность и личность в русской истории связаны «случайным образом» (см. ниже).

шанства», стала прототипом русской социалистической критики капитализма:

«В мещанине личность прячется или не выступает, потому что не она главное: главное — то-вар, дело, вещь, главное — *собственность*»¹⁴.

Продолжение критики частной собственности мы можем встретить и в XX веке, например у Н. Бердяева, который подхватывает мысль Герцена о том, что собственность служит угашению личности.

«Буржуа — индивидуум, и иногда очень распухший индивидуум, но он не личность. Он становится личностью в меру преодоления своей буржуазности. <...> У буржуа есть собственность, деньги, богатство, орудия производства, положение в обществе. Но эта собственность, с которой он так сросся, не составляет его личность, то есть того, что он есть. Личность есть то, что человек есть, она остается, когда он уже ничего не имеет»¹⁵.

Эта критика буржуазности Бердяевым опирается на мысль о том, что право собственности не связано непосредственно с правами личности.

«Абсолютное право собственности принадлежит только Богу, Творцу мира и человека, но никак не твари. Бог, как субъект права собственности, дает свободу и не эксплуатирует. Человек же, как субъект права собственности, всегда тиранит и насилует. Я не имею абсолютного права собственности даже на ту ручку пера, которой пишу эту книгу, и не могу де-

лать с ней что мне заблагорассудится, не могу ни с того ни с сего разломать ее на части. Эта ручка дана мне в употребление для писания и имеет значение исключительно известной благой функции. Так и со всяким предметом, которым я владею. Собственность дана человеку в пользование и должна быть употреблена на пользу, иначе человек морально лишается права на эту собственность. Право частной собственности этически должно быть признано как право ограниченное, как право употребления, а не злоупотребления»¹⁶.

В критике собственности Бердяев был настолько последователен, что даже в анкете при высылке, в графе «имущественное положение» указывал: «собственности не имею». Из примеров такой бескомпромиссности в ниспровержении принципа собственности можно упомянуть еще Льва Толстого, который в своем завещании распорядился, чтобы «все его сочинения, литературные произведения и писания всякого рода <...> не составляли после его смерти ничьей частной собственности, а могли бы быть издаваемы и перепечатываемы всеми, кто этого захочет».

Характеризуя обобщенно отношение к принципу собственности в России, можно просто процитировать слова персонажа из тургеневского романа «Дым»: «Madame, le principe de la propriété est profondément ébranlé en Russie» («Сударыня, принцип собственности глубоко потрясен в России»).

Причины такой «делегитимации» собственности в русском культурном и пра-

14. А. И. Герцен. Былое и думы // А. И. Герцен. Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. М., 1955. С. 120.

15. Н. А. Бердяев. О рабстве и свободе человека. Гл. 3 // Н. А. Бердяев. Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995. С. 110.

16. Н. А. Бердяев. О назначении человека. М., 1993. С. 190.

вовом сознании исследователи связывают с различными обстоятельствами.

Одни (например, Бердяев) называют ее причиной этику православия и в целом преобладание религиозной морали в культуре. Этот вид объяснения представляется недостаточно конкретным, поскольку не только для православия, но и для христианства в целом характерно двойственное отношение к собственности: от энциклики «*Regum novarum*» вплоть до социально-критических выступлений Иоанна Павла II критика частной собственности в ее капиталистическом варианте оказывается вполне совместимой с идеей собственности, приобретенной в результате индивидуального труда.

Более убедительным объяснением представляется утверждение о внеэкономическом происхождении собственности в России (Б.Н. Чичерин). Собственностью наделялись дворяне за государственную службу, и, в частности, институт крепостного права есть следствие этого статуса дворянства, к которому за службу «прикреплялась» собственность на рабочую силу. При этом — что является важным историческим обстоятельством — развитие права частной собственности в XVIII веке сопровождалось укреплением дворянских привилегий и усилением крепостного права. При Екатерине II, когда в правовые тексты вводится сам термин «собственность», всякая связь собственности с государственной службой устраняется. Но при этом за дворянством остается право земельной собственности и право на

крепостных крестьян, освобожденное от ограничений государственного регулирования. Иными словами, укрепление принципа частной собственности ведет к усилению крепостного права, т. е. к поражению личных прав всё большей массы крестьянского населения. Отсюда, по-видимому, и проистекает то обстоятельство, что утверждение идеи достоинства личности происходило в России XIX века в оппозиции к факту и принципу «крещеной собственности» (Герцен). Результатом односторонней «европеизации» России становится, таким образом, отрицание самого принципа, лежащего в основе европейского «прообраза».

Это обстоятельство формирует специфическую *идейную констелляцию*, в которой развивается русская политическая и философская мысль с середины XIX столетия: идея личности понимается и утверждается в ней как противоположность принципу собственности. Иными словами, в состав идеи лица не включается «владельческий индивидуализм». Эта констелляция явно выражена в статье И. В. Киреевского 1852 г., где утверждается, что «в устройстве русской общности личность есть первое основание, а право собственности только ее случайное отношение»¹⁷. Но она выражается и в тезисах социал-либерального философа права П. И. Новгородцева о праве на достойное человеческое существование (1906 г.):

«Правосознание нашего времени выше права собственности ставит право человеческой личности и, во имя этого права, во имя челове-

17. И. В. Киреевский. О характере просвещения Европы // И. В. Киреевский. Критика и эстетика. Цит. соч. С. 301.

ского достоинства, во имя свободы, устраняет идею неотчуждаемой собственности, заменяя ее принципом публично-правового регулирования приобретенных прав...»¹⁸.

Важно упомянуть в этой связи также и Манифест 17 октября 1905 г. — исток русской Конституции, — где фиксируется гарантия неприкосновенности личности и ее основных прав, но нет ни слова о гарантии прав собственности.

В описанных концептуальных связях мы использовали *контекстуальный* подход, в рамках которого могут быть сформулированы лишь аргументы «от исторической традиции». Мы можем констатировать, что в европейской и русской философии сложились разные традиции определения отношения личности и собственности, хотя даже речь о «традициях» будет при этом чрезмерно обобщенной, т. к. и в европейских дискуссиях XIX столетия были высказаны серьезные контраргументы против утверждения естественного права собственности и его связи с личностью (Прудон), и в России ряд философов права (Б. Чичерин, Л. Петражицкий) посвятили работы обоснованию связи собственности и личности. Во всяком случае, путь от традиции не дает нам основания утверждать, что целесообразны и осмысленны иные концептуализации отношения личности и собственности, нежели те, что нашли свое выражение в теориях «владельческого индивидуализма».

Существует ли *систематический* аргумент, оправдывающий такой альтер-

нативный взгляд? Иначе говоря, каков способ обоснования собственности, не опирающийся на ее понимание как «эманации личности»? При чем способ, учитывающий и систему правовых определений собственности, без которых невозможно функционирование современных обществ.

Приступая к рассмотрению этого вопроса, нужно подчеркнуть, что концептуализация собственности в философской традиции осуществлялась в двух аспектах, которые рассматривались как взаимозависимые, но непосредственная связь которых не представляется, однако, очевидной. Это *отношение личности и вещи*, или вещное измерение собственности, с одной стороны, и *отношение людей между собой* по поводу вещи, или социальное измерение собственности, с другой.

В первом аспекте право собственности традиционно легитимируется способностью лица абсолютно господствовать над вещью. Определение: право собственности «составляет неограниченное и исключительное господство лица над вещью»¹⁹ можно встретить практически в любом учебнике по гражданскому праву. Вопрос, однако, в том, на чем основано само это абсолютное господство. Можно предположить, что оно следует аналитически из определения личности как существа, наделенного свободной волей, и вещи как пассивного объекта. В этом смысле господство над вещами просто тождественно проявлению человеческой свободы. Но тогда имеет место некая тавтология: личность

18. П. И. Новгородцев. Право на достойное человеческое существование // П. И. Новгородцев. Сочинения. М., 1995. С. 325.

19. Г. Ф. Шершеневич. Учебник русского гражданского права. М., 1995. С. 166.

является свободной, потому что она может подчинять себе вещи и владеть ими, а владеть вещами может только свободное существо. Каким образом из этого может быть выведено *право* собственности, остается совершенно неясным.

Именно в этом пункте мы встречаем аргументы в русской мысли, проблематизирующие тезис о происхождении собственности из отношения личности к вещи. Один из таких аргументов мы находим в явном виде в философских идеях Льва Толстого.

«Люди привыкли думать, — пишет Толстой, — что собственность есть что-то действительно принадлежащее человеку. Оттого и назвали они это собственностью. Мы говорим про дом и про свою руку одинаково: моя собственная рука и мой собственный дом. Но ведь это, очевидно, заблуждение и суеверие. <...> Собственным, своим человек всегда называл и будет называть себя, то, что всегда подчинено его воле, то, что составляет орудие его деятельности или средство удовлетворения его потребностей. Таким орудием и средством человек признает прежде всего свое тело, свои руки, ноги, уши, глаза, язык. Как только человек называл собственностью то, что не есть его тело, но что он желал бы, чтобы подчинялось его воле, как и его тело, так он делает ошибку и наживает себе разочарование, страдания и входит в необходимость заставлять страдать других»²⁰.

В контексте нашего вопроса это означает, что то, так сказать, *естественное* поня-

тие собственности, которое и совпадает с человеческой свободой, простирается только на самого человека как духовно-телесное существо и его непосредственный круг жизнедеятельности. За этими пределами возможно лишь *воображаемое* право собственности, реализуемое посредством господства и захвата. Даже труд, по Толстому, не создает оснований для права собственности, так как изначально является преобразованием самого человека, из какового невыводимо ничье господство над результатом труда.

Еще дальше в критике понимания собственности как абсолютного господства лица над вещью идет Владимир Соловьев в своем разборе этого вопроса (гл. XVI «Оправдания добра»). Признавая различие «себя» и «своего» конституирующим для сознания личности²¹, Соловьев, однако, подчеркивает:

«... уже в области внутренней, психологической жизни мы находим только относительную и неодинаковую собственность <...>. Подобную же относительность находим мы и в сфере внешней собственности. Ближайший предмет ее есть собственное тело, которое, однако, лишь более или менее принадлежит человеку. <...> С точки зрения безусловного нравственного начала телесная неприкосновенность каждого не есть что-нибудь отдельное, а связана с общими нормами, обязательными для всех, и, следовательно, несовместима с нарушением этих норм. Если я имею не только право, но и обязанность насильно удержать человека, нанося-

20. Л. Н. Толстой. Так что же нам делать? Гл. XXXIX // Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений. Т. 25. М., 1937. С. 398.

21. «Уже в содержании внутреннего, психического опыта мы необходимо различаем *себя* от *своего*, — все являющиеся в нас мысли, чувства и желания мы различаем как свои от того, кому они принадлежат, т. е. от *себя*, как мыслящего, чувствующего, желающего». (Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. I. М., 1989. С. 430.)

щего обиду беззащитному существу, то я тем самым признаю и за другим такое же право и такую же обязанность телесного принуждения надо мною в подобном случае»²².

Иначе говоря, даже безусловная власть человека над своим собственным телом является принципиально ограниченной моральными нормами, что означает: отношение личности к вещи не является изначальным, а насквозь пронизано и опосредствовано коммуникативными связями.

Если мы обратимся теперь ко второму аспекту обоснования собственности, а именно, ее обоснованию с точки зрения интересубъективных социальных отношений, то в этом аспекте собственность будет означать право «исключать другие лица» из отношения к вещи. Для большинства теоретиков «владельческого индивидуализма» абсолютное господство над вещью аналитически включает в себя и право исключения других из этого отношения. Но мы видели, что отношение личность-вещь способно обосновать собственность в весьма узких пределах и уж никак не легитимирует исключительное право на вещь. Социальное измерение собственности как права исключения других требует, стало быть, иного обоснования, которое может быть присоединено к первому лишь синтетически.

Это основание можно видеть в том, что право исключать других из моего

отношения к вещи выступает гарантией частной свободы личности. В силу этого права личности гарантируется пространство внешней свободы, защищенное от вторжения прочих лиц и, в первую очередь, государства. Иначе говоря, право собственности есть составная часть права на неприкосновенность личности²³. При этом сама личность определяется здесь уже не как естественный индивид и не как первичная воля, а как социальный субъект с присущими ему неотъемлемыми субъективными правами.

Вместе с тем, социальное истолкование права собственности включает в себя не только защиту частной свободы, но и установление ее границ путем признания легитимности притязаний других лиц. Тем самым в понятие собственности, наряду с гарантией ее неприкосновенности как сферы реализованной свободы, вводится идея «социальной связанности» собственности, нашедшая свое классическое выражение в формулировке Конституции Веймарской Германии:

«Собственность обязывает. Пользование ею должно быть одновременно и служением общественному благу»²⁴.

В этой связи обращают на себя внимание аргументы русских теоретиков социального права и социальных философов, в первую очередь Г. Гурвича, С. Гессена и С. Франка. Их выводы относительно социальной природы соб-

22. Там же. С. 431.

23. Ср. С. Л. Франк. Собственность и социализм // Русская философия собственности. СПб., 1993. С. 318.

24. Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919. Art. 153: «Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das Gemeine Beste».

ственности можно охарактеризовать формулой «персоналистический социализм». Характерным примером такой теории является концепция социального права Г. Гурвича. Отрицая в принципе коммунистическую теорию и практику огосударствления собственности, Гурвич, однако, утверждает, что принцип частной собственности не может гарантировать сферу личности от вторжения государственной власти.

«Индивидуальная собственность разрозненных и противоборствующих между собой граждан абсолютно недостаточный предел для этой власти».

Вместе с тем гарантировать свободу может «только морально-просветленная собственность, собственность, осуществляемая <...> в общем интересе социального служения...»²⁵. На этих тезисах Гурвич обосновывает свое учение о так называемой «соборной собственности» (во французском издании его работ — «федералистской») как форме организации общественного целого, эффективно противостоящей государственному вмешательству. Существенно, что и в этой концепции Гурвича собственность предстает не «бессубъектной», а соответствующей особому сложносоставному субъекту (в терминологии Отто фон

Гирке — *Gesamtperson*). Онтологический и этический статус такого субъекта Гурвич развивает в концепции «трансперсонализма», «синтезирующей противопоставление индивидуализма и универсализма в идее сверхсознательного потока чистого творчества (Дух), содержание которого формируется бесконечностью незаменяемых индивидуальных сознаний, которые участвуют в процессе творчества»²⁶.

Подводя итог, можно отметить серьезную дилемму в концептуализации отношений личности и собственности. Идея собственности, понимаемой во «владельческом индивидуализме» как безусловное господство личности над вещами, является наиболее точным выражением юридической действительности современных обществ. При этом ее легитимность оказывается весьма спорной, не в последнюю очередь и потому, что на ней невозможно основать никакую этику хозяйственной жизни. Напротив, социальная идея собственности, развитая во всех своих антииндивидуалистических следствиях, хотя и может опереться на солидный этический фундамент, но вступает в явный конфликт с юридической практикой современности. Поэтому дискуссию о личности и собственности, ведущуюся в диалоге культур и традиций, вряд ли можно считать завершенной.

25. Г. Д. Гурвич. Собственность и социализм // Современные Записки. № xxxvi. Париж, 1926.

С. 350–351.

26. G. Gurvitch. L'idée du droit social. Paris, 1932. P. 9f.

АНДРЕЙ МЕДУШЕВСКИЙ

ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА
КАК ЮРИДИЧЕСКОГО ЛИЦА

Философское раскрытие теоретических понятий правовой науки важно по следующим причинам. Во-первых, становится возможным реконструировать их смысл в культурном контексте различных исторических этапов и стран, что создает основу сравнительного исследования; во-вторых, выясняется направленность содержательных изменений данных понятий во времени, что позволяет говорить о динамике теоретической мысли и определенных стадиях ее развития; в-третьих, оказывается понятным функционирование теоретических понятий (которые одновременно могут выступать и как юридические понятия) в правовой и политической практике.

Данный подход, реализованный на значительном сравнительном материале, позволил нам сконструировать теорию конституционных циклов, которая связывает воедино основные фазы развития конституционного строя с изменением типов легитимации власти

и используемыми для этого понятиями. Теория конституционных циклов позволяет объяснить феномен неравномерности правового развития и появление в нем через известные промежутки времени сходных фаз; выдвигает модель соотношения позитивного права и правосознания на разных стадиях развития; наконец, дает возможность конструирования конституционных изменений и использования для этого специальных политико-правовых технологий¹.

Одним из существенных выводов данной теории следует признать раскрытие логики заимствования определенных политико-правовых идей в разных исторических и культурных условиях. Эта логика, как мы доказываем, связана со сменой фаз конституционного цикла, каждая из которых берет из мирового философского наследия и теории права именно тот ряд понятий, который оказывается актуальным для данной фазы большого конституцион-

1. А. Н. Медушевский. Теория конституционных циклов. М., 2005; Он же. Сравнительное конституционное право и политические институты. М., 2002.

ного цикла (включающего фазы отказа от старой конституционной системы — деконституционализацию, подготовки и создания новой — конституционализацию и выстраивания системы отношений позитивного права и реальности в изменившихся условиях с постоянной тенденцией возврата назад — реконституционализацию). Этим объясняется процесс циркуляции определенных теоретических понятий (таких, например, как общественный договор, суверенитет, разделение властей), исследование которого, если не сводить его к взаимодействию культур, филиации идей или вкладу определенных мыслителей, позволяет объяснить, почему та или иная концепция побеждает в конкуренции идей определенной эпохи, получает общественное признание и становится нормой действующего права, оказывается востребованной в один период и отвергается в другой, с тем чтобы снова оказаться принятой; наконец, каким образом концепция, выдвинутая в одной стране, оказывается реализованной в позитивном праве другой.

Предметом нашего исследования в данной статье становится одно из магистральных направлений философии права — теория государства как юридического лица. Обращение к ней интересно в контексте размышлений о параллелизме российской и германской правовых традиций нового времени, — перехода от абсолютизма к демократии, от демократической политической системы к диктаторским режимам и затем — к восстановлению демократических институтов в новейшее время. На всех этапах философская и правовая мысль двух стран, искавшая оптимальной формулы

соотношения общества и государства, не могла не отталкиваться от классического теоретического наследия.

Общей предпосылкой социальной и политической трансформации в странах Центральной и Восточной Европы Нового времени стал процесс модернизации. Переход от традиционного (аграрного или сословного) общества, основанного на принципах сословной иерархии (инкорпорации индивида в жесткие социальные структуры), к обществу Нового времени — демократии (основанной на принципе всеобщего равенства и личной ответственности) — не мог осуществиться бесконфликтно. Вопрос о механизме данного перехода ставил перед обществом и его мыслителями альтернативу революции и реформы. Теоретическим выражением данного конфликта повсюду становилось столкновение теорий народного суверенитета (Руссо) и монархического суверенитета (Гоббс), двух теорий конституционализма — договорного и октроированного, наконец, двух легитимирующих принципов политической системы — воли народа и божественной воли. В этих условиях чрезвычайно актуальным (особенно для стран Центральной и Восточной Европы) становился поиск германской классической философией, правом и социологией (от Гегеля до Вебера) разрешения данного конфликта. Концепция гражданского общества и государства как инструмента модернизации и реформ стала основным выводом. Наиболее четкая формула их соотношения представлена теорией государства как юридического лица.

Возникшая на основе позитивизма общая теория права и концепция единого германского государственно-

го права (в частности К. Ф. Гербера) не только предшествовали политическому объединению Германии, но и стали обоснованием данного процесса. В конце XIX — начале XX вв. правовая мысль Германии при переходе от догматической юриспруденции понятий к принципам позитивизма, а затем неокантианства, поставила ряд проблем, оказавшихся актуальными для других стран Европы: отношения общества и государства в условиях конституционного конфликта (Г. Еллинек); соотношение естественного и позитивного права (Г. Кельзен); теория государственного суверенитета и проблемы его разделения в условиях интеграции ранее независимых государств в единое государство (проблематика П. Лабанда); право товариществ — фактически речь шла о публично-правовом регулировании корпоративных институтов (О. Гирке); субъективные публичные права, борьба за право и цель в праве (Р. Иеринг); социологическое осмысление государственности (М. Вебер)².

Главной проблемой эпохи стал вопрос о соотношении права и радикальных конституционных изменений: должны ли они идти с разрывом права (конституционная революция) или с сохранением преемственности (конституционная реформа). Теоретическое осмысление кризиса в праве предложил Г. Еллинек. Он утверждал, что

право, лишенное пробелов, невозможно; вся история права есть история кризисов в праве, смены одних правовых систем другими. Революции и нарушения конституции всегда были исходным пунктом новых правовых образований. Больше того, исходя из этого, вся история права оказывалась историей переверотов в праве, разрывом преемственности отдельных правопорядков. Только путем фикции юриспруденция может сохранить видимость преемственности развития права³.

Еллинек различает два способа модификации конституции — изменение и преобразование. Под первым понимаются изменения, сделанные в тексте конституции путем преднамеренного волевого акта, под вторым — изменения, формально не меняющие текст конституции, но наполняющие ее положения новым смыслом в ходе спонтанных (не предпринимаемых целенаправленно) действий, в ходе самой социальной эволюции. Революции являются выражением целенаправленного изменения конституций путем насильственных переворотов, осуществляемых снизу или сверху, — «каждая удавшаяся революция творит новое право».

В развитии правовой мысли теории Еллинека противостоит концепция Г. Кельзена. Закладывая основы своего «чистого учения о праве» в начале XX в., он не мог обойти проблемы конституци-

2. Подробнее см.: Juristen. Ein biographisches Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert. München, 1995; *M. Stolleis*. Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band. Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800–1914. München, 1992; *M. Friedrich*. Geschichte der deutschen Staatsrechtswissenschaft. Berlin, 1997.
3. *G. Jellinek*. Verfassungsänderung und Verfassungswandlung. Eine staatsrechtlich-politische Abhandlung. Berlin, 1906.

онных кризисов и суверенитета, но дал им иное решение. Для нормативистской теории Кельзена характерен ряд основных постулатов: четкое разграничение и противопоставление естественного и позитивного права, должного и сущего, рассмотрение права как единой внутренне логически взаимосвязанной системы норм, не допускающей существования пробелов, преодоление дуализма права и государства и утверждение о том, что всякое государство можно рассматривать как правовое с точки зрения действующего в нем права. Исходя из этого выстраивается концепция конституционных кризисов, во многом являющаяся антитезой той, которая представлена Еллинеком. Конституционный кризис интерпретируется как неконституционное (т. е. насильственное) изменение конституционной системы, результатом которого становится создание новой системы, основанной на других ценностных ориентациях⁴.

М. Вебер в своей социологии права суммировал ряд концепций конституционного кризиса: его суть он усматривал в изменении ценностных ориентаций общества, выражающейся в понятии легитимности конституционных основ общества⁵. Крушение традиционных монархий в Восточной Европе начала XX в. очень остро поставило проблему легитимности новых демократических режимов, вынужденных апеллировать теперь к народной воле. Эта апелляция часто оказывалась, однако, демагогическим прикрытием установления новых авторитарных режимов.

Теория государства как юридического лица стала частью данного поиска в области философии и социологии права. В контексте этих споров лучше понятна логика теории государства как юридического отношения и юридического лица, которая возникла в условиях радикальной трансформации германской философии права рубежа XIX–XX вв. Ключевыми параметрами данного направления стали: переосмысление соотношения естественного права и позитивного права; разделение трактовок права в формальном и материальном смысле, конституционного и государственного права; наконец, формирование концепции субъективных конституционных прав.

Суть теории: перенесение из частного права в публичное основных понятий — юридическое отношение и юридическое лицо. В гражданском праве юридическое лицо — субъект гражданского права, организация, которая имеет в собственности, хозяйственном ведении или оперативном управлении обособленное имущество, отвечает по своим обязательствам этим имуществом, может от своего имени приобретать и осуществлять имущественные и личные неимущественные права, нести обязанности, быть истцом и ответчиком в суде. Перенесение данного понятия из частного права в публичное превращало государство в субъект юридических отношений, наделенный правами и обязанностями в рамках договора. Другой стороной договора выступало общество. В качестве общего вывода предполага-

4. *H. Kelsen. Reine Rechtslehre. Zweite Neubearb. und erweiterte Auflage. Wien, 1960.*

5. *M. Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. Berlin, 1964.*

лось установление консенсуса общества и государства, их конструктивное взаимодействие при сохранении ведущей роли государственной власти в процессе модернизации.

Данная теория (представленная прежде всего австрийским ученым Г. Еллинеком и германским — П. Лабандом) наделяла государство характером субъекта права, способного вступать в правоотношения с другими юридическими лицами — подданными или гражданами государства. В труде Еллинека — «Allgemeine Staatslehre» — был обоснован метод юридической интерпретации основных социальных и политических институтов государства как идеальных правовых конструкций, являющихся фактически социологическими категориями — синтезом конкретных, реально существующих форм. В соответствии с этим подходом государство может интерпретироваться как объект права, правоотношение и, наконец, субъект права. Это третье понимание государства как субъекта права (или юридического лица) в наибольшей степени отвечает представлению о единстве его организации, воли и цели⁶.

Государство рассматривалось представителями этой теории как результат договора между обществом и властью — субъект права, что наиболее полно отвечает представлению о единстве его организации, воли и цели. С этой точки зрения конституционная монархия выступала как тип унитарного государства, противостоящий дуалистической сословной монархии и тем более парламентской монархии британского типа. Принцип разделения властей уступал место принципу разделения функций. Парламент в целом и его палаты в со-

ответствии с этим рассматриваются как особые коллегиально организованные государственные учреждения, в функцию которых входит участие в законодательстве (утверждение основных законодательных актов государства) и контроль над администрацией (что составляет суть принципа ответственности министров). Они не являются, однако, самостоятельными юридическими лицами, но составляют наряду с монархом (власть которого также ограничена) часть единого государства. Эта концепция конституционной монархии как унитарного государства, являвшаяся правовым обоснованием существующей политической системы, носила во многом метафизический и телеологический характер, легитимируя сильную монархическую власть (политический режим которой определяется как мнимый конституционализм).

П. Лабанд, исходя из сходных теоретических постулатов в своем капитальном труде «Deutsches Reichsstaatsrecht», интерпретировал германскую государственность как особое договорное образование — юридическое отношение, возникшее при переходе от союза государств к союзному государству. Отсюда выводились такие ключевые для германской юриспруденции понятия, как суверенитет, государственная воля и особый статус кайзера⁷.

Признавая ведущую роль государственной власти и монархии как ее формы, правовая мысль упорно дискутировала вопрос о том, каким образом док-

6. G. Jellinek. Allgemeine Staatslehre. Berlin, 1921.

7. P. Laband. Deutsches Reichsstaatsrecht. Tübingen, 1919.

тринальная трактовка суверенитета может быть совмещена с фактом реального существования различных государственных образований внутри политической системы. Правовая мысль Германии исходила при этом из однозначной интерпретации суверенитета как высшей власти (*suprema potestas*), которая является единой, неограниченной и неделимой. Поэтому она знала только две основных конструкции — союз государств (*Staatenbund*), где суверенитет остается у отдельных государств, и союзное государство (*Bundesstaat*), где он переходит единому союзному центру. Логика исторического процесса образования государства состояла в переходе от первой формы ко второй. Это было выражение в теории права движения от конфедерации к федерации. Данные споры прекрасно представлены в сочинениях Лабанда, а также О. Гирке, Г. Кельзена и других. Эти правовые дискуссии делают более понятной германскую концепцию федерализма, которая, в свою очередь, стимулирует сходные дискуссии в современной Европе и России.

Главное отличие союза государств как формально-юридической конструкции заключается, согласно учению Лабанда, в договорном характере его возникновения и функционирования; правовым основанием государства как частноправовой корпорации, напротив, является конституция, статут. Отсюда выводилась теоретическая возможность двух типов федеративного государства — договорная и конституционная его модели. Исходя из этого (договорного начала) юридическое лицо государства определяется тем, что оно обладает собственной волей в решении стоящих перед

ним задач и обязанностями. Данная метафизическая концепция государственной воли, выведенная из частноправовой концепции индивидуальной воли, очень важна для понимания того смысла, который вкладывался немецкими юристами в понятие суверенитета. Для государственного союза, с этой точки зрения, характерно сохранение суверенитетов государств, составляющих этот союз; для союзного государства — единый государственный суверенитет, стоящий над всеми прочими волями. Политическим выражением данной правовой системы является радикальное перераспределение власти: если в союзе государств господствует власть отдельных политических образований, то в едином союзном государстве суверенитетом обладает только центральная власть. Суверенитет определяется как высшая власть — *suprema potestas*, которой (в силу ее неограниченности и неделимости) не может противостоять никакая другая власть на земле. Сущность господства, следовательно, коренится в праве, и задачей государства является поддерживать и защищать его на благо общества. Государство представляет собой юридическую личность публичного права, субъект самостоятельного права власти, является сувереном.

Фактически теория государства как юридического лица давала новый ответ на основные вопросы, поставленные в германской и вообще европейской правовой мысли предшествующего времени — о суверенитете, форме правления, этических, политических и юридических ограничениях власти монарха. Проблема государственного суверенитета постоянно была в центре герман-

ской философии права. Она актуализировалась в современной литературе в связи с объединением Европы, является магистральной линией дебатов о характере этого объединения — должно ли оно иметь статус союза государств, конфедерации или федерации, а возможно, представлять какую-либо новую, оригинальную форму, еще не известную теоретикам права. В зависимости от того, на какой позиции стоят современные участники дискуссии, они предлагают свои интерпретации суверенитета — в жесткой (и традиционной) его трактовке или в гибкой (и нетрадиционной), позволяющей говорить об ограниченном, внутреннем суверенитете, ассоциированном членстве и т.д. История германского государства, начиная со средних веков до настоящего времени, дает богатейший материал для теоретической и практической политической интерпретации этой проблемы. На всем протяжении Нового времени проблема объединения являлась центральной для германской философии, искусства и политики. Начиная с освобождения от Наполеона (Венского конгресса 1815 г.) проблема объединения была перенесена в практическую плоскость. Актуальными были вопросы о выборе центра этого объединения (австрийско-прусские войны), создание таможенных союзов и, наконец, союзного государства. Разделение Германии в результате Второй мировой войны осознается поэтому как возвращение, движение вспять, а объединение Германии явилось естественным развитием для современно-

го германского национального сознания. Из фактически унитарного государства, каким Германия была в период Третьего Рейха, она вновь превратилась в федеративное государство, причем закрепила федерализм как вечный принцип, не подлежащий изменениям (в Основном законе 1949 г.). Понятно, что при таких исторических потрясениях правовая мысль рассматривала вопросы суверенитета с разных сторон и постоянно дискутировала о них. Каждое из государств имело свою конституцию и правовую систему, их суверенные права в процессе объединения были постоянно предметом изучения и практики. В философско-правовой мысли, однако, обсуждение этой проблемы имеет важные нюансы.

Договорные теории происхождения государства и политической власти, представленные в Европе Нового времени сочинениями Бодена и монархомахов, доктринами Гоббса и Локка в Англии, Руссо и Монтескье — во Франции, авторами «Федералиста» — в США, имели оригинальную интерпретацию в Центральной и Восточной Европе⁸. В германской правовой традиции устойчивое обращение к ним восходит, по крайней мере, к XVII в., в частности, к политическим сочинениям Альтузия, в котором ряд авторов усматривает предшественника теории общественного договора, федерализма, народного суверенитета и даже социального государства. Рационалистическая и секуляризированная трактовка естественного права, выдвигнутая Гроцием для создания гуманисти-

8. E. Gough. The Social Contract. Oxford, 1957; E. Barker (ed.) The Social Contract. Oxford, 1960; V. Medina. Social Contract Theories. London, 1990.

ческой теории международного права, оказалась отправной точкой размышлений для тех германских мыслителей, которые хотели найти договорно-правовое обоснование монархической власти и возможностей ее ограничения. Если одна группа ранних немецких теоретиков целиком стояла на позициях концепции суверенитета Бодена, выводя из нее неограниченный характер власти государя, то другая группа, испытав влияние кальвинизма и монархомахов, использовала договорную теорию для обоснования смешанной формы правления, дуализма монарха и сословий, выдвигала тезис об отсутствии тождества между государством и государем (как одним из институтов государства), обосновывала право на сопротивление тирании⁹.

Становление современного государства в виде абсолютной монархии делало актуальным поиск рациональной теоретической конструкции политической власти. В трудах Вольфа, Пуффендорфа, Томмазия эта задача решалась в рамках теории общественного договора. Государство переставало восприниматься как божественное установление и начинало интерпретироваться как рациональная конструкция — результат общественного договора. Власть выступала как результат двусторонних договорных отношений, а фигура правителя, соответственно, утрачивала прежний характер (из священного носителя власти он становился договорным партнером). Рационализация, централизация, новая экономическая политика, кодификация права и бюрократизация

власти — выступали как способ достижения этой цели в эпоху Просвещенного абсолютизма, который обоснованно рассматривается как важная стадия на пути создания правового государства.

В этом контексте следует подчеркнуть вклад Лейбница — мыслителя, уделявшего первостепенное внимание договорной природе единого германского государства. Поставив проблему соотношения государств — членов единого суверенного государства, он определял это государство как «юридическое лицо» (*persona civilis*), наделенное единством воли. В этом смысле он может рассматриваться как исторический предшественник рассматриваемой нами концепции и одновременно той своеобразной модели федерализма, которая была реализована в Имперской конституции 1871 г.

Теория правового государства Канта и Гегеля, разработанная либеральными мыслителями XIX в. (Роттек, Р. Гнейст, Р. Моль), продвинула договорную концепцию государственной власти до признания конституционализма и парламентаризма. Спор двух течений либеральной мысли — умеренного и радикального либерализма — выражал альтернативность эволюционного и реформационного пути. Если одна группа либералов видела идеал в классической английской модели парламентарной монархии, то другая отстаивала сохранение выработанной историей особой национальной модели конституционной монархии, ключевым элементом которой являлся монархический

9. Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert: Reichspublizistik, Politik, Naturrecht. Frankfurt a. M., 1987.

принцип¹⁰. Для сторонников особой германской модели (как Ф.Шталь) ее сохранение выступало как главный приоритет, для их либеральных оппонентов (как Р.Моль) — между двумя моделями не было непроходимой грани, что, по их мнению, открывало путь рецепции в германских государствах более либеральных парламентских порядков.

Теоретические споры имели вполне понятный практический смысл: политический конфликт периода объединения Германии — между народным представительством и монархической властью по вопросу интерпретации конституции (теория апелляции и теория пробелов) — выявил реальный приоритет монархической власти¹¹. Однако решение проблемы, найденное Бисмарком (в виде теории пробелов в конституции, заполняемых монархической властью), было фактически пересмотрено П.Лабандом, нашедшим изящный выход из этой ситуации с позиций разграничения права в формальном и материальном смысле. Концепция Лабанда признается высшим достижением в области официальной правовой доктрины Германской империи.

Политическая эффективность данного теоретического решения сделала актуальным его рецепцию в других империях — Австро-Венгерской, Российской, Японской на стадии перехода к системе монархического конституционализма¹².

Но данная концепция оказалась востребованной и в некоторых республиканских режимах, где она рассматривалась как альтернатива слабым и недееспособным парламентам. Примером может служить Веймарская республика, конституция которой наделяла президента исключительными полномочиями (делавшими его подобием «эрзацкайзера»). Во Франции периода III Республики близкие Еллинеку и Лабанду идеи развивал Р.Карре де Мальберг, стремившийся противопоставить неэффективности режима парламентской ассамблеи концепцию национального суверенитета и сильной государственной власти, способной реализовать непопулярные решения¹³. Отголоски этих идей могут быть обнаружены в разнообразных режимах монархической диктатуры в странах Южной Европы межвоенного периода.

Для русского либерализма второй половины XIX — начала XX вв. теоретическая конструкция государства как юридического лица, а также германская модель конституционной монархии с сильно выраженным монархическим принципом — были возможной формой преобразования русского самодержавия. Эта модель являлась существенной модификацией соответствующих принципов французского (революционного) конституционализма, их новым синтезом, позволявшим совме-

10. F. J. Stahl. Das Monarchische Prinzip. Eine Staatsrechtlich-politische Abhandlung zur Allgemeinen Verfassungsgeschichte. Göttingen, 1982.

11. Probleme des Konstitutionalismus im 19. Jahrhundert. Berlin, 1975.

12. O. Hintze. Das monarchische Prinzip und die konstitutionelle Verfassung // O. Hintze. Gesammelte Abhandlungen. Bd. 1. Göttingen, 1962.

13. R. Carré de Malberg. Contribution à la théorie générale de l'Etat. T.1–2. Paris, 1920–1922.

стить принципы правового государства и сильной власти монарха. Как в Германии, так и в России ее рациональность объяснялась исторически сложившимся характером отношений общества и государства, ролью последнего в процессе модернизации¹⁴.

В России эти идеи получили развитие в трудах представителей государственной (юридической) школы. Исходя из философии Гегеля и германской исторической школы права Ф. К. Савиньи и Г. Ф. Пухты, представители государственной школы решали эту проблему на российском историческом и правовом материале¹⁵. Наиболее видными представителями этого направления являлись С. М. Соловьев, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин, В. И. Сергеевич, а с некоторыми оговорками (связанными главным образом с изменением теоретических оснований историко-правовой науки в направлении позитивизма) — также В. О. Ключевский и П. Н. Милюков. В области философии и истории права к указанному направлению принадлежали А. Д. Градовский, С. А. Муромцев, Н. М. Коркунов и многие другие ученые (в том числе в период постреволюционной эмиграции)¹⁶.

Отношения общества и государства понимались ими как единая система функциональных взаимосвязей или система распределения обязанностей различных сословий по отношению друг

к другу и государству. Процесс дальнейшего развития общества интерпретировался в рамках теории закрепощения и раскрепощения сословий государством, как постепенное освобождение сословий от жесткой государственной регламентации их функций. Решающим этапом на этом пути представляли Великие реформы 1860-х гг. В соответствии с этим смысл российского исторического процесса виделся в создании всесословного или общесословного государства (часто интерпретировавшегося, однако, как надсословное государство), где выполнение тех или иных функций, а также связанных с ними обязанностей и прав, являлось бы прерогативой не какого-либо одного сословия, а общества в целом. Реальный смысл данной концепции состоял в объяснении перехода от традиционных социальных порядков к гражданскому обществу Нового времени, а также в раскрытии сути специфики этого процесса в России. По существу, этими положениями закладывались основы конституционализма как самостоятельного идейного и общественно-политического течения.

Разрабатывая проект русской конституции в канун революции 1905–1907 гг., С. А. Муромцев и Ф. Ф. Кокошкин опирались на теоретическую модель германской правовой школы. При его составлении они считали целесообразным введение в России конститу-

14. А. Н. Медушевский. Демократия и авторитаризм: российский конституционализм в сравнительной перспективе. М., 1997.

15. П. И. Новгородцев. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии. М., 1896.

16. Общественная мысль России. Энциклопедия. М., 2005; Модели общественного переустройства. М., 2004; Российские либералы. М., 2001.

ционного строя не путем революции, но в результате ряда реформ «сверху», последовательно осуществляемых самой монархической властью. Подобная модель политического развития позволяла избежать радикальной революционной ломки всего государственного строя и осуществить легитимный переход к новой (конституционно-монархической) политической системе путем последовательного преобразования существовавшего законодательства и наполнения его новым политическим содержанием. В теории государственного права данный тип конституционализма противопоставлялся революционным конституциям и получил характерное название «октроированных конституций». Среди важнейших источников политических воззрений русских либеральных конституционалистов можно выделить сочинения германских теоретиков права (Еллинека, Лабанда, Иеринга, позднее — М. Вебера), а также ряд основных законов — конституцию Германской империи (1871), Бельгийскую конституцию (1831), наиболее четко представивших принципы дуалистической модели конституционной монархии, а в ряде областей — болгарский опыт конституционализма.

В конституционном проекте Муромцева прослеживается целостная и оригинальная концепция российской государственности, показаны пути перехода от самодержавного строя к дуалистической конституционной монархии, скон-

струирован юридический механизм политической реформы. Дистанцируясь от радикальных политических течений и доктрин, Муромцев сформулировал взгляд на сущность переходного периода и возможности эволюционной трансформации абсолютистской монархии в правовое государство¹⁷. С этим связана умеренность всего проекта, отсутствие в нем специального раздела о прерогативах императорской власти, допущенные модификации принципа разделения властей и специфическая терминология, максимально приближенная к действовавшему позитивному праву.

Вслед за Еллинеком, Лабандом, другими германскими юристами, Кокошкин при рассмотрении государства исходил из его концепции как юридического лица¹⁸. В его трудах прослеживается интерпретация права с позиций социологии и социальной психологии. По мысли Кокошкина, политический прогресс в истории человечества заключается в том, чтобы осмыслить, подчинить разуму стихийные силы общества. Средством для этого является привлечение общества к правовому строительству, а целью — преодоление иррациональных элементов социального развития с помощью сознательного правового регулирования. В трудах по философии права Кокошкин широко использовал опыт германской юриспруденции, в особенности общее учение о государстве Еллинека. Правовая конструкция государства как юридиче-

17. С. А. Муромцев. Образование права по учениям немецкой юриспруденции. М., 1986; *Он же*. Очерки общей теории гражданского права. М., 1977.

18. Ф. Ф. Кокошкин. Русское государственное право в связи с основными началами общего государственного права. М., 1908; *Он же*. Лекции по общему государственному праву. М., 1912.

ского лица предполагала наличие договорных отношений государства и общества, центрального правительства и федеративных образований, основанных на признании взаимных обязанностей и прав. Это давало возможность обоснования автономных прав социальных, национальных и профессиональных союзов, личности гражданина перед лицом государства. Разработанный Муромцевым и Кокошкиным проект «Основного закона» представлял собой политическую программу умеренного направления русского либерализма накануне революции 1905–1907 гг.¹⁹

Теория государства — юридического лица оказала влияние на мировую юридическую мысль. В Японии периода Конституции Мейдзи данная теория оказалась в эпицентре борьбы традиционалистов — сторонников школы божественного права — и их либеральных оппонентов, доказывавших универсальность конституционных принципов и возможность их реализации на национальной почве. Известный теоретик конституционного права Т. Минобе, опиравшийся на германскую теоретическую юриспруденцию, развивал теорию о том, что государство является юридическим лицом, наделенным суверенитетом, высшим органом которого является император. Данный анализ (подобно его воздействию в Германской, Австро-Венгерской и Российской империях) служил цели обоснования особой

модели монархического конституционализма, поднимал власть парламента, который в рамках данной конструкции выступал в качестве автономного законодательного органа государства (наряду с монархом). Получив после жестких дебатов официальную поддержку, данная трактовка суверенитета оказалась, однако, отвергнута впоследствии (после установления диктатуры), как подрывающая монархический принцип и значение императорской власти²⁰.

Таким образом, в Германии, России и Японии теория государства как юридического лица сыграла решающую роль в условиях трансформации традиционного абсолютизма в конституционную монархию особого типа. Противоречие легитимирующей формулы и реального политического содержания данного режима оказалось неразрешимо. Этим объясняется, в частности, тот факт, что во всех трех странах он в конечном счете уступил место авторитарным политическим режимам. Современное обращение к данной теории также не исключает такой ее интерпретации.

Для либеральной интерпретации теории наиболее важными были следующие ее компоненты: договорные отношения общества и государства (синтез противоположных теорий общественного договора и монархического принципа); баланс федерализма и централизации (единство состава федеративного государства в рамках единого союзного

19. Конституционные проекты в России XVIII — начала XX в. М., 2000; См. также:

A. N. Medushevskij. Konstitutionelle Projekte in Russland am Anfang des 20. Jahrhunderts und ihre deutschen Prototypen // Reformen im Russland des 19. und 20. Jahrhunderts. Westliche Modelle und russische Erfahrungen. Frankfurt a. M., 1996.

20. H. Kuriki. Deutsches Staatsrecht und Japanisches Staatsrecht // Five Decades of Constitutionalism in Japanese Society. Tokyo, 2001. P. 321–330.

государства — юридического лица); сочетание разделения властей и их единства (в рамках учения о конституционной монархии как форме правления, отличной от парламентарной монархии британского типа); десакрализация государственной власти при сохранении исключительного статуса монарха как главы государства; поиск оптимального соотношения прав государства и прав личности (появление теории Иеринга о субъективных публичных правах, т.е. правах личности по отношению к государству)²¹. Исходя из этого модифицировалось известное понятие суверенитета, который интерпретировался уже не как воля монарха, но воля всего государства. Если государственная власть и вытекающие из нее права принадлежат всему государству, то только к государству как юридическому лицу может быть отнесено и такое свойство государственной власти, которое называется суверенитетом. Суверенитет не может быть приписан исключительно народу (или народному представительству — парламенту), исполнительной власти (правительству) или монарху, который осуществляет не свою собственную власть, а власть государства. Все они представляют собой органы государства, причем суверенитет становится выражением их коллективной воли.

В данной трактовке суверенитета государства как юридического лица уже заложена компромиссная модель конституционной монархии как формы правления, противостоящая двум край-

ним доктринам — революционного народного суверенитета и феодального монархического принципа. Кроме того, концепция разделения властей (на законодательную, исполнительную и судебную) не доводится здесь до крайности их противопоставления и автономного существования, но интерпретируется скорее как разделение функций в рамках единой управленческой системы во главе с единым арбитром-императором.

Можно назвать как минимум три преимущества, делавших данную философско-правовую концепцию практически значимой в переходный период. Первое: концепция государства как юридического лица была важна для сочетания принципов федерализма и унитаризма, позволяя оптимально сочетать автономию и единство государства как политического образования (в Германской империи, но еще более — в Австро-Венгерской империи). Государство в качестве юридического лица само создает право, применяет его и выступает судьей в случае конфликта; преодолеть это противоречие возможно только при таком толковании принципа разделения властей, когда само государство попеременно выступает в разных функциях. В этом контексте понятно выступление Г.Еллинека за расширение прерогатив Имперского суда для решения проблем дуалистической монархии (1885 г.), ставшее отправной точкой формирования концепции конституционного правосудия Г.Кельзена²².

Второе: данная правовая конструкция (фактически интерпретировавшая

21. Р. Иеринг. Борьба за право. М., 1991.

22. Ch. Eisenmann. La justice constitutionnelle et la Haute Cour Constitutionnelle d'Autriche. Paris, 1986.

публично-правовой феномен в категориях частного права) предполагала наличие договорных отношений государства и общества, центрального правительства и федеративных образований, основанных на признании взаимных обязанностей и прав. Это давало возможность обоснования автономных прав национальных образований, социальных и профессиональных союзов, личности гражданина перед лицом государства. Гражданское общество и правовое государство выступали при этом как взаимодополняющие части единого образования нации. Правовое (конституционное) государство, исходя из этого, — «есть государство, которое в своих отношениях к подданным связано правом, подчиняется праву, иными словами — государство, члены которого по отношению к нему имеют не только обязанности, но и права, являются не только подданными, но и гражданами»²³. Совокупность гарантий прав индивида со стороны государства — это конституция. Государство, подчиняющееся нормам права, — есть конституционное государство²⁴.

Третьим преимуществом данной теории являлась возможность обоснования с ее помощью сильной (хотя и действующей в рамках права) власти в форме конституционной монархии, а затем президентской республики, являющейся выражением воли нации к модернизации традиционалистских социальных институтов (своеобразный юридический эквивалент «воли к власти» Ф. Ницше).

Теория государства как юридического лица — компромисс, реализуемый в условиях конституционных кризисов переходного общества. Опираясь на всю философскую традицию, она давала синтез важнейших теоретических конструкций в области публичного права. Значение концепции прослеживается по трем параметрам: во-первых, она дала теоретическое решение классических проблем правовой мысли (как, например, проблемы суверенитета) в новых исторических условиях; во-вторых — сформулировала правовую, а по существу и социологическую модель компромисса тех противоречивых начал, которые ранее не позволяли достичь единства (соотношение принципа суверенитета и разделения властей; федерализма и унитаризма; правовых гарантий и сильной дееспособной исполнительной власти); в-третьих, создала юридическую и легитимирующую формулу государственной власти на стадии перехода от абсолютизма к правовому государству в форме конституционной монархии. Эти достижения теории способствовали тому, что она оказала существенное влияние не только в Германии, но и в ряде других государств переходного периода, в первую очередь — в России.

Теория дала определенный импульс последующему развитию философии права, в частности, дискуссиям периода кризиса Веймарской республики. Философские основы правовых доктрин данного периода были чрезвычайно раз-
личны: они включали позитивистское

23. Ф. Ф. Коккошкин. Лекции по общему государственному праву. С. 267

24. Staatsbürgerschaft in Europa. Hamburg, 2001.

направление (в том числе чистую теорию права кельзеновского типа); интегративное направление (Р. Сменд); теории, ориентирующиеся на принятие решений (К. Шмитт). Однако в условиях кризиса Веймарской республики консервативно-авторитарная мысль выдвигала на первый план те компоненты доктрины, которые были связаны с усилением государства и политической власти. Среди основных проблем этого периода — основные права и проблема судебных доказательств; партийное государство; парламентская система правления и президентская диктатура; границы изменения конституции, проблема союзного государства в перспективе отношений центра и земель, а также попыток их изменения в конце веймарского периода. Сходные вопросы обсуждались в то же время в российской теории права. Апелляция к сильной исполнительной власти, выступавшая как продолжение монархической традиции в новых условиях, способствовала установлению президентской диктатуры, но содержала, в то же время, позитивные подходы, способствуя формированию некоторых современных конституционных принципов (например, конструктивного вотума). Отказ от позитивистских теорий в теоретической юриспруденции после Второй мировой войны (связанный с тем, что эти теории не смогли предотвратить крушения Веймарской республики, а по мнению некоторых, даже способствовали ему), не отрицает их существенного вклада в формирование современной философии права²⁵.

В своей концепции государственного права сторонники теории государства — юридического лица уделяли особое внимание проблемам, актуальным для крупных государств (империй) при переходе от абсолютной монархии к представительной системе правления и от унитарных государств к федеративным, а именно — государственно-правовым формам федеративных отношений, государственному суверенитету, системе формирования представительных институтов, теории разделения властей, роли судебной власти в разрешении публично-правовых и административных конфликтов, правам и политическим свободам личности. Но эти проблемы вновь оказались актуальны в условиях объединения Германии и интеграционных процессов в Европе. В контексте современных попыток пересмотра классической теории суверенитета, введения новых интерпретаций федерализма, осознания конфликтности доктрины прав человека и культурной идентичности, социальных гарантий и экономической эффективности свежо выглядят вопросы, сформулированные старой философией права: о пределах политического единства, характере будущего объединения (конфедерация, федерация, новые формы ассоциированного членства); о правовом статусе субъектов будущего политического образования (федеративные образования, субъекты деволюции, различные формы административной и территориальной автономии), споры о суверенитете и возможностях его ограничения; о конфликтном соотношении демократии и правового государства (роль судебной власти в разрешении споров).

25. M. Troper. Pour une théorie juridique de l'Etat. Paris, 1994.

Проблемы эрозии традиционной культурной, религиозной и национальной идентичности в современной Европе оказывается трудно разрешить в рамках прежней демократической легитимности. Серьезной проблемой становится сама возможность функционирования классических институтов парламентаризма в условиях плебисцитарной демократии. Возможности манипулирования электоратом (в условиях информационного общества и развития массовых коммуникаций), связанные с феноменом медиально-плебисцитарного вождизма, медиа-партий или даже необонапартизма, делают современную ситуацию типологически сходной с той, которая существовала в начале XX в. и интерпретировалась тогда как «кризис парламентаризма». Возвращение современной Европы к плебисцитарной демократии (разумеется, на совершенно

других основаниях) делает актуальным обращение к аргументам в пользу рационализированного парламентаризма и сильной исполнительной власти, объясняя обращение некоторых мыслителей к поиску приемлемой формы демократического авторитаризма.

Эти наблюдения раскрывают цикличность европейской модели конституционного развития и заставляют задуматься об общей логике смены его форм. Теория государства как юридического лица в этой перспективе заслуживает интереса как попытка найти политико-правовой компромисс в условиях переходного общества (фактически находящегося в состоянии конституционного кризиса): соединить рациональную модель сильного государства с его правовым ограничением. Очевидно, что поиск эффективного компромисса есть важнейшая задача всех переходных режимов современности.

ИГОРЬ ЕВЛАМПИЕВ

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА:

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ И ПАРАЛЛЕЛИ¹

I.

Важнейшим достижением русской философии начала XX века, в котором с наибольшей полнотой отразилось своеобразие всей русской философской традиции, является концепция человека, объединившая известных мыслителей той эпохи. Наиболее цельную и последовательную форму она обрела у Н. Бердяева, С. Франка и Л. Карсавина. Некоторые другие, например И. Ильин, Н. Лосский, Б. Вышеславцев, разрабатывали отдельные аспекты этой концепции. Впрочем, у нее были и яростные оппоненты, среди них самые известные — это С. Булгаков и П. Флоренский; именно поэтому их невозможно поставить в один ряд по уровню философской глубины с упомянутыми ранее мыслителями.

Смысл рассматриваемых представлений прежде всего связан с критикой наивно-реалистического взгляда на человека как *часть* бытия, неважно — материального или идеального. Самые оригинальные русские мыслители пред-

ставляли человека не частью, а *целым*; главным для них было не человека познать *в бытии*, а бытие — *в человеке*. Все, что есть, все, что мы называем существующим, должно быть понято только через человека, в определенном отношении к нему.

Если говорить о собственно русской традиции, то, безусловно, истоки этой концепции лежат в философии Вл. Соловьева. Одновременно здесь отразилось существенное влияние западной философии конца XIX — начала XX века, идей Ф. Ницше, А. Бергсона и особенно Э. Гуссерля. Именно в формировании концепции человека влияние западных философских систем оказалось особенно важным, причем западные идеи были преломлены русскими философами очень оригинально, органично соединившись с давними традициями русской мысли. В этом аспекте было проведено важное развитие воспринятых идей, они были доведены до такой радикальной формы, которая не предпола-

1. Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 04-03-10014а.

лась самими их творцами. В наибольшей степени это относится к использованию русскими философами идей Э. Гуссерля. Можно сказать, что рассматриваемая концепция человека появилась в результате достаточно радикальной и свободной интерпретации феноменологической философии. Не случайно наиболее проработанный вариант этой концепции, созданный С. Франком, оказался удивительно похожим на концепцию М. Хайдеггера, который шел тем же путем — путем свободной переработки идей своего учителя.

Исходным пунктом рассматриваемой концепции являются известные рассуждения Вл. Соловьева в его первом крупном философском труде «Кризис западной философии». Рассматривая здесь историю европейской философии и ее попытки описать Абсолют, Соловьев признает все эти попытки неудачными и незавершенными. Ведь Абсолют — это то, что существует безусловно, в то время как в западной философии Абсолют предполагалось найти либо на основе опыта (в эмпиризме), либо через форму понятия (в рационализме). В первом случае мы неизбежно приходим к чему-то *относительно*му, зависимому от контекста опытного познания, во втором — к чему-то *абстрактному*, вторичному по отношению к познавательной деятельности ограниченного субъекта. Поскольку рационалистическая традиция породила много вариантов понимания Абсолюта (от субстанции Декарта до Абсолютного

Духа Гегеля), Соловьев именно ее критике уделяет особенно большое внимание; эта тема — «критика отвлеченных начал» — становится важнейшей темой его ранних работ.

Критикуя все прежние попытки обнаружить Абсолют в философии, Соловьев полагает, что истинный путь к Абсолюту лежит через особый *внутренний опыт*. Этот термин Соловьева нужно признать неудачным; то, что подразумевается здесь, ничего общего не имеет с традиционным понятием внутреннего опыта (например, в смысле Локка) как формы восприятия своих психологических состояний. В соловьевском внутреннем опыте самое главное — отсутствие различия между субъектом и объектом. Это, по его убеждению, возможно только по отношению к той *основе*, на которой базируется обычный опыт субъекта (как внешний, так и внутренний) и из которой вырастает само различие субъекта и объекта.

«Внутреннее познание, — утверждает Соловьев, — потому-то и есть истинное и действительное, что в нем нет никакой реальности, никакого внешнего предмета, что в нем познающее и познаваемое не пребывают вне и отдельно друг от друга, а только различаются»².

Абсолютное начало должно быть доступно нашему познанию в форме тождества познаваемого и познающего; отсюда с необходимостью следует, что познание этого конкретного начала не может быть ничем иным, как *интуи-*

2. В. С. Соловьев Кризис западной философии (против позитивистов) // В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах / Сост. А. Ф. Лосев и А. В. Гулыга. Т. 2. М., 1988 (Философское наследие. Т. 110). С. 48.

тивным постижением своей собственной цельной личности, — постижением своей личности не в отдельных и частных проявлениях, а во всем ее богатстве и полноте, во всей ее иррационально-жизненной конкретности.

Наиболее наглядно смысл различия между относительным бытием, которое фиксируется в обычном опыте, и абсолютным бытием, которое открывается в особом внутреннем опыте, Соловьев демонстрирует в следующем рассуждении:

«На самом деле „бытие“ имеет два совершенно различные смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: „я есмь“, „это существо есть“ — и затем когда я говорю: „эта мысль есть“, „это ощущение есть“, то я употребляю глагол „быть“ в весьма различном значении; <...> если в первом случае („я есмь“) бытие разумеется как предикат некоторого субъекта — того существа, о котором я говорю, что оно есть, то во втором случае, напротив, то, о чем я говорю, — ощущение красноты, понятие равенства — само в действительности есть только предикат субъекта ощущающего и мыслящего и, следовательно, не может иметь бытие своим безотносительным предикатом»³.

Соловьев имеет в виду, что все материальное и идеальное бытие, которое мы фиксируем во внешнем или внутреннем опыте, принципиально несамодостаточно, поскольку неявно предполагает акт своей фиксации, акт придания смысла, которые сами возможны лишь в некоем универсальном поле смыслов и актов. Это универсальное поле и является в аб-

солютном смысле сущим; его Соловьев отождествляет с сознанием, с личностью. При этом еще раз нужно подчеркнуть, что личность и сознание понимаются здесь не в обычном смысле, а как бытийное основание каждого акта познания, воления, мысли и т. д. Поэтому переход от обычного «внешнего» опыта к «внутреннему» опыту должен заключаться в устранении конкретного смыслового содержания каждого конкретного акта сознания, личности и схватывании самого акта придания смысла как сущностной характеристики абсолютного бытия сознания.

Нетрудно видеть, что при таком подходе к описанию Абсолюта, Бога, последний оказывается неразрывно связанным с личностью, говорить о бытии Бога вне бытия человеческой личности оказывается столь же невозможным, как и говорить о бытии личности вне ее тождества с Богом как своим собственным основанием. Если говорить о тех влияниях, которые угадываются в этом представлении Соловьева, то среди прочего это и «антропологический идеализм» Фихте, и «антропологический материализм» Фейербаха. Но в перспективе последующего развития русской философии особенно важно, что такой подход к постижению Абсолюта очень похож на феноменологический метод Э. Гуссерля, в результате применения которого обнаруживается новый «регион» бытия, причем это бытие — абсолютное.

Как и Соловьев, Гуссерль утверждает, что все элементы этого нового региона бытия даны не в опосредованном познавательном отношении по типу субъект-

3. В. С. Соловьев. Критика отвлеченных начал // Там же. Т. 1. С. 698–699.

объект, а в чисто интуитивной «данности с очевидностью, из первоисточника». При этом бытие мира и всех его явлений оказывается зависимым от указанного региона абсолютного бытия.

«Таким образом, — пишет Гуссерль, — несмотря на по-своему вполне обоснованные по их смыслу слова о реальном бытии *человеческого „я“* и переживаний его сознания *в мире*, а также обо всех „психофизических“ взаимосвязях, какие могут иметь сюда касательство, становится ясно, что невзирая на все это, сознание, если рассматривать его в „чистоте“, должно признаваться *замкнутой в себе взаимосвязью бытия*, а именно взаимосвязью *абсолютного бытия*, таковой, в какую ничто не может проникнуть и изнутри которого ничто не может выскользнуть, такой, для которой не может существовать никакой пространственно-временной внеположности и какая не может заключаться ни в какой пространственно-временной взаимосвязи <...> С другой стороны, весь *пространственно-временной мир*, к которому, в качестве отдельных подчиненных реальности, причисляются также и человек, и человеческое „я“, — это *по своему смыслу лишь простое интенциональное бытие*, т. е. такое бытие, которое обладает лишь относительным, вторичным смыслом бытия для сознания, — это бытие доступное постижению субъектами познания через посредство явления и, возможно, оправдывающееся *in infinitum* как оправдывающееся единство явлений»⁴.

Это рассуждение Гуссерля очень похоже на приведенное выше рассуждение Соловьева, в котором он описывает различие бытия и сущего. Последнее

различие (тождественное в философии Соловьева различию между внешним и внутренним опытом), в свою очередь, практически совпадает с чрезвычайно важным различием, проводимым Гуссерлем между трансцендентным (интенциональным) бытием и имманентным бытием (бытием самого сознания).

Все это в конечном счете ведет к свпадению главных тенденций в понимании человека. У обоих мыслителей осуществляется переход от наивно-реалистического понимания человека как психофизического существа, пребывающего в объективном мире, к пониманию его как определенного «выражения», «преломления» сферы абсолютного бытия (сущего, в терминологии Соловьева), которая рассматривается как сфера *абсолютного смыслополагания*, конституирующая всё предметное бытие, бытие мира.

В этом контексте выглядит совершенно естественным тот факт, что русские философы начала XX века использовали и идеи Соловьева, и идеи Гуссерля, — для них это была одна и та же тенденция философского развития. Впрочем, нельзя не видеть и некоторые различия. В то время как Гуссерль занят, в основном, анализом внутренней структуры обнаруженного им нового региона бытия, Соловьев главное внимание обращает на его целостность, фиксируя это в понятии абсолютного Всеединства, и пытается выстроить метафизическую модель взаимосвязи открытого на этом пути Абсолюта и отдельной человеческой лично-

4. Э. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова. Вступительная статья В. Куренного. М., 1999. С. 109.

сти. В итоге это приводит к фантастическим конструкциям с использованием полумифологического понятия Софии и, по сути, возвращает Соловьева к традиции отвлеченных начал, которую он так выразительно критиковал. Именно поэтому самый глубокий и строгий русский мыслитель начала XX века, Семен Франк, учитывая некоторые идеи Соловьева, все-таки в главной линии своего философского развития однозначно ориентировался на Гуссерля и его феноменологию; огромные отрывки первой крупной философской работы Франка, книги «Предмет знания», представляют собой переложение и свободную интерпретацию отдельных фрагментов трудов Гуссерля (в первую очередь процитированной выше книги «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»). Сильное влияние феноменологии Гуссерля обнаруживается в некоторых трудах Бердяева, хотя он не столь последователен в проведении феноменологического метода. Наконец, Карсавин органично соединяет оба вектора влияний: и мистические мотивы философии всеединства Соловьева, и феноменологический анализ сознания Гуссерля.

Главный принцип, который объединяет всех рассматриваемых русских мыслителей и развивает новаторские идеи Соловьева и Гуссерля, — это признание подлинного (первичного, абсолютного) бытия явленным только через человеческую личность.

«Сущее, — пишет Бердяев, почти буквально повторяя идею Соловьева о внутреннем опыте, — дано лишь в живом опыте первичного сознания, до рационалистического распада на субъект и объект, до рассечения цельной жизни духа. Только этому первичному сознанию дана интуиция бытия, непосредственное к нему касание»⁵.

Открываемое в собственной личности, в сознании, бытие, в полном соответствии с важнейшей идеей Гуссерля, описывается как *поток переживаний*, причем переживание понимается как акт сознания, в котором имманентно присутствует предмет акта: это акт, направленный на себя самого, «изживающий» себя. Особенно четко последнюю идею фиксирует Франк:

«Что значит, — пишет он об элементарном уровне душевной жизни (о «стихии душевной жизни»), — сознание-переживание, „бытие-для-себя“ в отличие от содержания предметно-сознаваемого? Это есть, так сказать, само непосредственное, как бы самодовлеющее внутреннее бытие, как оно первичным образом дано себе или изживает само себя. Тщетно искать каких-либо логических признаков этого элементарного, первичного бытия: о нем можно только сказать, что оно есть *бытие*, и притом не предметное, не предстоящее чужому взору или вообще чьему-либо созерцанию, а как бы сущее в себе»⁶.

При таком понимании первичного бытия главной задачей становится своеобразная «дедукция» всех форм «вто-

5. Н. А. Бердяев. Философия свободы // Н. А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 71.

6. С. Л. Франк. Душа человека // С. Л. Франк. Предмет знания. Душа человека / Сост. И. И. Евлампиев. СПб., 1995. С. 491.

ричного» бытия, а именно бытия мира и эмпирического человека, из обнаруженного первичного бытия как потока переживаний. Здесь также можно увидеть определенное следование за Гуссерлем. Но одновременно здесь происходит радикальная корректировка гуссерлевского понимания сознания, причем в этой корректировке используются идеи Соловьева и Бергсона.

Соловьев, утверждая, что в особом внутреннем опыте мы приходим к постижению первичного, абсолютно бытия, тем не менее не отождествляет это бытие с человеческим сознанием, он полагает, что сознание в своей собственной сущности является выражением метафизического Абсолюта, который *трансцендентен* сознанию. В результате оказывается, что внутренний опыт, о котором пишет Соловьев, обладает как бы двумя измерениями: одно из них открывает сознание как нечто безусловное и первичное (по отношению к бытию мира и эмпирического человека), а второе — трансцендентный Абсолют как абсолютное бытие, Сущее. Первый элемент можно считать рационально-интуитивным, он подобен основным функциям человеческого сознания и просто синтезирует их, а вот второй — выходит за рамки всего привычного и поэтому представляет собой *мистическое* отношение, *мистический* опыт. Согласно Соловьеву, оба элемента неразрывны в этом внутреннем опыте, причем второй более важен, так как он открывает Абсолют.

У Гуссерля именно в этом пункте есть определенная недоговоренность. Он по-

стоянно называет сознание абсолютным бытием; однако внимательное рассмотрение его рассуждений показывает, что в данном случае термин *абсолютное* применяется не в собственном, т. е. метафизическом, смысле — как бытие первичное, обосновывающее все иное; здесь более уместным был бы термин *безусловное*, т. е. *всегда присутствующее, бытие*. Действительно, обосновывая абсолютность сознания, Гуссерль пишет:

«<...> сам мир обладает своим бытием как неким „смыслом“, предполагающим абсолютное сознание в качестве поля, на котором совершается наделение смыслом», и далее: «<...> это поле — *бытийная сфера абсолютных истоков* — доступна созерцающему исследованию и несет на себе бесконечную полноту доступных ясному усмотрению познаний, отмеченных величайшим научным достоинством»⁷.

Ясно, что в данном контексте сознание абсолютно только в отношении мира, его предметного бытия, но не в смысле метафизического Абсолюта, стоящего «над» всем, что он обосновывает. Было бы очень странно, если бы по отношению к такому Абсолюту Гуссерль предполагал возможность «ясных познаний», носящих строго научный характер; даже у позитивистов хватало философской трезвости, чтобы не признавать возможным «строго научное» познание Абсолюта.

Конечно же, Гуссерль понимает, что философия не может обходиться без трансцендентного Абсолюта, по отношению к которому возможны только сверхрациональные (мистические) акты постижения. Об этом прямо говорится

7. Э. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том. 1. С. 124.

в нескольких фрагментах его книги, например в следующем рассуждении:

«... коль скоро внутримировой бог очевидно невозможен, а, с другой стороны, *имманентность бога в абсолютном сознании не может быть постигнута как имманентность в смысле бытия как переживания* (что было бы не меньшей противосмысленностью), то в абсолютном потоке сознания и его бесконечностях *непрерывно должны быть иные способы изъяснения трансценденции*, нежели конституирование вещных реальностей как единств непротиворечивых явлений...»⁸ (курсив мой. — И. Е.).

Таким образом, помимо трансцендентного бытия мира, признается трансцендентное бытие Абсолюта.

Тем не менее, эти рассуждения не находят у Гуссерля существенного развития; он почему-то опасается подробно говорить о такого рода трансценденции (тем более избегает говорить о ее независимости от абсолютного сознания), хотя признает возможность достаточно строгих «интуитивных изъяснений», через которые достигается ее постижение. В этом можно видеть ограниченность и непоследовательность феноменологической философии. У Соловьева, напротив, именно эта тема является главной, поэтому и русские философы начала XX века, понимая ее значимость, в данном случае больше следовали за Соловьевым, чем за Гуссерлем. В результате все они пришли к одной и той же модели, задающей роль и место человеческого бытия (сознания): человек — это своего рода постоянно длящийся акт, в котором Абсолют, абсолютное бытие явля-

ет себя в форме мира, предметного бытия. В этом смысле человек неразрывно связан с миром, являясь его трансцендентальным основанием; именно это отношение особенно детально было проанализировано Гуссерлем. Но человек одновременно является «актом» Абсолюта, он постоянно «погружен» в Абсолют; правильная этическая позиция личности связана с ясным постижением своей связи с Абсолютом, хотя это постижение носит сверхрациональный, интуитивно-мистический характер и только затемняется всей традиционной научной рациональностью. Это убеждение составляет характернейшую особенность почти всех построений русской философии начала XX века, его истоки, безусловно, находятся в философии Соловьева.

До сих пор речь шла о том, как русские мыслители подправляли феноменологию Гуссерля с помощью идей Вл. Соловьева, но не менее существенные коррективы в нее вносились с помощью идей А. Бергсона.

Как известно, Гуссерль постоянно подчеркивал строго научный характер феноменологического метода. Это было связано с его убеждением в том, что феноменолог ничего не выдумывает и не конструирует в своем исследовании, он просто *наблюдает и фиксирует* то, что есть и всегда будет в сфере чистого сознания. Таким образом, сознание в своей структуре оказывается у Гуссерля чем-то заданным, неизменным; все те конкретные структуры, которые мы в рефлексивном анализе находим в сознании, предполагаются *уже существовавшими* до самого акта рефлексии, выявляющего их. Безусловно, развивая те принципы, ко-

8. Там же. С. 113.

которые лежат в основе трансцендентального идеализма Канта, Гуссерль, к сожалению, недостаточно учитывает тот радикальный сдвиг, который осуществил в европейской философии Гегель. Напомним, что позже именно парадоксальное сочетание феноменологии и неогегельянства привело к рождению экзистенциализма Ж.-П. Сартра, одной из самых оригинальных философских концепций XX века.

Русские философы использовали идеи Бергсона примерно в тех же целях, в каких экзистенциалисты использовали идеи Гегеля: для придания человеческому бытию качеств иррационального становления, развития. Поскольку человеческое бытие понимается как определенное проявление Абсолюта, последний не может пониматься иначе как *абсолютное* становление, не поддающееся никакому рациональному описанию, ясной фиксации. Особенно наглядно эта идея проступает у Бердяева, который определяет «первобытие» (Абсолют), скрытый в глубинах человеческого бытия, как «чистый акт», не выражающийся ни в каком результате. То же самое можно найти у Франка в понятии Абсолюта как абсолютной «мощи» (деятельности) и у Карсавина в его *динамическом* понимании Всеединства (Абсолюта). Соответственно и феноменология в их концепциях приобретает *диалектический* характер (т. е. в определенной степени возвращается к своим истокам в гегелевской феноменологии духа), в ней

главным оказывается не фиксация неизменных, «вечных» структур сферы смыслообразования (сознания), а описание «движения» от Абсолюта (абсолютного бытия) к предметному бытию (бытию мира), описание динамических структур такого перехода — а это и есть человеческое бытие, сознание.

Именно в этом направлении «достраивал» феноменологическую философию С. Франк; в его трудах (в первую очередь, в книгах «Душа человека» и «Непостижимое») общая для всех русских философов концепция, описывающая отношения Бога и человека, получает наиболее радикальное и талантливое развитие. Франк пытается выявить те исходные данные, *имманентные* человеческому сознанию, через которые происходит фиксация форм бытия предметного мира, человека и самого Абсолюта (Бога).

Гуссерль в своей программе «философии как строгой науки» пытался показать связь философии с научным познанием, пытался понять философию как естественное основание науки; и этот замысел ему в значительной степени удался. Гениальный русский последователь Гуссерля не менее основательно показывает неразрывную связь философии и религии, показывает — с помощью того же феноменологического метода! — что философия является естественным основанием религиозного мировоззрения. Тем самым он восполняет *научную* феноменологию Гуссерля *мистической* феноменологией.

2.

Исходным пунктом философской концепции С. Франка является различение

предметного бытия мира и внутреннего бытия человека. При этом именно «вну-

треннее», «душевное» бытие человека оказывается исходным, поскольку оно определяется как «непосредственное самобытие», как «для-себя-бытие непостижимого» (Абсолюта) и как его (Абсолюта) «откровение себя самому себе»⁹. Критикуя обыденное представление о «незначительности» и «вторичности» нашего внутреннего бытия в сравнении с бытием внешнего, природного мира, Франк утверждает, что внутреннее бытие обладает абсолютной самобытностью и в определенном смысле является «исходным» для метафизики, поскольку независимо от предметного бытия и обладает своей собственной структурой и собственными формами проявления. Более того, предметное бытие в некоторых работах (прежде всего в книге «Душа человека») изображается Франком вторичным по отношению к внутреннему бытию, «вырастающим» из него.

В своем главном труде, в книге «Непостижимое», основное внимание Франк направляет на детальный анализ внутреннего бытия как сферы феноменального явления Абсолюта. Он утверждает, что в своей исходной структуре внутреннее бытие дуально, обладает двумя основополагающими «определениями» или «характеристиками», наличие которых задается самим термином «непосредственное самобытие»; внутреннее бытие выступает одновременно и как чистая *непосредственность*, и как «*самость*». Под непосредственностью внутреннего бытия Франк понимает основополагающий уровень его «явленно-

сти» (в ранних работах он обозначался как «стихия душевной жизни»), а под «самостью» — то исходное свойство душевной жизни, которое в более сложных и развитых формах предстает в качестве «я» личности.

Используемые здесь представления о непосредственности и «самости» обозначают как бы две в равной степени исходных «стороны» феноменального проявления Абсолюта в форме непосредственного самобытия. *Непосредственность* самобытия — это выражение того, что душа есть именно «*явленность*» Абсолюта (абсолютного всеединства) во всем его богатстве и во всей полноте, иными словами, «качество» непосредственности означает, что внутреннее бытие личности «как-то совпадает со слитным безграничным единством безусловного бытия вообще...»¹⁰

«Самость» непосредственного бытия — это «особость», «своеобразие» этой «явленности» в сравнении с самим абсолютным всеединством и возможными иными формами его «явления». Понятие «самость» выражает понимание душевной жизни как «явления» *абсолютного, безусловного бытия* в форме бытия *конечного, ограниченного*. Франк определяет Абсолют как не просто *единство*, но как единство самих принципов *единства и множественности* (разделенности).

«Всеединство в качестве истинного единства есть <...> единство единства и многообразия, — такое единство, которое не только объемлет в себе все свои части и точки, но так их вну-

9. С. Л. Франк. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // С. Л. Франк. Сочинения / Сост. Ю. П. Сенокосов. М., 1990. С. 317–318.

10. Там же. С. 332.

тренне пронизывает, что вместе с тем содержит-ся как *целое* в каждой своей части и точке; так что каждая точка бытия, имея все остальное *вне* себя, вместе с тем на своем месте и на свой лад есть само целое, само всеединство»¹¹.

Именно момент разделенности, неотъемлемо присущий всеединству, Абсолюту, выступает на первый план в непосредственном самобытии; это и приводит к тому, что «самость», оставаясь *в определенном смысле* всем и абсолютным, в то же время оказывается *самобытным* всеединством, противостоящим другим самобытным всеединствам (другим «самостям»).

Еще одно важное определение непосредственного самобытия, которое приобретает принципиальное значение, — это определение его как *субъективности*. Важнейшей особенностью непосредственного самобытия, отражающей главное «качество» Абсолюта, является его бесконечная творческая активность, творческая свобода; однако если в Абсолюте его творческое «беспокойство» каким-то сверхрациональным образом одновременно и «удовлетворено», сопрягается с достигнутостью и актуальностью тех целей, которые заключены в этом «беспокойстве», то в непосредственном самобытии творческая свобода радикально отделена от своих целей, более того, эти цели оказываются недостижимыми.

«Своеобразная форма бытия непосредственного самобытия есть форма *потенциальности мочи, становления* (что, конечно, не должно быть смешиваемо с творческой актуальностью реально-сти); это есть некоторым образом бытие в форме *стремления к бытию*. Но именно в этом, при пра-

вильном понимании, и заключается его „субъективность“. Оно стоит как бы на пороге между небытием и бытием и в этом смысле может быть в порядке аналогии уподоблено чему-то вроде „тени“ или „сна“ <...> Поэтому оно и не может оставаться внутри самого себя, пребывать в себе, а по самому своему существу, так сказать, имеет потребность в *дополнении* или в том, чтобы *прислониться* к чему-либо иному, *опереться* на что-либо иное, чем оно само, и может лишь в *ином* или примыкая к *иному* достигнуть своей цели, своего истинного сущства»¹².

В силу этого непосредственное самобытие не является обоснованным и самодостаточным и, значит, в самой своей сущности представляет собой *акт трансцендирования*, выхождения за пределы самого себя — с целью обретения основания в актуальном и объективном бытии (т. е. в том же Абсолюте, из которого оно произошло). Франк выделяет два радикально различных типа акта трансцендирования, которые он называет, соответственно, *идеальным* и *реальным* трансцендированием. Первое есть прежде всего познавательное отношение сознания с реальностью; фундаментальность этого отношения (именно как акта трансцендирования, принадлежащего к самой сущности непосредственного самобытия) определяется тем, что сознание вообще невозможно определить вне этого отношения.

«Действенность непосредственного самобытия осуществляется на основе того, что ему нечто „дано“, что оно стоит „перед“ чем-то, „встречается“ с чем-то, на что оно — в не допускающей

11. Там же. С. 335.

12. Там же. С. 342.

дальнейшего анализа форме — „идеально“ „направляется“ так, что „содержание“ данного ему на этот лад ему „открывается“, „уясняется“, им „познается“»¹³.

Однако познавательная интенция никогда не существует в чистом виде и всегда сочетается (за счет функции внимания) с интенцией *интереса*.

«Лишь в силу этой последней интенции вещи становятся для нас вообще „существенными“, „важными“, приобретают „значение“ — суть в практическом смысле „для нас“; и лишь отсюда возникает эминентный, именно *практический* смысл того, что мы зовем „действительностью“. „Действительность“ есть в этом смысле то, что *действует* на нас <...> В силу этого непосредственное самобытие есть вместе с тем *бытие-в-мире, бытие-с-миром*»¹⁴.

В этом моменте концепции Франка, помимо влияния Гуссерля, особенно заметно влияние (прямое или косвенное) идей фундаментальной онтологии Хайдеггера. Даже те идеи, которые Франк в ранних своих работах формулировал совершенно независимо от чьих бы то ни было влияний, в «Непостижимом» он переформулирует таким образом, что они явно перекликаются с соответствующими идеями книги «Бытие и время». Уже в определении исходных «качеств» непосредственности и «самости» можно обнаружить совпадение исходных пунктов анализа «внутреннего» бытия у Франка с основами экзистенциальной

аналитики «присутствия» у Хайдеггера. Ведь Хайдеггер начинает свой анализ с двоякого определения того сущего, характер которого есть «присутствие» (Dasein). Во-первых, это определение его как сущего, сущность которого лежит в его бытии, в *непосредственности* его наличия (то, что можно назвать приоритетом *existentia* перед *essentia*).

«Всякая таковость этого сущего, — пишет Хайдеггер, — есть первично бытие. Отсюда титул „присутствие“, каким мы обозначаем это сущее, выражает не его *что*, как стол, дом, дуб, но бытие»¹⁵.

И, во-вторых, это определение его как «всегда моего», что тождественно его определению как «самости»:

«Рассмотрение присутствия сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать *личное* местоимение: „я есмь“, „ты есть“»¹⁶.

Нетрудно видеть, что и используемое Франком описание субъективности непосредственного самобытия соотносится с интерпретацией присутствия у Хайдеггера в качестве «вперед-себя-бытия» и «бытия-при» (при каком-либо встречаемом в мире сущем), т. е. в качестве такого сущего, которое в своей сущности всегда устремлено вне себя и «держится» только этим устремлением. Такой характер присутствия Хайдеггер определяет термином «забота» и полагает соответ-

13. Там же. С. 343–344.

14. Там же. С. 344–345.

15. М. Хайдеггер. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 42.

16. Там же.

ствующий «экзистенциал» важнейшим в структуре присутствия, обеспечивающим целостность «самости», выражающим смысл ее свободы¹⁷. В свою очередь «бытийное устройство заботы», по Хайдеггеру, реализуется, в первую очередь, как «бытие-в-мире», как «бытие при внутримирном сущем», и в качестве такового присутствие «раскрывает» сущее, делает его «истинным»¹⁸. Нетрудно видеть, что описание Франком идеального трансцендирования непосредственного самобытия (в аспектах «познания» и «интереса») почти буквально воспроизводит и этот момент экзистенциальной аналитики Хайдеггера.

Отмеченные явные совпадения не исчерпывают всего набора тем и идей, общих для философских концепций Франка и Хайдеггера. Однако важнее отметить и достаточно очевидное расхождение в позициях двух философов. Прежде всего это относится к вводимому Франком противопоставлению двух типов трансцендирования. Помимо описанных выше двух форм идеального трансцендирования он выделяет две формы реального трансцендирования, которые, в отличие от предыдущих, дают *настоящее, реальное* основание для непосредственного самобытия, в какой-то степени «компенсируют» его субъективность и делают его столь же «основательным», как само абсолютное бытие. Ничего подобного мы не находим у Хайдеггера; вся сложная система определений экзистенциалов, выявляемых им в экзистенциальной аналитике «присутствия», выражает только ограниченность, конечность человеческого бытия, которое ни при каких условиях не может получить безусловного основания.

Две формы трансцендирования Франк условно обозначает как трансцендирование «во-вне», *в другое «я»* и трансцендирование «во-внутрь», в чистую объективность, *в реальность духа*.

Метафизически первичное соотношение «я-ты» является основой для формирования самого «я»; «я» вообще немыслимо вне этого отношения, конституируется только в нем, как бы на его фоне. При этом Франк подчеркивает, что само слово «отношение» не отражает смысла открывающегося здесь феномена, поскольку «связь» «я» и «ты» есть трансцендирование «внутреннего» бытия к чему-то выходящему за его пределы, есть взаимное раскрытие двух «носителей бытия». Этот акт оказывается более фундаментальным, чем акт идеального трансцендирования в познавательной интенции, в связи с чем его невозможно обозначать традиционными терминами «познание», «знание», «истина».

«Есть только *одно* понятие, которое подходит к этому соотношению: это — понятие *откровения*»¹⁹.

Именно отношение «я-ты» придает, по Франку, исходный смысл понятию откровения, задавая два его ключевых признака, состоящих, во-первых, в том, что оно есть *активное самораскрытие* противостоящей «я» реальности, и, во-вторых, в том, что «это есть откровение прежде всего *реальности как таковой*, а не ее содержания — тем самым откровение

17. Там же. С. 192–193.

18. Там же. С. 220–221.

19. С. Л. Франк. Непостижимое. С. 352.

непостижимого»²⁰. Этот же смысл понятия откровения применим и для описания взаимосвязи личности и Бога, однако в концепции Франка он оказывается если и не вторичным, то полностью равноправным по отношению к взаимосвязи двух личностей.

Вспомним, что абсолютное бытие, Абсолют есть единство самих принципов единства и раздельности, причем второй из них являет себя через «самость», точнее через бесконечный ряд «самостей». Однако в непосредственном самобытии должны получить отражение оба принципа, точно так же, как и их сверхрациональное единство. Форма, в которой осуществляется такое отражение, — это вся структура отношений «я-ты».

«В лице отношения „я-ты“ <...> трансрациональное существо реальности — *непостижимое по существу* в ней — с особой очевидностью обнаруживается как *единство раздельности и взаимопроникновения* <...> Отношение „я-ты“ в качестве *бытия* „я-ты“ и обнаруживается тем самым в своем качестве *исконного образа бытия*, — является нам *откровением внутренней структуры реальности как таковой* — и именно в ее *непостижимости* — по ту сторону всякого постижения в понятиях»²¹.

Описание трансцендирования к духовному бытию Франк начинает с указания на то, что, строго говоря, само противопоставление двух форм реального трансцендирования — «во-вне» и «во-внутри» — является достаточно условным. Уже первая форма трансцендирования открывает с помощью акта любви в «ты», в любимом, некоторое общее любящему и любимому бытие, которое в определенной степени «глуб-

же» и «основательнее» их собственного бытия. Но точный смысл трансцендирования «вглубь», «во-внутри» связан с представлением о потенциальной бесконечности души, внутреннего бытия. Эту бесконечность необходимо понимать не только как субъективную безграничность души (в элементарной форме отразившуюся уже в моменте «непосредственности» внутреннего бытия), но и как ее свойство, означающее, что «в своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самой себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что это „иное“ проникает в нее и тем открывает себя ей»²². Эта интимная связь души с какой-то объективной реальностью, выходящей за ее пределы, настолько основательна, настолько неразрывна и неустранима, что может рассматриваться как главная черта ее сущности:

«В своей подлинной глубине, т. е. в своем истинном существе, душа сама *есть* то, что ей открывается за ее *собственными пределами*»²³.

Внутреннее бытие постоянно определяется Франком как акт трансцендирования, но теперь он явно обозначает то объективное бытие, к которому осуществляется это трансцендирование и которое составляет сущность души, лежащую за ее собственными пределами; это — духовное бытие. Духовное бытие тем самым оказывается наиболее феноменально очевидным (хотя и не единственным) явлением в сознании челове-

20. Там же. С. 354.

21. Там же. С. 372.

22. Там же. С. 391.

23. Там же. С. 392.

ка (во внутреннем бытии) абсолютного бытия, самого Абсолюта.

Духовное бытие обосновывает и внутреннее бытие (человека), и предметное бытие (мир), поэтому оно должно быть самодостаточным, *обоснованным в себе самом и ценным само по себе*, именно потому оно не может быть чем-то «дополнительным» по отношению к бытию; в связи с этим Франк, в частности, отвергает теорию ценности неокантианцев, в которой «царство ценностей» радикально отделяется от бытия и превращается в самостоятельную метафизическую сферу. Это означает, что к духовному бытию мы должны относить, например, не нравственные ценности *как таковые* (совокупность норм, моральных законов и т.п.) и не *идею* красоты, а реальные нравственно ценные поступки и реальные прекрасные предметы — в их определенном (духовном) «срезе». Парадокс духовного бытия заключается в том, что его *конкретное* содержание невозможно зафиксировать в независимости от содержания предметного бытия и внутреннего бытия человеческой души: будучи *основанием* для этих двух типов бытия, оно не отделимо от их конкретных и конечных форм, выступающих в мире и в душе человека. Оно представляет собой как бы неотъемлемое трансцендентное измерение «конечного» бытия в целом и каждого отдельного его элемента.

Наиболее явно духовное бытие проявляется в сфере непосредственного самобытия в качестве той высшей, абсолютной инстанции, которая конституирует *личность* человека. Понятие личности рассматривается Франком как главное и высшее определение внутреннего бытия.

«Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, — начало сверхприродного и сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии»²⁴.

Личность — это и есть то состояние обоснованности и укорененности в объективном, которого непосредственное самобытие искало в акте реального трансцендирования; этот акт тем самым *достигает* своей цели и преодолевает субъективность самобытия. В связи с этим понятно, что к сущности личности принадлежит именно сверхрациональное, антиномистическое единство ее самостоятельно-сти и укорененности в ином, автономности и гетерономности, предельной индивидуальности и общезначимости. Личность оказывается *воплощенной антиномией*, предельной формой выражения последней глубины непостижимости Абсолюта, «предельной» в том смысле, что дальше в *конкретном* и *целостном* (рационально выразимом) постижении непостижимости Абсолюта наше сознание не в состоянии продвинуться ни на шаг, именно поэтому мы с полным правом называем Абсолют личностью; это означает только то, что в феномене личности (человеческой!) Абсолют реализует свою непостижимую сущность в наиболее адекватной форме, возможной для «явленного», конечного бытия.

Однако, как утверждает Франк, и духовное бытие не является самым последним и глубоким проявлением Абсолюта. В «глубине» духовного бытия, как его *основание*, как окончательная *правда*, та-

24. Там же. С. 409.

ится некая «первооснова», которая ценна и истинна в себе самой и обосновывает и себя, и все происходящее из нее.

«Если, следуя в области духовного бытия за тем, что значимо и ценно само по себе и что поэтому выполняет в отношении всего нашего сознания жизни функцию осмысляющего основания, дойти на этом пути до последней глубины, то мы достигнем понятия всеобосновывающего и поэтому и всеобъемлющего *первооснования*»²⁵.

Называя указанную «первооснову» Святыней и Божеством, Франк утверждает, что она уже стоит *выше* бытия. Здесь проявляется стремление Франка естественно соединить философию и религию и дать онтологическое обоснование религии (что прямо указано в подзаголовке книги «Непостижимое»). Однако в этом элементе Франк несколько изменяет феноменологическому методу, поскольку трудно представить себе, как может быть феноменально дано то, что стоит «выше» бытия.

Показательно, что, обращаясь к наиболее «конкретному» определению Божества, к его единству-тождеству с человеком, Франк вынужден в определенной степени вернуться к духовному бытию как универсальной форме описания Абсолюта и универсальной форме открытия Абсолюта в человеческой личности; «поскольку Бог, — пишет он, — представляется мне как бы конечной точкой на пути через область духовной жизни и тем самым некоторым образом принадлежит к этой области, — откровение Бога как „ты“ — „Бог-со-мной“ или „я-с-Богом“ — дополняется еще иной, гораздо более имманентной мне формой бытия, которую можно было бы обозначить как

„Бог-во-мне“ или „я-в-Боге“»²⁶. В этом смысле можно сделать вывод (впрочем, сам Франк его не делает), что понятие «Бог», если мы все-таки вводим его наряду с понятиями Абсолюта и абсолютного бытия, может относиться только к сфере духовного бытия и имеет более частный смысл, чем понятие «Абсолют»; цель его использования — выявление той «стороны» или «характеристики» Абсолюта, в которой он «*тождествен*» *человеческой личности* (рассматриваемой в ее универсальном значении, в том числе как основа предметного мира), является ее трансцендентным «измерением» или «основанием». При этом более правильным было бы заменить понятие «Бог» понятием «Богочеловечество», — что, собственно, всегда и происходило в русской философии. Именно такое понимание Бога, принимающее его за одно из «измерений» (может быть, самое важное) духовного бытия, является конкретным, а не абстрактным, имеет под собой феноменальное основание.

Концепция Франка, несмотря на поддерживающие в ней неувязки и противоречия (о которых мы избегали говорить в кратком изложении), представляет собой достаточно оригинальное применение феноменологии к анализу человеческого бытия. Введение ее в контекст современных исследований как своего рода русскую версию «феноменологического проекта» могло бы обогатить наше представление о возможностях феноменологии и ее перспективах в современной философии.

25. Там же. С. 441.

26. Там же. С. 506.

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА

ИДЕЯ «ОТВЕЧАЮЩЕЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ» В ТВОРЧЕСТВЕ КИРКЕГОРА И БАХТИНА

Люди полагают, что объективность выше субъективности, — все наоборот. Финальное — это объективность, которая имеет место в отвечающей субъективности. Система была бы чем-то нечеловеческим, чему никакой человек как *auctor* и *exsecutor* не мог бы отвечать.

С. Киркегор

...единая истина требует множественности сознаний, ... она принципиально не вмещается в пределы одного сознания, ... она... по природе событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний.

М. М. Бахтин

Из бесед Дувакина с Бахтиным нам известно, что последний довольно рано познакомился с наследием Киркегора: еще в Одессе, где жил и учился с 1912 по 1916 годы. Мы знаем также, что Бахтин приобрел собрание сочинений Киркегора на немецком языке. Но что именно он читал и в какой последовательности, неизвестно. В качестве гипотезы, основанной на текстологическом анализе, можно предположить, например, что трактат «К философии поступка» был написан после прочтения и под влиянием «Заключительного ненаучного послесловия к философским крохам». Кроме того, отсылка к Киркегору в бахтинской работе «Автор и герой в эстетической деятельности» предполагает хорошее знакомство с так называемыми «эстетическими» (псевдонимными) сочинениями датского мыслителя.

Однако задача данной статьи не в том, чтобы установить степень и характер влияния Киркегора на Бахтина или же провести сравнительный историко-философский анализ, позволяющий выявить определенные параллели в концепциях этих мыслителей. Я исхожу из того, что оба принадлежат полю постклассического философствования, которое характеризуется отказом от субстанциализма в понимании человека и обращением к конкретной фактивности человеческого бытия (факту «я есмь» в интерпретации Бахтина; единичному экзистирующему индивидууму в терминологии Киркегора) в его становлении, соответственно — историчности. У Бахтина постметафизическая трактовка человека кристаллизуется в понятии заданности, у Киркегора — в понимании человека как *kata dunamin*, или «возможности стать самим собой».

Целью статьи является актуализация наследия Киркегора и Бахтина в современном философском и социально-культурном контексте. Возможность такой актуализации заключена, по моему убеждению, в идее «отвечающей субъективности», которая составляет ядро исходной философской интуиции, объединяющей этих мыслителей. Продумывание и воплощение этой идеи делает Киркегора и Бахтина соучастниками коммуникативного поворота¹ (перехода к коммуникативной парадигме), который основывается на критическом переосмыслении идеи трансцендентальной субъективности и определяет все ключевые философские дискуссии современности. С осуществлением этого поворота связано также радикальное изменение (или, по меньшей мере, осознание необходимости изменения) самого характера философствования, негативным выражением чего стал тезис о смерти философии.

Итак, предметом анализа выступают соотношение названных мыслителей с точки зрения продумывания и воплощения идеи «отвечающей субъективности». Мой основной тезис состоит в том, что в плане *проведения* заявленной идеи *в жизнь*, у Киркегора и Бахтина были разные стратегические задачи. В этой связи предстоит показать, что деятельность Киркегора как «субъективного мыслителя», сам его майевтический подход, является практической импликацией философской концепции

Бахтина; и наоборот: «первая философия» Бахтина является теоретической (точнее: квазителетической) импликацией творчества Киркегора, и поэтому ее можно рассматривать, например, как «пропедевтику» к последнему.

Таким образом, мы будем рассматривать философскую работу этих авторов не диахронически (историко-философски), а синхронически. В такой синхронизации я вижу новую возможность (ре)актуализации Киркегора и Бахтина сегодня.

Начнем с небольшой, но принципиальной подсказки, указывающей на возможность подобного сопряжения Киркегора и Бахтина. Она содержится в ранней бахтинской работе «Автор и герой в эстетической деятельности». Такого рода подсказкой является, на мой взгляд, общая оценка Киркегора и Достоевского как авторов с точки зрения их отношения к «герою». Напомню, что в данной работе Бахтин рассматривает определенную модель эстетической деятельности, которую он называет «объективированной причастностью». Такое определение эта модель получает в соответствии с тем, как реализуется в ней позиция *внеаходимости* автора по отношению к герою: автор объективирует своего героя, в результате чего последний предстает как заверченный эстетический объект². Согласно Бахтину, Киркегор и Достоевский выпадают из этой модели: они классифицируются как один из случаев потери автором точки внеа-

1. Под этим именем объединены диалогический, лингвистический, герменевтический повороты как отдельные русла указанного генерального направления.

2. Парадигматическим для этой модели является, соответственно, зрение, точнее — диалектически различенная пара: созерцание и «бытие под взглядом».

ходимости по отношению к герою³. Подчеркнем, что здесь имеется в виду именно объективирующая вненаходимость. Иными словами, предполагается, что их способ отношения к герою несовместим с превращением последнего в завершенный эстетический объект, т. е. как *авторы* Киркегор и Достоевский действуют так, чтобы вопрос о том, *кто* такой их герой, оставался постоянно открытым.

Интересующая нас подсказка заключается, собственно, в следующем: когда Бахтин берется описать другую модель эстетической деятельности — модель, в которой позиция *вненаходимости* реализуется не в опыте объективирования, а в опыте *диалога*⁴, — примером ему служит именно Достоевский. В его произведениях Бахтин находит «художественное исполнение» своего философского замысла, который определяется им как «учение о едином и единственном бытии-событии»⁵. (В этой связи, как мне кажется, заслуживают пересмотра те интерпретации бахтинского наследия, в которых возникновение полифонической концепции творчества Достоевского, а точнее — бахтинской версии диалогического персонализма, прямо объясняется влиянием диалогической философии Мартина Бубера⁶. Утверждение А. Хаардта, что «только благодаря

рецепции диалогически персоналистической мысли Мартина Бубера Бахтину удалось помыслить *такое* отношение к Другому, в котором этот последний мог быть воспринят мной в его инаковости и независимости по отношению ко мне»⁷, — представляется слишком категоричным, если принять во внимание, что именно *таким* отношением выступает в трактате «К философии поступка» *ответствование*, или мое участие в событии-бытии, структурным принципом которого является различие меня и *другого*. Ответственность, или ответственное поступание, является у Бахтина принципом воссоздания архитектоники события⁸. Иными словами, если эта архитектоника сохраняет устойчивость и воспроизводится, то только потому, что *ответ другому возобновляется снова и снова*. Ответ — это «архитектоническое должностовование», благодаря ему я осуществляю свое единственное место в единственном событии-бытии. Этот лейтмотив был развит впоследствии в книге о Достоевском.)

Итак, речь идет об изоморфизме философского видения Бахтина и художественного видения Достоевского: оба (разными средствами) показывают действительность (бытие-в-мире) как событие, или диалогическое (по-

3. М. М. Бахтин. Собрание сочинений. Т. 1. /Под ред. С. Г. Бочарова, Н. И. Николаева. М., 2003. С. 99.

4. Парадигматическим для этой модели является слух, точнее — диалектически различенная пара: слушание и говорение.

5. М. М. Бахтин. Собрание сочинений. Т. 1. С. 22.

6. См., например: А. Хаардт. Михаил Бахтин — феноменолог интерсубъективности // Феноменология. Рецепция в восточной Европе. Киев, 2001. С. 51–59.

7. Там же. С. 58.

8. М. М. Бахтин. Собрание сочинений. Т. 1. С. 68.

лифоническое) свершение, предполагающее, с одной стороны, персонализацию, а с другой — надындивидуальный смысловой прирост («многоголосый смысл»)⁹.

На основании сказанного можно было бы, кажется, предположить существование подобного изоморфизма между Бахтиным и Киркегором: в той мере, в какой последний вместе с Достоевским (т. е. по одному и тому же принципу) оказался исключен из объективирующей модели эстетической деятельности. Значит ли это, что книга о Достоевском могла быть книгой о Киркегоре? Ответ на этот вопрос неоднозначен. С одной стороны, анализируя полифонический роман Достоевского, Бахтин выявляет такие черты его художественного метода, которые в полной мере характеризуют и эстетические (т. е. написанные под псевдонимом) сочинения Киркегора (самосознание героя как доминанта изображения, диалогическая позиция автора по отношению к герою, отсутствие у автора существенного смыслового избытка по отношению к герою, умение «мыслить голосами» и др.). С другой стороны, наследие Киркегора не ограничивается собственно художественным планом. В отличие от Достоевского¹⁰, целью датского мыслителя было не изображение «человеческого события» как такового, а экзистенциальное преобразование читателя

и через него — эпохи, которой тот принадлежит. Иными словами, перед ним исходно стояла не эстетическая, а *этическая* задача, для выполнения которой в качестве средства был создан многоголосый художественный мир.

Мне трудно согласиться в этой связи с Ириной Поповой, а именно, с тезисом, развиваемым ею в статье «О границах литературоведения и философии в работах М. М. Бахтина»¹¹. Я отдаю должное самой постановке вопроса — а речь идет о смене философской парадигмы, которая обнаруживает себя в том, как решается проблема автора и героя, — однако, сопоставляя Бахтина и Киркегора, она рассматривает литературную форму выражения в творчестве последнего как единственный способ для философии тематизировать проблематику автора и героя, видя в этом конгенитальность Киркегора и Бахтина, который тоже обращается к анализу литературных текстов — а именно, произведений Достоевского, — чтобы выявить в них новую диалогическую парадигму. Но это «тоже» никак нельзя развернуть в одной плоскости, ибо Киркегор *действует* литературной формой, а Бахтин *пишет* о таковой. Тезис о том, что «Киркегору понадобились свойства литературной формы, чтобы сформулировать основы своей философии», опровергается самим Киркегором, который неоднократно делает это в прямой форме

9. См. об этом подробнее в моей книге: Событие в философии Бахтина. Минск, 2002.

10. Достоевский так определял свою задачу: «При полном реализме найти в человеке человека <...> Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой». (Цит. по: М. М. Бахтин. Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994. С. 267.)

11. См.: И. Попова. О границах литературоведения и философии в работах Бахтина // Русская теория. Материалы 10-х Лотмановских чтений / Под ред. С. Зенкина. М., 2004. С. 103–114.

самопрезентации (признания) или философского «доцирования», т. е. классического систематического изложения предмета (например, в Лекциях о косвенном сообщении). Новый дискурс потребовался Киркегору не в целях тематизации (исследования) известной проблематики, а для достижения определенного практического эффекта своим «литературным словом». Таким образом, мы возвращаемся к цели данной работы: прояснить *разные* задачи Бахтина и Киркегора в свете общей исходной идеи. Определить эти задачи, соответственно, как теорию и практику «отвечающей субъективности», было бы, очевидно, слишком грубым упрощением.

Авторскую стратегию Киркегора можно рассматривать, скорее, как радикализацию программы практической (=нравственной) философии, заявленной русским мыслителем. В терминологии Бахтина идея «отвечающей субъективности» означает, что я персонально, т. е. *ответственно*, причастен тому бытию-событию, которое исторически свершается «между мной и другими»¹² и находит выражение в различных культурных формах. Для философа это означает, что он должен приобщить содержание своей теории исторической действительности как действительно свершающемуся событию, — так его мышление становится «участным», т. е.

становится *поступком*. Таким образом Бахтин отвечает на вопрос, при каких условиях философия может участвовать в практическом преобразовании мира. Иными словами: содействовать свершению истории она может, лишь засвидетельствовав собственную историчность, т. е. развернув свою теорию как *ответ* на конкретную ситуацию. Этот герменевтический круг кладет конец самоидентификации субъекта¹³, тотальности в понимании истины и ее нейтральности. Ключевым принципом, который порывает с этими ипостасями классической гносеологической парадигмы, является принцип *ответа*. Быть — значит, для Бахтина, отвечать. Это обусловлено диалогической структурой (архитектоникой) события-бытия¹⁴, которая не может быть интерпретирована в терминах онтико-онтологического различия.

Итак, в своей философии Бахтин совершает практический поворот и свидетельствует о собственной историчности постольку, поскольку своим словом *отвечает* на конкретно-историческую ситуацию и, не отвлекаясь от своего конкретного места в бытии-событии, проводит философскую работу, которая должна помочь эту ситуацию *изменить*. Первая часть является, соответственно, диагностикой современности: диагноз — «кризис поступка»¹⁵; во второй Бахтин ставит себе целью прояснить «конкрет-

12. М. М. Бахтин. Собрание сочинений. Т. 1. С. 198.

13. Ср.: «Утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию — значит войти в бытие именно там, где оно не равно себе самому — войти в событие бытия» (См. там же. С. 41).

14. Там же. С. 68.

15. Там же. С. 50. Ср. также: «... нет единства и взаимопроникновения между смысловым содержанием — продуктом и актом, действительным историческим свершением вследствие принципиального отвлечения от себя как участника при установлении смысла и видения» (Там же. С. 21).

ный план мира <...> поступка, основные конкретные моменты его построения и их взаимное расположение»¹⁶, т. е. продумать основания конкретно-исторической практической ориентации в мире. В методологическом отношении вторая часть является феноменологическим описанием¹⁷, которое находит себе место в практическом измерении «действенно-исторического» *ответа* (я позволю себе так переформулировать известное понятие Гадамера). Теперь предположим на минуту, что в содержательном отношении ответ на поставленный диагноз ограничился бы только феноменологическими дескрипциями. Это означало бы, что практическая интенция ответа, предполагающего необходимость изменения ситуации *на будущее*, не была бы исполнена и соответствующая феноменологическая работа утратила бы свой практический смысл. Бахтин это хорошо понимал; поэтому, сформулировав задачу феноменологии поступка, он сразу же указывает на необходимость радикализации практического характера философии:

«Событие, — говорит он, — может быть только участно описано. Но этот мир-событие не есть мир бытия только, данности, ни один предмет, ни одно отношение не дано здесь как просто данное, просто сплошь наличное, но всег-

да дана связанная с ними заданность: должно, желательно»¹⁸.

Иными словами, «участность» феноменологического описания будет полноценной, т. е. будет исторически удостоверена только в том случае, если такое описание будет *синтетическим образом* объединено с философским актом другого рода: актом, который занимает критическую дистанцию по отношению к исторически данному и преобразует эту данность, участвуя тем самым в конкретном свершении события-бытия. Таким образом, ядром первой философии Бахтина тоже оказывается проблема синтеза, только, в отличие от кантовского синтетического суждения априори, синтетическая работа практической (нравственной) философии должна обеспечивать обновление не знания, а самой исторической жизни.

Намеченный здесь переход от феноменологии к критической теории в концептуальном отношении был дополнен работой Бахтина (Волошинова) «Марксизм и философия языка», которая, как известно, стала основанием для сближения позиций Бахтина и Хабермаса¹⁹. Однако в плане радикализации программы практической философии критика идеологии — это не единственная возможность, которая имплицитно содержится в приведенном фрагменте.

16. Там же. С. 49.

17. Там же. С. 31.

18. Там же. С. 31–32.

19. См., например, работу: *M. Gardiner. The dialogics of critique. M. M. Bakhtin and the theory of ideology. London/New York, 1992.* Автор показывает, что социальная трактовка языка, обнаруживающая диалогический характер слова, вплотную подводит Бахтина (Волошинова) к задаче, выдвинутой позднее Хабермасом: осуществить критическую рефлексию по отношению к принадлежащим традиции содержаниям и проверку их притязания на легитимность.

Если в качестве «данности» рассматривать не унаследованные (или общепринятые) содержания, а своих *современников*, их экзистенциальный «кризис», то практической импликацией бахтинского подхода будет работа по выведению их из этого состояния. Именно в этом и состояла стратегическая задача Киркегора, которую сам он определял в терминах *пробуждения и наставления*.

Практический смысл его работы можно определить как *экзистенциальную реабилитацию современности*, т.е. трансформацию эпохи через экзистенциальное преобразование единичных индивидуумов. Суть этого преобразования заключается в восстановлении способности (читателя) становиться самостью или самоопределяться в своей конкретно-исторической ситуации. Речь идет о своего рода терапии. «Время и люди становятся все более недействительными»²⁰, — констатирует Киркегор и... открывает *частную практику* — практику экзистенциального (этического) сообщения. Философия выступает здесь как коммуникативное (воз) *действие*, т.е. не как сообщение знания, а как подведение к определенного рода *умению* — умению быть самостью, т.е. умению не отождествлять себя некритически с «нравами и обычаями» (традицией, «духом времени»), умению ответственно самоопределяться в своем настоящем.

Идея «отвечающей субъективности» лежит, таким образом, в основании авторского метода Киркегора (майевтиче-

ского метода, или метода «косвенного сообщения»), который он практиковал, чтобы *реабилитировать* своего адресата. Если Бахтин тематизировал эту идею, т.е. сделал предметом философского рассмотрения, то Киркегор показал, что она может (а в известном смысле, и должна) определять сам способ работы мыслителя, если он *откликается* на определенную практическую задачу, открывающуюся в данном контексте события.

Отличие экзистенциальной реабилитации современности от критической теории состоит в том, что адресат последней — это человек, уже готовый или способный к критике. Именно потому, что он «готов», на первый план выходит актуальный предмет критической рефлексии — определенные социально-исторические содержания, требующие *пересмотра*, т.е. акцент делается на *теоретической* (предметной) составляющей. *Но как обретается критическая позиция? И может ли философия содействовать этому процессу?* Именно такую задачу (содействие в обретении критической позиции) ставит перед собой Киркегор. Его адресат — это человек, которого надо привести к способности критической рефлексии, или этической самостоятельности. На первом плане здесь — потенциальная способность читателя стать самостью, — способность, которую надо *реактивировать*; ведущей здесь является практическая (этически преобразующая) интенция сообщения, смысл которой с известными оговорками можно выразить так: экзистенциально-

20. С. Киркегор. Заключительное ненаучное послесловие к Философским крохам / Пер. и вступит. статья Т. В. Щитцовой. Минск, 2005. С. 367.

феноменологическая редукция в акте коммуникации (в терминологии Киркегора — возвращение к *примитивности*²¹), т. е. методически продуманное выведение читателя из естественной установки и приведение к *наивной* возможности быть самостью, т. е. к такому экзистенциальному состоянию, когда для него обнаруживается, что он и есть способность быть/стать самостью.

Философия Киркегора, таким образом, — это коммуникативное действие *par excellence* и, тем самым, предельное осуществление замысла практической философии. В ее основании лежит тезис о том, что самоопределение в акте коммуникации обуславливает характер исторического существования, т. е. конкретное свершение истории. Философия события Бахтина предлагает теоретическое обоснование этого тезиса²².

Подобное сопряжение Киркегора и Бахтина в поле практической философии оживляет вопросы в отношении задач и границ философии как таковой. Оно, например, обнаруживает, что предложенное Рорти различение систематической и наставительной философии слишком схематично, во всяком случае, в данном поле. В строгой фор-

ме (т. е. когда мы признаем, что наставление не является исследованием) оно означает, что мы должны различать философию (тематизацию) и философски отрефлексированное действие. Но на примере Киркегора и Бахтина мы увидели, что тематизация, сосредотачиваясь на предмете, на «что», тоже является практическим действием в той мере, в какой осуществляется *ради* преобразования исторической жизни и тех, *кто* в ней участвует. С другой стороны, наставительное действие потому и может быть определено как философское, что содержит (более или менее эксплицитно) концептуальный план, заставляющий действовать *так*²³, а не иначе.

И наконец, предложенный синтез мысли Киркегора и Бахтина инициирует новые интерпретации их творчества. Он позволяет, например, усмотреть в плюралистическом мире Бахтина, не допускающем релятивизма, но требующем удостоверения личиной ответственности как условия диалогического события, новую форму религиозного опыта, которая остается верна экзистенциальным принципам и соответствует новой исторической эпохе, выступая преемницей христианства (религиозности В, по Кир-

21. Смысл этого понятия (вкупе с сопровождающим и дополняющим его понятием *наивности*) у Киркегора далек от каких бы то ни было негативных импликаций и лучше всего, по всей видимости, передается русским словом «самобытность», выигрышным еще и в том отношении, что содержит в себе отсылку к самости.

22. В этой связи несложно показать, что структуралистские интерпретации Бахтина (Кристева, Тодоров) и постмодернистские интерпретации Киркегора (См., например: Т. Содейко. Текст и действительность: о «постмодернизме» текстовой стратегии Киркегора // Балтийские философские чтения. СПб., 2004. С. 59–75) не просто искажают, а именно *противодействуют* подходам этих мыслителей в той мере, в какой методически элиминируют инстанцию и позицию ответа, заставляя смысл безлично играть и преломляться в сложной ткани текста, оставляя автору в удел (если повезет) способность наслаждаться этой игрой.

23. За этим «так» стоит отвечающее моменту философское обоснование.

кегору) в том аспекте, что и здесь отношение к абсолютному телосу (трансценденция) должно осуществляться среди конечных жизненных связей мира, в самих этих связях.

С другой стороны, философия события Бахтина, в той мере, в какой она имплицитована в киркегоровской практике „отвечающей субъективности“, подвигает на то, чтобы переосмыслить Киркегорово понятие *inter-esse*, которое сам он использует в качестве характеристики действительности экзистирующего ин-

дивидуума, разрушающей абстрактное тождество бытия и мышления²⁴. Идея «отвечающей субъективности» означает, что местом экзистенциального риска, страсти и решения выступает первоначально *наше* *inter-esse*. Чтобы работать в этом поле, философ не может быть ни пророком, ни только дидактиком (учителем). Он должен уметь сочетать ответственность с практикой — методически продуманным умением (!!!) — самоустранения, ибо все, что делается, делается ради ответа.

24. С. Киркегор. Заключительное ненаучное послесловие к Философским крохам. С. 361.

ЭВЕРТ ВАН ДЕР ЗВЕРДЕ

«СУБЪЕКТИВИЗМ НОВОГО ТИПА»

ИЛИ

КАК ОБОБЩЕСТВЛЕНИЕ СУБЪЕКТА ПРИВЕЛО К ИДЕАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Высшей целью коммунистического общества является гармоничное и всестороннее развитие человека. Идеал марксистского гуманизма — не растворение личности в безличной «массе», а гармоничное сочетание личного и общественного.

*Философский энциклопедический словарь*¹

ВВЕДЕНИЕ

Если спросить любого студента философии о том, что является началом современной западной философии, то ответом, скорее всего, будет указание на декартовское *cogito*. «Поворот к субъекту»², или «привилегия первого лица» (*first person privilege*), как это назвал Роджер Скратон³, или «призрак в машине» (*ghost in the machine*), как это называется у Гилберта Райла⁴, — «*cogito, ergo sum*» или «*je pense, donc je suis*» — признается всеми в качестве

основополагающего момента современной философии или философской Современности. Трудно отрицать, что в современной западной философии царит *мыслящее Я*: человек рассматривается не как божественное творение и не как *zoön politikon*, но как Я, которое мыслит себя в качестве мыслящего. Тем самым оно становится исходным пунктом возможности любого действительного знания. Естественно, этот субъект и, прежде всего, его «субстанциалистская» интер-

1. И. С. Кон. Личность // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 316; в издании 1989 года статья практически не изменена: «Идеал марксистского гуманизма — не растворение личности в безличной «массе», а гармоничное сочетание личного и общественного на основе всестороннего и свободного развития личности». (Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 315.)

2. I. M. Bocheński. Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern/München, 1951. S. 16.

3. R. Scruton. A Short History of Modern Philosophy. London/New York, (1981) 1995. S. 38f.

4. G. Ryle. The Concept of Mind. (1949) 1976. Chapt. 1, Descartes Myth. P. 13–25. (Рус.: Понятие сознания. М., 1999.)

претация стали со времен Декарта предметом многочисленных реакций и критики. Даже можно было бы утверждать, что история современной философии в Европе может быть описана как попытка мыслительного освобождения от возможных последствий декартовского подхода. Сам подход не становится из-за этого менее основополагающим или определяющим — напротив: оказалось, что крайне сложно избавиться от «декартовского субъекта мышления», этого «самозванца без философского паспорта»⁵, говоря словами Владимира Соловьева. Русская философия рубежа XIX–XX веков также может пониматься в качестве попытки преодоления, как кантианства, так и картезианства⁶.

Если спросить любого студента или студентку философии о том, что является основной чертой современного или позднесовременного общества, то ответ, вероятно, будет содержать указание на индивида или индивидуализм. Неважно, говорится ли об атомизированном, буржуазном или индивидуализированном обществе — ядром (*nucleus*) современного общества остается автономный индивид с его интересами, с одной стороны, и его правами и свободами, с другой. Общество позднего модерна или постмодерна по-прежнему покоится на этом индивиде или, по крайней мере, на его идее. В гражданско-общественном (принцип *voluntary association*), эконо-

мическом (индивид как собственник, производитель и потребитель), политическом (демократия на основе *one man one vote*) и юридическом (индивидуальное юридическое лицо) смысле принцип свободной индивидуальности является основополагающим для современного общественного порядка. Естественно, что этот «буржуазный индивид» и, прежде всего, его «идеологическое гипостазирование» в виде «человека вообще» по сей день повсеместно являются предметом реакции и критики. Дело можно было бы представить так, что история социально-политической мысли на Западе и в регионах, находящихся под его влиянием (например в России), может быть описана как попытка мыслительного освобождения от возможных последствий буржуазно-индивидуалистического подхода и противопоставления ему некой альтернативы. Однако сам подход не становится от этого менее основополагающим — как раз наоборот. И это было убедительно показано Дипешом Чакрабартти в исследовании того, как фигура «современного буржуазного индивида», способного разделять себя на приватное и публичное Я, влияет на постколониальный политический порядок, на самописание сегодняшнего индийского гражданина, а также на метанарратив историков и обществоведов в Индии⁷.

5. В. С. Соловьев. Теоретическая философия // Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 781.

6. Об этом см. недавно вышедшую книгу: L. Chamberlain, Motherland. London, 2004, особенно гл. 8, а также V. Oittinen, Solov'ev's letzte Philosophie — eine Annäherung an Kant? // Studies in East European Thought. 55 (2003). S. 97–114.

7. D. Chakrabarty. Provincializing Europe. Princeton/Oxford, 2000. P. 35ff; также см. в настоящем издании статью Николая Плотникова о связи понятия собственности с понятием личности.

К тому же со временем произошел разрыв прямой связи между философской позицией и политической идеологией. Это особенно заметно при сравнении *философского* либерализма Джона Локка с *политическим* либерализмом Джона Роулза. Если первый стремился основать определенный общественный порядок на позитивной метафизике и философской антропологии, то для второго важно теоретически легитимировать подобный общественный порядок посредством «свободно парящей точки зрения» (*freestanding view*), не привязанной к определенной философской позиции и допускающей множественность позиций⁸. В роулзовском либерализме центральным является не утверждение, что все люди *равны, свободны и обладают неотчуждаемыми правами*, а допущение, что граждане определенного *well-ordered society* рассматривают друг друга *в качестве* свободных и равных и потому все должны обладать равными правами.

В обществе позднего модерна можно различить три уровня:

1. уровень общественной практики и форм нравственности, которые явля-

ются фактически действенными и артикулируются различными способами;

2. уровень теоретических (религиозных, философских, научных и т.д.) разработок и обоснований нормативных представлений — различные «этики»;

3. уровень понятийного целого, включающий представления, поддерживаемые государственными и частными учреждениями (системой образования, медиа, церковью, политическими партиями и т.д.), который легитимирует и тем самым воспроизводит общественные отношения — «идеология».

Если общество является «таким-то», то «такой-то» должна быть и идеология этого общества, а это предполагает, что в обществе, где господствует плюрализм мировоззрений, с необходимостью должна присутствовать и плюралистическая мета-идеология. Политический плюрализм Роулза с его «приемлемой концепцией справедливости» (*appropriate conception of justice*) производит именно такую мета-идеологию и даже *нацелен* на это⁹.

КРИТИКА «БУРЖУАЗНОГО» СУБЪЕКТА

Среди различных форм критики буржуазного общества марксистская критика занимает исторически важное место. У Маркса мы обнаруживаем подготовленное Гегелем — как в смысле историза-

ции, так и в смысле тотализации — понимание буржуазного общества, в котором не просто представлен *современный* субъект, прежде всего, в *экономическом* смысле, т.е. в качестве буржуазного собствен-

8. Дж. Локк. Два трактата о правлении // Дж. Локк. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. М., 1988.; J. Rawls. Political Liberalism. New York, 1993. Из перспективы Роулза позиция Локка является *comprehensive doctrine*.

9. Ibid. P. 3, passim.

ника и отдельного рабочего. Но здесь также соотносятся друг с другом — в рамках тотализирующего понимания определенной исторически возникающей общественной формации — социально-экономический базис и идеологическая надстройка. Тем самым декартовский субъект выступает именно в качестве философско-метафизической параллели и идеологического оправдания «реально существующего» буржуазного индивида. Говоря марксистским языком, если религия есть «опиум народа», то философия является «морфием интеллигенции», естественно, за исключением тех, которые — как Маркс и Энгельс в их собственном восприятии — «возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения»¹⁰.

Тогда возникает вопрос, что может быть противопоставлено этому «идеологическому» субъекту-индивиду. Не желая вступать в дискуссию относительно «молодого» и «позднего» Маркса, я хотел бы здесь заранее подчеркнуть, что в концепции Маркса заложены два противоположных мотива. Во-первых, это мотив свободного и подлинного, не отчужденного от самого себя человеческого индивида, который — в полном согласии со своим биологическим видом и средой — якобы существовал до появления частной собственности и разделения труда. Он-то и должен быть восстановлен после окончательного завершения классовой борьбы, отмены частной собственности на средства производства, отмирания государства, т. е.

с началом *подлинной* истории человечества. А согласно историческому детерминизму, он становится даже необходимым. Здесь можно согласиться с Теодором Ойзерманом в том, что Маркс, несмотря на свою критику утопического социализма, сам является наивным утопистом и идеалистическим романтиком и, в конечном счете, теоретиком того же самого автономного субъекта¹¹.

Во-вторых, у него также присутствует — в основном в «*Капитале*» — гораздо более сложное и философски более интересное понимание субъекта. Ядро этого понимания заключается в том, что «субъект» не существует, а представляет собой позицию в общественной логике, которую могут занимать различные вещи, среди них и человеческие индивиды. Или же (поскольку это по-прежнему звучит слишком субстанциалистски, будто эти вещи и индивиды уже «существуют», независимо от позиции, которую они могли бы и *не* занимать) «субъект» происходит из этих отношений и (вос)производится ими. В качестве субъекта себя полагает не «индивид», а существующая в сложном поле отношений позиция. Это она позволяет неартикулированному X выступать в качестве «индивида», «частного собственника» или «продавца рабочей силы», а также в качестве «автора», «интеллектуала» или «революционера» и т. д.

С марксистской точки зрения, из этого необходимо сделать следующий вывод: в той мере, в какой буржуазно-капиталистическая общественная фор-

10. К. Маркс, Ф. Энгельс. Манифест коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2 изд. Т. 4. М., 1955. С. 434.

11. Т. И. Ойзерман. Марксизм и утопизм. М., 2003.

мация является *нашей* реальностью в качестве реальности *абсолютной* (ведь вполне можно приписать Марксу мнение, что «исторически развивающаяся общественная формация есть абсолют»), существует непреодолимое несоответствие между тем, как мы себя *воспринимаем*, — т. е. в качестве неуверенных существ, которые не знают, «принадлежат» ли им их свойства или они приписываются общественной средой, — и тем, чем мы *являемся*, т. е. «собственником», «наемным рабочим», «потребителем», «избирателем», «юридическим лицом» и т. д. По моему мнению, в конечном счете, это означает, что тому, кто сказал бы: «Я вступаю в Коммунистическую партию, поскольку капиталистическая система меня эксплуатирует, буржуазное общество не признает, а национальное государство подавляет», — с точки зрения последовательного марксизма следовало бы ответить: «Добро пожаловать, однако первое слово, которое Вы использовали, „Я“, является идеологически функционирующей категорией буржуазного модерна». То, *что* эксплуатируется, не признается или подавляется, обретает свою конкретную форму лишь благодаря тому, что оно *эксплуатируется* и т. д. Тем самым субстанциальность субъекта растворяется в сложном многообразии общественных отношений.

Я думаю, что любой разумный философ давно уже усвоил то знание (или убеждение, ибо «знать» мы, разумеется, этого не можем), что первое слово *этого* предложения — «Я» —, представляет собой иллюзию, если понимать его в качестве «субстанции». Для сохранения подобного «Я» необходимо верить в нечто, подобное «душе»; но «душа» есть рели-

гиозная, а не философская категория. Декарт верил в такую душу, поскольку верил в Бога. Со времен Юма мы «знаем», что эта душа, этот Бог, а также «Я» суть *предпосылки* нашего, человеческого мышления. Со времен Канта мы «знаем», что «Я» есть необходимая предпосылка мышления, которая — именно потому, что она *необходима* и, следовательно, не может *не* мыслиться — не может иметь никакого иного отношения к реальности, кроме трансцендентального. Со времен Гегеля мы «знаем», что «Я» есть *исторически* возникшая необходимая предпосылка. Со времен Ницше мы «знаем», что это есть, прежде всего, манифестация воли к власти. Со времен Витгенштейна мы «знаем», что это есть необходимая *языковая* предпосылка. Со времен Хайдеггера мы «знаем», что, хотя «Я» может обладать онтической данностью, из этого нельзя сделать никаких онтологических выводов... Не говоря уже о Фрейте. Между тем, мы «знаем», что «Я» есть необходимое сопутствующее явление определенных форм сознания («я думаю...», «я сомневаюсь...», «я хочу...» и т. д.). В этом смысле современная западная философия вывела «сущностную черту» человеческого существования на уровень самосознания. Но одновременно мы «знаем», что «Я» — в той мере, в какой оно субстанциализируется в виде субъекта или *hypokeimenon* («мое мышление», «моя жизнь», «моя история» и т. д.) — является само-конструкцией. Имеется в виду не конструкция, создаваемая некой уже данной «самостью», а процесс, в котором возникает «самость», которая теперь может понимать себя (лишь) в качестве конструирующей саму себя.

Таким образом, «Я» в эпоху Современности стало весьма и весьма подозрительным. Но подозрительным для *кого*, если не *самого себя*, т.е. для нас, мыслящих «Я»? И, несмотря на все это, мы не прекратили воспринимать и утверждать самих себя в качестве «Я», — точно так же как не прекратили быть собственниками и наемными рабочими. На уровне обыденной жизни это подтверждается столь же хорошо, сколь легко может быть деконструировано на уровне теории. Выразим это так: «Я» есть дискурсивно детерминированное притязание на реальность со стороны определенного темпорально и телесно связанного, относительно цельного агрегата состояний сознания; это «индивид», который находится в диалектическом отношении тождества и различия с определенной общественно-политическо-юридическо-экономической «личностью» и соотносится со сложной метафизикой «субъекта», включающей в себя различные аспекты упомянутого отношения. Существует ли этот «субъект» в онтологическом смысле и каким образом он возникает — ответы на эти вопросы столь же недоказуемы, как существование Бога. Из развития философии не может возникнуть ничего иного, кроме «негативной антропологии». Настоящими и адекватными субъектами нас делает общественная ситуация, в которую мы встраиваем себя. Но в то же время мы сами производим и воспроизводим ее. Она ограничивает возможности самоопределения именно *благодаря тому*,

что реализует определенные возможности. Остается чувство «недовольства», но его невозможно артикулировать посредством обращения к некой «сущности» человека.

Такая «негативная антропология», которая помимо философии обнаруживается также и в литературе и искусстве, неизбежно находится в *невynosимом* противоречии с той общественно-экономическо-политической констелляцией, в которой «мы» более чем когда-либо являемся «индивидуальными» (или обращаемся друг с другом как с таковыми). Причем «Я» выполняет задачу преодоления воспринятой фрагментации в новом успешном, т.е. «уверованном» автонарративе, в истории, герой которой — «Я»¹². «Ответственность» за нее также все больше ложится на «отдельного» человека. Такая «негативная антропология» находится в противоречии и с многообразной «тоской» по «общности», не важно, как она проявляется — в форме ностальгического коммунитаризма, религиозно мотивированной идеи общности или часто идеализируемого гражданского общества. Мы — «Я» во множественном числе — словно рыбы, плавающие в воде, которая нам не нравится (это не значит, что она является хорошей, плохой, необходимой или случайной и тем самым заменяемой). Однако проблема заключается в том, что вряд ли возможно предложить философски или политически членораздельную альтернативу, которая бы не обращалась к давно деконструированной идее (например,

12. См. анализ, проделанный Ханной Арендт относительно *what* и *who* в истории жизни (life story) отдельного человека: Х. Арендт. *Vita activa*. СПб., 1999.

к какой-либо форме гуманизма) или не воспринимала бы фрагментацию в качестве исходного пункта освобождения личности. Но в результате такая альтернатива не смогла бы апеллировать к более широким слоям, находящимся в плену именно индивидуалистической идеологии. Чувство «недовольства» «преодолевается» в обществе различными способами, причем потребление, как и индустрия духовности и смыслопроизводства, является желательной формой такого «преодоления», гиперкритиче-

ская теория и альтернативный жизненный стиль — подозрительной, а сектантство и фундаментализм — презируемой. Вряд ли должно удивлять то, что пресловутый туманный намек на «альтернативу» у Маркса находит продолжение в современном неомарксизме: там тоже вряд ли можно встретить какое-либо позитивное высказывание относительно будущего, коммунистического общества, — именно в чистой открытости Хардт и Негри видят основание «безудержной радости» коммунизма¹³.

СУБЪЕКТИВИЗМ СОВЕТСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЫ

Данное противоречие между деконструированным понятием субъекта, с одной стороны, и центральной положением «Я» — или предполагаемого «Ты», — с другой, не является исключительно западной привилегией, но скорее характерно для «современного» общества как такового. Это становится очевидным в результате сопоставления с развитием советского общества, основывавшегося на марксизме. Проблема заключается в том, что использование «негативного» понятия субъекта, вероятно, еще возможно в революционной, деструктивной политике (заменяем «чувство недовольства» на «обнищание»), но никак не в созидательной и конструктивной. Тем самым выясняется, что марксизм как теория плохо совместим с социализмом как политическим движением: налицо противоречие между историческим детерминизмом и революционным социализмом. До революции оно еще может быть разрешено посред-

ством категории понимания исторического развития, *после* же революции оно становится дилеммой. Это особенно явно видно на примере истории революционного марксистского движения в России. Ленинский «субъект революции» — Ленин в собственном восприятии — являлся субъектом, подчиненным исторически-прогрессивным силам и воспринимавшим себя в качестве *инструмента*, но не актора в классовой борьбе (а если все-таки в качестве последнего, то в роли акушерки, но не матери). Господствующий в марксистской концепции исторический детерминизм согласовывался с большевистской политикой лишь благодаря пресловутому «волюнтаризму» Ленина. Любое политическое и особенно революционное движение нуждается не только в понимании собственного исторического места и роли, но и в осознании своей дееспособности — неважно, понимается ли она индивидуально или коллективно.

13. М. Хардт, А. Негри. Империя. М., 2004. С. 380.

В результате в русском революционном движении успешной была именно *та* фракция, которая носила отпечаток «субъективизма», апофеозом которого в период между двумя революциями 1917 года стало тотальное «одиночество» и «отчаяние» Ленина¹⁴.

Позже этот субъективизм, *незвизрая на то, что Ленин понимал его (как и себя самого) иначе*, явился основой для почитания Ленина, которое Сталин организовал вопреки воле Ленина и Крупской. При этом Ленин стал не только иконой советского государства, но и образцом социалистического субъекта: преданность делу революции и социализма, отказ от личных «мелкобуржуазных» интересов в пользу всеобщего блага являются отличительными признаками героя и святого лишь в том случае, если они могут быть представлены в качестве подвигов сознательного и целостного субъекта. При этом речь шла не о личности Ленина, а о создании субъекта «нового» социалистического общества.

Позднейшая история СССР определялась этим субъективизмом: работа по строительству социалистического общества была *личной* обязанностью, а верность соответствующей партийной линии — делом *отдельного* члена партии. Марксистско-ленинская этика представляла собой выводимую из интересов коллектива нормативную систему, которая предполагала существование сознательного и свободного, прозрач-

ного для самого себя субъекта и его осознанный выбор. Поскольку *именно* данный субъект должен был рассматривать эту этику в качестве своей собственной и воплощать ее. Сказать «Я — коллективист» — это значит утвердить свою индивидуальность, а сказать «Ты должен быть коллективистом» — указать кому-либо на индивидуальную свободу и ответственность. Так гетерономия «нового человека» переходит в его автономию. Советская этика была этикой долга: как показал Петер Элен, не только «большинство советских специалистов по этике <...> рассматривало долг в качестве центральной этической категории», но таковой была и официальная позиция КПСС. Разница состояла лишь в том, что обязанности вытекали не из *собственной* совести, а из материализованной в партии совести советского народа (в первоочередном смысле) и совести прогрессивного человечества (в окончательном смысле)¹⁵. «*Моральный кодекс строителя коммунизма*» был принят при Хрущеве в 1961 году во время «нормализации» официально социалистического советского общества. Он свидетельствует не только о превращении советской этики в этику долга, но в нем также говорится о следовании «обычным (т.е. внеклассовым. — Э. З.) нормам нравственности и справедливости» и «основополагающим нормам общечеловеческой морали»¹⁶. Как показали Элен и Филип Гриер, по *содержанию*

14. Тем не менее, Славой Жижек предпринимает попытку спасти Ленина от обвинения в волюнтаристском субъективизме: S. Žižek. Introduction: Between the Two Revolutions // Revolution at the Gates. London / New York, 2002. P. 8–11.

15. P. Ehlen. Die philosophische Ethik in der Sowjetunion. München / Salzburg, 1972. S. 114.

16. Ibid. S. 29f.

обязанности отдельного советского человека выводились из интересов общества в целом, а по *форме* являлись личным долгом ответственного индивида: даже само строительство коммунизма было моральным долгом¹⁷.

В результате того, что официальная идеология соотносила себя не с отдельным человеком, а с человечеством в целом, она стала, вероятно, менее гуманной, но не менее гуманистической. От того, что официальная идеология извратила понятие человека в обществе, закабалившем его фактически, т.е. в качестве конкретного человека, она также не стала менее субъективистской. Согласно марксистско-ленинской теории, в коммунистическом обществе субъект больше не зависит от общественных отношений, а сам определяет их как свободный социальный субъект. Однако этот субъект возникает именно в условиях реально существующего и все более «развитого» социализма, для которого все более важным становился «субъективный фактор»:

«В ходе социалистической революции и после ее победы значение субъективного фактора в истории резко возрастает»¹⁸.

В «действительности» индивиды зависели от политических, партийных и полицейских обстоятельств, возникших вместо «бывших» (которых, впрочем, в России никогда не было в развитой форме) буржуазно-капиталистических отношений. Однако это ни в коем случае не исключало того, что индивиды

осознавали себя в качестве субъектов-членов социалистического общества и обретали свою идентичность в коллективных процедурах, но с акцентом на индивидуальную ответственность¹⁹. Кроме того, конец культа личности в смысле прославления отдельного индивида начал начало культа личности «правильного», надежного, порядочного и т.п. члена советского общества²⁰. Культ личности некоторых философов — Алексея Лосева или Мераба Мамардашвили — в позднесоветский период может быть понят в качестве симптома этого более общего культа и сопоставлен с культом Юрия Гагарина.

Здесь не обсуждается вопрос, представляло ли советское общество столь же превратный мир, что и капиталистическое: скорее здесь важно, что оно с самого начала пыталось исключить любую возможную артикуляцию этой превратности и фактически исключило на уровне идеологии. Советское общество было похоже на западное (и непохоже на традиционные общества) тем, что подразумевало существование свободных, сознательных, дееспособных и прозрачных для самих себя субъектов. И оно было непохоже на западное общество тем, что подразумевало существование «общественного» и «неотчужденного» содержания этого субъекта. Господствующие в западном и советском обществе понятия субъекта, непохожие по содержанию, были схожи друг с другом по своей функции.

17. Ph. T. Grier. Marxist Ethical Theory in the Soviet Union. Dordrecht, 1978. P. 152f.

18. Статья «Субъективный фактор» // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 662.

19. Об этом см.: O. Kharkhordin. The Collective and the Individual in Russia. Berkeley, 1999.

20. См. об этом статью Александра Бикбова в данном сборнике.

ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ

Для философии это имело разрушительные последствия. Если говорить совсем кратко: субъект, представленный в официальной философской литературе (например в энциклопедиях) в принципе являлся классическим субъектом западноевропейской философии. Однако при этом он понимался, во-первых, не в качестве индивидуалистического, а в качестве развивающегося и реализующего себя внутри общества, во-вторых, не только в качестве теоретического, но и практического, и в-третьих, не в качестве буржуазного, но способного полностью реализовать свою свободу лишь в коммунистическом обществе. Здесь речь идет о «сущностно» понятом субъекте, который предпосылается любому общественному порядку (и должен артикулироваться на уровне «идеологии»). При буржуазно-капиталистическом (обобщая: до-коммунистическом) общественном порядке такой субъект не может реализовать свою сущность в качестве «социального субъекта», но вполне может при коммунистическом. В этом отношении советское общество являлось совершенной реализацией идеологии буржуазного субъекта, идеологии, которая с общественной точки зрения по-прежнему эффективна на Западе. Однако интеллектуально — после Маркса, Ницше и Фрейда — она стала неприемлемой и не может осуществляться без «чувства недовольства». Этим частично объясняется и то, что многие «недовольные» западные буржуазные интеллектуалы рассматривали советскую систему в качестве соб-

ственного желаемого образа и отказывались видеть эту систему в ее реальности.

Естественно, подобная официальная картина выполняла идеологическую функцию. В этом она совпадает с доминирующим на Западе представлением о человеческом индивиде как о субъекте, наделенном в силу своей природы определенными правами и свободами и потому ответственным за свои действия. Философы знают, что люди не являются свободными или равными, и что свобода и равенство *приписываются* им в политико-правовом смысле, и что с ними обращаются так, *как если бы* они обладали таковыми. Однако это «как если бы» функционирует лишь в том случае, если оно понимается в качестве факта, т. е. именно не как «как если бы». То, что все люди рождаются свободными и равными и потому с ними необходимо обращаться как со свободными и равными, является, что касается первой части, не констатацией факта, а утверждением. Что же касается второй части, то это политическая позиция, а не логический вывод (вряд ли кто-нибудь согласится с основной посылкой, что «с людьми следует обращаться так, как они суть от рождения», — ведь мы хотим, чтобы с нами обращались именно *не* как с новорожденным ребенком). Не случайно поэтому, что в американской «Декларации независимости», — этом политическом воплощении (локковского) учения о естественном праве, — ее авторы говорят, что «*исходят* из той самоочевидной истины» (курсив мой. — Э.З.)²¹. Не слу-

21. «Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их

чайно и то, что эта «Декларация», как и «Декларации прав человека и гражданина» 1789 года, именуется «декларацией»: употребление слова носит перформативный, а не дескриптивный характер. Если бы эти истины действительно были ясными и очевидными, то они не нуждались бы ни в какой декларации.

Разница между советской и западной ситуацией в данном специальном отношении заключается в том, что в первом случае крайне проблематичное философское понимание человеческого субъекта как самоопределяющегося социального животного обрело статус обязательного для преподавания и исследований учения, тогда как во втором случае столь же проблематичное понимание субъекта как автономного индивида и носителя неотчуждаемых прав является основополагающим «лишь» в политико-юридическом, но не в интеллектуальном или философском смысле. Кто заглянет в какую-нибудь западную философскую энциклопедию, тот сразу столкнется с указанием на проблематичность понятия «субъект», чего нет в советских энциклопедиях²². Проблематизация субъекта в западной философии — например в экзистенциализме и структурализме — интерпретирова-

лась в контексте «критики современной буржуазной философии» как симптом разорванности человеческого субъекта в буржуазно-капиталистических условиях.

В рамках философской культуры в СССР было очень сложно развивать линию критического понятия субъекта. Такой попыткой была статья Мераба Мамардашвили «Анализ сознания в работах Маркса» (1968)²³. В ней он показывает Марксов анализ общественной системы как «действующей» через и посредством сознания отдельного человека. В результате с самого начала исключается любое абстрактное противопоставление «системы» и «индивида», поскольку субъект всегда находится в системе и только в системе предстает в качестве субъекта. Однако одновременно это означает, что субъект не может быть дан самому себе в качестве прозрачного квазисубъекта. Марксов анализ накладывает ограничения на возможности адекватного самопознания отдельного человека и тем самым кладет конец идеалистической идее субъекта, прозрачного для самого себя.

Невозможно *не* распространить идеи, разработанные в этой статье Мамардашвили о Марксовом анализе, на само

Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью. Для обеспечения этих прав людьми учреждаются правительства, черпающие свои законные полномочия из согласия управляемых. В случае, если какая-либо форма правительства становится губительной для самих этих целей, народ имеет право изменить или упразднить ее и учредить новое правительство, основанное на таких принципах и формах организации власти, которые, как ему представляется, наилучшим образом обеспечивают людям безопасность и счастье». — Цит. по изданию: Соединенные Штаты Америки: конституция и законодательство. М., 1993. С. 25.

22. Статья «Субъект» // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 661 и далее.

23. Ср. это с содержащимся в этом сборнике указанием Эдварда Свидерски на ранние работы Карла Маркса и их влияние на дискуссии в бывшем социалистическом лагере.

советское общество. То же самое касается и его знаменитой статьи «Форма превращенная» (1970) в «Философской энциклопедии» — здесь также невозможно избежать приложения к советскому обществу (хотя в тексте оно должно было, естественно, оставаться имплицитным). Но тем самым марксизм становится потенциально критической теорией даже в отношении той системы, которая возвела его в охраняемый государством исходный пункт адекватного самопонимания общественной формации в целом. Вывод из этого парадоксальной ситуации очевиден: самым сложным в советской философской культуре было именно критическое и творческое развитие марксистской философии (а не гибкой

марксистско-ленинской догматики, находившейся в постоянном «развитии»). Было политически сложнее, но легче философски развивать определенный не- или антимарксистский теоретический подход, нежели подвергнуть «собственный» марксизм критическому анализу или *подлинной* самокритике. Ведь марксистско-ленинская самокритика — *критика и самокритика* — а priori функционировала лишь в качестве решения *относительной* проблемы: мог заблуждаться отдельный философ, марксизм-ленинизм — никогда. В результате марксизм не мог стать для себя подлинной проблемой, тогда как философия живет благодаря проблемам, а не решениям.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вопрос о субъекте относится к «вечным» вопросам философии. Несомненно, такая мыслящая вещь, как человек, понимает и артикулирует себя в качестве некоего «Я», а также то, что в этом опыте он «одинок». *Cogito* обрело столь большое влияние только потому, что оно действительно несомненно в качестве опыта мыслящего человека, поскольку мышление действительно означает «мыслить в одиночку». Но в то же время из декартовского эксперимента вытекает и становится самоочевидным лишь *относительное* существование определенного «Я». Ведь в нем демонстрируется только то, что в *тот самый* момент, когда я сомневаюсь во всем, существует некая *мыслящая* вещь, которая воспринимает себя в качестве «Я» и может мыслить свое мышление лишь в качестве «своего». Но это есть

феноменальный факт, а не онтологическое доказательство. С тех пор начался спор двух способов объяснения данного феномена — метафизического, разработанного самим Декартом, в котором из «Я» выводится субстанция, дуализм духа и тела, а также бог и мир, и натуралистического, созданного Спинозой, в котором «Я» отрицается не в качестве феномена, но лишь в качестве субстанции. И обе стратегии решения со временем становились все более проблематичными. Советские философы, такие как Мамардашвили или Эвальд Ильенков, соотносили свои позиции с этим спором. Причем первый разработал скорее пост-картезианскую позицию, а второй — пост-спинозистскую²⁴.

24. См., например, небольшую статью Ильенкова «Космология духа».

Официальная догматика и надзирающая за ней партия в равной степени препятствовали им обоим именно в их желании развивать марксизм. Основной вопрос здесь заключается в том, что дальнейшее развитие философии возможно лишь благодаря радикальной критике, — а она-то и была исключена в советской системе. Здесь обнаруживается интересная параллель с классовой борьбой: в Советском Союзе отрицалось наличие любого подлинного антагонизма, что не только привело к радикальной *деполитизации*, но заблокировало развитие общества или «системы».

В этом проявляется одновременное *тройное* искажение: во-первых, отрицается неизбежно индивидуальный характер философского мышления (а на другом уровне, уровне общественных отношений, — гражданского общества); во-вторых, автономный и прозрачный индивидуальный субъект подменяется «общественным субъектом», который концептуально являлся *столь же автономным и прозрачным* (тем самым ложность данного понятия субъекта лишь переносилась на другой уровень); и в третьих, развитие марксистской теории останавливается, при этом одновре-

менно *священной объявляется его конкретная фиксированная форма*.

Это тройное искажение имело три последствия: во-первых, это маргинализация отдельного мыслящего философа²⁵ при одновременном развитии культа личности философского гения (в первую очередь, «классиков» — Маркса, Энгельса и Ленина), который легко переносится на гений маргинализированного философа типа Мамардашвили, даже если это противоречило мысли и воле самого философа. Во-вторых — это воспарение к идеологии «ложного сознания» субъекта при одновременном отрицании индивидуальности этого ложно осознающего самого себя субъекта: советский человек в качестве социального субъекта был *per definitionem* свободен и соответствующим образом осознавал себя, даже был *обязан* осознавать себя, но не становиться «буржуазным» субъектом. И в третьих, — это остановка в творческом развитии именно *той*, критической по своей сути, теории, основные понятия и исторически обусловленные ошибки которой (вроде сциентизма Фридриха Энгельса) стали основой самопонимания советского общества.

Перевод с немецкого О. В. Кильдюшова

25. Как это ясно сформулировал Вильгельм Гердт: «<...> не „инакомыслящий“ <...>, а *мыслящий* как таковой <...> является нежелательным». См.: W. Goerd. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg / München, 1984. S. 100.

III

ДИСКУРС ПЕРСОНАЛЬНОСТИ В РУССКОЙ И СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

К ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ «Я» В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

СОЧЕТАНИЯ СО СЛОВОМ *ВНУТРЕННИЙ*

Виктору Марковичу Живову

I.

В одном из фрагментов, относящихся к концу 1820-х — 1850-м гг., П. Я. Чаадаев писал:

«Quelles sont, d'ailleurs, les bases naturelles de la philosophie? Le Moi et le non-moi, le monde intérieur et le monde extérieur, le sujet et l'objet. Qu'on accepte ces faits primitifs ou non, n'importe, on ne saurait faire sérieusement de la philosophie sans partir de là» («Каковы, впрочем, естественные основы философии? Я и не-Я, мир внутренний и мир внешний, субъект и объект. Признаете ли вы эти первичные факты или нет, вы все равно не можете серьезно заниматься философией, не исходя из них»)¹.

В самом деле, противопоставление внутреннего внешнему относится к числу фундаментальных основ мировосприятия. В различных культурно-исторических контекстах актуальными

оказываются различные аспекты этого противопоставления. Если XVIII век решал «вопрос о том, как связаны между собой душа и тело, духовные и физические начала человека»², то в культуре XIX века в терминах внутреннего и внешнего осмысляются понятия «личность» и «я». Значимыми становятся такие противопоставления, как «внутренний/внешний мир», «внутренняя/внешняя жизнь», «душа»/«окружающий мир».

Основной предмет внимания составляла при этом сфера внутреннего мира человека. Для его описания потребовался целый ряд сочетаний с прилагательным *внутренний*, которые стали приметой языка эпохи, сознающей, что, по словам Новалиса, «nach innen geht der geheimnisvolle Weg» («внутрь ведет таинственный путь»)³. «Все теперь становится внутренним; это слово входит в общий

1. П. Я. Чаадаев. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 247, 485. Здесь и далее подчеркнуто мной — М.Б.

2. Ю. М. Лотман. Карамзин: Сотворение Карамзина. Статьи и исследования 1957-1990. Заметки и рецензии. СПб., 1997. С. 204. Ср. также с. 80-81.

3. «Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht — Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten — die Vergangenheit und Zukunft. Die Außenwelt ist die Schattenwelt» («Или вселенная не в нас самих? Глубины нашего

язык»⁴ — это суждение о слове *intérieur* во французском языке XVII века *mutatis mutandis* приложимо и к прилагательному *внутренний* в русском языке XIX века. Именно в эту эпоху появляются — как правило, под воздействием западноевропейских образцов — словосочетания, воспринимаемые теперь как устойчивые: *внутренний мир* (нем. *Innenwelt*), *внутренняя жизнь* (нем. *Innenleben*, *inneres Sein*; фр. *la vie intérieure*), *внутреннее чувство* (нем. *inner(st)es Gefühl*, фр. *sentiment intime*), *внутренний голос* (нем. *innere Stimme*, фр. *voix intérieure*), *внутренний взор* (нем. *inneres Gesicht*), *внутренние силы* (нем. *innere Kräfte*), *внутренняя борьба* (нем. *innerer Kampf*), *внутренняя необходимость*, *потребность* (нем. *innere Notwendigkeit*), *внутреннее состояние* (нем. *innere Zustand*), *внутренняя связь* (нем. *innerer Zusammenhang*), *внутренняя форма* (нем. *innere Form*) и другие.

Языком противопоставления внешнего и внутреннего пользуются авторы, культурные позиции которых подчас весьма далеки друг от друга — Вяземский, Белинский, Жуковский, В. Одоевский, Чаадаев, Гоголь, К. Аксаков, А. Григорьев, А. Потебня. Приведу (в хронологической последовательности) несколько иллюстраций:

«Из современников он первый покорился владычеству новой музыки, так сказать *музы внутренней*⁵, первый стал искать вдохновений более в глубине души, нежели в зрелище *внешнего мира*, так сказать, более наводить зеркало души своей на окружающий ее мир, нежели повторять в нем *впечатления внешние*» (П. А. Вяземский, «О Ламартине и современной французской поэзии», 1830)⁶;

«Нигде не было выставлено так живо, как в сей повести, что жестокосердие есть неминуемое следствие малодушия, когда оно раздражено обстоятельствами или *внутреннюю борьбою*» (П. А. Вяземский, Предисловие к переводу романа Б. Констан «Адольф», 1831)⁷;

«Кроме всеобщей религии, кроме всеобщего единства человека с богом каждый имеет в глубочайшем тайнике своей *внутренней жизни* непосредственное, личное, исключительно ему принадлежащее отношение к богу — отношение, которое составляет истинное я, *внутреннего генія человека*» (М. А. Бакунин — А.А. и Т.А. Бакуниным, 1840)⁸;

«Всякому *внешнему явлению* предшествует пробуждение, желание, намерение, словом — мысль; всякое *внешнее явление* есть результат деятельности *внутренних*, сокровенных *сил*: поэзия проникает в эту вторую *внутреннюю сторо-*

духа нам не ведомы — Внутрь ведет таинственный путь. В нас или нигде живет вечность с ее мирами — прошедшее и грядущее. Внешний мир есть мир теней») (*Blütenstaub*// *Novalis*. Schriften/Hrsg. P. Kluckhohn, R. Samuel. Bd. 2. Stuttgart u. a., 1981. S. 418).

4. *Homme intérieur*// *Dictionnaire de spiritualité*. Т. VII. Paris, 1969. Col. 669.

5. Похожим сочетанием Вяземский пользуется в стихотворении «Любить. Молиться. Петь...» (1839): «И *песни внутренней* был арфою живой!» (П. А. Вяземский. Стихотворения/Вступительная статья Л. Я. Гинзбург. Составление, подготовка текста и примечания К. А. Кумпан. Л., 1986. С. 268).

6. П. А. Вяземский. Эстетика и литературная критика. М., 1984. С. 122.

7. Там же. С. 125–126.

8. М. А. Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 135.

ну события, во внутренность этих сил, из которых развивается внешняя реальность, событие и действие; здесь поэзия является в новом, противоположном роде. Это царство субъективности, это мир внутренний, мир начинаний, остающийся в себе и невыходящий наружу. Здесь поэзия остается в элементе внутреннего, в ощущающей, мыслящей думе; дух уходит здесь из внешней реальности в самого себя и дает поэзии различные до бесконечности переливы и оттенки своей внутренней жизни, которая претворяет в себя все внешнее. Здесь личность поэта является на первом плане, и мы не иначе, как через нее, все принимаем и понимаем. Это поэзия лирическая» (В. Г. Белинский, «Разделение поэзии на роды и виды», 1841)⁹;

«Есть слова, которые мы часто употребляем, не обращая внимания на их глубокое значение; мы говорим: «Это противно внутреннему чувству», этим возмущается человечество, этому сердце отказывается верить» (В. Ф. Одоевский, «Психологические заметки», 1843)¹⁰;

«Если б я написал повесть, так все-таки это была бы эпоха в моей внутренней жизни» (И. С. Аксаков — С. Т. и О. С. Аксаковым, 1845)¹¹;

«Я сильнее ее [А. О. Смирновой-Россет — М. Б.] ругаю мошенников, но если в ком есть хорошие, добрые движения души, тот не подвергнется от меня ни брани, ни насмешке, хотя я со вни-

манием буду исследовать весь его внутренний механизм» (И. С. Аксаков — С. Т. и О. С. Аксаковым, 1845)¹²;

«Главное различие состоит в том, что меланхолия, грустное чувство, извлекаемое из неверности, непрочности и ничтожности всего житейского, ничем незаменяемого по утрате его, не может быть свойством, внутреннюю принадлежностью души, по природе своей бессмертной, а потому и чувствующей явно или тайно свое бессмертие, несовместное с чувством ничтожества, но что она входит в душу извне, из окружающего ее рыхлого мира, как нечто ей постороннее, и к ней прилипает, как нарост, как кора, ей чуждая» (В. А. Жуковский, «О меланхолии в жизни и в поэзии», 1846)¹³;

«Кто почерпает мысль изнутри себя, кто схватывает ее, так сказать, в минуту ее рождения, уже облеченную в свойственный ей мысленный образ, то есть в мысленное слово, тому легче найти и в собственном языке (который не иное что, как внешний отзыв внутренне говорящей души) материальное слово, соответственное мысленному» (В. А. Жуковский, «Философический язык», 2-я пол. 1840-х гг.)¹⁴;

«Я выезжаю, знаю теперь почти всех здесь, и всё, и все мне так пригляделись, что мой внутренний мир не соприкасается вовсе с ними» (И. С. Аксаков — С. Т. и О. С. Аксаковым, 1847)¹⁵;

9. В. Г. Белинский. Собрание сочинений в 3-х томах / Под ред. Иванова-Разумника. Т. 2. СПб., 1911. Стлб. 7.

10. В. Ф. Одоевский. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1981. С. 268.

11. И. С. Аксаков. Письма к родным: 1844–1849 / Издание подготовила Т. Ф. Пирожкова. М., 1988, с. 211.

12. Там же. С. 214.

13. В. А. Жуковский-критик. М., 1985. С. 191.

14. Там же. С. 172.

15. И. С. Аксаков. Письма к родным. С. 349.

«Самое заглавие изъясняет историю книги, а письма с означением годов, когда они были писаны, историю внутреннего и постепенного перелома в понятиях человека» (П. А. Вяземский, «Языков. — Гоголь», 1847)¹⁶;

«В голосе чтеца послышится неведомая сила, свидетель истинно-растроганного внутреннего состояния» (Н. В. Гоголь, «Чтения русских поэтов перед публикою» / «Выбранные места из переписки с друзьями», 1847)¹⁷;

«В ответ же тем, которые попрекают мне, зачем я выставил свою внутреннюю клеть, могу сказать то, что все-таки я еще не монах, а писатель. Я поступил в этом случае так, как все те писатели, которые говорили, что было на душе» (Н. В. Гоголь, «Авторская исповедь», 1847)¹⁸;

«И вдруг болезни и тяжкие душевные состояния, оторвавши меня разом от всего и даже от самой мысли об искусстве, обратили к тому, к чему прежде, чем сделался писатель, уже имел я охоту: к наблюденью внутреннему над человеком и над душой человеческой» (Н. В. Гоголь, «Искусство есть примирение с жизнью», 1848)¹⁹;

«Он [Мочалов — М.Б.] умел создавать высокопоэтические лица из самого жалкого хлама — на все налагал свою печать, печать внутреннего, душевного трагизма, печать романтического, обаятельного и всегда — зловещего (А. Григорьев, «Великий трагик», 1859)²⁰;

«Первое содержание слова есть та форма, в которой нашему сознанию представляется содер-

жание мысли. Поэтому, если исключить второе, субъективное и <...> единственное содержание, то в слове останется только звук, т. е. внешняя форма и этимологическое значение, которое тоже есть форма, но только внутренняя. Внутренняя форма слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль» (А. А. Потебня, «Мысль и язык», 1862)²¹.

Из всего разнообразия сочетаний с эпитетом *внутренний*, которые можно найти в текстах второй трети XIX века, я выбрала четыре, ближайшим образом связанные с понятием человеческой личности, а именно: *вся внутренняя моя, (мой) внутренний человек, я внутренний, (мое) внутреннее я*. Они и составят предмет данной работы. Существовая в языке эпохи, названные словосочетания образуют синонимический ряд обозначений внутреннего мира человека. Одни словосочетания (*вся внутренняя моя, внутренний человек*) имели к этому времени длительную традицию употребления в церковнославянских текстах. Другие (*внутреннее я*) строились по западноевропейским моделям и были новшеством в языке эпохи. В некоторых случаях (*внутренний человек*) разные традиции переплетались, так что при интерпретации контекстов не так просто бывает отделить одну из них от другой. Предлагая наблюдения над употреблением несколь-

16. П. А. Вяземский. Эстетика и литературная критика. С. 175.

17. Н. В. Гоголь. Духовная проза. М., 1992. С. 57.

18. Там же. С. 294.

19. Там же. С. 409.

20. А. Григорьев. Воспоминания / Издание подготовил Б. Ф. Егоров. М., 1988. С. 276.

21. А. А. Потебня. Мысль и язык. Харьков, 1913. С. 83.

ких сочетаний с эпитетом *внутренний*, хотелось бы показать, насколько разный по происхождению и смысловым

связям материал участвовал в формировании понятия «я» и связанной с ним терминологии.

2. «ВСЯ ВНУТРЕННЯЯ МОЯ»

В России XIX века едва ли не всякий знал начало 102-го псалма, входившего в состав ежедневной вечерней службы и в канон начального обучения церковнославянской грамоте. Речь идет о следующем тексте:

Благослови душе моя господа, и вся внутренняя моя имя святое его²² (евр. *chōl qērāvai*; греч. *pánta tà entós mou*).

В еврейском оригинале использовано слово синкретичной семантики, означающее «Inneres; Leib; Eingeweide; Mitte» (внутренность чего-л., внутренний мир человека, глубь; тело, утроба; внутренности; центр, середина)²³. Церковнославянский перевод ориентирован на греческий текст Септуагинты, в котором смысл еврейского слова, относящегося как к физическому, так и к духовному уровням, передан с помощью обобщенно-абстрактного «все внутри», возникшего при субстантивации предлога-наречия со значением «внутри». Местоимение «весь» и артикль стоят в обычной при субстантивации форме среднего рода множественного числа. В церковнославянских переводах с греческого такие конструкции регулярно переводились калькой типа *вся моя*, в которой

сохранялись и обобщенно-абстрактное значение, и форма среднего рода множественного числа.

При переводе 102-го псалма на русский язык проблема передачи выражения *вся внутренняя моя* всякий раз встает заново. В переводах XIX века в качестве эквивалента используется образование от основы *внутр* — с продуктивным суффиксом *nomina abstracta* — *ость* — *внутренность*. Так, в переводе Российского Библейского общества данный стих выглядит следующим образом:

«Благослови, душе моя, Господа, и вся внутренность моя святое имя Его»²⁴.

Такое же чтение принято в так называемом синодальном переводе, подготовленном несколькими десятилетиями позднее и поныне сохраняющем статус официально принятого.

Слово *внутренняя*, как свидетельствует словарь В. Даля, воспринималось в языке середины XIX века как синоним слов *внутреннее* и *внутренность*. Показателен сам по себе тот факт, что книжно-церковнославянское по происхождению и форме выражение *внутренняя* включено в этот словарь, допускающий, по сло-

22. Церковнославянские тексты приводятся в русифицированной орфографии, титла раскрываются.

23. Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. G. Fohrer u. a. Berlin/New York, 1997. S. 250.

24. Книга хвалений или Псалтирь на российском языке / Изданием Российского Библейского Общества. СПб., 1822. С. 117.

вам составителя, лишь «вошедшие в состав живого языка» церковнославянизмы²⁵. Естественно из этого заключить, что Даль включал *внутренняя* в число общепонятных и употребительных слов. Словарная статья сообщает следующее:

«Внутренняя или внутренняя, внутренность ж. *внутреннее* ср. все что содержится внутри чего, вмещается в чем, заключено в ином предмете, вещи, теле; нутро, недра; || о животн<ом> и человек<е> утроба, черева, потрохи, все содержащееся в трех полостях: головной, грудной и брюшной, особ<енно> в последней; || внутренних, духовный человек, душа и дух. При бальзамировке, все внутренности вынимаются. Мне это так противно было, что все внутреннее мое повернулось. Читая, постигай глазом внешнее, а сердцем внутренняя. Просился во внутренность (Александровской колоны), не пустили. Внутреннее от людей сокрыто. Никто не видит внутреннюю в человеке, тайник души его, намерения действий его и совесть»²⁶.

Значения формулируются здесь для всего синонимического ряда в целом, поэтому о различиях между синонимами приходится судить прежде всего по характеру контекстов-иллюстраций: если *внутренность* (ед. ч.) и *внутренности* (мн. ч.) употребляются для обозначения явлений физического мира (соот-

ветственно, внутреннего пространства и внутренних органов), то *внутреннее* и *внутренняя* описывают явления духовного мира человека.

Очень любопытны данные Даля о вариации, с одной стороны, форм среднего рода единственного/множественного числа (*Внутреннее от людей сокрыто*), а с другой стороны, — форм женского/среднего рода. Восприятие *внутренняя* как формы женского рода явилось, очевидно, результатом переосмысления церковнославянской формы И. п./В. п. мн. ср. Дело в том, что эта исходная для *внутренняя* специфически книжная форма (использованная и в Пс. 102) совпала с общей для церковнославянского и русского формой именительного падежа женского рода единственного числа. Даль фиксирует такое переосмысление, снабжая *внутренняя* двойной пометой рода (ж. и ср.), и в качестве иллюстрации для *внутренняя ж.* приводит контекст *Никто не видит внутреннюю в человеке*, где в позиции винительного падежа *внутренняя* имеет недвусмысленную форму женского рода. *Внутренняя* понимается при этом уже не в том широком смысле, который связан с контекстом псалма, но существенно уже, а именно как синоним совести и этический центр человека²⁷. Налицо, таким образом, не только

25. В. Даль. О русском словаре // В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1978. с. ххх.

26. Там же. С. 217.

27. Интерпретация данного контекста усложняется многозначностью слова *душа* (в дефиниции самого Даля см.: Там же. С. 504). *Внутреннюю* здесь можно понять и как метафорическое обозначение внутреннего помещения, например, как свернутое *внутреннюю клеть*; ср. в выше приведенной цитате из «Авторской исповеди» Гоголя. Сходная метафора использована также в русском переводе начала XIX в. из сочинения папы Климента XIV «Изображение человека»: «Ежели человек, вступив во внутреннее свящилище свое, рассмотрит душу, сердце и совесть, то найдет убедительнейши доказательства в пользу веры» (Новый пантеон отечественной и иностранной словесности. Ч. 2. М., 1819. С. 99).

грамматическое, но и семантическое переосмысление слова. Наряду с этим новым употреблением сохраняется, однако, использование *внутренняя* в исходной церковнославянской форме. Так, в другом примере *внутренняя* выступает в качестве формы винительного падежа, которая — вполне корректно с точки зрения церковнославянской грамматики — соотнесена с формой среднего рода единственного числа *внешнее: постигай глазом внешнее, а сердцем внутренняя*.

Что касается синонима *внутренность*, то его употреблению в собственном пространственном значении противоречат, на первый взгляд, относящиеся к этой же эпохе примеры использования слова *внутренность* в «духовно-психологическом» контексте. Приведу два таких примера:

«Тогда я пишу; но вы понимаете, что в таком моменте должны соединяться все силы души в полной своей самобытности: и убеждения, и верования, и стремления — все должно быть свободно и истекать из внутренней души» (В. Ф. Одоевский — А. А. Краевскому, 1844)²⁸.

«В ту пору я искренно негодовал на одного весьма желчного и раздражительного господина, который говаривал, что ни одного ближнего не следует баловать до того, чтобы он когда угодно мог безнаказанно запускать лапы, часто довольно грязные, во внутренность искренней души» (Ап. Григорьев, «Великий трагик», 1859)²⁹.

Противоречия здесь, однако, никакого

нет. В обоих случаях *внутренность* употребляется в значении, по Далю, «все что содержится внутри чего, вмещается в чем, заключено в <...> теле», но только вместилищем оказывается душа. Таким образом, значение «внутренний мир человека» присуще не одному только слову *внутренность*, а всему словосочетанию *внутренность... души* в целом.

Тенденция к семантической дифференциации синонимов *внутренняя/внутренность*, очевидно, была языковой реальностью. Результат действия этой тенденции налицо: в современном литературном языке форма единственного числа *внутренность* в обозначениях внутреннего мира неупотребительна, а форма множественного числа используется — как уже и во времена Даля — для обозначения внутренних органов. Церковнославянизм *внутренняя* забылся, и перед переводчиками, традиционно стремящимися к сохранению живых связей русских переводов Библии с ее церковнославянским текстом, вновь встает проблема удобопонятной передачи соответствующего места 102-го псалма. Вот два из возможных решений:

«Благослови, душа моя, Господа,
И все, что во мне, — имя святое Его»
(перевод С. С. Аверинцева)³⁰;

«Благослови, душа моя, Господа, и все внутреннее мое, (благослови) имя Святое Его»
(перевод О. А. Седаковой)³¹.

28. В. Ф. Одоевский. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1981. С. 303.

29. Ап. Григорьев. Воспоминания. С. 268.

30. «Арфа царя Давида»: Избранные псалмы/Перевод и комментарий С. С. Аверинцева//Мир Библии. 1994. № 1 (2). С. 76.

31. О. А. Седакова. Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю. М., 2005. С. 85.

Поиск эквивалента продолжается, и некоторые из путей непременно уведут переводчиков от словообразовательно-го гнезда *внутр-*, потому что место ней-

трального обозначения человека как цельного «тела-души» (В. Розанов) оказалось в нем вакантным.

3. «(МОЙ) ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК»

Одним из синонимов выражения *вся внутренняя моя* в языке рубежа XVIII–XIX вв. было словосочетание *внутренний человек*. Можно встретить контексты, где оно выступает в значении «все внутри (человека)», подразумевающим как «идеальную», так и «материальную» компоненты человеческого существования. Контекст такого рода приводится в «Словаре русского языка XVIII в.»:

«Внутренний человек двойствен; он состоит из двух сущностей <...> Душа, сущность духовная, бывает всегда в противоположности с другою, животною и совершенно вещественною» («Пантеон иностранной словесности», 1798)³².

Традиционным для этого выражения было, однако, употребление его в более узком значении, охватывающем только духовную компоненту человеческого существа. 23-го сентября 1832 года Вильгельм Кюхельбекер записал в своем дневнике:

«Опять прошла неделя, и неделя весьма примечательная по тому, что произошло в моем вну-

треннем человеке. Что это? Не пишу; но век не забуду этой недели; и без письма не забуду мыслей и ощущений, толпившихся во мне в продолжение сих последних дней; вот почему об них в дневнике ни слова. Эта отметка только для того, чтоб не забыть чисел»³³.

Современному читателю сочетание *в моем внутреннем человеке* непривычно. Сейчас бы сказали: *во мне, внутри меня, у меня в душе*. По Далю, *внутренний человек* есть «духовный, не плотской, не телесный; душа и дух»³⁴; кроме того, это синоним слова *внутренняя* в значении «тайник души его, намерения действий его и совесть» (см. выше).

Выражение *внутренний человек* вошло в русский язык из церковнославянского перевода Нового завета. Здесь оно служит эквивалентом греч. *ho êsō anthrōpos* (букв. «человек внутри (себя)») и обозначает «die geistige Seite am Menschen, den Menschen selbst, sofern er Bewußtsein hat, denkt, will und fühlt» (духовную сторону человека, самого человека, который сознает, мыслит, испытывает желания и чувства)³⁵.

32. Словарь русского языка XVIII в. Вып. 3. Л., 1987. С. 236.

33. В. К. Кюхельбекер. Путешествие. Дневник, Статьи / Издание подготовили Н. В. Королева, В. Д. Рак. Л., 1979. С. 190.

34. В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. С. 217. В немецко-русской части словаря И. Павловского, в число источников которого входил словарь Даля, *внутренний человек* служит переводом сочетания *der innere (geistige) Mensch* (И. Я. Павловский. Немецко-русский словарь. Рига, Leipzig. 1902. S. 730; первое издание 1856).

35. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. G. Kittel. Bd. 2. Stuttgart, 1935. S. 696.

Сочетание *ho ésō (ánthrōpos)* встречается в трех контекстах посланий апостола Павла:

Рим 7, 22: «Соуслаждаюся бо закону Божию по внутреннему человеку: вижду же ин закон во удах моих противу воюющей закону ума моего» (katà tòν ésō ánthrōpon);

2 Кор 4, 16: „Но аще и внешний наш человек тлеет, обаче внутренний обновляется по вся дни" (ho ésō hēmō'n);

Еф 3, 16-17: «Да даст вам по богатству славы своея силою утвердиться духом его во внутреннем человеке, вселится Христу верою в сердца ваша» (eis tòν ésō ánthrōpon).

Идея «внутреннего человека» обнаруживается в приведенных контекстах в разных своих аспектах. В одном случае (Рим 7, 22) речь идет о разладе между греховной практикой человеческой жизни и разумом, которому открыт высший нравственный закон; сочетание *ho ésō ánthrōpos* соотнесено здесь со словом *noûs* (цсл. ум). Во 2 Кор 4, 16 друг другу противоплагаются тленное тело и нетленный дух, «внешний человек» и «внутренний человек». В Еф 3, 16–17 речь идет «vom Menschen als Objekt göttlichen Wirkens oder von der Stelle im Menschen, an der die Geistmacht ihn bestimmend packt»

(«о человеке как объекте деятельности Бога или о том месте в человеке, где им всецело владеет дух»)³⁶; *ho ésō ánthrōpos* оказывается здесь синонимичным *kardía* (цсл. сердца). Во всех трех случаях, однако, понятие «внутренний человек» подразумевает, во-первых, расщепленность человека, его нецельность; а во-вторых, наличие внутри человека некоего скрытого и действенного начала³⁷.

Отсутствие у Даля пометы «церковное» означает, что автор словаря считал это выражение общепонятным или, по крайней мере, заслуживающим того, чтобы быть общепонятным. Употребительным оно, по всей вероятности, не было. Связь его со сферой церковно-религиозной культуры очень отчетлива. Когда во второй половине XIX в. Библию переводили на русский язык, сочетание *внутренний человек* без изменений перешло из церковнославянского текста апостольских посланий в русский их перевод (Рим 7, 22: по внутреннему человеку; 2 Кор 4, 16: внешний наш человек... внутренний; Еф 3, 16: во внутреннем человеке). Не случайно оно попало в словарь церковнославянско-русских паронимов как одно из выражений, способных затруднить понимание церковнославянских текстов из русской языковой перспективы³⁸. На этом фоне выражение *внутренний человек* в контексте «Днев-

36. Ibidem.

37. Ibidem.

38. О. А. Седакова. Церковнославяно-русские паронимы. С. 85. От выражения *внутренний человек* не отказывается и В. Кузнецова в ее переводе Рим 7, 22, хотя он ориентирован на стилистически нейтральный слой литературного языка и ему, по словам игумена Игнатия (Крекшина), «чужды архаизмы» (О переводе послания // Письмо к римлянам апостола Павла. Новый перевод с греческого В. Н. Кузнецовой. М., 1993. С. 44). Возможно, *внутренний человек* расценивается как метафора. Ср. метафорическое употребление этого сочетания у Лескова: «Но всего замечательней в этом лице были глаза, эти окна души, как их называли поэты, — окна, в которые вну-

ника» воспринимается как аллюзия к Священному писанию. Для «архаиста» Кюхельбекера такое словоупотребление было бы совершенно естественным. В самом деле, в «церковных книгах» Кюхельбекер видел ценнейший источник русского словоупотребления; достаточно вспомнить, что именно с этих позиций он (в дневнике 1832 г.) подвергал критике переводы Карамзина из Шатобриана³⁹.

Нельзя, однако, упустить из виду тот факт, что к моменту появления обсуждаемой дневниковой записи за словосочетанием *внутренний человек* стояла определенная западноевропейская традиция его употребления. Узус этого выражения складывался в рамках религиозной культуры и был связан с традиционной для нее темой самоанализа. Как франц. *l'homme intérieure*, так и нем. *der innere Mensch*, восходящие через посредство лат. *homo interior* к тому же новозаветному источнику, что и рус. *внутренний человек*⁴⁰, свой путь в литературу находили через тексты религиозной словесности⁴¹. В XVIII столетии одновременно несколько течений религиозной мысли — пие-

тизм, мистика, масонство — стали той питательной средой, в которой складывалась преромантическая терминология человека. Здесь сочетание *внутренний человек*, заимствованное апостолом Павлом из терминологии эллинистической мистики и гносиса⁴², вновь приобрело актуальность⁴³.

С русским изводом этой традиции — словоупотреблением масонских и религиозно-мистических кругов начала XIX в. — Кюхельбекер был, вне всякого сомнения, знаком. Именно с этими кругами ассоциировалось в 1810-е гг. сочетание *внутренний человек*. Показательна в этом отношении реакция А. И. Тургенева на выражение *внутренняя природа* (ср. фр. *nature intime*) из письма к нему П. А. Вяземского от 16 мая 1819 г. Вяземский написал:

«Одна есть доблесть: побеждать страсти, покорять природу внутреннюю».

В ответ Тургенев иронически восклицает:

«Наконец-то и ты покорствуешь духу времени,

тренний человек смотрит на свет из своего футляра» («Островитяне», 1865–66 // Н. С. Лесков. Собрание сочинений в 11-ти тт. Т. 3. М., 1957. С. 17).

39. В. К. Кюхельбекер. Путешествие. Дневник, Статьи. С. 148–149. Об «архаизме» Кюхельбекера см.: Ю. Н. Тынянов. «Аргивяне», неизданная трагедия Кюхельбекера // Ю. Н. Тынянов. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 93–117. лит.

40. С латинским *interior* (ср. ст. к *inter*, занявшего место утраченного **interus*) этимологически связаны рус. *внутри*, *внутренний*, *нутро*, *утроба* (М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева, под редакцией и с предисловием Б. А. Ларина. Т. 1. М., 1986. С. 329).

41. Dictionnaire historique de la langue française / Dir. de A. Rey. Paris, 1992. Col. 1040; Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm / Bearbeitet von M. Heyne. Nachdruck der Erstausgabe 1877. München, 1984. Bd. 10. Sp. 2129.

42. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. S. 697.

43. R. Unger. Hamann und die Aufklärung: Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. Bd. 1. Tübingen, 1968. S. 127 ff.; Homme intérieur. Col. 669–674.

и ты заговорил о внутреннем человеке, и ты пустился в психологический мистицизм! «Нашего полку прибыло», кричит Пезаровиус»⁴⁴.

Упоминание П. П. Помиан-Пезаровиуса (1776–1847) служит в то же время адресом «внутренней» терминологии: издатель газеты «Русский инвалид» был известным масоном и сотрудником Библийского общества⁴⁵.

Известна Кюхельбекеру была, несомненно, и европейская традиция употребления новозаветного выражения (лат. *homo interior*, нем. *innerer Mensch*, фр. *homme intérieur*), в частности, ее немецкая версия рубежа XVIII–XIX вв.: лингвистический «архаизм» Кюхельбекера органично сочетался с его европейским, прежде всего немецким культурно-языковым фоном. Для описания душевного состояния он так же естественно пользуется церковнославянским эквивалентом новозаветного выражения, как немецким его эквивалентом пользовались Жан-Поль Рихтер или Ф. Шлегель, Новалис или И. Г. Гаманн — авторы, которыми Кюхельбекер интересовался, которых читал и любил. Так, в письме Ф. Шлейермахеру (июль 1798) Ф. Шлегель использует *des innern Menschen* как синоним *des Geistes*⁴⁶. Для Гаманна ядром его религиозно-этической концепции целостного самоощущения было стремле-

ние проникнуть в великую «тайну брака между столь противоположными натурами, каковы внешний и внутренний человек, или тело и душа» («das Geheimnis der Ehe zwischen so entgegen gesetzten Naturen als der äußere und innere Mensch, oder Leib und Seele»)⁴⁷.

Таким образом, для Кюхельбекера актуальны несколько версий новозаветного выражения. В «Дневнике» наиболее естественной для автора оказывается церковнославянско-русское *внутренний человек*. Но если бы о событиях, потрясших его «внутреннего человека», Кюхельбекеру пришлось писать матери, с которой он переписывался по-немецки, он скорее всего воспользовался бы словосочетанием *in meinem inneren Menschen*.

Из близкого немецкого источника сочетание *внутренний человек* приходит в язык круга Н. Станкевича и М. Бакунина. Это выражение встретилось в относящемся к тому же времени, что и текст Кюхельбекера, письме Н. М. Сатина к В. Г. Белинскому от 7 ноября 1837 г. В этом письме Сатин полемирует с идеей безусловной ценности «внутренней жизни», увлекшей Белинского под влиянием Бакунина:

«Ты говоришь, что единственная достойная человека жизнь есть *жизнь внутренняя*⁴⁸, жизнь созерцания и спокойствия. — Несмотря на лю-

44. Остафьевский архив князей Вяземских / Под ред. В. И. Саитова. Т. 1. М., МСМХСIV. С. 235, 242.

45. Там же. С. 599–600. Из числа сочетаний с эпитетом *внутренний*, использовавшихся масонами, можно вспомнить термин *внутренняя церковь* у А. Ф. Лабзина.

46. *Novalis. Schriften*. Bd. 4. Stuttgart u. a., 1975. S. 620; см. тж.: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 10. Sp. 2129.

47. *J. G. Hamann. Sämtliche Werke*. Bd. III: *Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft*. 1772–1788 / Hrsg. J. Nadler. Wien, 1951. S. 40.

48. Из экономии места курсив заменяет здесь используемую в публикации разрядку. В выделенных фрагментах автор цитирует письмо Белинского.

бовь и уважение мое к внутренней жизни, я не согласен с твоими понятиями. (До тех пор) Пока на земле существует зло, пока человечество не освободилось от греха прародителей, до тех пор невозможно совершенное *спокойствие* и торжественное *созерцание*, до тех пор, говоря я, *внутренняя жизнь* (любовь к идее?) должна проявляться *во внешности* (любовь в явлении?). <...> Как не философствуй, а *внешность* существует и человек связан с нею тесными узами; ей обязан он и своими восторгами и своими страданиями: он восторгается когда усматривает *гармонию* между *внешним миром* и своим *внутренним миром*, своим Я, и страдает, когда видит *дисгармонию*. <...>

К чему устремлена любовь твоего *исключительно внутреннего человека*?.. „К Истине, к богу!“ — отвечаешь ты. Прекрасно. Посмотрим: я уничтожаю мир, уничтожаю явления, уничтожаю, все, что немцы зовут *nicht ich*, остается одно мое Я и бог: *tête à tête*... Какое же понятие я тогда составляю себе о боге?.. Никакого. Буду ли я поражен его блеском и Величием? — Нисколько. Не пренебрегай же Внешностью, она существует не для пошлых наслаждений, но для высших, духовных целей!»⁴⁹

Хотя Сатин в начале своего письма иронически сравнивает Белинского с апостолом Павлом (*Наконец я получил твое первое Послание в духе Посланий св. Апостола Павла*), словоупотребление приведенного фрагмента связано не столько с новозаветной традицией, сколько с терминологией той, по определению Иванова-Разумника, «новой

фихтианско-бакунинской веры»⁵⁰, в которую вылилось усвоение кругом Белинского немецкой философии.

Сочетание *внутренний человек* Сатин использует, очевидно, вслед за своим корреспондентом (*твоего ... внутреннего человека*), письмо которого не сохранилось. Споря с Белинским, Сатин ссылается, с одной стороны, на французскую религиозную традицию темы внутренней жизни (*Я люблю внутреннюю жизнь, но не хочу Фенелоновского квиетизма; — я не хочу, впрочем, и Боскюэтовой публичности*); с другой стороны, противопоставление внутреннего и внешнего соотносено у него с заимствованной у Г. Фихте оппозицией я (*ich*) и не-я (*nicht-ich*)⁵¹.

Что касается самого Белинского, то в его употреблении *внутренний человек* тесно связано по смыслу с понятием «внутренняя жизнь», постоянно встречающимся в переписке критика 1837–1841 гг. Это сочетание возникло в языке бакунинского круга, в свою очередь, как перевод нем. *inneres Leben*, характерного в целом для литературы эпохи (пре)романтизма и, в частности, для языка Фихте. Понятие «внутренняя жизнь» передается в сочинениях философа, наряду с (*eigentliches, eigenstes*) *inneres Leben*, также словосочетаниями (*eigenes*) *inwendiges Leben*, *inneres Seyn*, *individuelles Leben*, *seeliges Leben*. Примечательно в этом отношении одно из программных рассуждений Фихте о соотношении внутреннего и внешнего в жизни отдельного человека:

49. В. Г. Белинский и его корреспонденты / Под ред. Н. Л. Бродского. [М., 1948.] С. 262–263.

50. В. Г. Белинский. Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 1. Ст. xxxv.

51. Ср. выше в письме Сатина «гармонию между внешним миром и своим внутренним миром, своим Я», а также далее отождествление внешнего мира с тем, «что немцы зовут *nicht-ich*».

«Nun begehrt freilich dieses (Individuum — М.Б.), sein eigenes, inwendiges Leben, immerfort auch auszuströmen in die Umgebungen, und diese nach sich zu gestalten, und nur in diesem Streben nach außen zeigt es sich als wahrhaftiges inneres Leben, keinesweges als bloß todte Andacht; aber der Erfolg dieses Strebens nach außen hängt nicht von seinem isolierten individuellen Leben allein ab, sondern von der allgemeinen Freiheit der übrigen Individuen außer ihm» («И вот он (индивидуум — М.Б.) начинает стремиться к тому, чтобы собственную свою обращенную внутрь себя жизнь изливать дальше на окружающее и его по себе формировать, и лишь в этом стремлении наружу проявляется она как настоящая внутренняя жизнь, а не просто как мертвое благоговение; однако осуществление этого стремления наружу зависит не только от его отдельной индивидуальной жизни, но также от общей свободы других индивидуумов вокруг него»)⁵².

В «Немецком словаре» Гриммов слово *Leben* в сочетании *inneres Leben* определяется именно через понятие *innerer Mensch*, а именно: «von den zusammenhängenden regungen unseres innern menschen» («о взаимосвязанных движениях нашей души»)⁵³. Первичным в этом определении оказывается обозначение души, а обозначение ее деятельности — производным. У Белинского наоборот: *внутренний человек* есть тот, кто живет по преимуществу «внутреннюю жизнью, жизнью духа, идеи» (письмо М.А. Бакунину, 16 августа 1837). Такого рода изменение направления смысловой зависимости сдвигает семантику обоих русских сочетаний

по сравнению с их немецкими эквивалентами. Сочетание *внутренний человек* приобретает новое, этическое значение, отличное как от новозаветного смысла этого выражения, так и от смысла немецкого *innerer Mensch*, причем не только в общезыковом, но и в философско-терминологическом его употреблении, например, у Гегеля, влияния которого на язык бакунинского круга можно было бы ожидать в области противопоставления внутреннего и внешнего. В случае сочетания *внутренний человек* такого влияния, очевидно, не было. Гегель употребляет *innerlicher Mensch*, (букв.) «внутренний человек», совсем иначе. Это выражение встретилось у него, например, в рассуждении о диалектике внешнего и внутреннего во второй книге «Науки логики».

«Das Innere, — пишет Гегель, — ist als einfache in sich reflektirte Identität, das Unmittelbare und daher so sehr Seyn und Aeußerlichkeit, als Wesen; und das Aeußere ist als das mannigfaltige, bestimmte Seyn nur Aeußeres, d. h. gesetzt als unwesentlich und in seinen Grund zurückgegangen, somit als Inneres». («Внутреннее как простое рефлектированное в себя тождество есть непосредственное и потому в такой же мере бытие и внешнее, в какой оно сущность; а внешнее как многообразное, определенное бытие есть лишь внешнее, т. е. положено как несущественное и возвратившееся в свое основание, стало быть, как внутреннее».)

Это вывод, а чуть раньше в ходе рассуждения приводятся два примера:

52. J. G. Fichte. Gesamtausgabe. Bd. 1, 9: Werke 1806–1807/Hrsg. R. Lauth, H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995. S. 162.

53. Deutsches Wörterbuch. Bd. 12. Sp. 422.

«So ist der Keim der Pflanze, das Kind, nur erst innere Pflanze, innerlicher Mensch» («Так, росток взрослого растения или дитя есть лишь растение „в себе“, человек „в себе“») ⁵⁴.

Речь идет, таким образом, о ребенке как об элементарном, сущностном ядре будущего взрослого человека ⁵⁵.

Переосмысление у Белинского словосочетания *внутренний человек* захватывает и его синоним *внутренняя натура*, знакомый нам по письму Вяземского

и иронической реакции на него Тургенева (см. выше). Расставаясь с идеалом «внутренней жизни», Белинский даст в письме Бакунину (9 декабря 1841) следующую автохарактеристику:

«Обаятелен мир внутренний, но без осуществления во вне он есть мир пустоты, миражей, мечтаний. Я же не принадлежу к числу чисто внутренних натур, я столь же мало внутренний человек, как и внешний, я стою на рубеже этих двух великих миров».

4. «Я ВНУТРЕННИЙ»

Многозначность слова *внутренний*, имеющего, в частности, значения «находящийся, расположенный внутри, в середине, «в глубине», «связанный с психической деятельностью человека, его душевным состоянием», «определяющий, составляющий сущность вещи, явления, понятия» ⁵⁶, дает импульс для развития у него в атрибутивных сочетаниях целого пучка смыслов-ассоциаций, варьирующих идею неясности: «внутри», «в глубине», «скрытый», «сущностный», «безмолвный/нешумный». Не случайно П. А. Вяземский в предисловии к своему переводу романа Б. Констан «Адольф» (1831), противопоставив «внешней жизни» «внутреннюю жизнь

сердца», сравнит последнюю — в духе платоновской метафоры — с пещерой:

«Но между тем во всех наблюдениях автора так много истины, пронизательности, сердцеведения глубокого, что, мало заботясь о внешней жизни, углубляешься во внутреннюю жизнь сердца. Охотно отказываешься от требований на волнение в переворотах первой, на пестроту в красках ее, довольствуясь, что вслед за автором изучаешь глухое, потаенное действие силы, которую более чувствуешь, нежели видишь. И кто не рад бы предпочесть созерцанию красот и картинных движений живописного местоположения откровение таинств природы и чудесное сошествие в подземную святыню ее, где мог бы он, проникнутый ужасом и благого-

54. G. W. F. Hegel. Sämtliche Werke. Bd. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965. S. 661, 660 (Г. В. Ф. Гегель. Наука логики. Т. 2. М., 1970. С. 169–170).

55. Белинский мог не знать этого употребления Гегеля. Представления Белинского о системе идей философа основывались, как известно, не столько на собственном читательском опыте, сколько на пересказах и конспектах друзей (главным образом, Бакунина и Каткова). Впрочем, для Белинского речь и не шла о сколько-нибудь систематическом усвоении терминологии того или иного философа.

56. Словарь современного русского литературного языка. Изд. 2-е, перераб. и доп. Т. II. М., 1991. С. 331–333.

вением, изучать ее безмолвную работу и познавать пружины, коими движется наружное зрелище, привлекавшее любопытство его?»⁵⁷

В стихотворении Вяземского «На прощанье» (1855) мир делится на «внутреннюю» область частной жизни и «внешнюю природу». В каждой из этих областей человек ведет себя по-разному. Внешний мир вынуждает его быть нецельным, заставляя подстраиваться к обстоятельствам в ущерб истинной своей «физиономии», в то время как в «среде привычной» человек тождествен самому себе. Противопоставленными здесь оказываются, таким образом, не «внутренний человек» (душа) и «внешний человек» (тело) и не внутренний мир человека (душа) и «внешняя природа» (среда, общество и пр.), но по одну сторону оказывается человек вместе с неким малым миром вокруг себя, а по другую — тот же человек в различных общественных ро-

лях, навязываемых ему большим миром. Понятие *внутренний* дефинируется, таким образом, в духе античного *otium* как антитезы *negotium*⁵⁸. Истинен человек частный, партикулярный. Он, по Вяземскому, и есть «я внутренний»:

«Привычка мне дана в замену счастья.
Знакомое мне место — старый друг,
С которым я сроднился, свылся чувством,
Которому я доверяю тайны,
Подъятые из глубины души
И недоступные толпе нескромной.
В среде привычной ближе я к себе.
Природы мир и мир мой задушевный —
Один с своей красой разнообразной
И с свежей прелестью картин своих,
Другой — с своими тайнами, глубоко
Лежащими на недоступном дне, —
Сливаются в единый строй сочувствий,
В одну любовь, в согласие одно.
Здесь тишина, и целость, и свобода.
Там между мною, внутренним и внешним,

57. Там же. С. 124–125.

58. Вяземский верен в этом отношении горацянскому идеалу своего круга, к которому в начале столетия относились братья Тургеневы, Жуковский, Батюшков, Пушкин. О противопоставленности «обширного» и «тесного» круга как организующем принципе жизни писателя речь идет, в частности, в статье В. А. Жуковского «Писатель в обществе» (1808). Областью внутренней жизни он считает именно «тесный» круг, который «есть тот, в котором он [писатель — М. Б.] счастлив, любим и любит, где он имеет успех без всякого усилия, не прибегая к утонченному и коварному искусству; там его уединение, где он наслаждается жизнью, в труде безмятежном и полезном, где он беседует с самим собою, где он высокими чувствами и мыслями совершенствует душу свою, где он вверяет бумаге сокровище собственных мыслей и чувств для пользы современников, быть может, и для пользы потомков; там его друзья, соединенные с ним одинакою деятельностью, сходством жребия, склонностей, дарований; их строгая разборчивость его образует, их благотворное соревнование животворит в нем творческий пламень, в их искренней похвале его воздаяние и слава; там, наконец, его семейство. Для писателя, более нежного для кого-нибудь, необходимы семейственные связи; привязанный к одному месту своими упражнениями, он должен около себя находить те удовольствия, которые природа сделала необходимыми для души человеческой; в уединенном жилище своем, после продолжительного умственного труда, он должен в кругу их отдыхать, в кругу их находить новые силы для новой работы; не имея вдали ничего, достойного искания, он должен вблизи, около себя, соединить все драгоценнейшее для его сердца; вселенная, со всеми ее радостями, должна быть заключена в той мирной обители, где он мыслит и где он любит» (В. А. Жуковский-критик. С. 46–47).

Вторгается насильственным наплывом
Всепоглощающий поток сует,
Ничтожных дел и важного безделья.
Там к спеху всё, чтоб из пустого — важно
В порожнее себя переливать.
Когда мой ум в халате, сердце дома,
Я кое-как могу с собою ладить,
Отыскивать себя в себе самом
И быть не тем, во что нарядит случай,
Но чем могу и чем хочу я быть.
Мой я один здесь цел и ненарушим,
А там мы два разрозненные я»⁵⁹.

В двух последних строчках — афористичном резюме предшествующего рассуждения — все слова вовлечены в противопоставление внутреннего и внешнего: *здесь/там, цел и ненарушим/разрозненные, мой я один/мы два ... я*. В контексте этого противопоставления сочетание *мой я* трудно понять иначе как эмфатическую парафразу я «именно я» или «я сам по себе»; кроме того, *мой* связано с предыдущей строчкой идеей личной воли и способности быть именно таким, а не иным.

Форма мужского рода при согласовании *я* с определением (*мой я, я внутренний и внешний*) наталкивает прежде всего на сопоставление с аналогичными французской (*le moi, mon ego*) и латинской (*alter ego*) моделями. Однако опора для такого употребления есть и в самом русском языке. По наблюдению В. В. Виноградова, «в категории мужского рода ярче выражена идея лица, чем идея пола» и в исконных «словах, являю-

щихся названиями лиц, т. е. людей, формой мужского рода подчеркивается не столько идея пола, сколько общее представление о лице, отнесение к классу или разряду людей, обозначение социальной роли человека» (ср. *человек* при отсутствии **человечица*)⁶⁰.

У Вяземского форма мужского рода также указывает не только на реальный пол говорящего, но и на человека как индивидуальность, так что *мой я* приобретает смысл «именно я и никто другой». Сходное употребление с согласованием личного местоимения в мужском роде отмечено у Гете в одном из писем Лафатеру:

«Ob sie mir gleich so viel ist als dir; so binn ich doch in meinem schwärmenden Unglauben, der Ich! Und wie ich binn, dein Bruder» («Не знаю, значит ли она для меня столько же, сколько и для тебя. И все же в моем неверии влюбленного я остаюсь самим собой! И таков, как я есть, — твоим братом»)⁶¹.

Роль эмфатического определения играет здесь, правда, не притяжательное местоимение (как у Вяземского), а определенный артикль, но это не меняет сути дела: значение *Ich* в данном контексте авторы словаря языка Гете определяют как «ein (männliches) Individuum für sich, eigener Prägung» (отдельный человек (мужского пола) взятый сам по себе, в своей индивидуальности)⁶².

Такому употреблению противостоит в эту эпоху как в немецком, так и в рус-

59. П. А. Вяземский. Стихотворения. С. 338–339.

60. В. В. Виноградов. Русский язык: Грамматическое учение о слове. М., 1986. С. 62.

61. Goethe-Wörterbuch. Bd. 4. Stuttgart, 2004. Sp. 1468.

62. Ibidem.

ском языке модель согласования в среднем роде⁶³. К 1850-м гг., когда писалось стихотворение Вяземского, в русский язык уже вошли сочетания типа *моё я*, построенные по образцу нем. *mein Ich*. Для Вяземского, которому остались чужды как сама немецкая философия, так и связанная с ее рецепцией русская терминология, *мой я* — не обозначение некой абстрактной сущности в человеке (какое бы содержание с нею ни связывалось отдельными авторами), но указание на самого человека⁶⁴. Существенно, что *я* у Вяземского сохраняет формы склонения (*между мною, внутренним и внешним; я ... могу ... отыскивать себя в себе самом*)⁶⁵.

Область «меня внутреннего» Вяземский наделяет теми же чертами, что и в приведенном выше пассаже из предисловия к переводу «Адольфа»: расположенность внутри (*мир мой душевный*, т. е. лежащий «за душой» в старом значении «грудь, грудная клетка»), в глубине (*на недоступном дне*), интимность, скрытость и потаенность (*с своими тайнами*), безмолвие (*здесь тишина*). Важнейшими свойствами этого мира оказываются «свобода» как возможность быть самим собой и «целость» (*Мой я один здесь цел и ненарушим*), и в этом *ненарушим* узнаваемо тогда совсем еще новое понятие *individuum*⁶⁶.

5. «(МОЕ) ВНУТРЕННЕЕ Я»

«Что за чудное, за прекрасное создание Т<ать-яна> А<лександровна>! В первый еще раз пред- стала она перед моим созерцающим, понимающим и любящим внутренним Я во всей беспре-

63. Так, например, для Гете более обычным было употребление субстантивированного *Ich* в среднем роде (Ibidem. Sp. 1467–1468).

64. Вряд ли правомерно поэтому приводить контекст «Мой я один здесь цел и ненарушим» в одном ряду с иллюстрациями субстантивного употребления *я* с согласованием в среднем роде, как это делают авторы словаря под редакцией Д. Н. Ушакова (Т. IV. Ст. 1449–1450).

65. Аналогичные примеры употребления нем. *Ich* в текстах, главным образом XVII–XVIII вв., т. е. созданных до оформления субстантивного употребления *Ich* типа фихтевского см.: Deutsches Wörterbuch. Bd. 10. Sp. 2030.

66. Слово *индивидуум* впервые было отмечено в «Карманном словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка» Н. Кириллова (1845). В. Даль включил в свой словарь слово *индивидуум* в значении «неделимое, лицо, особь, личность, единица, быть или жить» (В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. С. 44). В статье «Философический язык» Жуковский с присущей ему тонкостью языкового вкуса оценивал новое слово, сопоставляя его с фр. *individu*: «Говорят *неделимое*, чтобы выразить *individu*; едва ли это слово останется в употреблении: оно не выражает вполне соединенного с ним понятия. *Неделимость* не значит единство; оно означает одну только материальную сторону предмета, только его неразделимость на части. Слово *лицо* выражает, кажется мне, его полнее и точнее. Впрочем, понятие *individu* не может быть выражено в разных случаях одним и тем же словом; например, мы не можем употреблять слово *неделимое*, как французы употребляют свое *individu*; никто не скажет: *это неделимое у меня нынче обедает; этот неделимый очень глуп; его неделимость мне несносна*. Это понятие должно быть раздроблено на многие выражения: *лицо, личность* — когда дело идет о человеке; *единица, единичность* — для выражения единства вообще; *неделимость* — для выражения единства материального» (В. А. Жуковский-критик. С. 174).

дельности своего значения, со всем ароматом букета своей души. Я смотрел на нее, говорил с ней и сердился на себя, что говорил — надо было смотреть, любить и молиться»⁶⁷, —

писал Белинский 20–21 июня 1838 г. М. А. Бакунину в одном из длинных исповедальных посланий периода их тесной дружбы (речь в письме идет о сестре Бакунина).

Предстала ... перед моим ... внутренним я можно понять в данном контексте в смысле выражения *предстала перед моим внутренним взором (оком)* «стала предметом осознания» или как парафразу собственно личного местоимения *предстала ... передо мной* (ср. сочетание *душа моя* в качестве такого рода парафразы в библейских контекстах типа *Величит душа моя Господа*). Причастия-определения, сопровождающие *я*, указывают на то, что оно относится к сознанию, от которого исходит как интеллектуальная, так и эмоциональная деятельность человеческого существа.

Субстантивация, форма среднего рода, характер определений — все это толкает на поиск немецкого источника такого употребления. Нет сомнения, что именно философские штудии способ-

ствовали появлению в 1830-е гг. целого ряда сочетаний с субстантивированным *я* как у авторов, близких Белинскому (Станкевич, Бакунин), так и у него самого⁶⁸. По своей структуре такие сочетания представляют собой, как правило, комбинации „притяжат. мест. + *я*“ (*мое, свое я*), „прил. + *я*“ (*чистое, субъективное, всеобщее, отвлеченное, эмпирическое, опытное, практическое я*) или «действит. прич. + *я*» (*мыслящее, сознающее я*). В несколько перегруженном определении контексте из письма Белинского все три названные типа представлены одновременно.

В поисках источника опираться приходится прежде всего на сочетания *я* с причастиями и прилагательными, так как немецкие соответствия таких сочетаний носят в языке эпохи более индивидуальный характер, чем сочетания с притяжательными местоимениями. Причастия настоящего времени в качестве определений при субстантивированном *я* характерны для собственно философских контекстов и находят параллели у русских последователей Фихте и Шеллинга, например у Бакунина:

«Отвлеченное, себя сознающее я сознает конкретное содержание живой индивидуальности

67. В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений. Т. XI. М., 1956. С. 247.

68. Из многочисленных примеров такого *я*, которые можно найти у Станкевича, приведу один, который по содержанию и по времени очень близок обсуждавшемуся в данной работе контексту из «Дневника» Кюхельбекера и потому дает возможность судить о синонимичных обозначениях человека в языке 1830-х гг. В письме Я. М. Неверову (27 августа 1834) Станкевич пишет: «Вот тебе покуда описание моего житья, вот тебе ландкарта к сведениям о моей жизни, жди теперь описания внутренних событий в моем „я“» (Переписка Н. В. Станкевича. 1830–1840 / Ред. А. Станкевича. М., 1914. С. 289). Напомню текст Кюхельбекера (1832): «Опять прошла неделя, и неделя весьма примечательная по тому, что произошло в моем внутреннем человеке. <...> И без письма не забуду мыслей и ощущений, толпившихся во мне в продолжение сих последних дней».

и имеет в нем свое единственное наполнение» (О философии, статья вторая, 1840)⁶⁹.

Что касается эпитета *внутреннее*, то в сочетании с я его можно было бы ожидать, например, у Гегеля, а именно в тех его текстах, в которых тема внешнего/внутреннего составляет предмет специального обсуждения. Один из таких текстов — цитировавшийся выше пассаж из «Логики». В самом деле, характер употребления слова *внутренний* у Белинского вполне соответствует гегелевскому пониманию соответствующих понятий *innerlich*, *Innres* и *Innerlichkeit* как «Sphäre des reflektierten geistigen Sein, besonders des religiösen, sittlichen und ästhetischen Lebens, zugleich auch als Sphäre des Gemüts, der Empfindungen, des Gefühls» («сферы сознательной духовной

жизни, в особенности религиозных, нравственных и эстетических переживаний, но в то же время как сферы души, ощущений, чувств»)⁷⁰; субстантивированное *я* (*das Ich*) «самосознание» также входит в гегелевский словарь. И все же указаний на использование в текстах Гегеля именно такого сочетания, как у Белинского — **innerliches/inneres Ich/Selbst*, — не обнаруживается⁷¹.

Итак, в собственно философской терминологии мыслителей, значимых для Белинского и его круга, убедительного соответствия для сочетания *мое... внутреннее я* не находится. Такое соответствие можно видеть, однако, в нем. *inneres Selbst* «душа; существо», употреблявшемся в к. XVIII — 1-й трети XIX в. в качестве синонима слов *Inneres*, *Gemüt*, *Seele*. В романе «Годы странствий Виль-

69. М. А. Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. С. 184. Показательно, что в своей сатире на русское шеллингианство Аполлон Григорьев упоминает в качестве наиболее характерных сочетаний и *сознающее я*: «Есть у меня приятель, которого и ты знаешь, человек поколения, так сказать, среднего между трансценденталистами и нигилистами <...>. Он поведал как-то раз в искренней беседе один свой собственный психологический опыт, весьма любопытный и даже назидательный. Он принимался читать «Систему трансцендентального идеализма» Шеллинга с решимостью «протшудировать» его основательно для доставления себе определенных понятий об этом хотя и отжившем, но все-таки важном в истории мышления философском учении. Ну, как тебе известно, отжившее учение сразу ошарашивает человека по лбу известного рода распутием, потребностью — вывести или все мироздание из законов сознающего я, или сознающее я из общих законов мироздания. <...> Начал он уж переваривать и тот процесс, в котором из нашего непосредственного, так сказать, объективного, еще слитого с предметом познания я выделяется я сознающее, в котором из этого сознающего внешний предмет я выделяется еще я, которое уже подымается вверх над сознающим внешние предметы я — и в некотором роде судит это самое, сознающее внешние предметы я, в котором, наконец... Но тут мой крайне осторожный, рассудительный и весьма не пренебрегающий жизненным комфортом приятель схватился в пору, догадался, что соприкоснулся сфере, в которой начинается поворот головою вниз, что из этого судящего я, производящего суд и расправу, по каким-либо признанным правилам выделится еще, пожалуй, после многих выделений, уже такое я, которое никаких правил, кроме тождества с мировою жизнью, знать не захочет, я трансцендентальное, весьма опасное и безнравственное. И благоразумный приятель мой закрыл зловредную книгу (А. Григорьев. Мои литературные и нравственные скитальчества // А. Григорьев. Воспоминания. С. 42).

70. R. von Heydebrand. Innerlichkeit // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt, 1976. Sp. 387.

71. M. Inwood. A Hegel Dictionary. Cambridge Mass., 1992. P. 142-144.

гельма Мейстера» (1829) *inneres Selbst* примечательным образом появляется в контексте противопоставления внутреннего внешнему:

«Sie erinnert sich von klein auf ihr inneres Selbst als von leuchtendem Wesen durchdrungen, von einem Licht erhellt, welchem sogar das hellste Sonnenlicht nichts anhaben konnte. Oft sah sie zwei Sonnen, eine innere nämlich und eine außen am Himmel, zwei Monde, wovon der äußere in seiner Größe bei allen Phasen sich gleich blieb, der innere sich immer mehr und mehr verminderte» («С малых лет она помнит свою душу пронизанной светящейся субстанцией, освещенной неким светом, с которым не мог соперничать даже яркий солнечный свет. Часто она видела два солнца — одно внутри себя, а другое на небе, две луны, из которых внешняя во всех фазах оставалась прежней, а внутренняя все уменьшалась») (кн. 3, гл. 15)⁷².

Такая же взаимосвязь наблюдается и во фрагменте из сочинения Шлейермахера «О религии»:

Die sehnsucht ihr eigenes inneres selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen (Стремление все дальше расширять себя самоё изнутри наружу)⁷³.

Другой параллелью к сочетанию *внутреннее я* могло бы быть сочетание (*mein tiefstes Ich* «(букв.) мое глубинное я». В эту же эпоху оно встречается, например, у А. фон Платена: «Krampfhaft windet sich mein tiefstes ich» («В судорогах извивается глубинное мое существо»)⁷⁴. Однако по своему лексическому составу данное

сочетание отстоит явно дальше от русского *внутреннее я*, чем *inneres Selbst*.

Гете, Гофман, некоторые другие немецкие авторы входили в круг чтения Белинского — об этом есть упоминания в его переписке. Вполне вероятно поэтому, что отдельные существенные для него слова и выражения он мог усвоить самостоятельно. Возможно, впрочем, что выражение *внутреннее я* он вынес из общения с Бакуниным и его кругом.

Итак, если предложенное соответствие верно, то оказывается, что субстантивированное *я* могло появляться в качестве эквивалента не только *Ich*, но и *Selbst*. Функциональные, стилистические и семантические различия между этими синонимами в русском переводе нейтрализовались; в то же время *я* развивало на русской почве новые связи.

В немецком языке первой трети XIX в. субстантивное *Ich* употребляется наряду с субстантивным *Selbst*. За каждым из них стоят определенные контексты и имена.

Ich старше, оно известно уже в средневековых текстах, где употребляется аналогично лат. *alter ego* «другой я» (о друге или возлюбленной). *Selbst* фиксируется с начала XVIII века, к концу которого прочно входит в словарь эпохи классицизма и преромантизма. По свидетельству словаря Гриммов, субстантивным *Selbst* пользуются Гердер, Кант, Клопшток, Лессинг, Гаманн, Мориц, Виланд, Гете, Шиллер, Тик, Новалис. Источником субстантивного употребления *Selbst* стало англ. *self* «das seiner selbst bewusste Ich» (сознающая свою индивидуальность

72. Goethes Werke in zwölf Bänden. Bd. 7. Berlin/Weimar, 1988. S. 462.

73. Deutsches Wörterbuch. Bd. 16. Sp. 453.

74. Ibidem. Bd. 10. Sp. 2031.

личность) как термин религиозной морали⁷⁵. В языке предшествующей эпохи в этом смысле употреблялись существительные *Selbstheit* или *Selbstschaft*.

Сочетаемость субстантивного *Selbst* описывается в словаре Гриммов теми же двумя моделями, что и сочетаемость субстантивного *Ich*:

1. притяжат. мест. + *Ich/Selbst* (*mein, dein Ich/mein, dein, sein, unser Selbst*);

2. прил. + *Ich/Selbst* (*anderes, besseres, mächtiges, zweites Ich/anderes, besseres, zweites, absolutes, beschränktes, besonderes, denkendes, edles, eigentliches, inneres, kleines, schönes Selbst*)

Первая модель может быть распространена словом *eigen*, — *es* «собственный» (*mein eigenes Selbst* «мое собственное я»). Обе модели могут выступать в комбинации друг с другом: притяжат. мест. + прил. + *Selbst* (*sein absolutes Selbst*, Новалис). Возможна также комбинация двух этих моделей: притяжат. мест. + прил. + *Ich* (*mein tiefstes Ich*, А. фон Платен).

В смысловом отношении *Selbst* и *Ich* настолько близки, что основные типы контекстов у них общие. Для субстантивного *Ich* в словаре Гриммов они сформулированы следующим образом:

1. «für einzelwesen, individuum, person überhaupt» (об отдельном человеке, индивидууме, человеке вообще) (*ein Ich* vs

anderes Ich, das eine Ich vs *ein zweites Ich, ein Ich werden* — о друзьях, возлюбленных, ср. лат. *alter ego*); сюда же можно отнести именование возлюбленной /-го *mein ich, mein anderes, besseres, edleres ich*;

2. «das vernünftige im menschen im gegensatz zu dingen und zum körperlichen überhaupt» (сознательное начало в человеке, в противоположность вещам и материальному началу вообще) (*das gute, mächtige, bessere Ich*);

3. «wesen, geistige eigenthümlichkeit des einzelnen bezeichnend» (обозначение личности, духовной индивидуальности отдельного человека) (*hohles, leeres, tätiges, produktives, selbstzufriedenes, mein tiefstes Ich*); «mit hervorhebung dieses wens als des gegenstandes der eigenliebe» (с акцентом на этой индивидуальности в качестве предмета самолюбия), в частности, в формуле *das liebe Ich* (возникшей по образцу *der liebe Gott* «боженька»).

Специфичным для *Ich* является терминологическое значение в философии Фихте «als die ewige allgemeine vernunft dem nicht-ich, der sinnen — und körperwelt entgegengesetzt» (вечный обобщенный разум, противопоставленный не-я, чувственному и телесному миру)⁷⁶ и, добавлю, все другие терминологические значения, которые это слово приобретало в различных философских и психологических системах⁷⁷. В актуаль-

75. Duden. Bd.7: Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache/Bearbeitet von G. Drosdowski. Mannheim u. a. 1997. S. 667.

76. Deutsches Wörterbuch. Bd. 10. Sp. 2030-2031.

77. Обзор см. в кн.: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Sp. 1-6 (философия), 6-18 (психология).

ную для Белинского эпоху термином *Ich*, кроме Фихте, пользовались Лафатер, Гегель, Шеллинг. Другие — например Кант — предпочитали термин *Selbst*.

В нетерминологическом употреблении эпохи *Ich* и *Selbst* — синонимы. Выбор того или иного термина и /или их распределение у каждого индивидуален, так что семантическая специфика слова *Selbst* может быть выявлена только в контексте его лексических взаимосвязей в текстах данного автора. В обобщенном виде семантическую специфику *Selbst* видят в акценте на индивидуальности отдельного человека. По наблюдению авторов «Немецкого словаря», *mein Selbst* «мое я» (ср. англ. myself/myself) воспринималось как эмфатическая парафраза *ich selbst* «я сам», позволявшая отчетливее выделить смысл «существо»: «Im deutschen <...> steht <...> mein selbst als seltnere, nachdrücklichere, deutlich unterschiedene form neben ich selbst, wenn es manchmal diesem auch in der bedeutung nahe kommt. Es tritt in jenem die eigenthümliche function des substantivs als substanzbezeichnung deutlich zu tage. Selbst hat nahezu denselben sinn wie wesen»⁷⁸. Если так, то *mein inneres Selbst* относится к внутренней — духовной и этической сущности человека.

Возвращаясь к письму Белинского, мы увидим, что там речь идет о другом, а именно о сознании. Такого рода сдвиг в значении можно объяснить тем, что субстантивированное *я*, впервые ставшее известным в России как перевод центрального термина философии

Фихте и Шеллинга (*Ich*), вызывало ассоциации прежде всего с этими системами идей, точнее с расхожей интерпретацией *Ich* как обозначения самосознания. Отсюда и эклектичное сочетание в письме Белинского определений, характерных для *я-Ich* как термина философии (*созерцающее, понимающее, любящее*), и определений, присущих в эту эпоху скорее общелитературному *я-Selbst* (*внутреннее*).

Преобразование *inneres Selbst* во *внутреннее я* сопровождалась, однако, смещением не только в значении, но и в стилистике и прагматике словосочетания. Напомню, что, кроме характерных причастий в качестве определений к *внутреннее я* на поиск немецкого источника этого сочетания нас натолкнуло субстантивированное употребление местоимения и форма среднего рода. И тот, и другой признаки имеют различный статус в немецком и в русском языках. В немецком субстантивация, в частности, местоимений и употребление субстантивированного слова в форме среднего рода — совершенно нормальное, регулярное явление. В русском не так. Возможности субстантивации здесь ограничены, а приобретение формы среднего рода сопряжено у субстантивированного местоимения с утратой склонения, сразу выдающей «иностранца» типа *пальто* или *пюре*. Возникшее таким образом словосочетание не может восприниматься иначе как искусственное книжное образование по иноязычному образцу⁷⁹.

78. Deutsches Wörterbuch. Bd. 16. Sp. 452.

79. Из местоимений, допускающих субстантивацию, наиболее буквальным соответствием *Selbst* было бы слово *сам*, хотя превращение его в эквивалент *Selbst* наталкивается на сопротивление

Такого рода смысловой сдвиг при смене культурного и языкового контекста был, думается, неизбежен. Необходимо, однако, учитывать и то обстоятельство, что словоупотребление Белинского складывалось не столько в результате систематического усвоения идей того или иного автора, сколько, так сказать, «по мотивам» немецкой философии и словесности и по потребностям того жаргона, который был принят в его круге и который в целом был характерен для среды русских гегельянцев⁸⁰. Добытый из разных источников материал группировался здесь вокруг определенных идей. Одной из таких ключевых идей была для Белинского и Бакунина в эти годы оппозиция внешнего и внутреннего, и словосочетание *внутреннее я* (*inneres Selbst*) органично вписывалось в своеобразную терминологию «внутренней жизни», включавшую целый ряд сочетаний с эпитетом *внутренний* (*внутренняя жизнь, внутренний мир, внутренние обстоятельства, внутренняя борьба, внутреннее чувство* и др.). Конец этой эпохи, начавшейся для Белинского в 1836 г., наступает в 1841 г., когда Белинский объявляет себя человеком, стоящим «на рубеже <...> двух великих миров» — внутреннего и внешнего (см. приводившееся выше письмо к Бакунину от 9 декабря).

В 1843 г. он уже откровенно бранит некогда центральное для себя понятие «внутренняя жизнь»:

«Я и прежде не был чужд гордости, — пишет он 8 марта сестрам и брату Бакунина, — но она была парализована многими причинами, в особенности же романтизмом и религиозным уважением к так называемой «внутренней жизни» — этим исчадием немецкого эгоизма и филистерства⁸¹.

В качестве «исчадия немецкого эгоизма» уходит из лексикона Белинского и *внутреннее я*.

Историю выражения *внутреннее я* еще предстоит выстроить. Неприятное препятствие для исследователя состоит здесь, правда, в том, что это сочетание не отмечено ни в одном из толковых словарей русского языка, вышедших в свет до 2003 года включительно. В то же время в текстах и XIX, и XX в. оно есть. Известные мне примеры немногочисленны, но некоторые из них примечательны настолько, что они не могли не иметь влияния. К числу таких контекстов относится, например, опубликованная в «Современнике» (1854, № 3) пародия Козьмы Пруткова на Аполлона Григорьева, в которой предметом осмеяния становятся характерные для статей ведущего критика «Москвитянина»

узуса. Для (*sein*) *inneres Selbst* можно было бы изобрести, например, перевод *он сам внутри себя или даже *его самый сам, опираясь на употребление, по Кибрику, *сам* самостоятельного (А. Е. Кибрик. Связанные употребления лексемы *сам*: Системно-когнитивный анализ // Русистика. Славистика. Индоевропеистика: Сборник к 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996. С. 494–509), однако идиоматичного эквивалента с *сам*, в русском языке, кажется, нет.

80. О крайностях этого «птичьего языка» с иронией напишет позднее А. И. Герцен («Былое и думы», гл. XXV). «Птичьим» его назвал астроном Д. М. Перовицкий, имея в виду статьи 1830-х гг. самого Герцена («Былое и думы», гл. VII).

81. В. Г. Белинский. Избранные письма. Т. 2. С. 215–216.

слова и выражения, и в их числе — сочетание *внутреннее я*:

«Я отстранил и фальшь и даже форсировку И долго изучал без усталы, с упорством Свое, в изгибах разных, внутреннее „Я“»⁸².

Учитывая то, что словоупотребление Григорьева, не в последнюю очередь благодаря сатирической реакции на него, сыграло существенную роль в судьбе целого ряда слов и выражений (*допотопный, новое слово, веяние, мирозерцание, личность, русская душа, Пушкин — наше все* и др.), стоит взглянуть с этой точки зрения и на сочетание *внутреннее я*. Новый импульс это выражение получит позд-

нее в результате знакомства русской публики с психологическими теориями *я*, оформившимися на рубеже XIX–XX вв., и их продолжениями⁸³. Субстантивированное *я* вновь станет результатом совпадения в русском переводе терминов разного происхождения, прежде всего нем. *Selbst* и *Ich*, с одной стороны, и англ. *self*, с другой стороны. Замечу в заключение, что именно на волне интереса к (главным образом, англоязычной) литературе по психологии и эзотерике сочетание *внутреннее я* стало невероятно популярным в последние годы, потеснив не только другие атрибутивные сочетания с *я*, но и независимое его употребление⁸⁴. Но это уже тема другого исследования.

82. Сочинения Козьмы Пруткова. М., 1955. С. 54.

83. См. о них: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Sp. 6–8 (*Ich*); Bd. 9. Sp. 305–313 (*Selbst*).

84. Любопытно, что в учебнике по языкознанию именно *внутреннее я* может фигурировать в качестве речения, иллюстрирующего субстантивное употребление личного местоимения: «Если же местоимение получает общую отнесенность, оно перестает быть местоимением (ср.: «Наше внутреннее я» — где *я* уже не местоимение, а имя существительное)» (Ю. С. Маслов. Введение в языкознание. М., 1987. С. 93).

НАТАЛЬЯ САМОВЕР

ЛИТЕРАТУРА И ПСИХОЛОГИЯ

ПОИСК В. А. ЖУКОВСКИМ ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ЯЗЫКА ПЕРСОНАЛЬНОСТИ

Изучение процесса становления языка личности в русской культуре первой половины XIX в. невозможно без обращения к взглядам В. А. Жуковского (1783–1852) — зачинателя русского романтизма в целом и русской психологической лирики в частности. Заслуги Жуковского перед отечественной культурой многообразны, но главной из них современники считали то, что своей поэзией он впервые открыл для русского читателя богатейший мир душевных переживаний человека. На этот счет есть много восторженных воспоминаний. В частности, В. Ф. Одоевский так рассказывает о том, какое колоссальное впечатление стихотворения Жуковского произвели на него и его товарищей в юности — в конце 1810-х — начале 1820-х гг.:

«Стихи Жуковского были для нас не только стихами, но было что-то другое под звучною речью; они уверяли нас в человеческом достоинстве, чем-то невыразимым обдавали душу, и бо-

дрее душа боролась с преткновениями науки, а впоследствии — со скорбями жизни»¹.

«Не одно чувство душевное дало содержание поэзии Жуковского, а вся душа человека со всеми ее явлениями. Жуковский такой же двигатель чувства как и мысли», —

писал С. П. Шевырев вскоре после смерти поэта, а затем так резюмировал его вклад в русскую культуру:

«Жуковский нашел в языке нашем самую разнообразную силу и красоту для всех неуловимых оттенков мира душевного, для неистощимых движений и вздохов любви, для скорби и радости, для песен брани и мира, страдания и торжества, тревоги и покоя, для дум и чувств человека по всем возрастам, для поэзии всех народов мира»².

Хотя за Жуковским прямо не закреплено авторство ни одного нового слова или выражения, однако его активность в качестве переводчика западной, особенно

1. В. А. Жуковский в воспоминаниях современников. М., 1999. С. 172.

2. С. П. Шевырев. О значении Жуковского в русской жизни и поэзии. М., 1853. С. 38–39, 64.

немецкой, литературы сделала его одним из самых активных проводников в русскую культуру первой половины XIX века новых смыслов, нуждающихся в соответствующем языковом оформлении.

Антропологизм европейской культуры Нового времени, в центре которой находился человек в его многообразных отношениях к миру, с одной стороны, тесно связан с постоянным интересом к изучению человеческой психологии, а с другой — с проблемой языка как одного из основных атрибутов человечности. При этом, если язык как таковой ассоциировался с человечностью вообще, то родной язык связывался с понятием народности, а развитие словесности на родном языке — с культурным, моральным и интеллектуальным прогрессом народа. В то же время интерес к отдельной человеческой личности сделал одной из наиболее актуальных наук первой половины XIX столетия педагогику и способствовал развитию ее психологических оснований, в том числе представления о важности языка и словесности в процессе воспитания и обучения, т. е. в формировании личности, мыслительных способностей и нравственности ученика.

Тесный союз психологии, литературы и педагогики и связанный с ним комплекс проблем в наибольшей полноте был перенесен на русскую почву именно Жуковским, жизнь и творчество которого современный исследователь неслучайно охарактеризовал как «своеобраз-

ную летопись умственного и духовного развития, поэтических поисков и литературы на протяжении 50 лет».

Интерес к тайнам душевной жизни человека зародился у Жуковского еще в юности. В 1797–1800 гг., в период обучения в Московском университетском благородном пансионе, руководимом виднейшими представителями круга московских масонов, он впитал представление о психологии как своего рода метанауке, возникшее как логическое развитее и углубление просветительского тезиса о том, что в основе любой человеческой деятельности лежит борьба разума с невежеством и предрассудками.

Идея «познания самого себя»³ — центральная для нравственно-философских поисков масонов, — в сущности, подразумевала познание прежде всего человеческой психологии основным для нее тогда методом самонаблюдения. Именно отсюда — от задачи познания, изображения и преображения «внутреннего человека» — берет начало художественный метод Жуковского, который принято определять как «психологический». В то же время надо отметить, что молодой поэт вынес из этой школы не созерцательную, а напротив, активную жизненную позицию, стремление к совершенствованию самого себя прежде всего как доброго семьянина и полезного гражданина.

«Если для них (масонов — Н. С.) самоусовершенствование — это вариант рационалистиче-

3. Классическая книга Джона Мейсона (Иоанна Масона) «О познании самого себя» была переведена на русский язык директором Московского университетского благородного пансиона И. П. Тургеневым в 1783 г. и предназначалась для изучения воспитанниками. Еще в пансионские годы Жуковский близко сошелся со старшими сыновьями Тургенева Андреем и Александром, а к их отцу относился с глубоким пиететом прежде всего как образцу нравственного человека и истинного — духовного — христианина.

ской теологии, направленной на борьбу с греховностью для очищения души к иной жизни, то для Жуковского — это путь к познанию своих возможностей и подготовка себя к служению обществу»⁴, —

отмечает один из ведущих исследователей его творчества А. С. Янушкевич.

В соответствии с заветами своих воспитателей, молодой поэт начинает свое знакомство с психологией с познания самого себя. Откровенный и подробный самоанализ составляет основную тему его дневников начала 1800-х гг. Жуковский работал над собой очень серьезно и усердно; восполнял систематическим чтением пробелы бессистемного образования, примечал, как совершенствуются в результате занятий привычка к размышлению, внимание, память. Встречаются в дневниках и более или менее детально проработанные психологические портреты близких и знакомых. Главная цель всех этих трудов — изучение собственного характера, искоренение недостатков, развитие хороших задатков, анализ взаимоотношений с другими людьми⁵.

Особая, драматическая тема дневников — различие в собственной душе правых, чистых и добродетельных стремлений и «эгоизма», подлежащего преодолению. Повышенный интерес к этому связан с известной личной драмой поэта, который в течение многих лет стоял перед проблемой оправдания

своей любви к девушке, доводившейся ему племянницей.

Что касается общественного служения, то выбор возможностей в этом отношении для юного Жуковского был невелик. Военная служба его не привлекала, к канцелярскому труду он оказался неспособным, а значит, вряд ли смог бы сделать карьеру в гражданской службе по административной части. Оставалась служба по учебной части и литературное творчество.

Стремление и предрасположенность к обоим этим видам деятельности — литературе и педагогике — проявились у него очень рано. Принятые в 1799 г. «законы» пансионского литературного общества (Собрания воспитанников Университетского Благородного пансиона) предписывали каждому из членов взять шефство над одним или двумя младшими воспитанниками⁶. Вероятно, таков был первый педагогический опыт Жуковского, который как лучший воспитанник «в большом возрасте» был избран председателем Собрания. Первые дошедшие до нас его произведения также относятся еще ко времени обучения поэта в пансионе и сразу после его окончания. Пока еще довольно неловкие и подражательные, они с одобрением были восприняты пансионским начальством благодаря ярко выраженному этическому пафосу, соответствовавшему духу этого учебного заведения, и публиковались в пансионских изданиях.

4. А. С. Янушкевич. Этапы и проблемы творческой эволюции В. А. Жуковского. Томск, 1985. С. 3.

5. Самонаблюдение оставалось важной темой дневников Жуковского даже когда он далеко перевалил за 30-летний рубеж. Очевидно, что наряду с потребностью самоконтроля и преодоления неуверенности в себе причиной этого был многолетний профессиональный писательский интерес к психологии.

6. См.: Н. В. Сушков. Московский университетский благородный пансион. М., 1858. Приложение. С. 40.

Таковы, в частности, оды «Добродетель» (1798) и «Человек» (1801). В последней, в частности, мы находим такие строки:

«В страданиях своих ты небо укоряешь —
Творец твой не тиран: ты страдаешь от себя;
Он благ: для счастья он в мир призвал тебя;
<...>
Познай себя, познай! <...>
Все бедствия твои — мечты воображенья;
Оружия на них судьбой тебе даны!
Воздвигнись в крепости — и все побеждены!
Великим, мудрым быть — твое определенье»⁷.

Эти идеи получали самый горячий отклик в Дружеском литературном обществе, которое поэт основал вместе с недавними пансионскими однокашниками. Членов общества объединял интерес к литературе и убеждение в ее высоком общественном предназначении. Душой этого кружка был ближайший друг Жуковского Андрей Тургенев, привлечший товарищей к работе над переводом на русский язык одного из центральных психологических романов сентиментализма — гётевского «Вертера». Перу Андрея Тургенева также принадлежит перевод фрагмента «Записок» Бенджамина Франклина, содержащего описание популярной в то время системы самонаблюдения и самосовершенствования⁸. Много лет спустя верный памяти покой-

ного друга Жуковский включит часть этого перевода в домашний альманах, издававшийся в воспитательных целях для детей императорской фамилии⁹.

В 1802 г. завершилась недолгая служба поэта в Главной Соляной конторе в Москве, и Жуковский, оставшись без средств к существованию, был вынужден вернуться в Тульскую губернию к родным. В том же году с публикации перевода элегии Т. Грея «Сельское кладбище» началась его литературная слава. «Началом истинно человеческой поэзии» назвал эту элегию Владимир Соловьев¹⁰. Современники были покорены сочетанием легкого и мелодичного стиха с достоверностью передачи поэтического настроения, невольно захватывающего читателя, напоминая ему о собственных сокровенных переживаниях. Этот новый поэтический язык надолго связался с именем Жуковского.

Между тем, сам молодой поэт, добившись столь значительного успеха, был далек от того, чтобы успокаиваться. Напротив, он умножил усилия по работе над собой. В центре его внимания находилось изучение трудов по эстетике, истории и теории литературы, а также по философии.

«Авторство мне надобно почитать и должно-
стью гражданскою, которую совесть велит ис-

7. В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений и писем в 20-ти т. / Под ред. О. Б. Лебедевой и А. С. Янушкевича. Т. 1. М., 1999. С. 51.

8. См.: Отрывок из записок франклиновых с присовокуплением краткого описания его жизни и некоторых его сочинений. Пер. с франц. Андрея Тургенева. М., 1799.

9. См.: Муравейник. Литературные листы, издаваемые неизвестным обществом неученых людей. Б/м., 1831. № 3.

10. См. примечание В. С. Соловьева к его стихотворению «Родина русской поэзии, по поводу элегии «Сельское кладбище» (1897), посвященной сыну поэта П. В. Жуковскому.

полнять со всевозможным совершенством. Теперь не могу ее исполнять как бы надлежало, ибо я невежда; но я могу исполнять ее со временем, следовательно, и самый приготовительный труд есть некоторым образом уже исполнение»¹¹, —

так позднее он сам сформулирует причину, побуждавшую его к занятиям самообразованием.

Анализ круга чтения Жуковского 1800-х гг., произведенный группой ученых из Томского университета, свидетельствует о том, что он творчески воспринял психологические учения европейских сенсуалистов, в первую очередь Бонне, Кондильяка, Руссо¹². Штудирруя их сочинения, Жуковский как прилежный ученик особое внимание уделял терминам и определениям. При этом отвлеченные аспекты психологии, в ту пору еще входившей в круг философских наук, интересовали его гораздо меньше, чем прикладные. Пометки Жуковского на книгах говорят о повышенном внимании к психологическим основам процесса восприятия, к памяти, воображению, ассоциации идей и образов, составляющих ткань духовной жизни человека, к свободе воли и понятию индивидуальности каждой человеческой личности. Очевидно, что подобные предпочтения равно характерны как для читателя-художника, так и для читателя-педагога.

Дневник 1805 г. содержит краткое резюме представлений молодого поэта о человеческой психике.

«Душа человеческая сперва образуется влиянием окружающих ее предметов, потом уже сама имеет на них влияние, то есть несколько времени бывает страдательною, потом делается действительною, получает постоянный, твердый образ. Но и в сем своем положении она остается в зависимости от внешнего, хотя имеет уже свою силу и волю», — записывает Жуковский.

Несколько дней спустя он продолжает:

«Душа есть то средоточие, к которому скопляются все впечатления, через телесные чувства получаемые; что она об них судит, по ним действует, по ним так или иначе заключает. Это не значит, чтобы сама душа была материальная; это показывает только то, что она соединена тесно с нашим телом, которого все впечатления до нее доходят и служат, так сказать, материалами ее умственных зданий. Размышление есть следствие ощущения: без него оно быть не может так же точно как строение без материалов. Но это еще не значит, чтобы способность размышлять была результатом чувственных впечатлений; они только приводят ее в действие; без них она бездейственна. Способность мыслить есть дар природы, есть душа нетелесная, бессмертная; ум есть сия способность образованная, приведенная в совершенство теми многократными действиями, которые в ней были производимы впечатлениями чувства. <...> причины разнообразности умов должно искать в разнообразности телесного строения, и главная должность человека есть управлять посредством ума чувственными впечатлениями или даже преобразовать их, и прочее, и прочее»¹³.

11. В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений и писем в 20-ти т. / Под ред. О. Б. Лебедевой и А. С. Янушкевича. Т. 1. М., 1999. С. 51.

12. См.: Библиотека В. А. Жуковского в Томске. Тт. 1-3. Томск, 1978-1988.

13. В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений и писем в 20-ти т. Т. 13: Записи от 1 и 16 июля 1805 г. С. 15, 20.

Ближайшим полем применения знаний в области психологии наряду с литературными трудами являлось для Жуковского воспитание. В семье Простасовых, приютившей его, подрастали две дочери, и в дневнике поэта появляются замечания о том, какие ошибки допускает в общении с ними их мать, и записи о собственном намерении специально изучить несколько книг о воспитании, чтобы содействовать исправлению этих ошибок. И тем не менее, распространенное представление о том, что Жуковский занимался воспитанием и систематическим обучением своих юных племянниц Марии и Александры Протасовых, неверно. Анализ дневников поэта, семейной переписки и др. свидетельствует о том, что девочки, которые в то время только выходили из детского возраста¹⁴, были не его ученицами, а скорее младшими собеседницами. Вместе с ними он занимался чтением и обсуждением избранных художественных произведений и трактатов по эстетике и нравственной философии. В сущности, не чувствуя еще себя готовым учить кого-либо, он учился вместе с ними.

Основное содержание занятий Жуковского вплоть до середины 1810-х гг. составляли поэзия, переводы, литературная и театральная критика. К этому периоду относится и его долгожданный выход на общественное поприще в роли издателя и одного из основных авторов журнала — московского «Вестника Европы» (1808–1810). Ряд статей, опубликованных в этом журнале, позволяют за-

глянуть в психологическую лабораторию Жуковского-художника.

Так, в статье «О басне и баснях Крылова» (1809) он постулирует важнейший принцип, лежавший в основе его собственного художественного метода:

«Отвлеченная истина, предлагаемая простым и вообще для редких приятным языком философа-моралиста, действуя на одни способности умственные, оставляет в душе человеческой один только легкий и слишком скоро исчезающий след. Та же самая истина, представленная в действии и, следовательно, пробуждающая в нас и чувство, и воображение, принимает в глазах наших образ вещественный, впечатлевается в рассудке сильнее и должна сохраниться в нем долее»¹⁵.

В рукописном «Конспекте по истории литературы и критики», составленном в 1807–1811 гг., Жуковский выразил ту же мысль более кратко и афористично — «главная моральная мысль» произведения, по его мнению, должна быть «доказана поэтически»¹⁶.

Не менее важен и психологический анализ перевода как полноценного вида творчества.

«Переводчик в прозе есть раб, переводчик в стихах — соперник, — утверждает Жуковский в статье, посвященной анализу басен Крылова. — Поэт оригинальный воспламеняется идеалом, который находит у себя в воображении; поэт подражатель в такой же степени воспламеняется образом своим, который заступает для него

14. Мария (в замужестве Мойер) родилась в 1793 г., Александра (в замужестве Воейкова) — в 1795-м.

15. В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений / Под ред. А. С. Архангельского. Т. 9. СПб., 1902. С. 69.

16. Цит. по: А. С. Янушкевич. Этапы и проблемы творческой эволюции В. А. Жуковского. С. 66.

тогда место идеала собственного: следственно, переводчик, уступая образцу своему пальму избрательности, должен необходимо иметь почти одинакое с ним воображение, одинакое искусство слога, одинакую силу в уме и чувствах. <...> что же обязан делать переводчик? Находить у себя в воображении такие красоты, которые бы могли служить *заменой*, следовательно, производить *собственное*, равно и превосходное: не значит ли это быть творцом?»¹⁷

За этими словами стоят зрелые размышления человека, которого позднее Пушкин назовет «гением перевода»¹⁸.

В той же статье Жуковский проникательно отмечает, что истинное «дарование» в отличие от посредственного писателя, который стремится все описать и объяснить, оставляет простор активности «чувства» реципиента — читателя.

Точностью и глубиной отличаются и заметки молодого поэта в жанре театральной критики, касающиеся как игры актеров, так и качества переводов классических пьес, рассматриваемых с точки зрения психологической достоверности и способности вызывать сопереживание зрителей.

В этом вдумчивом отношении к психологическим основам творчества (не только литературного) и восприятия произведения искусства читателем и зрителем Жуковскому не было равного среди современников. При этом гармония его собственного творчества в объяснительном порядке поверялась алгеброй психологии. О чем бы ни размышлял поэт — об отношениях между людьми, об эстетике, литературе или о воспитании, он неизменно подводит под свои рассуждения психологический базис¹⁹.

Основой психологического метода Жуковского стало сочетание общечеловеческого и индивидуального, причем, согласно его представлениям, в духовном опыте личности первое проявляется через второе. В этом — непреходящая сила художественного воздействия его произведений. Поэзия Жуковского заговорила с русским читателем на языке души, говоря о вечных темах, она апеллировала к чувствам и переживаниям, знакомым каждому, вносила живой лиризм и индивидуальное начало даже в традиционно риторичный военнопатриотический жанр²⁰.

17. В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений / Под ред. А. С. Архангельского. Т. 9. С. 73–74.

18. См.: А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений в 17-ти т. Т. 13: Письмо к П. А. Вяземскому от 25 мая — около середины июня 1825 г. М., 1937. С. 183.

19. Об этом см. также: А. С. Янушкевич. Этапы и проблемы творческой эволюции В. А. Жуковского. С. 65–66.

20. Так, в стихотворении «Певец во стане русских воинов» (1812), немедленно по опубликовании ставшем поэтической эмблемой Отечественной войны, образ Родины раскрывается самым неожиданным образом — без привычного аллегоризма, через обращение к интимной глубине детских воспоминаний:

Страна, где мы впервые
Вкусили сладость бытия,
Поля, холмы родные,
Родного неба милый свет,
Знакомые потоки,

И все-таки занятия литературой, критикой и журналистикой не удовлетворяли Жуковского; он стремился к тому, чтобы не опосредованно, с помощью искусства, а прямо и непосредственно передавать другим свои представления о достойной и добродетельной жизни, развивать умы и сердца в соответствии со своим представлением об общественном благе. В его душе крепла мысль о том, чтобы стать профессиональным педагогом. Впрочем, он не торопился воплотить эту мечту в реальность. Собственные представления о высочайшей общественной значимости и ответственности деятельности воспитателя ставили перед ним требование получения фундаментального образования и соответствующей подготовки, которыми он не располагал. Так, в 1810 г. Жуковский сообщил И. И. Дмитриеву о том, что иногда мечтает «о двух-трех годах, проведенных у Песталоции (т. е. у знаменитого швейцарского педагога И. Г. Песталоцци — Н. С.) для того, чтобы завести что-нибудь подобное его институту в России и быть через то истинно полезным»²¹. В следующем году он отверг предложение стать профессором Педагогического института в Санкт-Петербурге, так как ощущал себя не готовым и считал необходимым посвятить не менее двух лет «ученическому труду»²².

Относительно выбора предмета преподавания сомнений не было — это могли быть только язык и словесность, и первый опыт собственно педагогической работы поэта относился именно к преподаванию языка, причем взрослой ученице — великой княгине Александре Федоровне (молодой жене будущего императора Николая I, урожденной принцессе Прусской). Вскоре по ее прибытии в Россию в 1817 году Жуковский был назначен к ней учителем русского языка.

Первые шаги поэта на учебном поприще вряд ли можно назвать успешными. Его педагогическая неопытность выразилась в том, что практические успехи великой княгини в овладении русским языком были, по ее собственному признанию, невелики, а основным содержанием занятий стало не изучение лексики и грамматики, а литература — совместное чтение и обсуждение избранных образцов европейской поэзии.

Между тем, на фоне расцвета поэтического творчества к концу 1810-х гг. завершилось формирование взглядов Жуковского в области психологии. Их резюме находим в обширной записи в альбом фрейлины С. А. Самойловой от 17 сентября 1819 г.:

Златые игры первых лет
И первых лет уроки,
Что вашу прелесть заменит?
О родина святая!
Какое сердце не дрожит,
Тебя благословляя?

(В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений и писем в 20-ти т. Т. I. С. 227.)

21. Русский архив. 1900. № 9. С. 9.

22. Там же. С. 11–12.

«Можно сказать, что вокруг нас ничто не существует отдельно: все берет образ души нашей; все ее отголосок; все оживляет она тем бытием, которое в ней самой таится.

Мыслить, чувствовать — вот прямая (внутренняя) жизнь наша. Она только обнаруживается посредством действия, которым, так сказать, мы связаны с тем, что нас окружает. Чем более совершенства в мыслях и чувствах, тем лучше и вернее наши действия. Если дадим себе первое, то последнее само собой будет ее последствием.

<...> Мысли и чувства, в разное время посещавшие душу, сливаются в ее сущность и составляют наконец ее величие или низость, ее красоту или безобразие. Таким образом, можно сказать, что наша душа, отдельно, сама по себе существующая, есть в то же время и произведение всего, что посредством мысли и чувства вошло в нее в течение жизни: произведение более или менее совершенное, и приобретение этого совершенства, для коего единственно дана человеку его земная жизнь, зависит от нас самих. Провидение есть только всемогущий наш помощник: оно только предлагает нам способы, только поддерживает или усиливает наше стремление; но пользоваться предлагаемыми способами, но повиноваться святому стремлению — это предоставлено нам самим, и здесь мы неограниченно свободны.

Два способа приобретать сие совершенство: извлекать прекрасное из опытов жизни; извлекать прекрасное из самого себя.

<...> мы не властны <...> в выборе тех случаев счастливых или несчастных, тех радостей или печалей, которые должны посетить нас в жизни, — это дело Провидения! Но мы властны во всяком случае вслушиваться в одобрительный его голос, во всяком случае понять

его высокое требование и свободно исполнять то, чего оно требует. <...> Извлекать прекрасное из самого себя — быть с собою, разбирать свою жизнь, свои обязанности, свое прошедшее и будущее в присутствии строгого свидетеля — совести, в присутствии великого ободрителя — Бога»²³.

Что касается творчества Жуковского, то рубеж 1820-х гг. ознаменовался для него формированием концепта «невыразимого», характеризующего коренное отличие психических явлений от явлений внешнего мира с точки зрения описания.

Проблема «невыразимого» существует на пересечении психологии и философии языка. Она получила название от знаменитого отрывка «Невыразимое» (1819), в котором, признавая, что человеческий язык обладает достаточными возможностями для описания явлений зримого мира, поэт указывает на неуловимость и невыразимость тех душевных движений, которыми человек отзывается на зрелище природы:

«Спирается в груди болезненное чувство,
Хотим прекрасное в полете удержать,
Ненареченному хотим название дать —
И обессиленно безмолвствует искусство»²⁴.

Однако то, что Жуковский называет «невыразимостью», на самом деле представляет собой неназываемость, несводимость к терминологическому обозначению. Выражение же «невыразимого» успешно достигается всей совокупностью текста, то есть иными, чисто худо-

23. В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений и писем в 20-ти т. Т. 13. С. 134–135.

24. Там же. Т. 2. М., 2000. С. 129.

жественными средствами. В те же годы поиск адекватного языка для выражения многогранных, сложных индивидуальных душевных состояний приводит Жуковского к активизации занятий изобразительным искусством²⁵.

Второй всплеск интереса поэта к изучению психологии относится к середине 1820-х — 1830-м гг., когда развернулась его основная педагогическая активность в качестве наставника наследника престола — великого князя Александра Николаевича, будущего императора Александра II.

Впервые поэт был привлечен к занятиям с маленьким Александром еще в 1824 году, но официальное его назначение состоялось в начале 1826-го, когда отец мальчика уже стал императором²⁶. Несмотря на то, что формально обязанностью наставника была лишь организация учебы наследника, именно Жуковским была сформулирована общая идеология воспитания будущего государя.

Составленный им в 1826 г. «План учения» наследника, особенно в части, касающейся возраста воспитанника (от 8 до 13 лет), представляет собой характерный образец подхода, известного как воспитывающее обучение. С наибольшей полнотой его принципы были сформу-

лированы в начале XIX в. выдающимся немецким педагогом Иоганном Фридрихом Гербартом; главный из этих принципов — изучение и использование педагогом особенностей детской психологии.

Прямых свидетельств знакомства Жуковского с трудами Гербарта обнаружить не удалось, что, в сущности, неудивительно, учитывая их сугубо научный характер и малую известность в России. Широкая популярность Гербарта даже в самой Германии была еще впереди. Однако при всей разнице в уровне осмысления одних и тех же проблем русским поэтом и его старшим современником, немецким ученым-педагогом, это сближение в методе весьма характерно. Оно может расцениваться как одно из свидетельств высокой чувствительности Жуковского к интенциям современной европейской культуры и тесно связанных с ней наук антропологического круга — в частности, педагогики и психологии²⁷.

Конечной целью обучения и воспитания будущего государя должно было, по мысли Жуковского, стать формирование личности, сочетающей обширную общеобразовательную подготовку и твердость нравственных правил со способностью чутко улавливать веяния времени

25. Подробнее об этом см.: Н. В. Самивер. Графика В. А. Жуковского // Искусствознание. 1998. № 1.

26. Реально Жуковский приступил к занятиям с учеником только в начале 1828 года по возвращении из длительного путешествия. За границей он лечился и тщательно готовился к выполнению своих новых обязанностей: общался с известными педагогами, закупал и посылал в Петербург книги и разнообразные учебные пособия и даже реализовал свою давнюю мечту — познакомился непосредственно на месте, в Швейцарии, с действующей педагогической системой Песталоцци. Впрочем, учитывая ее ориентацию на начальное обучение, время для применения этой системы в случае с великим князем было упущено.

27. Спустя четверть века творческие поиски снова свели Жуковского с Гербартом. Главной «педагогической поэмой» его позднего творчества стал перевод «Одиссеи» (1842–1849). В оценке этого древнего эпоса как имеющего исключительное воспитательное и общественно-педагогическое значение поэт и ученый были единодушны.

и действовать в соответствии с благой волей Провидения, самостоятельно обнаруживая эту волю в хаосе событий современности. На это и была нацелена вся система воспитывающего обучения, детально продуманная поэтом.

«Долг воспитателя и наставника состоит единственно в том, чтобы сделать питомца своего способным внимать постановлениям судьбы и воспользоваться ими с достоинством человека. Кто умел им последовать, тот совершил земное свое назначение и знал добродетель»²⁸, —

утверждает Жуковский в «Плане учения».

Согласно его представлениям, становление личности продолжается всю жизнь, и по выходе из ученических лет уже судьба продолжает воспитание человека до гроба; тем важнее человеку в годы зрелости уметь сознательно содействовать этому воспитанию.

Педагогические принципы, использование которых предусматривает «План учения», основывались на тех же законах восприятия, которые поэт ранее изучал в их художественном применении. Наставник стремился всячески стимулировать самостоятельную познавательную активность ученика, делать

для него уроки занимательными, избегать утомления; отказавшись от механического заучивания, он делает акцент на наглядности обучения; в учебных целях он стремится использовать даже детские игры. Важной технологической находкой, базирующейся на знании психологических основ внимания и памяти, стало использование в учебном процессе различных мнемонических приемов, в том числе разработанных и собственноручно изготовленных наставником таблиц с нанесенными на них условными знаками, которые облегчали ученику запоминание и повторение больших объемов информации²⁹. Подобные учебные пособия, известные как опорные сигналы, применяются до сих пор³⁰.

Само установленное наставником разделение учения на три периода, каждому из которых свойственны свои возрастные особенности ученика, свои цели и свое содержание (юношество — «учение przygotowительное», отрочество — «учение подробное» и первые годы молодости — «учение применительное»)³¹, базируется на представлениях Жуковского о развитии психических процессов от чувственного впечатления и сформированного на его основе первоначального представления к образованию аналитических поня-

28. В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений / Под ред. А. С. Архангельского. Т. 9. С. 136.

29. См.: А. А. Краевский. Об исторических таблицах В. А. Жуковского. СПб., 1836.

30. Еще раз опробовать свою «методу» Жуковскому довелось спустя двадцать лет, занимаясь «приготовительным домашним обучением» собственных поздних детей. «Теперь по опыту над моею дочерью <знаю> что моя метода не только удобная для учащего и учимого: она образовательна, действует разом на ум, воображение и память: отстраняет все механическое, развивает деятельность умственную, дает много с меньшею утратою времени и помогает учащемуся самобитно присвоивать то, что ему преподается учителем», — резюмировал он (ОР РНБ. Ф. 286. Оп. 1. Ед. хр. 128. Л. 2. Черновик письма к неизвестному адресату (вероятно, великому князю Александру Николаевичу) 1851–1852 г.).

31. См.: В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений / Под ред. А. С. Архангельского. Т. 9. С. 136.

тий, а от них — к синтезу самостоятельных суждений и заключений.

В то же время педагог никогда не забывал, что усвоение учеником определенной совокупности знаний не является самоцелью. Стержень всего учебного курса образывали, по его замыслу, четыре вопроса: «Где я? Что я? Что быть должен? К чему предназначен?», вызывающие в памяти аналогичное построение книги Джона Мейсона «О познании самого себя».

«Учение образует для добродетели, знакомя питомца: 1) с тем, что окружает его. 2) С тем, что он есть. 3) С тем, что он быть должен как существо нравственное. 4) С тем, для чего он предназначен как существо бессмертное. В постепенном разрешении сих четырех вопросов заключается весь план учения»³², —

таково ключевое положение плана Жуковского.

Человеческая личность и человек как социальное существо должны были стать той призмой, через которую, по мысли поэта, его ученик должен был смотреть на мир.

«План учения» содержит развернутую программу «человековедения». Если ответ на первый вопрос — «Где я?», предполагает знакомство с природным окружением человека — небесными телами и Землей, основами физической географии, физики, химии, минералогии, геологии, ботаники, зоологии, то ответ на второй вопрос — «Что я?», раскрывается так:

«1) Человек отдельно

Физический. — Общие понятия о *строении человеческого тела*.

Нравственный. — Общие понятия *психологии*³³.

2) Человек в отношении к окружающей его природе. — Нужды человека и употребление произведений природы для их удовлетворения. — *Технология*.

3) Человек в отношении к человеку. Потребность общежития. Язык. Семейство. Народ в *естественном* состоянии. *Естественное право*. Постепенное образование общества *политического*. Начало *политики*.

4) Ход изменений человеческого общества. *История* вместе с *географией*.

5) Нынешнее состояние человеческого общества. *Новейшая география и статистика*».

Сфера поисков ответа на третий вопрос — «Что я быть должен?», предлагаемая наставником, такова:

«1) Человек как существо нравственное и его обязанности. Нравственность частная — *мораль*.

2) Человек как член общества и его обязанности в сем отношении. Нравственность общественная — *политика*».

И, наконец, четвертый вопрос — «К чему я предназначен?» — поднимает размышления воспитанника на философский и религиозный уровень:

32. Там же. С. 135–136.

33. Сокращенный план учения, изложенный в письме Жуковского к губернатору великого князя, а в будущем — одному из его преподавателей Ф. А. Жиллю, содержит более подробное раскрытие содержания курса психологии: «Человек нравственный — Общие понятия психологии. Чувства. Ощущения. Внимание. Размышление. Доказательство. Мышление. Душа. Способности души» (Там же. Т. 10. СПб., 1902. С. 6. Оригинал по-французски). По рукописи из РНБ датируется 10/22 октября 1826 г.).

«1) Человек как существо духовное и бессмертное. *Метафизика*.

2) Человек как существо, постигающее Бога. Богопознание: *Религия естественная, Религия откровенная*»³⁴.

Роль философской пропедевтики для наук о человеке и изучения языков Жуковский-педагог отвел психологии. В этом качестве она и была включена в учебный план наследника. Кроме того, важнейшую свою задачу наставник видел в том, чтобы привить воспитаннику навыки самоанализа, добиться от него фактически осознанного самовоспитания. От мальчика требовалось ясно отдавать себе отчет в том, ради чего он совершает свой ученический труд, и научиться самостоятельно оценивать свои успехи; в этом ему также должны были помочь знания в области психологии. Основы психологии маленький наследник и двое его соучеников должны были изучить в тесной связи с основами логики и «философической грамматики», то есть науки о выражении мыслей посредством языка.

Проблема, однако, состояла в том, что требование систематичности заставляло располагать психологию в самом начале учения, когда воспитанник был еще не в состоянии разобраться в ее сложных абстракциях, как бы педагог ни стремился сократить и упростить курс.

Сохранившийся конспект под названием «Психология», составленный ру-

кой Жуковского, еще один более короткий, но более сложный по содержанию конспективный набросок, сделанный скорее для себя, нежели с педагогической целью, и вопросы, подготовленные для практических занятий с детьми, хранящиеся в фондах Российской национальной библиотеки (Ф.286. Оп.1. Ед. хр. 118, 77 и 99), дают представление о тех знаниях в области психологии, которыми поэт располагал в середине — второй половине 1820-х гг.

Оба конспекта, концептуально схожие, имеют некоторые различия как в детализации изложения материала, так и трактовке отдельных понятий. Ранее исследователями отмечалась содержательная близость второго из упомянутых набросков к «Трактату об ощущениях» Э. Б. Кондильяка, который Жуковский внимательно штудировал в то время, однако говорить о полном совпадении все-таки нельзя. Примерно в то же время он знакомится с посвященными психологии главами «Начального курса философии» Ф. В. Д. Снелля³⁵, уделяя особенное внимание разделу «Эмпирическая психология» и в нем главе «Всеобщие наблюдения над душой и ее связью с телом». Вероятно, интерес поэта к психологическим исследованиям в то время не ограничивался этими трудами. Его конспекты сводят воедино все представления, которые он почерпнул к тому моменту из изучения целого ряда философских и педагогических трудов³⁶.

34. Там же. Т. 9. С. 137–138.

35. Подробнее об этом см.: Ф. З. Канунова. О философских взглядах Жуковского.

36. Начало самостоятельных психологических исследований в России относится к более позднему времени. В 1834 г. вышла в свет книга А. И. Галича «Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий», считающаяся первым

Они представляют собой систематическое изложение основных понятий психологической науки, описывающих процессы чувственного восприятия, мышления и творчества. Кроме того, особую значимость для ученика должно было представлять подробное разъяснение принципа свободы воли и его применения к практической нравственности:

«Душа, определив, что побуждение, стремящее ее к действию, не согласно ни с законом разума, ни с совестью, может произвольно выбирать, как действовать — согласно ли с побуждением, или против побуждения.

Способность души выбирать и сила ее противиться стремящему ее побуждению называется *свободой*.

Свобода составляет главное отличие души человеческой.

Каждое действие человека может называться нравственным или достойным человека только тогда, когда побуждение согласовано с законами ума и совести. <...>

Необходимость повиноваться в наших действиях законам разума и совести называется *должностью*.

Нравственная *свобода* есть способность произвольно исполнять *должность*.

Нравственное действие есть действие свободное, согласное с *должностью*.

Добродетель есть постоянство в исполнении *должности*»³⁷.

Удивительна та самоотдача, с которой Жуковский приступил к исполнению своей новой миссии. Энциклопедичность построенной им авторской педагогической системы подобна всеохватности художественного мира поэта, недаром он сам проводил между ними ясные параллели.

«Занятие питательное для души! Цель для целой остальной жизни! <...> Прощай навсегда поэзия с рифмами. Поэзия другого рода со мною, мне одному знакомая, понятная для одного меня, но для света безмолвная»³⁸, —

так писал он А. Зонтаг вскоре после того, как принял на себя многотрудные обязанности наставника наследника престола.

Спустя некоторое время, еще не приступив к занятиям, а лишь погрузившись в подготовку к ним, он так развивал эту мысль:

«Я теперь пропал для литературы. Мне жаль моих веселых, вдохновенных, беззаботных поэтических работ. Но это сожаление делает для меня желательную мною цель только драгоценнее. Я принадлежу ей всеми своими мыслями, чувствами и надеждами <...> жизнь моя истинно поэтическая. <...> Я принадлежу наследнику России. Эта мысль сияет передо мною как путеводная звезда. Все, что у меня теперь в душе, приливает к ней как кровь к сердцу. На всю свою жизнь смотрю только в отношении к этой высокой животворной мысли»³⁹.

оригинальным научным трудом по психологии в России, однако представляющая собой скорее популярную антропологическую энциклопедию, включающую в себя, помимо собственно психологии, также сведения по физиологии, морали и социальной жизни человека.

37. ОР РНБ. Ф. 286. Оп. 1. Ед. хр. 118. Л. 6 об.

38. Уткинский сборник. (Письмо от 21 февраля 1826 г.) М., 1904. С. 99.

39. В. А. Жуковский. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 4 (Письмо П. А. Вяземскому от 26 декабря 1826 г.) М. — Л. 1960. С. 588–589.

«Могу сказать, что настоящая положительная моя деятельность считается только с этой минуты, с которой я вошел в тот круг, в котором теперь заключен»⁴⁰, —

утверждал он в 1827 году.

На первый взгляд, это признание звучит странно в устах человека, который к этому времени был одним из признанных корифеев русской литературы. Однако следует учесть, что оно приходится на период затянувшейся творческой паузы середины — второй половины 1820-х гг. Первый период его интенсивного литературного творчества остался позади, новый был еще впереди, и это позволяло даже самым проникательным современникам думать, что Жуковский пережил себя как литератора. Однако для него самого этот период отнюдь не было пустым, напротив, это время было наполнено интенсивнейшей внутренней работой. С юности искавший «деятельности», стремившийся приносить общественную пользу, Жуковский никогда не рассматривал литературное творчество как единственно возможную форму своей реализации как личности. К занятиям педагогикой он пришел, подчиняясь внутренней закономерности своих поисков, подобно тому, как в свое время в поисках разрешения проблемы «невыразимого» обратился к рисованию.

На этом фоне подспудно происходила перестройка его художественной системы, завершившаяся на рубеже 1830-х гг., когда русскому читателю явился практически новый Жуковский — художник, волнуемый философскими и историко-

софскими проблемами, вопросами веры, темой страдания и очищения души.

Тесная взаимосвязь между педагогическими занятиями и художественным творчеством, их включенность в единый контекст для самого поэта была очевидна. Сближению их способствовало и отношение к литературе как к части «народного воспитания».

«Теперь более чем когда-либо знаю высокое назначение писателя (хотя и не раскаиваюсь, что покинул свою дорогу). Нет ничего выше, как быть писателем в настоящем смысле. Особенно для России. У нас писатель с гением сделал бы более Петра Великого»⁴¹, —

писал Жуковский в цитированном выше письме Вяземскому, развивая рассуждения о собственной воспитательной миссии.

В роли такого великого преобразователя и просветителя народа он видел своего «победителя-ученика» Пушкина, при условии что тот будет нравственно достоин своего назначения.

Воспитание характера и развитие мышления личности, которой предстоит стать вершителем судеб народа, и воспитание самого народа через развитие его языка средствами литературы, обращаясь к каждому читателю индивидуально, — эти цели в глазах Жуковского были равновелики.

В молодости, открывая для русского читателя доселе неведомые возможности описания душевной жизни, он знакомил соотечественников с представлениями современной европейской куль-

40. Уткинский сборник. (Письмо А. П. Елагиной от 7–19 февраля 1827 г.) С. 45.

41. В. А. Жуковский. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 4. С. 589.

туры об общечеловеческом в человеке. Магистральное направление для этой деятельности обозначил еще в конце XVIII века Н. М. Карамзин своим афоризмом «Главное быть людьми, а не славянами».

«Душа человеческая успела уже <...> у других народов выразить богатство своего внутреннего мира. Слово души одно для всех. Надобно только почувствовать в себе могущество языка своего, чтобы передать на нем это слово»⁴², —

писал С. П. Шевырев в своей статье о Жуковском, оценивая его вклад в русскую культуру.

Несомненно, привнесенный творчеством Жуковского психологизм сыграл роль эффективного инструмента модернизации и европеизации не только русской литературы первой четверти XIX в., но и русского языка, а значит и русской мысли в целом. Однако позднее центр тяжести интересов самого поэта, следуя общественной тенденции, смещается в сторону развития национального, и здесь его волнуют главным образом проблемы языка.

В этом отношении характерна статья «Философический язык»⁴³ (вторая половина 1840-х гг., при жизни автора не была опубликована). Отмечая бедность и неточность русского «философического языка» в связи с тем, что «у нас еще слишком мало оригинальных философических сочинений», Жуковский признает необходимость пополнения его словар-

ного состава. В то же время, основываясь на своем психологическом понимании природы слова как «материального тела мысли», он подчеркивает, что «язык философический может образоваться только от самобытного, а не от заимствованного, подражательного мышления».

«Слово не есть наша произвольная выдумка, — пишет он, — всякое слово, получающее место в лексике языка, есть событие в области мысли, можно сказать, и в области гражданской жизни: всякое новое слово есть новый монументальный камень, входящий в состав той пирамиды языка, которую зиждут в продолжение веков во свидетельство бытия своего народы, и которой последний верхний камень только тогда положен будет, когда создание остановится, то есть когда самое существование народа прекратится. Всякое счастливое новое слово, сильно и живо изображающее новую мысль, есть такое же откровение, как и сама мысль».

В связи с этим он выражает сомнение в целесообразности употребления таких заимствованных слов как «субъект», «субъективное», «объект», «объективное», которыми сам оперировал в заметках по психологии еще в середине 1820-х годов. В качестве замены им Жуковский указывает на параллельно функционирующие в русском языке термины, образованные от русских корней — их он находит более ясными. Вместо слова «субъект» он предлагает термин «лицо», вместо слова «объект» — «предмет», вместо термина «субъ-

42. С. П. Шевырев. О значении Жуковского в русской жизни и поэзии. С. 40.

43. См.: В. А. Жуковский. Полное собрание сочинений / Под ред. А. С. Архангельского. Т. II. СПб., 1902. С. 19–21. Под «философическим языком» в то время понималась не только собственно философская терминология, но и вообще отвлеченная лексика, соответствующая потребностям научного и общественно-политического дискурса.

ективное» предлагает использовать «личное», вместо «объективное» — «предметное» или «предличное», «субъективность» заменить на «подлежательность», а «объективность» на «предлежательность».

Интересно, что подобные замены тем же словам несколько ранее предлагал Д. П. Голохвастов в статье «Голос в защиту русского языка», полемически направленной против позиции западника В. Г. Белинского. В дискуссии о допустимости заимствования отвлеченной лексики, которая развернулась в конце 1830-х — 1840-х гг. на страницах русской периодики⁴⁴, за требованием самобытности слов стояло требование самобытности мышления; способность русского языка к самостоятельному выражению современных идей и понятий рассматривалась как доказательство способности русского народа мыслить и творить наряду с западными народами, не копируя их и даже опережая.

Термины, в пользу которых высказался Жуковский, как известно, не закрепились в русском языке. Впрочем, и сам поэт не настаивал на своих предложениях⁴⁵. «Не выдаю здесь предлагаемых выражений за счастливую находку; думаю, напротив, что они будут новым доказательством, сколь трудно выдумывать слова отдельно», — осторожно замечал он.

Таким образом, основным содержанием статьи «Философический язык» становится не предложение замены конкретных иноязычных терминов русскими, а обще-

теоретические рассуждения о роли отвлеченной лексики в формировании национальной интеллектуальной культуры.

Требование «ясности», предъявляемое к терминам «философического» языка, весьма характерно для Жуковского как мыслителя, художника и педагога; аналогичное требование предъявлял он и к философским системам.

«Я не враг метафизики. Знаю цену высоких занятий ума. Но не хочу, чтобы ум жил в облаках. Не хочу, чтобы он и ползал по земле. И то, и другое место никуда не годятся. Надобен свет ясный»⁴⁶, —

писал он в 1827 году своей племяннице А. П. Елагиной по поводу философских занятий ее сына Ивана Киреевского.

В другом письме ей же он развивал эту мысль:

«Для нас еще небесная и несколько облачная философия немцев далека. — Надобно думать о той пище, которую русский желудок переварить может. Хорошо бы сделала ваша литературная молодежь, когда бы составила общество переводчиков классического на древних и новых языках; но такого, что теперь может быть полезно. Из *теперь* родится *потом*»⁴⁷.

Таким образом, Жуковский делал акцент на постепенности усвоения идейного богатства Запада в соответствии с теми потребностями, которые в настоящий момент предъявляла русская жизнь. Увле-

44. См.: Ф. В. Булгарин. Журналистика.

45. В той же статье он приводит убедительные доказательства непригодности термина «неделимое» для обозначения индивидуума.

46. Сборник журнала «Русский библиофил». Б/м., б/г. С. 102.

47. Там же. (Письмо от 17 ноября 1827 г.) С. 105.

чение Шеллингом и Гегелем в то время, когда Россия нуждалась еще в том, чтобы элементарно цивилизоваться, он воспринимал как ненужное забегание вперед. Из года в год настойчиво полемизируя с увлечением внучатого племянника немецкой философией, он предлагал ему обратить внимание на наследие философов шотландской школы, известной как «философия здравого смысла», — Дугальда Стюарта, Дональда Фергюсона, Адама Смита.

«Нам еще не по росту глубокомысленная философия немцев, нам нужна простая, мужественная, практическая нравственная философия, не сухая, материальная, но основанная на высоком, однако ясная и удобная для применения к деятельной жизни»⁴⁸, —

писал он, имея в виду труды этих философов.

Обращает на себя внимание эта невольная параллель России с Великобританией — родиной «философии здравого смысла», которую проводит Жуковский. Поэт наряду с большинством современников отдал дань противопоставлению двух стран, в котором Россия выступала хранительницей здоровых духовных основ общества, а Англия трактовалась как средоточие безверия, своекорыстия, политического и личного имморализма. Но в то же время наряду с негативным стереотипом существовал и позитивный, заставлявший видеть в Англии символ делового прагматизма, материального и обще-

ственного прогресса. Осознание потребности в философии, задающей, прежде всего, правила для «деятельной жизни», свидетельствует о том, что поэт воспринимал Россию не в качестве заповедника традиционализма, а напротив — как страну, находящуюся в процессе активного устройства, становления и совершенствования и предъявляющую к своим гражданам соответствующие требования⁴⁹.

Сам по себе критерий «применения к деятельной жизни» возвращает нас к той педагогической мотивации, которая, как выше говорилось, лежала в основе как художественного творчества, так и непосредственной воспитательной деятельности поэта. «Поэзия принадлежит к народному воспитанию» — этот свой афоризм Жуковский мог бы приложить и к философии, и к «философическому языку». При этом его знаменитый «идеализм», то есть единая этическая мотивация, пронизывавшая размышления, творчество и другую деятельность поэта, как ни парадоксально, опирался на сугубо реалистическую базу — на представление о человеческой личности, в которой духовное начало выражается, познается и развивается через конкретные психические явления, на основе психологических законов.

В поздние годы устойчивый интерес к психологии у Жуковского идет об руку с растущим интересом к религии. Все большее место в размышлениях пожилого поэта начинает занимать тема психологии веры как высшей способности

48. Татевский сборник. (Недатированное письмо к А. П. Елагиной.) СПб., 1899. С. 72.

49. Неслучайно «философия здравого смысла» оказалась привлекательной также для протестантского духовенства в Соединенных Штатах, искавшего философскую доктрину, с одной стороны, практическую, а с другой — эффективно противостоящую материализму, и для деятелей буржуазной монархии во Франции эпохи Реставрации, в частности В. Кузена и П. Руайе-Коллара.

души и проявляется интерес к иррациональным сторонам человеческой психики — видениям, призракам и даже к душевным болезням как к своего рода естественным психологическим опытам. В то же время в своих философских заметках и набросках Жуковский продолжает исследовать проблему языка, его взаимосвязь с человеческим духом и с Богом и, в частности, на новом уровне возвращается к проблеме «невыразимого».

«Что выражено словом, то существует отдельно от нас или отвлеченно; оно существует в нашем понятии. Существование ми<ра> внутреннего есть свидетельство существования вещественности, — рассуждает поэт в одной из своих записных книжек первой половины 1840-х гг. — Признать <...> существование (в нас и в мире) и означать его словом есть необходимое следствие нашей природы: мы даем имя созданию не произвольно, а потому что создание само по себе вне нас существует. <...> Постигать сущность и выражать это словами — есть стремление нашего ума, которого все опыты бессильны и следствием их бывает обыкновенно то, что, объясняя мысли необъяснимые и облекая мысль в слово, мы уничтожаем умственным действием то, что само по себе неуничтожимо и очевидно. Мы можем только признавать существование <...> и бессильны понимать и выражать сущность»⁵⁰.

На протяжении всей жизни Жуковский сохранил постоянный интерес к психологии — как к эмпирическим наблюдениям, так и к теоретическому ее осмыс-

лению, причем его познания в этой области соответствовали современному ему уровню развития психологической науки. Их применение было двунаправлено — с одной стороны, нацелено на собственную личность, на развитие и усовершенствование себя самого, а с другой, ориентировано вовне — на творчество и педагогику. Мерой всех вещей для него во всех случаях оставался человек, но не абстрактный, а предельно индивидуализированный как читатель или ученик.

Жуковский-моралист строго выводил нравственное содержание своих произведений, но средством, заменяющим прямое морализаторство, в руках поэта стал психологизм; искусство Жуковского в первую очередь воздействует на эмоциональную сферу человека, обращается к воображению, пробуждает сопереживание. Жуковский-педагог стремился охватить своим влиянием личность ученика в целом, развивая его индивидуальные задатки, борясь с недостатками,ощущая собственную активность; целью его было выстраивание единой системы воспитания, восходящей от простейших привычек к формированию фундаментальных нравственных принципов⁵¹. Жуковский-мыслитель заботился о том, чтобы отвлеченное мышление соотечественников как с точки зрения языка, так и концептуально было адекватно потребностям жизни и вело к практически полезному результату, содействовало как личному развитию каждого, так и общественному благу.

50. ОР РНБ. Ф. 286. Оп. 1. Ед. хр. 50. Л. 2.

51. Следует отметить, что в значительной степени эта система осталась теоретической разработкой и по ряду причин не была реализована в практике воспитания; в этом сам поэт отдавал себе отчет.

АЛЬБЕРТ АЛЁШИН

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ СЛОВАРЯ ПЕРСОНАЛЬНОСТИ РАННИХ СЛАВЯНОФИЛОВ

(И. В. КИРЕЕВСКИЙ, А. С. ХОМЯКОВ, К. С. АКСАКОВ)

И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и К. С. Аксаков не посвятили теме «личности» специальных работ, однако это понятие — одно из ключевых в общей системе их воззрений. Значительна роль лексем персональности в характеристике типов социальных связей, коррелятивных им общностей (цивилизаций, типов просвещения, обществ и пр.) и систем ценностей.

Славянофильство как целостная система воззрений не было, по преимуществу, ни собственно философской, ни богословской, ни социально-политической или социологической концепцией. Оно представляло собой всеобъемлющий утопический проект, увязывающий в одно целое указанные выше типы концепций, притязало на систематическую трактовку действительности, ее прошлого и настоящего, а также явилось обоснованием определенного религиозно-общественного идеала и выбора исторического пути, по которому следовало («предназначено») развиваться России. Несмотря на этот принципиальный синкретизм раннего славянофильства, его отличало убеждение в принципиальной

важности философии, как в развитии, так и в обосновании этого проекта. Правда, философия, согласно их убеждениям, могла выполнить эту задачу только в результате принципиального обновления, нахождения для себя «новых начал».

При всех различиях, имеющих у трех наших авторов в употреблении лексем персональности (которых мы здесь касаться не будем), использование понятия *личность*, помимо его применения в нейтральных контекстах, предполагает, в первую очередь, два обозначаемых им типа.

Первый тип характерен для «личности» западного мира. Для характеристики этого типа личности используются следующие эпитеты: *самозаконная, самовластная, эгоистическая, разделенная, отделенная* («отделенная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиренный разлад» — А. С. Хомяков), *оторванная, изолированная, разобщенная, одинокая*. Самозаконная, самовластная личность — это близко по значению лексемам: *частная, личная самобытность*.

Второй тип личности, свойственный цивилизациям, хранящим христианскую

веру в ее чистоте, — православию, а также народам, устойчиво практикующим общину как форму социального бытия, — обозначается лексемами: *цельная, нравственная личность* или описывается в своем существе.

«Общество <...> есть гармония личностей. Личность отказывается здесь от своего эгоизма и находит себя уже не как отдельная личность, а как любовная совокупность личностей...»¹;

«... личность в обществе не исчезает; она действует, но устремляясь не к себе, а к общему согласию; не теряясь, но находя себя, как согласная совокупность взаимно отрекшихся от своей osobничности, взаимно самоотверженных личностей, слышащих себя в общем дружном союзе всех»².

Вряд ли можно говорить о каком-либо терминологическом новаторстве в используемых лексемах, принимая во внимание значительную частоту их встречи в христианской, а также философской литературе до славянофилов. Позднее, уже у последователей и преемников славянофилов появляется лексема *соборная личность*, по смыслу тождественная славянофильской трактовке личности, включаемой в общественное целое без признания ее автономности и независимости по отношению к этому целому, но с сохранением присущего ей лица (в соответствии с формулой — «нераздельно и неслиянно»). Существенная новизна трактуемых смыслов, обусловленная общим смыслом славянофиль-

ской концепции, заключалась в решительном и принципиальном сближении того типа межчеловеческих, персональных связей, которые отвечали идеалу христианской церкви и декларируемой ими подлинной человеческой общности (*община, мир* и пр.). Это особенно определено проявляется у К. С. Аксакова, склонного видеть в общине воплощение христианства в земной жизни.

«Есть такой народ, который еще до христианства имел общество как начало — начало, которое освятилось потом принятием христианства. Это народ русский, усвоивший себе издревле высокую идею общины. Оттого-то так глубоко принял он христианство в душу и весь им проникся»³.

Понятие *личность*, персональные лексемы в целом служат достижению основной цели славянофильского утопического проекта — характеристике и обоснованию определенного религиозно-общественного идеала, а также выбора Россией исторического пути развития. Поэтому они используются в широком круге самых различных контекстов, нередко пересекающихся и даже сливающихся. Это — религиозный, «историософский», философско-антропологический, нравственно-психологический, юридический, политический, эстетический и др. контексты. Из всего их числа преимущественное внимание в разработке самого понятия принадлежит первым трем, тесно связанным друг с другом.

1. К. С. Аксаков. Эстетика и литературная критика. М., 1985. С. 437.

2. Там же. С. 437–438 (Здесь и далее разрядка моя. — А.А.).

3. Там же. С. 435.

О ПОНЯТИИ *личность*
И ОСОБЕННОСТЯХ ЕГО ТРАКТОВКИ

Понятие *личность* используется славянофилами для обозначения всякого лица, «отделяемого от природы», лица не только человеческого, но и таких «совокупностей», как народ, государство и пр. Поскольку это понятие артикулируется в контекстах *противостояния* и *полемики* с трактовками личности, сложившимися в политико-юридических, экономических теориях и практиках, в философии европейского Просвещения, то его разработка характеризуется рядом особенностей, которые необходимо учитывать.

Во-первых, дискуссии имеют своим центром не то или иное понимание отвлеченных теоретических проблем, касающихся, в том числе, использования и трактовки персоналистической терминологии, но критику того, что именовалось у славянофилов характером европейского просвещения (типом цивилизации), его практик и образа мысли. Всему этому противопоставлялось иное просвещение и отвечавшие ему способы жизни и мышления. Иными словами, в споре отвергалось не столько определенное *понимание* тех или иных предметов обсуждения (его *законность* и *адекватность* относительно сложившихся на Западе практик не ставились под сомнение), сколько самый *образ жизни*, отвечавший этому пониманию. Таким образом, используемая персоналистическая

терминология была призвана обслужить славянофильский утопический проект, заключавший в себе как позитивную программу устройства жизни, так и, прежде всего, критику институтов, практик, типа личности и образа мысли европейского просвещения. Здесь доминирует сознание того, что понятия «не измышляются», а прямо описывают ту реальность, что имеется налицо. Формируется установка, согласно которой только *должный* тип человеческого бытийствования способен сообщить «высшее духовное зрение», которое «приобретается не наружною ученостью, но внутреннею цельностью бытия»⁴.

Во-вторых, для славянофилов характерно сопряжение понятий *личности*, *личностного* со словом *начало*, в частности, там, где речь идет о необходимости «преодоления личности». Персональности, тем самым, придается смысл чего-то объектного, и она необходимо должна быть дополнена выпавшим центром активности, ответственным за волеизъявление и действие.

«Личность дана человеку с тем, чтоб он сознательно и свободно победил ее в себе и нашел для нее центр не в ней самой, а в Боге»⁵.

«Преодоление личности», сообщающее ей подлинную (или надлежащую) бытийность, предполагает этот явствен-

4. См.: И. В. Киреевский. О необходимости и возможности новых начал для философии // И. В. Киреевский, П. И. Киреевский. Полн. собр. соч. в четырех томах. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. Калуга, 2006. С. 232.

5. К. Аксаков. Эстетика и литературная критика. Цит. соч. С. 435.

но не обозначенный центр сознательной активности, отделенный от «личности», объекта волящей активности. Здесь следует отметить неслучайность такого рода двусмысленности. Типичные славянофильские описания подлинно общинного бытия личности неявно предполагают реальную проблемность ее существования. Понятно, что только в современном славянофилам обществе стал возможен разговор о «преодолении личности». Частые, к примеру, у К. С. Аксакова упоминания об условиях конституирования подлинной общности включают в себя обязательное упоминание об этом преодолении как об основном акте.

«Общество есть такой акт, в котором каждая личность отказывается от своего эгоистического обособления не из взаимной своей выгоды, как в ассоциации (где, соединяясь в совокупную силу с другими, она сохраняет и даже усиливает свою внутреннюю отдельность), а из того *общего начала*, которое лежит в душе человека, из той любви, из такого братского чувства, которое одно может созидать истинное общество»⁶.

В действительности, там, где община в славянофильском понимании была бы реальностью, выставление требования «преодоления личности», *предваряющего* существование общины, является простым измышлением.

ЛИЧНОСТЬ БОГА И ЛИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Исток всякой возможной личности — личность Бога. Личность *дается* (человеку и др.), а не возникает (в чем-либо) естественным путем. Все разъяснения, касающиеся смысла этого понятия, ограничиваются указанием на то, что самая наличность и реальность «личности» (как осмысленного и нравственного бытия) определены той или иной степенью причастности человека к реальности Бога, источнику всего сущего. Потому «личность» не наделяется каким-либо субстанциальным значением и лишь по причине греховности человеческого существа (возможности полного забвения источника начала личности в нем) может быть понята как всецело составляющая его собственность, как нечто самодостаточное. В этом свете личностное бытие, самый его способ и характер, определяет все фундаментальные измерения человеческой и общественной жизни, как

в ее истине, так и в глубоком заблуждении. Главной здесь является мысль, что источник всякого *подлинного* существования, его «целеполагания» заключен не в «естественном» человеческом разумении, не в тех проектах, что выдвигаются людьми и исходят от них как от *последней* инстанции. Этот источник — *высшая* инстанция, а потому и деяние, совершаемое личностью, ею всецело не определяется и отличается своего рода инстинктивностью и органичностью, отсылая к обычаю и традиции, апеллируя к высшей правде, доступ к которой для личности имеет одним из своих условий подвиг отречения от начала личного как вполне самостоятельного. Но самое главное условие осуществления должного способа жизни и деятельности заключено в вере.

6. Там же. С. 433–434.

«Внутреннее устройство духа силою извещающей в нем истины», о котором писал И. Киреевский, определяет существо позитивного содержания личности, происходящего только от одного Бога. У И. Киреевского оно развернуто не только в том аспекте, который можно с известной условностью обозначить в качестве протосоциологического (или социально-философского), но и антропологического, а также и теоретико-познавательного аспектов. Отметим в этой связи точное наблюдение С. Франка, относящееся к характеристике русского метафизического чувства и вполне отвечающее интуиции восприятия персональности, характерной для славянофилов: «Не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть этого религиозного онтологизма»⁷. Бытие в Боге — это и бытие в истине, непосредственный доступ к ней, бытие, не требующее «изменяющего развития», бытие, отмечаемое печатью вневременного, покидающее пределы собственно исторического бытия.

Образ подвергаемого критике рационализма (как правило, достаточно далекий от существа самих рационалистических учений) призван оттенить смысл того цивилизационного противостояния, которое занимает славянофилов и составляет ядро их утопического проекта. Бездушная логическая машина рассудка — органическая часть целого (если можно так выразиться, имея в виду общество, принципиально изживающее

всякую органичность), в котором всё большее господство обретает формальное, вещное начало. Понятно, что поиск альтернативной концепции познания ориентирован на источники «живознания», на то, что заведомо не поддается объективации, формализации, противостоит всякой машинности, и самое главное, что не отчуждаемо от средоточия самого жизненного процесса, не «отвлеченно», но личностно, по существу своему. В концепции И. В. Киреевского все эти особенности противорационалистического проекта представлены с особой выразительностью. Подчеркнем то обстоятельство, что собственно *личностное начало* (а не отвлеченный субъект рационализма) призвано стать всего лишь *местом* рождения мысли в человеческом существе, рождения, обязанного, в первую очередь, цельному, согласному с истинной верой образу жизни личности.

«Ибо как бы ни мало были развиты рассудочные понятия верующего, но каждый православный сознает во глубине души, что истина божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретает не наружной ученостью, но внутренней цельностью бытия»⁸.

Сама истина сверхлична, и наша способность высказать и выразить ее обязана, в конечном счете, нашей же причастности к самому истоку всего личностного,

7. С. Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 173.

8. И. В. Киреевский. О необходимости и возможности новых начал для философии // И. В. Киреевский, П. И. Киреевский. Полн. собр. соч. в четырех томах. Т. 1 Философские и историко-публицистические работы. Калуга, 2006. С. 233.

что способно быть обеспеченным лишь верой. Цельность личности, наличность внутреннего сознания как средоточия для всех отдельных сил разума — это условия *подступа* к истине.

«И для разумения истины в этом собирании всех душевных сил разум не будет приводить мысль, ему предстоящую, последовательно и отдельно на суд каждой из своих отдельных способностей, стараясь согласить все их приговоры в одно общее значение. Но в цельном мышлении при каждом движении души все ее струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармоничный звук»⁹.

Двойная деятельность мышления православно верующего, следящего, с одной стороны, за развитием своего разумения, а с другой — за самым способом мышле-

ния, «постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором он мог сочувствовать вере»¹⁰, лишь указывает на самый исток и условие возможности истинной мысли, не посвящая в таинство ее рождения. Инаковость трактовки существа познавательного процесса, мотивированная, в первую очередь, идеологической настроенностью славянофилов, не смогла исключить поэтому ни неявных заимствований из арсеналов тех способов аргументации, что уже были заготовлены классическим рационализмом, ни избежать своего рода простоты «противоходов» мысли, опирающихся на уже сформулированные цивилизационные антитезы. Цельной истине нужна цельность разума, и искание этой цельности — постоянная задача мышления.

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

Таким образом, самый тип и конституция бытия личности («начала личности»), не будучи чем-то равным самому себе в действительной истории общества, коррелятивны соответствующей общественной форме бытия людей. Формы социальной связи в этом обществе и типы личности взаимообусловлены. Это не исключает признания первенства за общественностью («началом общества»), поскольку *личность* всё же заключена в ней.

«Поэтому самому это (общество — А. А.) уже есть начало полное и высшее»¹¹.

Так как смысловые характеристики образов личности даются исключительно в контексте жесткого противопоставления типов цивилизации, то это приводит к тому, что при формальном тождестве используемого слова его смысл может оказаться прямо противоположным. В силу этого в ряде контекстов, используя слова *личность* или *общество*, оговаривают неправомерность, условность его употребления, высказывая потребность в его замене, так как приданный ему смысл действительно не отвечает.

9. Там же. С. 231.

10. Там же. С. 234.

11. К. С. Аксаков. Эстетика и литературная критика. М., 1985. С. 437.

«...возникает союз людей, похожий на общество; но это не общество, это общественный контракт, общественная сделка. Средоточием здесь остается личность человека, личность, принужденная для своей личной выгоды явиться в совокупности с другими личностями для того, чтобы ее признали в свою очередь, и условно ограничивает себя, чтобы избежать ссоры»¹².

Различается и ценностная окрашенность этого слова при его использовании в тех или иных контекстах и характеристиках.

Так, в статье К. Аксакова «О современном человеке» в зависимости от содержания личности оценки оказываются полярными.

«Только личность чрез высокий подвиг самоотвержения может образовать общество». «Общество без личности существовать не может; оно есть гармония личностей»¹³. «Личность, находя в себе средоточие, всё пожирает, всё обращает в снедь себе, жаждет и томится вечным голодом. Это жажда греха. Яд личности умеряется общественными условиями»¹⁴.

Тип *просвещения*, как обозначение своеобразия цивилизации и направленности ее развития, определяется, в первую очередь, характером религиозного верования, в котором заключены все существенные потенции этого типа, определяющие его историческую судьбу и даже характерные *персональные* воплощения.

«Проницательный ум мог уже наперед видеть в зародыше всю теперешнюю судьбу Европы как следствие вотще начатого начала, то есть и Штрауса, и новую философию со всеми ее видами, и индустриализм как пружину общественной жизни, и филантропию, основанную на рассчитанном своекорыстии, и систему воспитания, ускоренную силою возбужденной зависти, и Гете, венец новой поэзии, литературного Талейрана, меняющего свою красоту, как тот свои правительства, и Наполеона, и героя нового времени, идеал бездушного расчета, и материальное большинство, плод рациональной политики, и Луи Филиппа, последний результат таких надежд и таких дорогих опытов!»¹⁵

В исторической реальности характер веры находит свое выражение в ряде интегральных характеристик, касающихся равно бытия лица и общества. Ими фиксируются решительное доминирование той или другой стороны ряда антитез: цельности — разделенности, раздвоенности; веры — разума; разумности — рассудочности; внутреннего — внешнего; предания, традиции — соглашения, сделки, контракта; справедливости, правды и права и т.п. Так, И. Киреевский, заключая свой сопоставительный обзор просвещения России и Европы, заключает:

«Поэтому, если справедливо сказанное нами прежде, то *раздвоение и цельность, рассудочность и разумность* будут последним выра-

12. Там же. С. 439.

13. Там же. С. 437.

14. Там же. С. 438.

15. И. В. Киреевский. Ответ А. С. Хомякову // И. В. Киреевский, П. И. Киреевский. Полн. собр. соч. в четырех томах. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. Калуга, 2006. С. 36–37.

жением западноевропейской и древнерусской образованности»¹⁶.

В сущности, ключ к пониманию славянофильской концепции цельной личности заключается в данной ими характеристике движущих сил исторического процесса. В статье «Англия» А. С. Хомяков так характеризует их существо:

«Правильное и успешное движение разумного общества состоит из двух разнородных, но стройных и согласных сил. Одна из них основная, коренная, принадлежащая всему составу, всей прошлой истории общества, есть сила жизни, самобытно развивающаяся из своих начал, из своих органических основ; другая, [разумная] сила личностей, основанная на силе общественной, живая только ее жизнью, есть сила *никогда ничего не созидаящая и не стремящаяся что-нибудь созидать*, но постоянно присущая труду общего развития, не позволяющая ему перейти в слепоту бездушного инстинкта или впасть в безрассудную односторонность. Обе силы необходимы; но вторая, отвлеченная и рассудочная, должна быть связана жизнью и любящею верою с первой, силою жизни и творчества»¹⁷.

Здесь обращает на себя внимание недвусмысленное отрицание А. С. Хомяковым творческой силы личностной деятельности, более того, ей отказано и в стремлении «что-нибудь созидать». В сходной характеристике двух типов «обра-

зованности» И. В. Киреевский указывает на первый тип как на ведущую историческую силу, как на «внутреннее устройство духа, силой извещающей в нем истины», как на источник коренных убеждений человека и народов, определяющий порядок внутреннего и «направления внешнего их бытия». Но особо важным является то, что для нее

«...нет изменяющегося развития, есть только прямое признание, сохранение и распространение в подчиненных сферах человеческого духа»¹⁸.

Второй «тип образованности» зависит от первого, но дает ему «содержание и полноту». Он есть плод медленной и трудной работы, «вековых, постепенных усилий, опытов, неудач, успехов, наблюдений, изобретений и всей преемственно богатящейся умственной собственности человеческого рода», что складывается постепенно из совокупных усилий всех *частных разумений, множества личных действий*.

Характеристика второй силы (или типа образованности) и у А. С. Хомякова, и у И. В. Киреевского необходимо предполагает привлечение понятий *личность, личное начало, личное усилие, частное разумение*. Собственно она и представляет *личностный план* исторического процесса. Для характеристики первой силы подобное привлечение не

16. И. В. Киреевский. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Там же. С. 122.

17. А. С. Хомяков. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 186.

18. И. В. Киреевский. Обзорение современного состояния словесности // И. В. Киреевский, П. И. Киреевский. Полн. собр. соч. в четырех томах. Т. 2: Литературно-критические статьи и художественные произведения. Калуга, 2006. С. 210.

нужно, так как она, по существу своему, освобождена даже от следов какой-либо персоналистичности. Вместе с тем, она лишена и каких-либо признаков отчужденности, ее нельзя, например, уподобить действию промышленности на современное западное общество.

«Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия; она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер — образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому поклоняются»¹⁹.

Промышленность, согласно славянофилам, ее сила — горький плод доминирования *личностных* сил в истории, следствие человеческого *своеволия* и *своемыслия*, притязующих на исполнение неисполнимого по возможностям их природы.

Безличная сила подлинного исторического развития, воплощенная в неискаженной христианской вере, лишена и тени отчужденности. Она господствует свободно, не встречая сопротивления лишь там, где личность отказалась от своего эгоизма и «находит себя уже не как отдельная личность, а как любовная совокупность личностей», там, где она не

является центром, но «одним из лучей, согласно истекающих из общего любовного союза, невидимый центр которого в Боге»²⁰.

Бытие в качестве одного — привилегия божественной личности.

«Один только Бог, и Он один есть любовь, ибо он Бог и все объемлет. Он Один есть лицо, ибо Он один внеконечен, ибо Бог Один и *Все*. Один *вне* Бога есть сатана»²¹.

Общественная форма, которая позволяет максимально приблизиться к подлинному бытию личности, есть община. К. Аксаков в своих характеристиках общины представляет ее как единственно отвечающую высокой цели единения человека и Бога. Это позволило ему в трактовке существа и значения персональности, подлинных и ложных ее проявлений опираться на общинные принципы организации жизни и деятельности как на своеобразное, земное воплощение и выражение духа христианства, как на идеал, хотя и не осуществимый до конца, но единственно приемлемый.

«Община является в человеке как начало, к которому он стремится. <...> Высший, истинный образ общины есть церковь, община, объемлющая все человечество, переступающая конечные пределы и полагающая свое средоточение в Боге. Бог-Христос есть глава церкви, вечной, вселенской общины. Итак, вот проявление в человеке начала общественного, на-

19. И. В. Киреевский. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // И. В. Киреевский, П. И. Киреевский. Полн. собр. соч. в четырех томах. Т. I: Философские и историко-публицистические работы. Калуга, 2006. С. 227.

20. К. С. Аксаков. Эстетика и литературная критика. М., 1985. С. 437.

21. Там же. С. 438.

чала божественного, в Боге имеющего свое средоточие. Это единственное начало любви и добра»²².

В вопросе об отношении личности и истории, ее месте в ней, славянофилы, по существу, не освободились от той деперсонализации истории, которая была присуща гегелевской философии. Одно из важных положений магистерской диссертации К. Аксакова (кстати, навеянное гегелевской схематикой), согласно которому явление Петра I в российской истории было переломом в ней и ознаменовало наступление новой фазы, фазы *личности*, в зрелом славянофильском периоде было радикально пересмотрено, углубив ее деперсонализацию. Да и сама трактовка истории, тяготевшая к модели «неизменяющегося развития», порывала со сколько-нибудь содержательной версией историзма.

Западноевропейский тип личности, для которого она сама есть центр, несоместим, по К. Аксакову, с подлинной общественностью.

«Личность, признаваемая в каждом, естественно разрывает общество на столько частей, сколько личностей, естественно делит оное на единицы. Разрозненные единицы не могут, однако же, жить порознь; их удерживает к тому породная сила, племенная естественная связь, из которой они произошли (общезительность никогда не оставляет человека). Но кроме этих естественных, прирожденных условий личность

видит выгоду жить вместе и помогать друг другу; итак, для личности, даже не подлежащей естественным и историческим условиям, является просто расчет, вследствие которого необходимо жить вместе. Этот-то расчет и есть та связь, которая легла в основание европейского общества, кроме естественных условий, столь долго сохраняющих свою силу»²³. Новая связь — это «бездушная сделка эгоистических личностей»²⁴.

Такая резкая нравственная оценка обусловлена полнейшим неприятием какой-либо автономии и независимости отдельной личности, полнейшим неприятием того типа социальных связей, которые вместе с началом новоевропейской истории стали преобладать. При этом славянофилы отдавали должное мощному подъему личности, который, правда, обесценивался в их глазах ее нравственной деградацией.

«Начало личности поднял Запад Европы, и потому в нем нет общества в истинном смысле, а на место того общественная сделка. С другой стороны, это начало личности, признаваемой в каждом, пробуждает к деятельности личные силы и способности человека, и это эгоистическое начало облекается в блестящую одежду, сопровождается изумительной деятельностью, гордо и красиво»²⁵.

Быт Европы, как частный, так и общественный, согласно И. В. Киреевскому, основан на признании независимости

22. Там же.

23. Там же. С. 439.

24. Там же.

25. Там же. С. 440, 441.

лица, предполагающем его индивидуальную изолированность.

«Отсюда, — заключал он, — святость собственности и основных постановлений важнее личности»²⁶.

Это заключение отождествляет то, что отождествлению не подлежит. Поскольку в России поземельная собственность была принадлежностью общества («царской землей»), постольку «лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества»²⁷.

Это и указывает на иной смысл связи характера личности и собственности, личности и права. В Европе процессы конституирования автономной личности и утверждения самого института частной собственности были взаимозависимы и взаимопредполагали друг друга, поэтому и определение чего-либо в качестве более важного лишалось смысла. В формуле И. В. Киреевского, согласно которой в устройстве русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее случайное отношение, речь идет о личности сословной и об ином институте собственности. Следовательно, она должна пониматься с учетом той системы координат, в которой строилась.

Славянофилы отдавали себе отчет в том, что новый тип социальной связи не вытесняет целиком и полностью прежний, основанный на «органическом» порядке, на нравственных усло-

виях. В противном случае, по их мнению, это повлекло бы за собой гибель человечества.

«Если бы все человечество на всем земном шаре отказалось от всех народных и других нравственных общественных условий, от высших связей веры, обратилось в разрозненные единицы, в эгоистические личности, и составило одну всеобщую сделку, основанную на эгоистическом расчете каждого, — тогда это было бы всеобщая смерть жизни на земле. Механическое начало условности восторжествовало бы беспрепятственно, и все человеческое общество обратилось бы тогда в машину <...> Самое сильное проявление начала личности и условности, самую резкую противоположность началу общины и свободе жизни представляет в наше время Северная Америка. Это великодушное общество-машина»²⁸.

Вместе с тем, и описание этого типа связи (крайне скупое, подчеркивающее исключительно лишь внеположный личности внешний, «объективированный» характер условий общения и сотрудничества), и анализ далеко идущих последствий утверждения этих связей предполагает неминуемый и жесткий конфликт между ними. Но это конфликт не столько самих типов связей, издавна сосуществовавших друг с другом, сколько общественных порядков, каждый из которых, принимая в качестве доминирующего строя вещей тот или другой тип, может вступить в антагонистические отношения к другому порядку.

26. И. В. Киреевский. Ответ А. С. Хомякову // И. В. Киреевский, П. И. Киреевский. Полн. собр. соч. в четырех томах. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. Калуга, 2006. С. 38.

27. Там же. С. 40.

28. К. С. Аксаков. Эстетика и литературная критика. М., 1985. С. 444.

Поскольку ход просвещения европейского, невзирая на все его успехи и достижения, по мнению славянофилов, оскудевает в части действия жизненной и нравственной органической силы, то вся его «полнота и содержание» лишаются смысла. Этому отвечает и оскудение утвердившегося в нем типа личности.

«Как ни блестящ, ни разнообразен Запад извне, но он не может наполнить нравственной пустоты, лежащей внутри его, того иссушающего начала личности, которое выбрал он своею исходною точкою; как ни старается он обработать свое общественное устройство, но оно остается тем же, тою же бездушною сделкою эгоистических личностей»²⁹.

Описание характера личности, отвечающего «вещному» типу связи, акцентирует исключительно начало эгоизма, не оставляя места иным, вполне возможным и в действительности широко практикуемым нравственным установкам. Если, к примеру, для философии И. Канта автономия личности — одно из важнейших условий нравственности, то для славянофилов — это условие для нарастающего господства зла в человеческом обществе, его нравственной деградации. Описание той или иной общности и отвечающих ей типов личности привлекает во внимание определенные аспекты, сознательно опуская другие. Изображение К. Аксаковым такой социокультурной общности, какой является «свет», «светское общество», отнюдь не ставит своей задачей хотя бы приблизительную полноту ее описания. Даже аристократическое начало его упомянуто чуть ли не мельком. Одна из завершающих характеристик существа этой общности такова:

«Нравственного основания в нем нет, но все же есть, однако, какое-то другое. Какое же это общее основание света? Не приняв в основание нравственной, *внутренней* стороны, свет, как отсюда само собою следует, принял в основание сторону *внешнюю*. Внешность, наружность — вот чему служит свет, вот что он возвел в закон, формулировал и обработал до мельчайших тонкостей, от наружности душевной до наружности телесной, от светских условий и приличий до приемов и до последней пуговки на платье. Итак, общее начало, общее основание света есть *внешность*. Свет есть торжественное признание внешности, наружности, личины; ему нет дела до нравственного достоинства человека, лишь бы соблюдалось наружное приличие».

И далее:

«Но внешность, признаваемая одна, без всякого вопроса о нравственном внутреннем содержании, но одна личина, принятая как принцип, есть уже сама по себе, по существу своему, сущая ложь, и ложь самая страшная. Таким образом, говоря более точными словами, ложь — вот основание светского общества. Поэтому свет есть торжественное исповедание лжи, и светское общество есть общество, торжественно проповедующее ложь»³⁰. «Более полного отрицания нравственного начала, какое видим в свете, быть не может. Итак, светская ложь даже не обман, не лицемерие; обман и лицемерие — это только более или менее ограниченное применение лжи; это все мелко перед полным отрицанием даже начала нравственного или внутреннего, перед целым верованием в одну внешность»³¹.

29. Там же. С. 441.

30. Там же. С. 449.

31. Там же. С. 450.

Различение К. Аксаковым личной и общественной нравственности позволяет ему установить своего рода градацию в определении степени возможного

нравственного падения личности. В этом выразила себя глубокая потребность в защите традиционного типа общности от возможности его разрушения.

НРАВСТВЕННОСТЬ ЛИЧНАЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ (ГРЕШНИК И ЕРЕТИК)

Что касается личной нравственности, то здесь всё представляется достаточно ясным.

«Люди кое-как толкуют еще о *личной* нравственности, о глубине своей души, другим неведомой, ссылаются на свой внутренний мир, никому не известный; такое объяснение очень удобно, но они забывают, что кроме личной нравственности есть *нравственность общественная*. Она-то и составляет камень преткновения почти для всех; смысла ее не понимают у нас доселе, по крайней мере, многие»³².

Определяя само общество как верование или *исповедание* людьми той общей и единой нравственной основы, которая имела в виду при его возникновении, К. Аксаков, тем самым, вводит и самое понятие нравственности общественной. Но это различение (в качестве собственно различия нравственного) может быть проведено как раз формальным образом. Коль скоро, по убеждению самого К. Аксакова, ослабление «истинно общественного начала в человеке разнузда-ло его личность и довело его до страшной современной порчи»³³, то, казалось бы, всякий смысл в указанном различении исчезает. Однако, вопреки обычному для славянофила предпочтению «внутреннего» перед «внешним», здесь «внешнее» (публичное) берет верх. Нарушение нравственности личной квали-

фицируется как грех, как терпимый проступок, как слабость человеческая.

«Итак, грешник самый не осуждается, как скоро он только грешник, то есть как скоро грех является в нем самом противоречием его верованию и нравственному убеждению, как скоро грех самому грешнику представляется как грех и потому необходимо сопровождается раскаянием. Такой грешник, осуждая сам себя, не нарушает исповедания общества и общественной нравственности и, соединяясь с ним в этом исповедании, из общества и общественного союза не выходит. Греша как личный человек, он прав как человек общественный»³⁴.

Отступление от нравственности общественной квалифицируется как ересь, а нарушившего ее следует исключать из самой общности. Он — отступник.

«Находясь в обществе, человек является как общественное единомыслящее лицо; отвергающий же самую основу общества не может по этому самому быть в союзе общественном, воздвигнутом на этой основе. Здесь является нарушение самого исповедания и общественной нравственности. Нарушающий исповедание не может быть в обществе, основанном непременно на общем единстве исповедания. Удерживать

32. Там же. С. 457.

33. Там же. С. 456.

34. Там же. С. 461.

в общественном союзе человека, нарушающего его основу, значит соглашаться на нарушение самой основы и, следовательно, отказываться от нее, то есть от самого исповедания. Итак, человек, нарушающий нравственную основу общества, не может быть терпим в этом обществе и должен быть из него исключен»³⁵.

Это перекликается с суждением И. В. Киреевского, который, обсуждая возможность спонтанного отступления от православной веры к неверию вследствие каких-либо логических рассуждений и рассматривая такую возможность как весьма редкую, расценивал наступавшее неверие как результат сознательного *отступничества личности* от веры. Если личный грех человека не подлежит общественному суду, то нарушение общественной нравственности подлежит, согласно К. С. Аксакову, обязательному его действию.

«Всякий человек есть *общественное лицо* и, как общественное лицо, в общественном деле судить и, если нужно, осуждать должен. Как скоро единство исповедания нравственного нарушено, то выбора и сомнения быть не может: предстоит или удалить *отступника*, или быть отступником; итак, снисхождению здесь нет места. Да и общественный суд не есть приговор над душою человека: здесь только ограждение своих общественных убеждений, без которых об-

щество стоять не может. Общественный суд не только позволителен, но составляет нравственную обязанность каждого *лица* в обществе»³⁶.

Характерное для славянофилов противопоставление внутреннего внешнему, «обличение» этого внешнего, могущего обрести самостоятельный смысл и подчинить себе живые человеческие существа (будь это логикой естественного, «внешнего» разума или господством формального права, не знающего теплоты правды и справедливости), тоска по утраченной цельности бытия — всё это говорит о духовной близости славянофилов европейскому романтизму того времени.

Можно засвидетельствовать исключительную близость взглядов Фридриха Шлегеля, развитых им, в частности, в его «Философии жизни» (1828), и идей Ивана Киреевского, равно усматривающих верховенство стремления «собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости»³⁷, в качестве насущной задачи дня³⁸.

35. Там же. С. 461.

36. Там же. С. 463.

37. И. В. Киреевский. Отрывки // И. В. Киреевский, П. И. Киреевский. Полн. собр. соч. в четырех томах. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. Калуга, 2006. С. 192.

38. Та же, в сущности, мысль выражена Ф. Шлегелем в близких И. Киреевскому выражениях: «Первое замечание, естественно напрашивающееся здесь для размышления, — это невозможность для души, если она не пришла к единству с самой собой, соединиться или достигнуть гармонического согласия с тем единым Существом, которое в самом себе есть полная гармония и заключает в себе основу и источник единства других зависимых от него существ. Это имеет место

Социально-философские аспекты этого романтического славянофильского образа общества получили свою четкую и развернутую социологическую разработку в знаменитой работе Фердинанда Тённиса «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» (1887). Хорошо известно сильное влияние на ее автора идей немецких романтиков.

Несомненна близость к *духу моральной критики гражданского общества*, каким он был явлен в ранних работах К. Маркса, изданных в «Немецко-французском ежегоднике» (и, прежде всего, в статье «К еврейскому вопросу», 1844).

«Следовательно, ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, т. е. как индивида, замкнувшегося в себя, в свой частный интерес и частный произвол и обособившегося от общественно-го целого. <...> Единственной связью, объединяющей их, является естественная необходимость, потребность и частный интерес, сохранение своей собственности и своей эгоистической личности»³⁹.

Здесь тот же резко выраженный акцент и фиксация частного интереса в качестве чистого выражения эгоистического чувства в описании межчеловеческих отношений в гражданском обществе. Близка славянофилам и оценка К. Марксом роли западного христианства в процес-

сах прогрессирующего «овнешнения» социальных связей.

«Лишь при господстве христианства, превращающего *все* национальные, естественные, нравственные, теоретические отношения в *нечто внешнее* для человека, — гражданское общество могло окончательно отделиться от государственной жизни, порвать все родовые узы человека, поставить на их место эгоизм, своекорыстную потребность, претворить человеческий мир в мир атомистических, враждебно друг другу противостоящих индивидов»⁴⁰.

В этом пункте, как и в декларируемом идеале социальных связей будущего коммунизма, при котором индивидуальное и коллективное становятся органическими условиями существования друг для друга (вполне отвечая христианской формуле: нераздельно и неслиянно), данное сходство (при всех прочих чрезвычайно важных различиях) является свидетельством причастности тех и других к традиции романтической критики западного общества и социального порядка, покоящегося на овеществленной социальной связи. Этим обусловлено и значительное сходство словарей персональности всех направлений, вовлеченных в романтическое движение. Разумеется, здесь сказываются не только влияния и заимствования, но и определенная общность настроения, позволявшего самостоятельно развивать сходные идеи и концепции. Вторая

в столь малой степени, что человеческое сознание, как оно действительно существует, предстает, скорее, составленным исключительно из расколов» (Ф. Шлегель. *Философия жизни*//Эстетика. Философия. Критика. В 2-х томах. Том 2. М., 1983. С. 344).

39. К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е издание. Том 1. М., 1955. С. 401–402.

40. Там же. С. 411–412.

возможность, поясняящая имеющуюся близость, представляется мне предпочтительной. Во всяком случае, в воззрениях славянофилов рассмотренный круг представлений служил решению центральной для них проблемы — определению и обоснованию должных путей культурно-исторического развития России, этого ядра целостной утопической программы славянофильства, что и обеспечивало самобытный идейный смысл их учения.

В контексте культурных связей и взаимодействий России и Германии к числу мыслителей, дискурс личности которых во многих отношениях противостоял славянофильскому, следует особо выделить Канта. Сопоставление

кантовской «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (да и других трудов, посвященных вопросам права и нравственности) и работы К. Аксакова «О современном человеке» могло бы представить специальный и значительный интерес.

Идейное наследие славянофильства, свойственный им дискурс личности, в последующем был широко востребован в идейно близких социально-философских направлениях отечественной культуры. Частью он был развит и возобновлен как бы заново (вне прямой преемственности, а подчас даже и знакомства с ним) в идейно-смысловых контекстах, далеких от языка и проблематики славянофильства.

К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕРСОНАЛЬНОСТИ
В РУССКОМ ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ
СЕРЕДИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.

Целью настоящей статьи является не историческая дескрипция дискурса персональности в русской педагогике середины XIX — начала XX вв., но социально-философская проблематизация русского педагогического дискурса как особого дискурсивного феномена, возникающего в ситуации дискурсивного трансфера между Россией и Европой. В своих основных чертах эти особенности формируются в указанный период, однако для более рельефного их выявления следует взглянуть на этот период в перспективе последующей советской истории. Основными современными фактами, из которых мы исходим при постановке этой проблемы и которые определяют исторический интерес к раннему периоду формирования педагогического дискурса в России, является гипертрофия дискурса персональности в языке позднесоветской (равно как и nasledующей ей современной) педагогики при очевидной бесплодности, искусственности и, можно даже сказать, схоластичности этого дискурсивного поля.

В русской культуре язык и проблематика персональности чрезвычайно ши-

роко представлены в педагогическом дискурсе.

У нас нет количественных данных, позволяющих утверждать, что язык персональности в целом преобладает именно в педагогике, однако понятие *личность* устойчиво ассоциируется в современном русском языке именно с областью педагогики: *формирование личности, воспитание личности, складывание личности* — все эти выражения отсылают нас к области педагогики и педагогической практики.

В качестве исторической причины возникновения этой устойчивой языковой интуиции можно указать на то, что, во-первых, в сочинениях ряда русских педагогов формирование личности определяется как основная задача педагогики. Так, Моисей Рубинштейн (1878–1953) в 1913 году в своей программной статье пишет, что

«педагогике в общем ставится задача указать средства и пути к воспитанию человека, как телесно, так и духовно всесторонне развитой, сильной, жизнеспособной, социальной, самодетельной, культурно-творческой, нравственной

силы. Все эти признаки можно уложить в понятие *цельной личности* <...>¹.

Во-вторых, базовые энциклопедические словари советского периода также определяют личность как предмет преимущественно воспитательного воздействия. Во втором издании Большой советской энциклопедии говорится:

«Воспитанию принадлежит решающая роль в формировании Л<ичности> человека»².

В третьем и последнем издании Большой советской энциклопедии (1970–1977) в статье «Личность», написанной И. С. Коном, акценты существенно смещаются: личность здесь рассматривается уже не только как предмет психологии (как во втором издании энциклопедии), но и, кроме того, как предмет философии и социологии. Сопоставление этих двух статей из второго и третьего издания БСЭ показывает, что в данном случае происходит дисциплинарный сдвиг, связанный с появлением и расцветом социологии, наряду с психологией, заявляющей права на проблематику личности. Однако, несмотря на это дисциплинарное смещение, прагматика этих исследований продолжает сохранять свою педагогическую специфику:

«Высшей целью коммунистического общества является гармоническое и всестороннее разви-

тие человека. Идеал марксистского гуманизма — не растворение Л<ичности> в безличной «массе», а гармоническое сочетание личного и общественного. На этом пути встает целый ряд сложных социальных проблем (диалектика развития Л<ичности> и общественного разделения труда, пути превращения труда в первую жизненную потребность Л<ичности>, соотношение предметной деятельности и межличностного общения и т. д.). Важнейшей предпосылкой формирования нового человека является развитие творческой активности каждого, с которой неразрывно связано чувство социальной и моральной ответственности»³.

В-третьих, можно заметить, что современные специалисты по истории педагогики, в свою очередь, модернизируют язык классиков русской педагогики, непосредственно увязывая проблематику личности и цели педагогики:

«К. Д. Ушинский считал, что высшей целью воспитания является всестороннее развитие личности», —

пишет А. А. Никольская, комментируя основной труд основоположника русской педагогики «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии»⁴.

Однако следует заметить, что у самого Ушинского в комментируемом труде нет такого определения целей воспита-

1. М. М. Рубинштейн. О целях и принципах педагогики // Вопросы философии и психологии. 1913. № 116 (1). С. 13–14.

2. Большая Советская Энциклопедия. 2-е изд. / Гл. ред. Б. А. Введенский. Т. 25. Государственное научное издательство «Большая Советская Энциклопедия». Том подписан к печати 20 января 1954 г. С. 305.

3. Цитируется по электронному изданию энциклопедии, выпущенному Научным издательством «Большая Российская энциклопедия» в 2002 г.

4. А. А. Никольская. Комментарии // К. Д. Ушинский. Педагогические сочинения. В 6 т. Т. 5. М., 1990. С. 515.

ния. Таким образом, переформулирование задач педагогики в понятиях персональности осуществляется в горизонте самопонятности связи между педагогической и «личностью», окончательно закрепившейся в советский период.

Эта доминирующая, устоявшаяся связь между понятием «личности» и педагогической в русской культуре позволяет рассматривать именно педагогический дискурс в качестве одного из наиболее подходящих предметов для изучения специфики дискурса персональности в России. К этому следует добавить, что формирование педагогики как научной дисциплины в России происходит под определяющим влиянием немецкой педагогики и немецкой философии. «Последней философской системой» в своем главном педагогическом сочинении основатель русской научной педагогики К. Д. Ушинский называет философию Гегеля, а «последней психологической системой» — психологию Фридриха Эдуарда Бенеке⁵.

Одна из главных особенностей русского педагогического дискурса заключается в его устойчивости⁶. Эта устойчивость

заметна не только по частотности почти магической формулы «цель воспитания и образования — всестороннее развитие личности». Возьмем два далеко отстоящих друг от друга момента развития русской педагогики: 1) образец зрелой досоветской педагогики начала XX в. (работу М. Рубинштейна «О целях и принципах педагогики») и 2) вполне рядовую работу, появившуюся на излете советского строя и созданную обширным авторским коллективом («Культура личности — в чем она?» (1986 г.)). Согласно Рубинштейну, «личность» определяется через отнесение к надындивидуальным, всеобщим ценностям: «дорога нам не индивидуальность, а индивидуальная личность, последняя же немыслима без направления на объективные ценности»⁷. Спустя 73 года мы читаем уже в советском коллективном труде «Культура личности — в чем она?»:

«<...> чем в большей мере отнять у человека великую потребность в универсальности, способность к творчеству, тем меньше останется в нем истинно человеческого, тем ближе он к животному или машине»⁸.

5. К. Ушинский. Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии. Т. 1 // К. Д. Ушинский. Педагогические сочинения в 6 т. Т. 5. М., 1988. С. 437.

6. Нарушение этой устойчивости можно констатировать лишь по отношению к раннесоветскому периоду, когда, в частности, расцветает педология. Однако стабилизация режима в сталинский период приводит к сворачиванию раннесоветских радикальных педагогических концепций. Именно в это время происходит возвращение к прежним, досоветским моделям и подходам. В частности, обращает на себя внимание, что в 1940 — начале 1960 гг. широко переиздаются работы классиков дореволюционной русской педагогики — К. Д. Ушинского, В. И. Водовозова и др.

7. М. М. Рубинштейн. Указ. соч. С. 28. Ср. у Сергея Гессена (работа вышла в 1923 г. в Берлине): «Личность обретается только через работу над сверхличными задачами. Она создается лишь творчеством, направленным на осуществление сверхличных целей науки, искусства, права, религии, хозяйства, и измеряется совокупностью сотворенного человеком в направлении этих заданий культуры» (С. Гессен. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 73–74).

8. «Культура личности — в чем она? Беседы о прекрасном в жизни и в человеке». Авторский коллектив: Н. И. Бусленко, Н. В. Видинеев, К. Ф. Луганский, З. Ю. Серая, В. Н. Стадниченко, Н. В. Старце-

Иными словами, и в том, и в другом случае сущность личности определяется через отнесение к неким универсальным, всеобщим ценностям. Различие же состоит исключительно в трактовке природы этих ценностей: у Рубинштейна она понимается в соответствии с теорией ценностей южнонемецкой школы неокантианства, тогда как в советской педагогической литературе эти объективные ценности понимаются как продукт общественного развития.

Второй пример воспроизводства одних и тех же формул в педагогическом дискурсе дает сравнение той же статьи Рубинштейна и уже упоминавшейся статьи «Личность» из последнего советского выпуска Большой советской энциклопедии. В данном случае речь идет о формуле гармонизации отношений между личностью и обществом. Рубинштейн пишет:

«<...> рост и жизнь личности становятся по существу вне общественной жизни невысказанными. <...> Реальность личности — в обществе, а общество реально в личностях и прежде всего в их воле; они друг от друга совершенно неотделимы»⁹.

В третьем издании Большой советской энциклопедии мы читаем о том, что в современной науке найдена, наконец, формула, позволяющая избежать дуалистического противопоставления личности и общества:

ва, А. Т. Хачатурова. Ростов-на-Дону, 1986. Столь большое число авторов небольшой по объему брошюры гарантирует общую взвешенность и идеологически выверенный характер текста.

В данном случае молодым читателям адресован идеологически выверенный труд, посвященный вопросам вкуса, свободного времени и т. д.

9. М. М. Рубинштейн. Указ. соч. С. 29.

«В значительной мере преодолена современная психологией и традиционный дуализм „внешних“, интерпсихологических, и „внутренних“, интрапсихологических, процессов. <...> Таким образом, „социальное“ и „индивидуальное“, на первый взгляд являющиеся противоположностями, оказываются связанными друг с другом генетически и функционально».

Автор энциклопедической статьи при этом ссылается на работы Л. С. Выготского и А. Н. Леонтьева, не замечая, однако, того, что повторяет языковую формулу, выработанную еще в дореволюционной педагогике и не имеющую, очевидно, характера новизны.

Приведенные примеры, иллюстрирующие тезис о необычайной устойчивости дискурса личности в его педагогическом ракурсе, подводят нас к основному вопросу, который мы будем рассматривать. Этот вопрос можно сформулировать так: *каким образом в русском педагогическом дискурсе личности сложилась ситуация, при которой возможно столь устойчивое воспроизводство одних и тех же формул, оппозиций, постановок проблем и их решений, несмотря на колоссальные изменения окружающей социальной, политической и культурной реальности?* Иными словами, почему дискурс личности в русской педагогике оказывается в значительной степени автономным по отношению к окружающей действительности? Этот вопрос, поставленный исходя из языка персо-

нальности в русском педагогическом дискурсе, может быть обобщен до вопроса о том, каким образом вообще функционирует дискурс, сформированный путем заимствования? Такая постановка вопроса, на наш взгляд, должна предшествовать историко-семантическим исследованиям в русской культуре, претендующим на нечто большее, чем чисто лингвистический интерес. Именно на этот вопрос мы попытаемся здесь ответить, проиллюстрировав его на материале педагогического дискурса середины XIX — начала XX вв. Но для начала мы сделаем одно историческое отступление, позволяющее нам поставить сформулированную проблему в определенный исторический контекст.

Проблема личности, персональности, «я», имеет длительную философскую традицию. При этом в западной культуре можно выделить несколько основных этапов развития этой проблематики. Первый этап — метафизический. Для него характерно единство теоретической, гносеологической и практической постановки вопроса о личности. И хотя эту проблематику лишь с известными оговорками можно отнести к Платону или Аристотелю, тем не менее, основные модели постановки и решения этой проблемы, получившие свое развитие в христианском средневековье, заложены здесь. В своем теоретическом измерении проблема персональности — это проблема существования, предшествующего или последующего за существованием в этом подлунном мире. Решение этого вопроса в положительном смысле позволяет, начиная с Платона, разрешать гносеологический вопрос об априорном познании с опорой на предпо-

ложение о предсуществовании души, для которой познание — это припоминание. Практическая проблематика морально-го поведения также связана с вопросом о внемиром существовании души или ее индивидуальной части, поскольку она позволяет решать проблему воздаяния за человеческие деяния с опорой на институты божественного правосудия. Признавая несовершенство человеческих институтов, люди перепоручают надмирному судье (будь то христианский Бог или же античный космический порядок) исправить эти недостатки. Весьма ясно это обнаруживается у Абельяра, который относит к ведению людей несовершенное правосудие, касающееся человеческих дел (*opus*), перепоручая божественному правосудию устанавливать справедливость на основании человеческих намерений (*intentio*).

В этот метафизический период заложены и основные аргументативные стратегии рассмотрения данного вопроса — в первую очередь, в теоретическом, а затем и в практическом плане. Полемика между двумя моделями решения этого вопроса проходит через все Средневековье. Это, во-первых, субстанциалистская модель, которую можно возвести к Платону, и, во-вторых, гилеморфическая модель, которую можно возвести к Аристотелю. Согласно первой следует признать наличие некоторой индивидуальной субстанции, которая продолжает свое существование и после смерти конечного человеческого существа. Согласно второй нельзя говорить о существовании какой-то индивидуализированной части человеческого существа после смерти. В пользу гилеморфической модели приводится обоснование, состо-

ящее в том, что за пределами конечного существования может существовать лишь нечто универсальное, а не частное, а это универсальное есть всеобщая форма или же интеллект (например, действующий интеллект (*intellectus agens*)), который у всех людей «один и тот же».

В Новое время проблематика личности претерпевает существенное изменение. Этот второй этап рассмотрения темы личности связан с философией сознания, решительный поворот к которой был совершен Декартом. Данный период характеризуется, с одной стороны, все более датальной и терминологически изощренной проработкой «внутреннего» пространства сознания. Развивается сложный язык, вбирающий в себя и заново осмысляющий весь лексикон дискурса личности: я, я-центр, самость (*Selbst*), тождество (*Selbigkeit*), личность, лицо, индивид и т. д. — все эти термины получают новое осмысление в духе философии сознания и используются для ментального пространства.

С другой стороны, нельзя не заметить, что одновременно идет все более интенсивный процесс «экстернализации» дискурса личности: происходит переопределение семантики персоналистического дискурса в терминах социальных институтов. Уже в этот период складывается новый словарь личности самым тесным образом связано с развитием специфически западных социальных и правовых институтов и не может серьезно рассматриваться вне истории развития и становления этих институтов, обеспечивающих существование индивида западных обществ, приобретающего все более автономный характер. Как показывают со-

временные исследователи (в частности Вальтер Йешке¹⁰) уже язык личности немецкой классической философии, сам характер постановки в ней проблемы лица и личности, теснейшим образом связан с языком естественного права эпохи Просвещения. Потрясающий пример переноса словаря личности на область политических институтов дает уже Гоббс в своем определении «личности» (*person*), связывая ее с функцией представительства:

«Личностью является тот, чьи слова или действия рассматриваются или как его собственные, или как представляющие слова или действия другого человека или какого-нибудь другого предмета, которым эти слова или действия приписываются поистине или посредством фикции»¹¹.

Такая трактовка личности позволяет Гоббсу говорить о «личности государства» (*the person of the Commonwealth*)¹², т. е. о суверене. В этом же ряду стоит и «Философия права» Гегеля, в которой определение понятия «лица» неразрывно связано с понятием формального гражданского права:

«Личность содержит вообще правоспособность и составляет понятие и саму абстрактную основу абстрактного и потому *формального* права» (Философия права, § 36).

В этот период, таким образом, происходит дифференциация проблематики

10. См. его статью в наст. издании.

11. Т. Гоббс. Собр. Соч. в 2-х тт. Т. 2: Левиафан. Гл. XVI. М., 1991.

12. Там же. Гл. X.

персональности: с одной стороны, возникает сложный и терминологически дифференцированный язык философии сознания, оттачивающийся и далее, в немецкой философской психологии XIX — начала XX в. С другой же стороны, мы наблюдаем тенденцию изъятия понятий персональности из ведения специализированного языка метафизики и философии сознания и переопределения их семантики в терминах правовых и социальных институтов.

В настоящее время эта вторая тенденция, очевидно, окончательно возоблудала. Вопросы, связанные с темой «личности», перешли в политическую и социальную плоскость обсуждения проблемы прав человека, прав ребенка и т. д. и т. п. В настоящее время, например, наблюдается тенденция разграничения обсуждения правовых и моральных вопросов. Как справедливо указывает Дитер Штурма, «в новейшей социальной философии политический либерализм исходит из приоритета права по отношению к добру и вырабатывает способ легитимации, требующий для понятия личности только минимального содержательного оснащения»¹³.

Эта связь дискурса персональности с исторически локализованными политическими и правовыми институтами и является, на наш взгляд, все более определяющей для семантики персональности, начиная с Нового времени. Причем процесс только усиливается в XIX–XX столетиях. В зависимости от характера самих институтов изменяется и характер обсуждения этой темы. В Сред-

невековье таким институтом является религия — в широком смысле авраамической религии, что позволяет проблематике и языку персональности свободно транслироваться не только через границы внутри христианства, но и свободно входить в ислам или иудаизм. Ситуация радикально меняется, когда место этого общего пространства переплетения античной и авраамической культуры начинает занимать современное, модерновое общество, где все большее значение приобретает институциональная специфика отдельных государств.

Более ранние образцы дискурса персональности легко пересекают границы различных культур. Не претендуя на строгость употребления философской терминологии, можно, видимо, сказать, что в силу своего априорного характера они не укоренены (или укоренены весьма незначительно) в каком-то определенном социально-культурном и историческом контексте. Обратной стороной этой устойчивости к контексту является своего рода структурный примитивизм этого дискурса. Модели, с которыми он имеет дело, сводятся к простым бинарным оппозициям: детерминизм — индетерминизм, конечность — бесконечность, свобода — необходимость, индивидуальное — социальное и т. д.

Эту повышенную способность «фундаментального» метафизического и онтологического дискурса к межкультурному трансферу можно проиллюстрировать, обратившись и к постсоветской интеллектуальной ситуации в России. Начавшаяся почти 20 лет назад активная

13. D. Sturma. Grundzüge der Philosophie der Person // Der Diskurs der Personalität. Philosophische Begriffe im interkulturellen Umfeld. Preprint. Internationale Tagung. Vorträge. Moskau, 2005. S. 141.

рецепция западной мысли очень быстро показала, что она имеет избирательный характер и вполне определенную конфигурацию. А именно, она обнаруживает тягу к фундаментальности — метафизической или экзистенциальной. Российское философское и, шире, интеллектуальное сообщество в большей степени тяготеет не к тем работам, в которых ставятся и осуществляются попытки решения актуальных социально-теоретических проблем, а к образцам «фундаментального», метафизического и онтологического дискурса. В качестве примера можно указать на степень сравнительной популярности в современной России работ Мартина Хайдеггера и Джона Ролза, которую нетрудно определить, если сопоставить число переводов работ Хайдеггера (которое настолько велико, что уже не поддается фиксации) и Ролза, представленного единственной и плохо переведенной работой. Этот же процесс можно охарактеризовать и как тенденцию к архаизации философского дискурса: наблюдается тяготение к классике (приблизительно до середины XX в.) при почти полном игнорировании или, по крайней мере, маргинализации современной социально-философской проблематики.

Это отступление позволяет нам теперь перейти к объяснению основной проблемы автономизации педагогического дискурса по отношению к социально-политическому контексту в России. Для объяснения этой автономизации нам представляется продуктивным использовать модель «стеклянного колпака» (термин Ф. Броделя), которая была предло-

жена перуанским экономистом и социологом Эрнандо де Сото для объяснения неудач капиталистической модернизации в странах третьего мира и постсоветских странах.

В заглавии своей книги де Сото задает вопрос: «Почему капитализм торжествует на Западе и терпит поражение во всем остальном мире?»¹⁴. Терпит поражение, несмотря на то, что весь этот самый остальной мир старается тщательно копировать западное законодательство. В результате в этих странах копирующей модернизации формируется особая область «легальных» отношений собственности, обслуживанием которых занимается особая группа экспертов (профессиональных юристов). Однако эта сфера является автономной по отношению к основному массиву социальной жизни общества, находящейся вне сферы действия «правильного» законодательства.

Отвлечемся от тех специальных задач, которые решает де Сото, и посмотрим, что эта модель дает для решения нашей проблемы. Если обобщить выводы де Сото, то можно сказать: простое заимствование определенных западных дискурсивных и нормативных форм не дает никакого эффекта, поскольку эти дискурсивные формы никак не сопрягаются с тканью социальной жизни этих стран. Возникает ситуация «стеклянного колпака», под которым находится лишь весьма незначительная часть населения этих стран. Именно эта часть открыта для коммуникации с «развитыми» странами, поскольку заимствованные нормы и правовые понятия являются условием

14. *Hernando De Soto. The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else. New York, 2000.*

возможности межкультурной коммуникации. Однако в силу отсутствия связи с местными институтами эта часть общества живет по собственной, автономной логике. В соответствии со знаменитым примером де Сото получается, что с реальными структурами социальной жизни этих стран лучше знакомы собаки, охраняющие сельскохозяйственные угодья, чем ученые, освоившие западные дискурсивные практики, или юристы, копирующие западное законодательство.

При этом правовые системы, заимствуемые у «развитых» стран запада, являются для этих стран, напротив, вполне органичными, соответствующими западным институтам. Т.е. те нормы, которые заимствуются у Запада развивающимися странами, там как раз работают (в результате реформ, которые, как показывает де Сото, проводились в западных обществах главным образом в XIX в.). Но проблема состоит в том, что «естественность» связи дискурса (в данном случае нормативно-правового) и социальной жизни давно вытеснила из поля зрения западных ученых и экспертов проблему, которая здесь стоит. Как замечает де Сото, Запад уже позабыл о том, как он пришел к его нынешнему состоянию. А пришел он к нему через кропотливую работу с правовыми и социальными институтами, которые позволили легализовать, сделать прозрачными и эффективными основные формы социально-экономических взаимодействий.

Эта модель «стеклянного колпака», предложенная в связи с социально-экономическими проблемами «развивающихся» стран, может быть теперь адаптирована к нашей проблеме автономного по отношению к социальной

действительности педагогического дискурса в России.

«Стеклянный колпак» автономного педагогического дискурса формируется под влиянием следующих обстоятельств. Во-первых, во второй половине XIX в. в России происходит «запаздывающее» формирование педагогики как научной дисциплины (в работах К. Д. Ушинского). Этот процесс протекает под определяющим влиянием немецкого педагогического, философского и психологического дискурса. В последующем мы можем констатировать несколько мощных дискурсивных интервенций в область русской педагогики. Можно, в частности, проследить влияние немецкой экспериментальной психологии (работы Александра Нечаева), философии ценностей южно-немецкой школы неокантианства (Моисей Рубинштейн, Сергей Гессен), запоздавшее влияние Ж. — Ж. Руссо (в педагогических работах Льва Толстого) и др. Именно в это время складывается также основная проблематика личности в русском педагогическом дискурсе, формируется соответствующий набор понятий, в частности, «воспитание личности» начинает трактоваться как основная цель педагогического воздействия.

Во-вторых, сформировавшаяся таким образом область педагогического дискурса приобретает необычайно высокую устойчивость, которую не смог нарушить даже переход от советского к постсоветскому строю (если опустить период бурных педагогических экспериментов 1920-начала 1930 гг.). Условием возможности такой стабильности выступает, очевидно, формирование научных институтов, выступающих как несущая конструкция по инерционному воспро-

изводству соответствующего дискурса. Окончательному застыванию советского научно-педагогического дискурса в неподвижных формах способствуют два фактора: 1) коммуникативная изоляция от Запада, 2) идеологический характер педагогики. Советская педагогика не получала ни стимулов для модернизации своего дискурса под влиянием западных теорий, ни стимулов для обращения к реальности педагогической практики, поскольку такое обращение могло нарушить сквозным образом идеологизированный, а значит и подконтрольный партийной идеологии педагогический дискурс. Можно сказать, что педагогика функционирует здесь по образцу парадигмы Т. Куна, но, в отличие от последней, в советском обществе были фактически сведены на нет условия для «научных революций».

Возвращаясь, однако, к теме нашей статьи, относящейся к дореволюционному периоду, попробуем проверить, насколько успешно здесь может быть использована предложенная объяснительная модель «стеклянного колпака». Для этого нам следует показать, что в самом педагогическом дискурсе середины XIX — начала XX вв. можно зафиксировать обозначенный разрыв между педагогикой и окружающей социальной действительностью. Этот разрыв имеет здесь зачаточный — в сравнении с позднесоветским периодом — характер, что, тем не менее, не отменяет его принципиального характера. Причем этот разрыв может быть зафиксирован как на уровне педагогической практики, так и на уровне теоретического дискурса.

Об отсутствии связи школьных учреждений, организованных по западной модели, с социальной реальностью в России потрясающим образом говорят следующие слова русского педагога и историка педагогики Петра Федоровича Каптерева (1849–1922):

«Когда мы разрушили старую свою школу и завели новую по западноевропейскому образцу, положив в ее основу идеал воспитания человека, а не чиновника, тогда наша школа должна была бы, кажется, процвести, а между тем она не процвела. Новой школой были недовольны, восторгов она не вызывала. Отчего так? В чем заключались причины недовольства преобразованной школой? Главная причина заключалась в космополитическом и, вместе с тем, безжизненным характере школы, в отсутствии у нее национальности и самостоятельности. Когда немцы и другие иностранцы просвещали нас относительно устоев школы, они не всё договорили, потому ли, что не хотели всё сказать, или же потому, что считали дело понятным само собой. А именно, они не досказали, что дело школы можно рассматривать только в связи со всеми условиями жизни того народа, для которого она предназначается, в связи с его природными способностями и наклонностями, в связи с его семьей, общественным положением и требованиями»¹⁵.

В этих словах засвидетельствован, таким образом, разрыв между школой как учреждением, созданным по западноевропейскому образцу, и «всеми условиями жизни народа»: ситуация «стеклянного колпака» применительно к педагогической практике.

Высказывание Каптерева, правда, может быть заподозрено в предвзято-

15. П. Ф. Каптерев. История русской педагогики. СПб., 1910. С. 345.

сти, продиктованной веяниями идеологии «народной школы», восходящей к Ушинскому. Поэтому в качестве второго примера приведем свидетельство из источника совершенно иного рода. На Втором всероссийском съезде учителей, проходившем в 1915 г., докладчик от Борисоглебского уезда Тамбовской губернии рассматривает актуальную проблему текучести учительских кадров и сообщает при этом следующее об учителях («учащих»), проработавших на своем месте менее 10 лет:

«Такие учащие не могут иметь тесной связи с населением, среди которого им приходится жить и работать. Население смотрит на них как на пришлый, чуждый им элемент; оно не только не посвящает учащихся в свои личные и общественные дела, но даже сторонится их. Совершенно другое отношение наблюдается к учащим, прослужившим 10–15 лет на одном месте. Население мало-помалу начинает привыкать к ним, начинает считать их своими односельчанами, начинает делиться с ними горем и радостями, посвящает их в свои семейные и общественные дела, и учащие незаметно становятся членами данного общества. Крестьяне прислушиваются к их голосу, дорожат их мнением и всячески стараются выразить им свою любовь и уважение»¹⁶.

В данном случае ситуация «стеклянного колпака» обнаруживается непосредственно в ситуации взаимодействия учителей и их социального окружения в русской деревне. На то, чтобы пробить брешь в этой невидимой стене, у учителя уходит, таким образом, от 10 до 15 лет.

В более сложной методологической ситуации мы оказываемся, если обращаемся не к свидетельствам о педагогической практике, а к теоретическому дискурсу педагогики. Поскольку в нашем распоряжении нет прямого доступа к социальной реальности, с которой мы могли бы соотнести этот дискурс, то в данном случае мы должны прибегнуть или к социально-исторической реконструкции этой реальности, или же к некоторому специфическому методологическому приему. Вопрос о том, можем ли мы говорить о социальной реальности помимо дискурса, напряженно дискутировавшегося в различных направлениях исторической семантики, в положительном смысле уже решен используемой нами моделью «стеклянного колпака». Однако в рамках настоящей статьи мы не можем надеяться на то, чтобы предложить сколько-нибудь убедительную социально-историческую реконструкцию, с которой можно было бы соотнести русский педагогический дискурс середины XIX — начала XX вв. Поэтому мы воспользуемся более простым и кратким вторым путем.

Исходя из описанной выше структуры межкультурных трансферов, которые оказываются более успешными в том случае, если речь идет о простых теоретических схемах, и менее успешным, если речь идет о содержании, тесно связанном с конкретным социальным и институциональным контекстом, можно допустить, что в акте трансляции детали, относящиеся к содержанию последнего вида, будут опускаться как малозначи-

16. Труды Второго всероссийского съезда им. К. Д. Ушинского / Под ред. В. А. Зеленко. Выпуск II. Петроград, 1915. С. 38

тельная информация этнографического характера, тогда как чисто теоретические, элементарные схемы будут, напротив, довольно точно воспроизводиться.

Исходя из предложенной гипотезы появления лакун в акте межкультурного трансфера, рассмотрим, например, «Лекции в Ярославском лицее», прочитанные Константином Ушинским в 1847–1849 гг. и считающиеся важнейшим источником для понимания последующего развития его педагогической концепции¹⁷. Посвященные ведению государственных дел («камералистике»), эти лекции довольно подробно освещают тему личности (Person) в контексте правовой, моральной и социально-политической проблематики. При этом Ушинский в своих рассуждениях в значительной мере опирается на философию Гегеля. Однако в ряде случаев практически реферативное изложение «Философии права» пестрит множеством лакун, что оборачивается общей примитивизацией излагаемой теории. Важнейшая лакуна здесь обнаруживается в том, что из рассуждений «отца русской педагогики» полностью выпадает тема собственности, как ближайшего способа манифестации личности. Вместо сложной гегелевской социальной структуры, включающей в себя лицо, семью (как особое лицо), гражданское общество и государство, лицо которого находит выражение в воле монарха, Ушинский вводит простую оппозицию лицо — общество (=государство). Вся система промежуточных институтов отсюда изымается, подменяясь удобной для спекулятивного рассуждения бинарной схемой.

Этот же схематизм можно проследить в огромном числе русских работ, посвященных теме личности в педагогическом аспекте. Причем такая постановка вопроса всегда требует нахождения какого-то чудесного алхимического решения для гармонизации этих двух противоположностей, при игнорировании сложной опосредующей системы институтов, позволяющих добиться какого-то удовлетворительного (а не идеально-идеологического) решения проблемы. Иными словами, в педагогическом дискурсе личности происходит заимствование определенных теоретических схем, лишаемых в акте межкультурной трансляции отношения к определяющей их семантику связи с определенным набором институтов, придающих конкретный смысл семантике личности в западном дискурсе-«доноре».

Таким образом, проблематика, которая вытекает из чисто теоретических коллизий, возникающих при обсуждении проблем личности, замыкается на поиске некоторых универсальных формул решения этих коллизий. Однако вне связи с опосредующими и социально укорененными институтами (право частной собственности, правовые и политические гарантии прав и достоинств личности и т. д.) это обсуждение оборачивается лишь устойчивым воспроизводством одних и тех же формул и позиций, предписанных теоретическим схематизмом обсуждаемых проблем. Происходит автономизация дискурса по отношению к социально-историческому контексту, — феномен, который и послужил для нас исходным пунктом обсуж-

17. К. Д. Ушинский. Педагогические сочинения в 6 т. Т. 1. М., 1988. С. 32–48.

дения проблемы. Дискурс персональности оказывается, таким образом, под «стеклянным колпаком».

Эти специфические условия функционирования педагогического дискурса персональности в русском контексте влекут за собой целый ряд принципиальных следствий. В частности, при отсутствии синхронного развития дискурсивного поля и соответствующих институтов и практик возникает специфическое состояние *аморфного дискурса*: при широком и интенсивном использовании персоналистических лексем их употребление не может быть описано ни как референциально устойчивое, ни как когерентно-последовательное. Устойчивая фиксация значения отдельных персоналистических лексем и устойчивой понятийной системы достигается, в лучшем случае, на уровне отдельного текста. Эти термины не обладают семантической определенностью в дискурсивном поле в целом. То же самое понятие личности организует вокруг себя целый пласт литературы и дискуссии, но эта дискуссия не выходит, по сути, за рамки обозначения отдельными авторами своей собственной позиции и не отсылает к каким-то значимым социальным процессам за пределами этой области самоопределения позиции данных авторов.

Автономизация русского педагогического дискурса по отношению к социальному контексту накладывает, на наш взгляд, определенные ограничения на

ценность историко-семантических исследований в этой области. Если целью последних является не чисто лингвистический интерес, но и выявление связи дискурса и социального контекста (а такой интерес мы обнаруживаем в большинстве историко-семантических подходов), то в таком случае необходимо отдать себе отчет в том, с какой именно социальной реальностью соотносится такого рода автономизированный дискурс. Если принять предложенную модель его функционирования под «стеклянным колпаком», то следует сделать вывод, что единственный социальный контекст, с которым мы можем соотнести этот дискурс, — это круг тех интеллектуалов, идеологов и публицистов, которые его продуцируют.

Например, расширение области научных дисциплин, к ведению которых относится проблематика «личности», произошедшее в промежуток между вторым и третьим изданием Большой советской энциклопедии, указывает нам на определенные изменения в структуре советского научного сообщества, в котором появились и отвоевали себе «место под солнцем» социологи, претендующие на статус новых «инженеров человеческих душ». Однако делать на основании историко-семантического изучения соответствующих дискурсивных источников какие-то заключения о социальных процессах в советском обществе было бы крайне неосмотрительным и поспешным.

МОДЕЛИ ЛИЧНОСТИ АВТОРА В АВТОБИОГРАФИИ И ДНЕВНИКЕ

Возникновение персональности обусловлено наличием двух внешне противоречивых потребностей. С одной стороны, имеет место стремление к индивидуальности и, тем самым, к *различию*, а с другой — к тождеству, т. е. *конгруэнтности* с заимствованными или самостоятельно созданными личностными идеалами. Последние основаны на базовых религиозных, этических, социальных, политических, национальных и т. п. образах, находящихся друг с другом в динамических отношениях конкуренции. При этом их релевантность никак не связана со степенью их рефлексивности: полусознанная или совсем не осознанная имитация равнозначна или более значима, нежели осмысленное

суждение. Когнитивная иерархия и личная значимость существуют независимо друг от друга.

В соответствии с этим нижеследующие размышления о моделях личности автора в автобиографии и дневнике основываются на понятии персональности, которое помимо *историчности* и *процессуальности* необходимо содержит в себе более или менее явный отпечаток гетерономности. При этом исследование в равной степени опирается как на автобиографические, так и на дневниковые тексты, которые, несмотря на все жанровые границы, могут восприниматься в качестве различных письменных стратегий нарративного и культурного самопонимания¹. В соответстви-

1. Об онтогенезе подобных автобиографических техник см.: K. Nelson. Erzählung und Selbst, Mythos und Erinnerung: die Entwicklung des autobiographischen Gedächtnisses und des kulturellen Selbst // BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen. 15 (2002). № 2. S. 241–263. Там говорится: «Автобиографическая память развивается не только в зависимости от социальной языковой практики, но также в контексте культуры, требующей от своих членов наличия собственной индивидуальной истории жизни. В этом смысле автобиографическая память есть не только социальный, но также и культурный продукт» (S. 256). По поводу данного тематического комплекса см. обобщающий труд: H. Markowitsch, H. Welzer. Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung. Stuttgart, 2005. S. 215–224.

ющей форме и то, и другое является средой, в которой дискурсивным образом конституируется автобиографическое Я «в качестве своего рода реле психосоциальной синхронизации»². Фуко говорит об очень специфических «играх в истину на базе специальных техник, используемых людьми для понимания самих себя». Поэтому, когда в дальнейшем будет идти речь о саморефлексивных моделях персональности, то это делается в смысле описанных Фуко «технологий Я, которые позволяют индивиду своими силами или при помощи других произвести над <...> своей душой, своим мышлением, своим поведением и своим способом существования ряд операций, чтобы, изменив себя таким образом, достичь определенного состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия»³. К попыткам такого письменного самоконструирования относятся автобиография и дневник.

Изучение их исторического изменения ставит не менее сложные вопросы, чем онтогенетическое формирование автобиографической памяти. Существует ли вообще устойчивый познавательный каркас применительно к истории персональности? Рихард ван Дюлмен признает, что мы знаем «очень мало о том, как образовался „современный“ индивид, как индивиды обходи-

лись со своими личными целями и желаниями <...> и при этом, где это было возможно, вырывались из традиционных взаимосвязей»⁴. Здесь уже не помогают простые указания на соответствия определенным эпохам. Например, в Германии представление о «правовой личности» (Rechtspersönlichkeit) впервые возникает в XVI веке, однако уже тот простой факт истории языка, что понятие «личность» является изобретением мистиков XIV века, подтверждает проблематичность внешне строгих хронологий.

Вероятно, еще сложнее ориентироваться в русской интеллектуальной истории, в которой господствует так много стереотипов. Так, например, обыденное представление об изолированности России, находившейся под татарским господством, от европейского Ренессанса Дмитрий Лихачев рассматривал в качестве мифа, созданного Петром Великим для осуществления собственных политических целей — вопреки прекрасной осведомленности последнего об обратном⁵. Так что здесь приходится смириться с некоторыми неожиданностями, особенно принимая во внимание то, что русская социальная история еще находится в стадии зарождения⁶. Впрочем, если Рихард ван Дюлмен подчеркивает значение грамотности для возникновения совре-

2. Ibid. S. 215.

3. M. Foucault. *Technologien des Selbst // Technologien des Selbst*. Herausgegeben von L. H. Martin, H. Gutman und P. H. Hutton. Frankfurt a. M., 1993. S. 26.

4. R. Van Dülmen. *Die Entdeckung des Individuums. 1500-1800*. Frankfurt a. M., 1997. S. 9.

5. См.: Д. Лихачев. *Раздумья о России*. СПб., 2001. С. 43.

6. Например, см.: Б. Миронов. *Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.)*. Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. В 2-х томах. СПб., 1999.

менного сознания, то это позволяет сделать вполне определенные выводы применительно к русской ситуации:

«Любая деятельность до эпохи Современности осуществлялась коллективно — труд, празднование, даже обучение, лишь новый способ чтения и письма в уединении всегда был индивидуальным актом, который должен осуществлять вне традиционных пространств»⁷.

В России же еще в начале XX века о подобной эмансипации можно было говорить лишь в весьма ограниченных пределах. Неграмотность делает широкие народные слои немymi для историка, дневник же или тем более автобиография в значительной степени остаются привилегией интеллигенции. Поэтому наше знание о крестьянском или раннепролетарском самопонимании в значительной мере ограничено взглядом извне⁸. Однако именно эта ограниченность, начиная с XIX века, делает Россию привлекательной для внутриевропейских дебатов о Современности: в зависимости от тех или иных взглядов она выступает то в качестве анахронизма, то в качестве пространства, на которое проецировались досовременные утопии. Россия стала пробным камнем для *главного* грехопадения Современности, когда на месте общинности, основанной на вере, утверждается секулярный индиви-

дуальный разум, ответственный за самого себя.

Естественно, что особую чувствительность к подобным эпохальным разрывам развили, прежде всего, консерваторы, известные в самой России как славянофилы первого поколения. В 1832 году, в год смерти Гёте, в разновременности различных моделей личности Киреевский распознал принципиально новый вызов, сделанный Европой. В своем эссе «Девятнадцатый век» (1832) он писал:

«Прежде характер времени едва чувствительно переменялся с переменою поколений; наше время для одного поколения меняло характер свой уже несколько раз <...> Сравните прежние времена с настоящим; раскройте исторические записки, частные письма, романы и биографии прошедших веков: везде во всякое время найдете вы людей *одного времени*. При всем разнообразии характеров, положений и обстоятельств, каждый век представляет вам один общий *цвет* <...> Но взгляните на Европейское общество нашего времени: не разногласные мнения одного века найдете в нем, нет! вы встретите отголоски нескольких веков, не столько *противные* друг к другу, сколько *разнородные* между собою»⁹.

Киреевского волнует не историческое противоречие как таковое, а внутренняя гетерогенность своего времени. У него возникает предчувствие надвигающегося аномического общества задолго до

7. R. Van Dülmen. Die Entdeckung des Individuums. S. 121.

8. Впрочем, здесь исследователям удалось обнаружить много удивительных находок, которые частично вошли в немецкоязычные исследования. Например, см.: C. Goehrke. Russischer Alltag. Eine Geschichte in neun Zeitbildern. Band 1: Die Vormoderne; Band 2: Auf dem Weg in die Moderne. Zürich, 2003.

9. И. Киреевский. Девятнадцатый век // И. Киреевский. Полное собрание сочинений в двух томах. М., 1911. С. 86.

того, как Эмиль Дюркгейм ввел это понятие в социологию. Эта проблема уже не отпустит его: среди оставленных им набросков находится проект, в котором вновь предпринимается попытка осмыслить личность и общество в виде синтеза: «Задача: Разрабатывание *общественного самосознания*». Его позднейшая концепция *целостной личности*, направленная против гегелевского понятия отчуждения, уже в момент своего возникновения была такой же утопией, как и «сборность» Хомякова, искавшая единства во множестве. Год смерти Киреевского (1856) приобретает почти символическое значение: катастрофа в Крымской войне неизбежна, реформы Александра II так же откроют страну для ускорения роста в эпоху железных дорог и бирж, как и сознание индивида для одновременного существования конкурирующих проектов личности. Поэтому фобия к железным дорогам у Обломова и Левина означает для их создателей Гончарова и Толстого нечто большее, чем причудливую идиосинкразию. За озабоченностью Обломова тем, как бы имение его предков и тем самым мир его детства не оказались присоединены к сети железных дорог, стоит вполне обоснованный страх перед неконтролируемым, повсеместным вторжением современного мира в то Я, что уже для поколения рубежа веков перестало быть объективируемой величиной:

«<...> знания и убеждения людей крайне ложны, обманчивы, ибо основываются по боль-

шей части на наблюдениях за своим я и применении найденного к другим, тогда как я-то ведь у каждого различно»¹⁰,

записывает молодой Леонид Андреев 30 сентября 1891 года.

Тем самым Современность, в которую Россия окончательно вступает самое позднее с реформами 60-х годов, проводит новый водораздел. При этом внешне он все еще проходит вдоль границы между конгруэнтностью и различием, но все сильнее борьба переносится на то, как должно происходить развитие личности: в открытости и синтезе или в изоляции и дифференциации. Открытость целому миру, всеединству, является основополагающей, прежде всего, для концепции личности, созданной Владимиром Соловьевым. В своем трактате «Смысл любви» он понимает аутентичную индивидуальность в качестве отражения всеединства:

«Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма* <...> Утверждая себя вне всего другого, человек тем самым лишает смысла свое собственное существование, отнимает у себя истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму»¹¹.

Даже спустя сто лет подход Соловьева как историческое эхо отзовется в мемуарах Дмитрия Лихачева. Вера Лихачева в соответствие между Я и эпохой и вытекающей отсюда ответственность индивида приводит его к констатации:

10. Л. Андреев. Дневник 1891–1892 гг. / Публ. Н. Генераловой // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 81–141, здесь цит. с. 105.

11. В. С. Соловьев. Смысл любви // В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах. 2-е издание. Т. 2. М., 1990. С. 505, 507.

«Я не считаю таким уж важным мое собственное развитие — развитие моих взглядов и мироощущения. Важен здесь не я своей собственной персоной, а как бы некоторое характерное явление»¹².

Подобные отчетливо выраженные автобиографические самоопределения — интересно, что вместо *личности* Лихачев употребляет латинское *persona*, — конечно же, следует отличать от данностей момента, зафиксированных в дневниковых записях. При этом последние могут в не меньшей мере соответствовать жесту эпохи. Лихачевское само-внесение в мир имеет мало общего с тем само-трансцендированием, которым — вплоть до самоотчуждения — вдохновлялось следующее за Соловьевым поколение Серебряного века. В качестве примера здесь может быть назван Алексей Лосев. Его юношеские дневники переполнены метафорами преодоления пределов самого себя, проекциями на различные эманации идеала, прежде всего, на женскую душу: «Милая Люся! <...> хочу дышать твоей чистой юной душой, расплыться в ней, забыться в ней», — записывает он 30 ноября 1912 года¹³. В июле 1914 года музыка для него есть «средство забываться»¹⁴, но именно лишь средство, предварительная ступень к подлинной, ожидаемой с детства жизни, среда трансцендентного существования, подобно душе чистой девушки:

«Да и зачем мне реальность? <...> О, если бы жить одной мечтой и избавиться от этого проклятого тела с его желудком и похотью»¹⁵ (15.2.1914).

Если записи, подобные этим, перевести на язык известной модели трех миров Карла Поппера, то они будут относиться скорее к области психических диспозиций (мир 2), чем к когнитивным содержаниям мышления (мир 3), фиксируемых посредством автобиографии. Пример Лосева показывает, что шаг от диспозиции к философской теории может привести к значительному переосмыслению персональности. Хотя в его работе «Жизнь» (1941) сохраняется дихотомия души и тела, тем не менее, он не определяет человеческое Я ни в качестве чего-то неуничтожимого, ни в качестве нераздельного, скорее это «элементарная социальная клетка великого социального организма»¹⁶.

В один ряд с соловьевской парадигмой всеединства уже вскоре встает персонализм Николая Бердяева. Хотя его образ человека также остается метафизически фундированным, он при этом более антиномичен, чем у Соловьева, и потому более значим для европейской мысли. В своей автобиографии под программным названием «Самопознание» именно тот эгоизм, что решительно отвергался Соловьевым, Бердяев возносит до элемента, являющегося конститутив-

12. Д. С. Лихачев. Воспоминания. СПб., 2000. С. 8.

13. А. Ф. Лосев. Мне было 19 лет. Дневники. Письма. Проза. М., 1997. С. 50.

14. Там же. С. 134.

15. Там же. С. 103.

16. Там же. С. 268.

ным для образования личности. Впрочем, он различает эгоцентризм и «эгоизм защитительный»¹⁷. Последний помогает Я противостоять поглощающим силам общества и истории:

«История не щадит человеческой личности и даже не замечает ее»¹⁸.

Эгоизм есть предикат Я как эмбриональной стадии личности, обусловленной наследственностью и средой:

«Нужно отличать „я“ с его эгоистичностью от „личности“. „Я“ есть первичная данность, и оно может сделаться ненавистным, как говорил Паскаль. „Личность“ же есть качественное достижение. В моем „я“ есть многое не от меня. В этом сложность и запутанность моей судьбы»¹⁹.

Уже теперь становится понятно, что модели личности являются не только результатом, но и органом технологий производства самого себя. Превращая простое *наличное бытие* (*Dasein*) в осознанное, воспринятое в качестве осмысленного и автономного, *определенное бытие* (*Sosein*), они по-прежнему являются следствием той метафизической ситуации оправдания, что испокон веков являлась крестной матерью автобиографического письма. Так, уже автобиография сожженного за раскольниковство протопопа Аввакума (1621–1682),

написанная им в Пустозерской тюрьме в 1672–1673 годах, начинается с указания на то, что к описанию жизни его побудил собственный исповедник, старец Епифаний. На протяжении веков эта традиция заботы о себе, ни в коем случае не ограниченная пиетизмом, сохраняется в немногих аутентичных, т. е. не предназначенных для церковного наставления дневниках православных священников. Под заголовком «Что такое я» начинает свой дневник в 1830 году студент богословия и будущий профессор Московской Духовной Академии Александр Васильевич Горский:

«Цель сей записки есть усугубление внимания к самому себе и наблюдения за собою как во всех отношениях, так в особенности со стороны нравственной»²⁰.

Данный топос, возрожденный к жизни Руссо, пережил все попытки секуляризации. Сравнение с длинными каталогами возложенных на самого себя обязательств и обязанностей, встречающихся в юношеских дневниках Толстого, в некоторой степени отражает эту изначально религиозную ситуацию оправдания. Даже вольнодумец Александр Герцен в предисловии к своим мемуарам «Былое и думы» будет говорить об «исповеди». Ему будут подражать Лев Толстой и Леонтьев, по крайней мере, в том, что касается заголовка.

17. Н. А. Бердяев. Самопознание. Л., 1991. С. 40. В другом месте Бердяев называет себя «слабо социализированным», даже «асоциальным» характером. Там же. С. 53.

18. Там же. С. 23.

19. Там же. С. 51.

20. Дневник А. В. Горского. С примечаниями прот. С. Смирнова. М., 1885. С. 1.

Определенный перелом маркируется тезисом Бердяева — возникшим естественно и с учетом исторического опыта 1940 года — об истории, слепой по отношению к личности. После вхождения в Современность автобиография или «автобиографические практики»²¹ находятся в новой ситуации. Как пишет Одо Марквард, лишенная контекста спасения действительность сама становится подлинным трибуналом, «перед которым люди должны оправдывать себя — свою идентичность — целиком; ибо теперь нет ничего, что не являлось бы этим процессом»²². Сходным образом Иосиф Гессен (1866–1943) дает своей автобиографии 1937 года «В двух веках» подзаголовок «Жизненный отчет».

Элементарные структуры личности остаются незатронутыми этим. Если рассматривать, прежде всего, первичный уровень их возникновения в автобиографии, выход из неясного мира образов пробуждающегося сознания или — как в «Котике Летаеве» Андрея Белого — даже предродового воспоминания, то он остается связанным с созданием пространственно-временной системы координат. Владимир Набоков признает в качестве основного признака человеческого становления лишь созна-

ние времени, ведь обезьяны и бабочки тоже ориентируются в пространстве:

«Я вижу пробуждение самосознания, как череду вспышек с уменьшающимися промежутками <...> и открытие, что я — я, а мои родители — они, было непосредственно связано с понятием об отношении их возраста к моему <...> Филогенически же, в первом человеке осознание себя не могло не совпасть с зарождением чувства времени»²³.

И все же прафеномен личности чаще всего вызывается именно пространственными метафорами или ассоциациями. Чем для маленького Набокова были его игры в прятки, тем за столетие до этого для Сергея Аксакова было безопасное пространство кареты, куда он забирался даже тогда, когда лошади не были запряжены и когда не ожидалось никакого выезда. Изымание из кареты на лоно природы задолго до Фрейда ясно маркирует второе рождение — выздоровление после длительной болезни и вступление в свободную жизнь. Только что отметивший десятилетие рассказчик «Детства» Толстого встречает читателя в уютной кровати своей детской комнаты, откуда его вызывает назойливый голос домашнего

21. Это понятие позволяет задействовать в дискуссии относительно личности смежные виды текстов, особенно дневники. См. недавно вышедшую работу: J. Hellbeck. Russian Autobiographical Practice // J. Hellbeck, K. Heller, (Hrsg.): Autobiographical Practices in Russia — Autobiographische Praktiken in Russland. Göttingen, 2004. S. 279–298. Помимо этого теоретически плодотворным мне также представляется термин Ульриха Шмида «Я-проект». См.: U. Schmid. Ichentwürfe. Die russische Autobiographie zwischen Avvakum und Gercen. Zürich, 2000. (Basler Studien zur Kulturgeschichte. 1.)

22. O. Marquard. Identität — Autobiographie — Verantwortung (ein Annäherungsversuch) // O. Marquard, K. Stierle (Hrsg.): Identität. München, 1979 (Poetik und Hermeneutik. VIII). S. 690–699, здесь цит. с. 693.

23. В. Набоков. Другие берега // В. Набоков. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. IV. М., 1990. С. 136.

учителя немца Карла Ивановича. Котик Летаев Андрея Белого тоже описывает постепенное расширение космоса ребенка от детской комнаты до коридора и, наконец, до всего громадного и угрожающего мира квартиры.

А что если больше нет никакой защитной оболочки, если культура пытается обойтись без приватного пространства, как Вальтер Беньямин уже в 1926 году записывает в своем Московском дневнике? Русские автобиографии советского времени, написанные без оглядки на цензуру, нередко перепрыгивают первые детские ощущения и оставляют собственное и читательское Я один на один с ключевыми событиями XX века: арестом, депортацией, бегством. Олег Волков начинает воспоминания о своей жизни непосредственно с тюремной камеры как места некоей анти-инициации. После первого описания следует:

«Эта оголенность предметов под постоянным сильным освещением рождает обостренные представления. Рассудок отбрасывает прочь затеняющие, смягчающие покровы, и на короткие мгновения прозреваешь все вокруг и свою судьбу безнадежно трезвыми очами»²⁴.

В XX веке не только в Советском Союзе топос монашеской кельи превращается в мемуарной литературе в темницу, которая сталкивает автора-субъекта с самим собой и собственным предназначением. В лагере, пересылочной тюрьме и одиночной камере кристаллизуется личность целого поколения, которую за него формулирует Сталкер в од-

ноименном классическом фильме Тарковского: «Мне везде тюрьма». В одном из своих последних эссе «The Writer in Prison» Иосиф Бродский даже возвел тюремную камеру до синонима человеческого существования в XX веке.

Параллелью этому является бездомность эмигранта. Положение апатрида в Берлине Семен Франк облакает в поразительно схожую метафорику экзистенциальной наготы, утраты иллюзий и обостренного восприятия:

«Происшедшее ужасающее потрясение и разрушение всей нашей общественной жизни принесло нам <...> одно ценнейшее <...> благо: оно обнажило перед нами *жизнь*, как *она есть на самом деле*»²⁵.

В другом месте Франк говорит о *покрове* (подобно Волкову), который теперь сорван с жизни. Конечно, тюрьма как место жесточайшего столкновения с самим собой является классическим философским топосом от Бозэция до Достоевского, и все же в XX веке он впервые приобретает экзистенциальную непосредственность, известную и немецкому читателю от Хаусхофера и до Примо Леви.

Мотив защищающей кожи становится в позитивном смысле важным для лагерного заключенного, для которого она оказывается метафорой бердяевского «защитительного эгоизма». Павел Флоренский, находясь в печально известном лагере СЛОН на Соловках, выражает шифры отказа и сопротивления посредством своего естественнонаучного и философского образования. Таковым

24. О. Волков. Погружение во тьму. М., 2000. С. 11.

25. С. Франк. Смысл жизни. Брюссель, 1976. С. 11.

является невидимая метафора «оболочка». «Оболочка» противостоит тенденциям распада личности²⁶. Связав ее с различными контекстами и тем самым сделав еще более универсальной, Флоренский объясняет своим детям значение и функцию оболочки в живой и неживой природе и, наконец, в поэтике.

В письме своей дочери Ольге от 5 декабря 1935 года он даже составляет своеобразную рекомендацию для чтения:

«Строение растительных тканей дает бесчисленные темы для размышления и для подражания». И сразу после этого: «Всё живое, чтобы существовать должно прежде всего изолировать себя от среды, т. е. окружить пространство своего тела оболочкой, которая непроницаема для всех сторонних воздействий»²⁷.

Феномен различных оболочек в природе и их функций в качестве «изоляторов»²⁸ продолжает занимать Флоренского. В январе 1936 года, обращаясь к своему сыну Кириллу, он возвращается к этой теме:

«Обрати внимание, оболочка есть начало обособления даже неживой природы; каждая капелька, кристаллик, тельце обязательно покрыты кожей поверхности[ого] слоя <...>»²⁹.

Характерным для мысли Флоренского образом круг замыкается посредством переноса природных закономерностей в эстетику. В своих литературных разборах, чаще сего адресованных дочери Ольге, он неустанно предупреждает об эмфатической безграничности формообразования:

«Мастер — тот, кто умеет вводить себя в рамки, а в беспредельность устремляется лишь хаос»³⁰.

Формообразование в более глубоком смысле слова никогда не является слу-

26. Ту же самую метафору применяет Бердяев в воспоминаниях о своей жизни, когда пишет: «Я мог писать, когда <...> было очень неблагоприятно, когда происходила бомбардировка <...> Оболочки моей души <...> могли вибрировать, я мог испытывать состояние растерянности. Но дух мой остался свободным» (Н. А. Бердяев. Самопознание. С. 218). П. Леви также подчеркивает жизненную важность и заслуживающую «подробного изучения» способности человека «даже в откровенно отчаянных ситуациях создавать для себя укромное местечко, уходить в себя, возводить вокруг себя тонкую защитную стену». См.: P. Levi. Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht. München, 1992. S. 65.

27. П. Флоренский. Письма с Дальнего Востока и Соловков // П. Флоренский. Сочинения в четырех томах. Т. IV. М., 1998. С. 334.

28. Там же.

29. Там же. С. 357.

30. Там же. С. 623. Как всегда у Флоренского, даже этот неоднократно выраженный эстетический постулат содержит этическую или психологическую подоплеку. 4–5 июля 1936 года после длинного, опирающегося в т. ч. и на Гёте, экскурса о необходимости строгого композиционного самоограничения он признается: «В себе я боролся всю жизнь с безграничностью, и кажется безуспешно, в этом моя слабость» (Там же. С. 501). В соответствии с этим следует считать достоверной поразительную запись Бердяева о том, что Флоренский «как-то сказал в минуту откровенности, что борется с собственной безграничной дионисической стихией» (Н. А. Бердяев. Самопознание. С. 160).

чайностью или условностью (в системе ценностей Флоренского это отрицательная величина, эквивалентная случайности). В поэтике граница также является символом сопротивления биологическому, энергетическому и культурному уравниванию:

«<...> второй принцип термодинамики (в углубленном толковании) сводится к тому, что естественно, т. е. вне культуры, вне деятельности разума и жизни, низшее вытесняет высшее <...> Лишь установкою культурных барьеров можно бороться против этого разложения в мировом процессе»³¹.

Подрывной характер этой мысли становится полностью очевидным лишь в ее противопоставлении официальной пропаганде. Иконография последней, наоборот, восхваляла слом (индивидуальных) границ, что с огромной силой убеждения было инсценировано в 1929 году в первых кадрах эпоса Эйзенштейна «Старое и новое (генеральная линия)», посвященного коллективизации.

Однако какое пространство вообще оставляло тоталитарное государство для формирования личности? Какие свидетельства скрываются в автобиографическом письме? Имеет смысл проследить этот феномен на примере особо-

го случая: еврейского самоопределения как опыта, имеющего важнейшее значение для русской культуры XX века. Хотя Февральская революция 1917 года принесла евреям Российской империи долгожданное освобождение, однако уже после большевистского переворота выбор модели идентичности — от религиозной традиции до сионизма — сужается до русской вариации социализма. Естественно, при этом нельзя не указать на несомненную проблематичность легковесно постулируемой еврейской идентичности или личности вне религиозного контекста; сэр Эрнст Гомбрих относится к наиболее ярким критикам подобного конструкта³². Восточноевропейское видение, напротив, опирается на иную традицию. Львов-Рогачевский в своем основополагающем труде о русско-еврейской литературе (1922) — не в последнюю очередь ссылаясь на Симона Дубнова — исходит из существования самостоятельной еврейской культуры даже тогда, когда она выражает себя посредством чужого языка: Маймонид писал по-арабски, Мендельсон по-немецки. Тогда почему современные авторы, связанные с еврейской культурой, не могут писать по-русски? Язык всегда был лишь органом духовного творчества³³.

31. П. Флоренский. Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 460. Подробнее о лагерных письмах Флоренского см.: R. Goldt. Technologien des Selbst in der Lagerkorrespondenz Pavel Florenskijs // N. Franz, M. Hagemester, F. Haney (Hrsg.): Pavel Florenskij — Tradition und Moderne. Frankfurt a. M. et al., 2001. S. 319–339.

32. Гомбрих прямо отклоняет присутствующее здесь понятие еврейской идентичности, видя в нем или антисемитский, или сионистский конструкт. См.: E. Gombrich. Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Ein Diskussionsbeitrag. Wien, 1997. S. 45.

33. См.: В. Львов-Рогачевский. Русско-еврейская литература. С вводной статьей Б. Горева «Русская литература и евреи». М., 1922. С. 48 и след.

С точки зрения дебатов о персональности русско-еврейская автобиография заслуживает особого внимания, поскольку в ней концентрируется опыт Современности, и без того пережитый в России в форме потрясения. Ведь всё то, что было сделано в ходе европейской Хаскалы (Haskalah), еврейского Просвещения, в течение более одного столетия, среди русских евреев — с соответствующими разрывами и кризисами — часто происходило в течение жизни одного поколения. Разрыв «традиционной оболочки» («традиционная оболочка» — эту уже известную Бердяеву и Флоренскому метафору применяет Горев в своей статье «Русская литература и евреи»³⁴) гетто и черты оседлости приводит к общественному равноправию за счет религиозного отчуждения. С этой точки зрения евреи России являются носителями Современности и ее первыми жертвами одновременно.

Главная еврейско-русская автобиография, парадигматическая для всего поколения, без сомнения принадлежит перу крупного историка и публициста Симона Дубнова (1860–1941), который в 1922 году эмигрировал из Советского Союза в Германию, в возрасте 81 лет бежал оттуда в Ригу, чтобы позже все же пасть там жертвой Холокоста. В его биографии «Книга жизни», вышедшей на русском языке в 1934–1935 годах в Риге и изданной в сокращенном переводе известным историком Элиасом Гурвичем в 1937 году в Берлине (!) под названием «Моя жизнь», изображается формиро-

вание индивидуальной персональности в рамках строго дуалистического ценностного канона. С одной стороны находится мир еврейской традиции, представленный, прежде всего, фигурой образованного деда, а с другой — Хаскала, казавшаяся предосудительной в глазах традиционалистского еврейского населения в провинции. Незадолго до празднования Бар-мицвы в возрасте 13 лет он знакомится с ее идейным наследием; неслучайно одновременно он приступает к изучению русского, затем французского, английского и немецкого языков. Его эмансипация происходит в виде последовательной секуляризации, основной средой которой остается русский язык. Так уже скоро молодой человек становится «ахер», отступником. Этот процесс находит свое образное воплощение даже в пространственной дистанции: сначала по отношению к синагоге, затем, на различных стадиях, внутри родительского дома, позже по отношению к нему и, наконец, к традиционному еврейству вообще. С ранних пор он начинает воспринимать позитивизм как свою «религию»³⁵. Хотя Дубнов и возвращается, как он пишет, к своему народу, но не к его религии. Основными переживаниями в ходе этого процесса являются преждевременная смерть отца и, впоследствии, деда, которые вызывают в памяти архетипические образы. Когда высокорослый дед возглавляет траурную процессию на похоронах своего сына, внук чувствует себя будто прикованным к скале веры. А со смертью и этой авторитетной лич-

34. Б. Горев. Русская литература и евреи // В. Львов-Рогачевский. Русско-еврейская литература. С. 8.

35. См.: С. Дубнов. Книга жизни. Воспоминания и размышления. Материалы для истории моего времени. СПб., 1998. С. 114; также см. с. 127 и след.

ности противоположности даже приходят к высшему синтезу:

«Были ли мы антиподами? Не были ли мы оба люди духовного обета, с той разницей, что дед был монолитом, продуктом огромных вековых наслоений, а внук стоял между формациями старого и нового мира в эпоху исторических переворотов?»³⁶

К тому же поколению, что и Дубнов, принадлежит прошедший тюрьму и ссылку Иосиф Гессен, который в своих мемуарах, также вышедших в Берлине в 1937 году, формулирует дилемму своего поколения: подавляя еврейскую обособленность, оно лишается конструктивного начала.

«Кстати сказать — новых традиций мое поколение, и не только еврейское, так и не успело, к сожалению, нажать вследствие быстрой капризной смены политической и общественной обстановки»³⁷.

Для того поколения, что пережило революцию 1917 года в возрасте 20–30 лет, традиционный мир Дубновых и Гессенов, в котором сурово правили отцы и деды, в лучшем случае остался в виде туманных воспоминаний. Одним из самых значительных его представителей является Исаак Бабель, родившийся в год смерти Александра III (1894).

Жажда знаний и европейская ценностная ориентация сразу сделали Бабеля прототипом поколения авторов, еврейского лишь по происхождению, и тем са-

мым — частью описанной Юрием Слезкиным «функциональной элиты» СССР, заменившей сбежавшую или уничтоженную буржуазию³⁸. И, тем не менее, свою литературную карьеру Бабель — который предпринял первые литературные опыты в 15 лет на французском языке и мечтал стать русским Мопассаном, а позже, будучи известным автором, часто путешествовал по Франции — начинает с рассказа «Старый Шлойме», повествующего о еврейской среде. В нем всеми презираемый, запаршивевший старик Шлойме поведался после того, как подслушал разговоры своих детей о переходе в христианство с целью избежать новых репрессивных мер, направленных против евреев.

В конце 1920 года Бабель принимает решение, имевшее значительные последствия для его литературного развития: под русифицированным псевдонимом — Кирилл Васильевич Лютов — он в качестве корреспондента Югроста (Южно-русского телеграфного агентства) принимает участие в советско-польской войне 1920 года в составе 1-й Конной армии Буденного. В ходе кампании он прошел польско-украинско-еврейскую Галицию вплоть до ворот Львова. Однако решающего сражения так и не происходит: войска перебрасываются на север, на поддержку распадавшегося Западного фронта. Перед Замостьем кавалеристы, ориентировавшиеся по картам XIX века, неожиданно натываются на железнодорожное полотно, терпят сокрушительное поражение от мобильных польских бро-

36. Там же. С. 151.

37. И. Гессен. В двух веках. Жизненный отчет. Berlin, 1937. С. 20.

38. См.: Yu. Slezkine. The Jewish Century. Princeton and Oxford, 2005. Рус.: Ю. Слезкин. Эра меркурия. Евреи в современном мире. М., 2005.

непоездов и отступают под постоянным преследованием.

Выходивший отдельными главами с 1923 года — в т. ч. в журнале Маяковского «ЛЕФ» — сборник «Конармия» (1925) положил начало всемирной славе Бабеля. Всегда было известно, что в основе сборника рассказов Бабеля лежал его военный дневник, но лишь публикации из архива, считавшегося утраченным, позволяют непосредственно заглянуть в психологическое противостояние двух конкурирующих моделей персональности. При всех различиях между поколениями их коннотации остаются теми же самыми, что и у Дубнова: секулярная русская и воспринимаемая в качестве пережитка еврейская³⁹.

Сначала автор дневника Бабель уверенно чувствует себя под псевдонимом славянского апостола Кирилла, ему приятно незамеченным подслушивать разговоры мирных жителей, ведущиеся на идиш. Бабель сохраняет дистанцию к местности, чтобы не создавать угрозу своей идентичности советского автора:

«Что особенного в галицийских городах? Смешение грязного и тяжелого Востока (Византии и евреев) с немецким пивным Западом»⁴⁰.

Подобные языковые маски в Советском Союзе будут использовать многие еврейские авторы, и здесь, в дневнике, маска кажется уже устоявшейся. Просвещенного горожанина Бабеля сбивает с толку религиозный фанатизм и непреодолимое, иногда лукавое недоверие, стычки между сионистами, хасидами и умеренными, чтобы затем все же втянуть его в орбиту этого архаического мира, пришедшего в брожение. Можно даже наблюдать за тем, как в столкновении презрения и восхищения лопаются кокон его личности, когда 23 июля 1920 года он посещает сильно разрушенную синагогу в Дубно:

«Какие изуродованные фигурки, какие изможденные лица, все воскресло для меня, что было 300 лет». А затем совершенно неожиданно: «Я молюсь, вернее, почти молюсь <...> Тихий вечер в синагоге, это всегда неотразимо на меня действует <...> Религия? Никаких украшений в здании, все бедно и гладко до аскетизма, все бесплотно, бескровно, до чудовищных размеров, для того, чтобы уловить, нужно иметь душу еврея. А в чем душа заключается? Неужто именно в наше столетие они погибают?»⁴¹

Сбивчивые формулировки посланца молодого советского правительства, в зада-

39. Он сам упоминает эти записи еще за полгода до ареста, во время семинара для молодых писателей в Москве. Если конфискованный НКВД архив следует считать утраченным, то в сталинское время уцелели, по крайней мере, части дневника, находившиеся в руках частных лиц. Во время оттепели 1964/1965 годов в советских публикациях появлялись отдельные цитаты. Затем вокруг этого текста снова наступила тишина, и даже в период Перестройки два уважаемых литературных журнала отказались от публикации — слишком взрывоопасными оказались показанные Бабелем подробности еврейской жизни, польских и, прежде всего, русских погромов. В 1989 году, уже к концу Перестройки, выдержки из этого текста, наконец, были изданы в журнале «Дружба народов» с сокращениями, касающимися среди прочего зарисовок из еврейской среды и критических замечаний о России. И даже при издании 2000 года пришлось прибегнуть к предисловию, написанному Ежи Помяновским к польскому переводу.

40. И. Бабель. Дневник 1920 года (конармейский). М., 2000. С. 78.

41. Там же. С. 49.

чу которого помимо прочего входит то, чтобы восхвалять в завоеванных областях достижения социализма. Поздний реверанс в сторону гердеровской народной души или ответ на потерпевшую крах благую волю Просвещения? Можно вспомнить, как 31 июля 1789 года русский дворянин Николай Карамзин, возмущенный угнетением и геттоизацией более 7 тысяч франкфуртских евреев, в избытке чувств посетил синагогу, чтобы не обнаружить там ничего, кроме мрака и безнадёжности:

«Слабо горели светильники в обремененном гниlostью воздухе. Уныние, горесть, страх избражались на лице молящихся; нигде не видно было умиления; слеза благодарной любви ничьей ланиты не орошала; ничей взор в благоговейном восхищении не обращался к небу»⁴².

Умиление, которое надеялся ощутить сентименталист Карамзин, досталось спустя 130 лет агностик Бабелю. Но это было волнение, в котором присутствует предчувствие неминуемого прощания. Призрачный хоровод еще раз кружится для него как единственного зрителя: «все воскресло для меня». В Сокале, несколькими неделями позже Бабель все еще будет называть синагогу «видением старины»⁴³. И все же, менее чем через два месяца, во время отступления, в синагоге Владимира-Волынского звучит лапидарное:

«Рассея. Синагога. Молюсь, голые стены, какой-то солдат забирает электрические лампочки»⁴⁴.

Рационально Бабель полностью осознает, что для него как советского интеллектуала еврейская религиозность не может стать подходящей моделью персональности, но, тем не менее, постоянно терпит поражение в столкновении со своим собственным генотипом, этой «печатью на всю жизнь»⁴⁵. В подобные моменты дистанция наблюдателя нарушается, стиль записей неожиданно сменяется с «они» на «мы»:

«Кучки евреев. Лица, вот гетто, и мы старый народ, измученные, есть еще силы»⁴⁶.

Внутреннее и внешнее существование всё сильнее противоречат друг другу — и автор дневника, и конармеец следуют своим собственным системам ценностей. Если возникает конфликт, то социальная идентичность «русский» празднует триумф над духовной идентичностью «еврей» уже из осторожности, особенно когда война вынуждает нарушать религиозные предписания:

«<...> прищепа заставляет жарить картошку, а завтра пост, 9 Аба (поминовение о двукратном разрушении Иерусалимского храма. — Р.Г.), и я молчу, потому что я русский. Зубной врач, бледная от гордости и чувства собственного

42. Н. Карамзин. Письма русского путешественника. Повести. М., 1980. С. 138.

43. И. Бабель. Дневник 1920 года (конармейский). С. 81.

44. Там же. С. 91.

45. Там же. С. 166.

46. Там же. С. 45. Схожее на С. 32, 64.

достоинства, заявляет, что никто не будет копать картошки, потому что праздник. Долго мною сдерживаемый прищеп прорывается — жиды, мать, весь арсенал, они все, ненавидя нас и меня, копают картошку <...>⁴⁷

Отрицающий свое еврейское происхождение и идентичность Бабель, которого подлинно «свои» презируют как русского богохульника, познает боль двойного отторжения, ведь он не принадлежит к другой стороне. Несмотря на мимикрию имени и самоотрицание, бойцы Красной Армии ясно демонстрируют ему это уже спустя некоторое время. Ненависть к интеллектуалам, ощущаемая вплоть до штаба высшего командования, сливается со звериным антисемитизмом. Когда Бабель просит у одного из красноармейцев кусок хлеба, тот грубо отвечает ему, что не хочет иметь с евреями ничего общего:

«<...> я чужой, в длинных штанах, не свой, я одинок»⁴⁸.

Из мести он вырывает лепешку из рук сына одной крестьянки. После этого эпизода тон дневника явно обостряется и в выборе слов Бабель не стесняется резких выражений: он называет «свою» Конную армию «зверьем»⁴⁹ — и, тем не менее, в соответствии с приказом рас-

пространяет свои, как он сам с отвращением называет, «сказки» о фантастическом социалистическом мире в мировой столице пролетариата.

Военное фиаско и депрессия в конце идут рука об руку. «<...> Я на большой непрекращающейся панихиде», записано 6 августа 1920 года⁵⁰.

Эта панихида получит свое страшное завершение спустя целых 20 лет. Однако ее первый хронист Исаак Бабель уже не сможет затянуть *De profundis*. Настигнутый своими сказками, он уже мертв, расстрелянный 27 января 1940 года в подвалах Лубянки. Пройдут долгие годы, прежде чем его вдова вообще узнает дату его смерти.

Фрагменты дневника Бабеля, эти тайные тюремные послания советской идентичности, в буквальном смысле одетой в униформу, позволяют увидеть то, чего, естественно, не найти в опубликованных новеллах из конармейского цикла. Во время польской кампании Бабель встречается с собственным архаическим первоначалом, переживает эфемерное повторное заколдовывание мира, в разрушении которого он участвовал лично, даже был вынужден участвовать⁵¹. В последующие годы европейская литература будет казаться ему надежным образцом идентичности.

47. Там же. С. 50.

48. Там же. С. 61.

49. Там же. С. 73.

50. Там же. С. 64.

51. Для Юрия Слезкина литературный документ (но не дневник!) «Конармия» имеет почти парадигматическое значение для его концепта «меркуриев» и «аполлонов»: «<...> конармия Бабеля — внутренняя история мучительного и незавершенного превращения икающего еврейского мальчика <...> в отчаянного казака, не ведающего страха и милосердия. А двигала им любовь — горькая, горячая и безнадежная любовь Меркурия к Аполлону». Ю. Слезкин. Эра меркурия. Евреи в современном мире. С. 247.

Европейская литература является центральным культурным пунктом и в жизни рано умершего Льва Натановича Лунца (1901–1924). Его манифест «На запад» принес молодому участнику «Серапионовых братьев» репутацию решительного западника. Его библейский рассказ «Родина» — это уже практически последний бриллиант еврейской литературы на русском языке. Рассказ, действие которого разворачивается в двух исторических эпохах — в современном Петрограде и во времена вавилонского пленения, является художественным комментарием к тем строкам, что по завершению рукописи были посланы Лунцем Горькому:

«Я — еврей, убежденный, верный, и радуюсь этому. И я — русский писатель. Но ведь я русский еврей, и Россия — моя Родина, и Россию я люблю больше всех стран. Как примирять это?»⁵²

Естественно, что в попытках преодолеть фрагментарную персональность недостатка не было. Одну из решительных попыток предпринимает Михаил Гершензон в последних работах, написанных незадолго до его ранней смерти в 1925 году, в частности в «Гольфстреме». Здесь он осуществляет — между прочим, в потрясающей близости к мифопоэтическим проектам Велимира Хлебникова — упразднение пределов персональности, направленное на достижение всеединства. Гершензон отрицает какой бы то ни было прогресс в познании: знание человека о самом себе и своем положе-

нии в природе осталось столь же неизменным, что и строение его тела, а изначальная мудрость уже объединила в себе все религии и науки. Невидимые «Гольфстремы духа» проходят сквозь нас от предков к будущему:

«Они проходят через каждую отдельную душу, потому не в час рождения рождается личность, как и смерть не уничтожает ее»⁵³.

Здесь, в линии, которая через Пушкина проходит от Гераклита до его времени, Гершензон пытается, посредством характерной пространственно-временной метафоры, «в беспредельных пространствах времени найти самого себя». В этом смысле он постоянно подчеркивает в своих поздних произведениях универалистские притязания еврейской религиозности. Однако говорить здесь о формировании персональности, возникшей все еще под еврейским влиянием, представляется мне проблематичным, несмотря на все ссылки на Ветхий завет. Скорее такую можно найти там, где Гершензон обращается к персональности ветхозаветного Бога. Вечно неизменный, могущественный по отношению к стихиям Бог (у Гершензона — «Бог — стихия») становится личностью лишь после акта творения, в столкновении с миром и человеком. Будучи близким в этом к позднему Бердяеву, Гершензон постулирует Бога, который для становления собственной личности нуждается в человеке:

52. Набросок письма М. Горькому (август 1922 г.), сохранившийся в архиве Л. Лунца. Цит. по: М. Вайнштейн. Голос, преодолевший десятилетия. В кн.: Л. Лунц. Вне закона. Пьесы, рассказы, статьи. СПб., 1994. С. 215–232, цит. с. 219сл.

53. М. Гершензон. Гольфстрем // М. Гершензон. Избранное. Т. I: Мудрость Пушкина. М., 2000. С. 213.

«С той минуты, как свободный Бог создал свободного человека, началось в мире единобожество двух свободных волей»⁵⁴.

Однако для человека, который сам несет ответственность за историю, это означает его безусловную привязанность к Богу.

Для первого рожденного в Советском Союзе поколения религиозная восточно-еврейская культура уже больше не является чем-то лично пере — и проживаемым и, тем более, идеалом личности, отринутым по собственной воле, как это было в случае Дубнова или Гессена. Скорее она входит в просвещенное сознание в качестве архетипического пережитка, как у рожденного в 1920 году Давида Самойлова. Так, Самойлов, которому еще не исполнилось 16 лет, после посещения вечера, посвященного столетию со дня рождения Менделя Мойхер-Сфорима, спонтанно идентифицирует себя с собственным еврейством, но затем словно останавливается в растерянности, так как идентификация со своим народом возможна лишь за счет своей эмансипированной личности:

«<...> странные, новые и приятные чувства испытывал я. Это был почти единственный раз, когда я почувствовал свой народ <...> В сущности у меня нет народа. Дух еврейства чужд,

непонятен, далек мне <...> Язык моего народа не мой язык, его дух не мой дух, но его сердце — мое сердце»⁵⁵.

Данная тенденция характерна, очевидно, для ассимиляционных процессов по всей Европе; за двадцать лет до этого в Праге Кафка со сходными чувствами снова и снова внимает столь же экзотическим, сколь и притягательным для него рассказам и свидетельствам из восточно-еврейской жизни, о которых он заботливо сообщает. Также и здесь особенно музыка будоражит эмоции, например «та песня (bore Israel)»⁵⁶. Кризис идентичности в очередной раз с экзистенциальной силой обрушивается на оставшегося наедине с собой автора дневника, чье множественное Я не совпадает ни с одним образом самого себя:

«Что у меня общего с евреями? Вряд ли у меня есть что-то общее со мной <...>»⁵⁷

Полную идентификацию с доминирующей русской литературой выбирает Лазарь Каганович, записи которого по своей неумолимой непрерывности и безыскусной психологизации относятся казалось бы к эпохе Аввакума. Ибо его воспоминания — это скорее уж коммунистическая Vita, нежели аутентичные, или

54. М. Гершензон. Ключ веры // М. Гершензон. Избранное. Т. IV: Тройственный образ совершенства. С. 132. См. с. 134: «Невольно рождается фантастическая мысль: Бог нуждается в человеке», ср. также с. 137. Позже эту мысль будет выражать и Бердяев. Соловьевская дилемма любви и эгоизма предстает у Гершензона в виде оппозиции свобода — благоденствие. См.: Там же. С. 139.

55. Д. Самойлов. Дневник счастливого мальчика / Вступл., подгот. к печати и публ. Г. Медведовой // Знамя. 8 (1999). С. 148–167. Здесь цит. с. 167 (запись от 6 марта 1936 года).

56. F. Kafka. Tagebücher 1910–1923. Herausgegeben von Max Brod. Frankfurt a. M., 1973. S. 148. Запись от 7 января 1912 года.

57. Ibid. S. 219. Запись от 8 января 1914 года.

даже сбивчивые, размышления. Каганович уже мальчиком делает своим внутренним убеждением вывод родителей о том, что обрести общественное влияние можно только посредством русского языка⁵⁸. Русский язык и литература являются образовательными идеалами Кагановича, живущего в глуши украинской провинции, где русский не является даже языком общения, — и все же этого достаточно для того, чтобы отказаться от посещения еврейской начальной школы (хедер). Даже процесс по делу Бейлиса, который Каганович позже пережил в Киеве и подробно описал как событие политического значения, становится для него поводом поразмыслить о своем еврейском происхождении лишь в той мере, в какой антисемитизм используется здесь в качестве политического оружия политической реакции⁵⁹. Марксистская идеология захватывает личность целиком, она растворяет все оставшиеся привязанности в кислотной ванне научного материализма.

Произошедшая в 1917 году смена парадигмы ставит все слои населения перед необходимостью нового самоопределения, по крайней мере, внешнего. При всей осторожности, касающейся выводов относительно подлинности рассматриваемых документов, кажется, однако, что весьма часто имело место искреннее желание идентифицировать себя с новой системой: «<...> не без зависти

смотрю на людей с „чистой советской биографией“», записывает в своем московском дневнике 12 ноября 1935 года Николай Устрялов, вернувшийся в СССР из эмиграции⁶⁰.

Новый советский идеал личности подвергает людей не менее безжалостным мукам совести, нежели традиционные религиозные отношения. Даже в политическом смысле «греховные» мечты привлекают внимание авторов дневников. Так, Юрий Олеша записывает 20 января 1930 года:

«Я никогда не был в Европе. Побывать там, совершить путешествие в Германию, Францию, Италию — моя мечта. Вижу во сне иногда заграницу. Что же это за мечта? Быть может — реакционная? Попробую разобраться в этом»⁶¹.

На последующих страницах дневника Олеша действительно анализирует самого себя, мысленно прогуливается по местам своего детства в Одессе и размышляет о возможных последствиях своего нерусского происхождения.

Даниил Хармс в своем дневнике как бы подводит итог этой незавершенной персональности:

«Интересно, что: немец, француз, англичанин, американец, японец, индус, еврей, даже самоед, — все это определенные существительные как старое россиянин. Для нового времени (sic!) нет существительного для русского человека

58. См.: Л. Каганович. Памятные записки. М., 1997 (Мой XX век). С. 39.

59. Там же. С. 86.

60. Н. Устрялов. «Служить Родине приходится костями...» Дневник Н. В. Устрялова 1935–1937 // Источники. 1998. № 5/6. С. 3–100. Здесь цит. с. 24, запись от 12 ноября 1935 года.

61. Ю. Олеша. «Мы должны оставить множество свидетельств...» / Вступ. статья и публ. В. Гудковой // Знамя. 1996. № 10. С. 155–181. Здесь цит. с. 171.

<...> Неопределенен русский человек! Но еще менее определен «советский житель». Как чутки слова!»⁶²

Русская революция и последовавшие за ней насильственные трансформации тем самым очень наглядно показывают, сколь сильно модели персональности подвержены влиянию социальных катаклизмов и как индивиды пытаются ориентироваться на определенные идентификационные образцы. Персональность, по крайней мере в XX веке, следует понимать лишь как переходную сущность.

При всей требуемой методологической осторожности, представляется, что известный тезис Карла Поппера о переходе от закрытого к открытому обществу можно приложить к концепции персональности в автобиографии и дневнике. Открытость как программа и метафора укоренения Я в мире, используя формулировку Поппера, характерна, прежде всего, для поколения рубежа веков и для русско-еврейской культуры пере-

ломного времени. Причем естественно, что концепция персональности Соловьева, связанная с учением о всеединстве, привносит для первого из них чуждый Попперу мистический элемент. После 1917 года персональность вновь оказывается отброшенной к ограниченному пространству лагеря и тюрьмы, нуждается в разграничении, чтобы не погибнуть в неразличимости, безразличии идеологической унификации.

И все же, несмотря на все попытки систематизации, остается некая неинтегрируемая величина, тот водяной знак, который Владимир Набоков смог распознать лишь в отражении искусства:

«Пусть так, но индивидуальная тайна пребывает и не перестает дразнить мемуариста. Ни в среде, ни в наследственности не могу нащупать тайный прибор, оттиснувший в начале моей жизни тот неповторимый водяной знак, который сам различаю только подняв ее на свет искусства»⁶³.

*Перевод с немецкого
О. В. Кильдюшова*

62. Д. Хармс. «Боже, какая ужасная жизнь и какое ужасное у меня состояние». Записные книжки. Письма. Дневники / Публ., вступ. слово и послесловие В. Глоцера // Новый мир. 1992. № 2. С. 192–224. Здесь цит. с. 212, запись от 21.09.1933.

63. В. Набоков. Другие берега // В. Набоков. Собрание сочинений русского периода в пяти томах. Т. V. С. 150.

СЕРГЕЙ ПОЛОВИНКИН

ВСЕЕДИНСТВО И ЛИЧНОСТЬ

ТЕЗИСЫ ПО ПОВОДУ ОДНОЙ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Ранний Соловьев явился пионером русского неолейбницианства конца XIX — начала XX вв. Понятия монадологии Лейбница помогли ему в преодолении «отвлеченных начал» в философии. Положительное содержание монадологии Лейбница, по Соловьеву, есть «утверждение исключительной самостоятельности и первоначальности за психическим, или субъективным, бытием», выражение «во всей силе и полной логической ясности момента множественности и самостоятельности отдельного частного бытия»¹

2. Однако Соловьева не удовлетворяла самозамкнутость лейбницева монада. Доступность внутреннего содержания другой монады Соловьев основывал на законе, «аналитически выводимом из закона тождества»:

«<...> постоянная и непосредственная однородность (материальная и формальная) незави-

симых друг от друга проявлений предполагает внутреннюю однородность проявляющихся существ»².

3. И еще одно важное отличие от Лейбница: «мир не есть только простая совокупность единичных существ, а их логический и телеологический порядок — космос»³. Космос здесь есть единое цельное существо, «сложная монада» неолейбницианцев, состоящая из множества существ, составляющих иерархию монад от атомов («низших монад») до людей (сложных «высших монад»).

4. Космос есть результат свободного и в любви единения свободно отпавших от Бога монад:

«Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов всё это восставшее множество должно примириться с со-

1. В. С. Соловьев. Кризис западной философии (против позитивистов). ПСС. Т. I. М., 2000. С. 51.

2. В. С. Соловьев. О действительности внешнего мира и основании метафизического познания. (Ответ К. Д. Кавелину). ПСС. Т. I. С. 197.

3. Там же. С. 198.

бою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма»⁴.

Назовем такое единение монад их «соборным единством».

5. Таким образом, у раннего Соловьева превалирует понимание «всеединства» как «соборного единства». «Соборное единство» — не «всеединство», а «единство» некоторых, а не всех. Ведь единятся не все, а лишь те, кто единится свободно в силу любви к Богу и ближним. «Соборное единство» предполагает и тех, кто свободно избирает эгоистическое обособление, избегает единения с другими. Бог дал человеку лишь способность к соборному единению, т. е. дал человеку свободу и способность любить, но не неволю человека в следовании этим своим дарам. Что победит в человеке — способность к соборному единению или эгоистическое самозамыкание (наподобие лейбницевых монад), — зависит от свободного выбора «самого» человека. С понятием «соборного единства» согласуется представление Соловьева о множестве монад-субстанций, свободно и в любви единящихся в царство «конкретного всеединого духа». Соловьев оптимистически полагал, что в конце концов соборно соединятся все, реализуется всеединство, спасутся все. Свободная монада-субстанция как бы предназначена Богом к всеединению с другими монадами в конце своего пути. Другого пути — пути разъединения — для монады как бы и нет.

Настораживает у Соловьева «должность» (в смысле необходимости) всеединения монад в конце концов. Это находится в противоречии с представлением о «длинном ряде свободных актов», ведущих к «должному» всеединению, ибо чем длиннее этот ряд, тем больше он содержит возможностей появления свободных актов не единения, а разъединения, не любви, а ненависти. Здесь таилась опасность подмены «соборного единения» «нирваническим всеединством». Эту подмену в полной мере и совершил поздний Соловьев.

6. Позже в свободных, относительно обособленных монадах Соловьев стал видеть помеху в разворачивании своей идеи абсолютного всеединства. «Эгоизм и самость» — корни греховного отъединения от Бога⁵. Характерно это приравнование «самости» к эгоизму. Но ведь «самость» свободна не только эгоистически самозамыкаться, но преодолевать эгоизм любовью, условием единения. Соловьев пытается нивелировать и относительную самостоятельность, и свободу монад, сам принцип единичности. В статье «Идея человечества у Августа Канта» (1898) Соловьев писал:

«С гениальной смелостью он идет дальше и утверждает, что единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И, конечно, Кант прав»⁶.

4. В. С. Соловьев. Чтения о Богочеловечестве. Собр.соч. Т. 3. СПб., б/г. С. 135.

5. В. С. Соловьев. Духовные основы жизни. Собр. соч. Т. 3. СПб., б/г. С. 361.

6. В. С. Соловьев. Соч. Т. 2. М., 1990. С. 568.

Вместе с «единичным человеком» Соловьев нивелирует и свободу. Личность полностью растворяется во всеединстве — «нирваническом всеединстве».

7. Последователи шли либо путями раннего Соловьева с его идеей «соборного единства», либо путями позднего Соловьева, за идеей «нирванического всеединства». Путем раннего Соловьева шел Н. О. Лосский (1870–1965). Свою метафизику Лосский считал «разновидностью монадологии» Лейбница⁷. Чтобы подчеркнуть активность вводимых субстанций, Лосский ввел понятие «субстанциальный деятель» (далее *сд*). Лишь благодаря самоидентификации *сд* существует единство сознания, если бы такого самоидентификация не существовало, то проблема отнесения актов сознания к определенному сознающему была бы неразрешима. Противники понятия субстанции впадают в противоречие:

«Курьезнее всего то, что многие философы, отрицающие понятие субъекта как субстанции, продолжают однако считать все содержания сознания субъективными психическими состояниями»⁸.

В качестве субстанции *сд* есть конкретно-идеальное бытие, сверхвременное, сверхпространственное, вечное; он — тво-

рец своих состояний, самостоятельный, деятельный, живой. *Сд* — «носитель реальных, временных и пространственных процессов», «деятель, причина, порождающая эти процессы»⁹. Пространство и время есть «формы действия» *сд*¹⁰.

8. Я (как и любой *сд*) свободно. Сознание большинства людей непосредственно свидетельствует, что воля свободна. Учение о свободе воли развито Лосским в книге «Свобода воли» (Париж, 1927). Прежде всего, он констатирует склонность большинства философов к детерминизму:

«Во второй половине XIX в. многим казалось, что вопрос о свободе окончательно решен в пользу *детерминизма*, т. е. отрицания свободы, и спор навсегда сдан в архив»¹¹.

Лосский перечисляет соображения против свободы воли: свобода способна разрушить мировой порядок, и тогда наука была бы невозможна; идея беспричинной свободы чужда мышлению; рядом с волей Божией и волей сатаны нет места свободе человека и т. п. Лосский показал, что внешняя и внутренняя детерминация отнимают у человека свободу и делают его автоматом. Даже у Лейбница человек — автомат¹². Лосский разрабатывает индетерминистическое учение о свободе.

7. См.: Н. О. Лосский. Учение о перевоплощении // Н. О. Лосский. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 124.

8. Н. О. Лосский. Интуитивизм // Н. О. Лосский. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 154.

9. См.: Н. О. Лосский. Свобода воли. Париж, б/г. С. 70.

10. См.: Н. О. Лосский. Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Н. О. Лосский. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 33.

11. Н. О. Лосский. Свобода воли. Париж, 1927. С. 7.

12. Там же. С. 136.

9. Сначала он дает отрицательное понятие свободы, т. е. представление об отсутствии зависимости человека от любых других *сд* и любых условий.

а) Человек свободен от внешнего мира: в силу гносеологической координации весь мир находится во мне в подлиннике. Опознавание отдельных предметов происходит лишь поскольку я волевым актом направляю на предмет свое внимание, а затем волю и другие акты: различение, сопоставление, припоминание и т. д. Эти акты — проявление моей свободной воли и не зависят от внешнего мира, который может быть лишь поводом для привлечения моего внимания, но не причиной их¹³.

б) Человек свободен от законов, определяющих содержание мировых процессов. Связь законов природы и *сд* подобна отношению юридических законов к человеку: выше закона стоит законодательная власть, могущая отменить закон. Закон не способен повелевать чем-либо, ибо лишен динамически-творческой силы¹⁴.

в) Человек свободен от своего тела, которое может быть лишь поводом, но не причиной, хотений, поступков и т. п.

г) Человек свободен от своего эмпирического характера.

д) Человек свободен от своего про-

шлого, ибо сверхвременное «я» господствует над событиями во времени.

е) Человек свободен от целей, хотя «весь мировой процесс имеет телеологический характер, конечно, не в смысле телеологического детерминизма, т. е. целесообразного предопределения, а в смысле *свободной целестремительной активности*»¹⁵.

ж) Человек свободен от любого типа союзов *сд*, в которые он входит¹⁶.

з) Человек свободен от Бога. Божье всемогущество не есть Божье всетворчество. Бог, «творя личность, дает ей сверхкачественную творческую силу и не наделяет ее качествами, определяющими *содержание* ее деятельности и составляющими то, что называется эмпирическим характером»¹⁷. Бог сотворил человека свободным к творчеству добра и зла. Бог — «необходимое условие свободы тварей»¹⁸, ибо только свободные существа могут быть носителями нравственного добра. Бог дал человеку все условия для осуществления добра, но не принуждает к нему. Ответственность за зло целиком падает на человека¹⁹.

«Возможность (но не действительность) зла есть условие возможности и действительности добра»²⁰.

13. Там же. С. 81–82.

14. Там же. С. 112.

15. Н. О. Лосский. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Н. О. Лосский. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 310.

16. См.: Н. О. Лосский. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. С. 61.

17. Там же. С. 81.

18. Н. О. Лосский. Свобода воли. С. 145.

19. Там же. С. 131–132.

20. Там же. С. 133.

Бог «как живое Лицо», участвует «в самом *историческом* процессе, содействуя добру не путем магического внедрения в сферу нашей воли, а путем таких действий, которые вдохновляют на борьбу со злом, внутренне укрепляют, утешают, воспитывают, не нарушая свободы нашей»²¹. Действия Бога не означают телеологического детерминизма. Бог не создал наилучшего из возможных миров со стороны его осуществления *сд* (в смысле Лейбница), но созданный Богом мир наилучший со стороны творения самих этих *сд*, свободных выбирать свои поступки²².

Таким образом, единая творческая воля человека способна стоять над всеми мотивами, откуда бы они ни исходили.

Вслед за «свободой от» Лосский вводит понятие «формальной свободы», которая есть мощь *сд*, «достаточная для хотения любой из бесчисленного множества возможностей <...> для осуществления их»²³. Формальная свобода абсолютна — личность «свободна от всего»²⁴. *Сд* стоит выше своих проявлений и может «хотеть и поступить *иначе*, чем он хотел и поступил в действительности»²⁵. Формальная свобода и есть «возможность поступать иначе»²⁶ по отношению к чему

угодно. Я не детерминировано миром, а детерминирует его. Металогическое «я» способно творить в мире однозначно определенное логическое²⁷. Причина действия — не мотивы, а сам *сд*. «Положительная материальная свобода» устанавливает, «какие содержания способен внести в мир свободный деятель»²⁸. Здесь возможны два пути деятельности: «путь добра вверх и путь зла вниз»²⁹. Все *сд* стремятся к абсолютной полноте бытия. Первый основной акт свободного выбора: либо из любви к Богу приобщаются к полноте Его бытия и стремятся удостоиться обожения, став членами Царствия Божия, либо пытаются достичь полноты бытия самочинно, вполне или отчасти вне Бога, что ведет к разным степеням отпадения от Бога³⁰. Если у Соловьева неизбежный путь к всеединству чреват отклонениями, которые, однако, не способны помешать конечному торжеству божественного всеединства, то у Лосского есть внебожественный «путь зла», избираемый человеком свободно.

Путь добра есть абсолютно свободное стремление «любить Бога и твари Его и в единении с Богом участвовать в Его творческой деятельности»³¹. Это

21. Там же. С. 137–138.

22. Там же. С. 137.

23. Там же. С. 149.

24. Н. О. Лосский. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С. 89.

25. Н. О. Лосский. Свобода воли. С. 149.

26. Там же. С. 151.

27. Там же. С. 150.

28. Там же. С. 154.

29. Там же. С. 154.

30. Н. О. Лосский. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. С. 275.

31. Н. О. Лосский. Свобода воли. С. 159–160.

возможно только в конкретном едино-
сущии. Путь добра ведет в Царствие Бо-
жие, где его члены достигают «совер-
шенной полноты материальной свобо-
ды», ибо «в их распоряжении находится
*бесконечная творческая сила для осу-
ществления бесконечного разнообразия
красоты, добра и обретения совершен-
ной истины*»³². Каждый член Царствия
Божия «внутренне объединен с целым,
всего себя отдавая целому и обратно по-
лучая всё целое»³³. В отличие от всее-
динства Соловьева, в котором личность
растворяется, теряет себя, перестает су-
ществовать самостоятельно, в Царствии
Божием (по Лосскому) личное начало *сд*
получает высший, абсолютный смысл.

В то же время члены Царствия Бо-
жия не лишены формальной свободы
и имеют возможность отпасть от него.
Хотя Лосский считал, что они «никог-
да не захотят отпадения»³⁴. Возмож-
ность отпадения, хотя бы и формаль-
ная, немыслима в учении о всеединстве
Соловьева. Лосский тоже не дал сво-
им *сд* полноценной свободы отпадения
от Царства Божьего и даже нивелиро-
вал саму эту формальную возможность
нежеланием отпадения. А ведь Библия
говорила об отпадении части ангелов
от Бога.

У Лосского появляется даже «царство
вражды», куда ведет «путь зла». Свобода
есть опасный дар³⁵, способный вывести
на путь зла, который есть эгоистическая
любовь к себе, себялюбие; а в пределе —
стремление «быть самим Богом», тво-
рить истину, добро и красоту от себя³⁶.
Путь зла ведет в царство низшего эго-
истического бытия, в царство вражды,
в «душевно-материальное царство»³⁷,
где царят разлад *сд* друг с другом и от-
падение от Бога. Здесь превалируют
внешние отношения, а внутренние от-
ношения свелись к отвлеченному еди-
носутию³⁸. *Сд* царства вражды стесняют
свободу друг друга; свобода здесь огра-
ничена вплоть до рабского состояния.
Однако это рабство всегда «относитель-
ное рабство», ибо формальная свобода
остается³⁹. Лосский показал, что учения,
элиминирующие свободу, имеют сво-
им источником опыт царства вражды⁴⁰.
Если Царство Божие, хотя и не в полной
мере, похоже на всеединство Соловье-
ва, то «царство вражды» свидетельству-
ет о непринадлежности Лосского к сто-
ронникам его теории всеединства.

10. И всё же Лосский делает характер-
ный шаг к всеединству Соловьева. Он
полагал, что никто окончательно не по-

32. Там же. С. 157–158.

33. Там же. С. 159–160.

34. Там же. С. 157.

35. См.: Н. О. Лосский. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 60.

36. Н. О. Лосский. Свобода воли. С. 169–170.

37. Там же. С. 156–157.

38. Там же. С. 162–163.

39. Н. О. Лосский. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. С. 310.

40. Н. О. Лосский. Свобода воли. С. 169–170.

гибнет и в конце концов все спасутся, даже сатана⁴¹. Единение всех *сд* в Царствии Божиим предопределено, необходимо. Что бы ни делали и какими бы путями ни следовали свободные *сд*, им не удастся обойти, избежать всеединения в Царствии Божиим. «Царство вражды» рассыплется окончательно, эгоистически самозамкнутые *сд* раскроются, и Бог восторжествует со всеми свободно вернувшимися к Нему *сд*. И всё же различие всеединств Соловьева и Лосского существенное. Всеединство Соловьева нирваническое — личность теряет свою «самость», растворяется во всеединстве. Всеединство Лосского соборное — все личности свободно соединятся в любви к Богу и другим личностям.

11. В отличие от живых самодеятельных *сд* Лосского, Л. П. Карсавин (1882–1952) понимает «я» как пустышку. Он всё снова и снова ничтожит человеческую личность:

«Без Бога и вне Бога меня нет, нет абсолютно. Сам по себе и в себе я — ничто, — не я, — не существую»⁴².

Личность не обладает даже личностным началом:

«Я-личность на самом деле безличен. <...> Само по себе „человеческое“ безлично, неопределимо, женственно, ничтожно»⁴³. «Тварная сущность» — ничто⁴⁴. «Я» само есть «пустышка, существующая лишь потому, что его поддерживает и творит Бог»⁴⁵. В итоге:

«Нет и не может быть человеческой или тварной личности»⁴⁶.

Лишь от непонимания мы считаем себя «богами», «личностями» и вообще «чем-то»⁴⁷. Лишь Бог бытиен, личностен, самобытен, сущностен, субстанциален, всеедин. Откуда же берутся индивидуальности-пустышки? Чем эти одинаковые своей пустотой «пустышки» отличаются друг от друга?

12. Лишь через причастие Ипостаси Бога-Сына человек «делается ипостасным или личностным»⁴⁸. Если можно говорить о человеческой личности, «так только в смысле *обладаемой и причастуемой человеком Божьей Ипостаси или Личности*»⁴⁹. Лицетворение есть «обожение» (theosis) человека:

«Естественно, что наибольшего обожения или личного бытия человек достигает в своем *совершенстве*. Потому-то именно лик человека наибо-

41. Н. О. Лосский. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. С. 305.

42. Л. П. Карсавин. О началах // Л. П. Карсавин. Соч. Т. 6. СПб., 1994. С. 36.

43. Там же. С. 183.

44. Л. П. Карсавин. Saligia // Л. П. Карсавин. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 45.

45. Там же. С. 45.

46. Л. П. Карсавин. Прологомены к учению о личности // Л. П. Карсавин. Соч. М., 1993. С. 468.

47. Л. П. Карсавин. О началах. С. 186.

48. Л. П. Карсавин. Церковь, личность и государство // Л. П. Карсавин. Малые соч. СПб., 1994. С. 419.

49. Л. П. Карсавин. Л. П. Карсавин. О личности // Л. П. Карсавин. Религиозно-философские соч. Т. 1. М., 1992. С. 26.

лее близок Богу, а личина наиболее от Бога удалена. Лик человека и есть «образ Божий» в человеке. Но этим нимало не отрицается усовершеншающаяся личность, которой лик предносится как ее цель, ее идеал и ее ангел хранитель»⁵⁰.

Обожение есть восстановление человека в Боге:

«И человек через усовершенствование свое и обожение „восстанавливает“ погибающего и погибшего в нем Бога или — Бог чрез умаление и уничтожение Себя в человеке Себя восстанавливает. <...> И „когда“ вполне есть человек, — уже и нет человека, ибо тогда он стал Богом, а Бог есть без человека»⁵¹.

Обожение-лицетворение заканчивается растворением личности в Боге. Всё снова и снова Карсавин настаивает, что личное начало в человеке не его собственное, а Бога:

«Конечно, — я личность, ибо, даруя мне всего Себя, Бог дарует мне и личное Его бытие во мне. Конечно, стану и совершенною личностью, т. е. всем Богом, ибо лишь тогда насыщу Божью Любовь ко мне. Но всё это — Божье, только приемлемое мною не мое собственное»⁵².

В итоге: «Нет в человеке чего-либо абсолютно-человеческого»⁵³.

Таким образом, в начале человек — ничто; затем происходит становление

в человеке личности по мере обожения человека, т. е. становление в человеке Божьей Личности. Всё заканчивается растворением личности человека в Личности Бога. Такой вывод естественен для карсавинского Бога-Всеединства. Здесь Карсавин последователь позднего Соловьева с его теорией «нирванического всеединства».

13. Прежде всего следует отметить, что и ранний, и поздний Карсавин много говорит о свободе. Откуда же взяться свободе у личности-ничто? Человека Карсавин называет существом свободным и разумным. Бог зовет к себе не рабов, а сыновей. С одной стороны, не будь рабом ленивым, за которого всё делает Бог, с другой стороны, не выдумывай «ложной свободы, сваливая вину свою на соблазняющую тебя будто бы иную цель»⁵⁴. Личность свободна, ибо она «самодвижна»⁵⁵. Личность свободна, поскольку она в борьбе с собою самопреодолеывает себя. Личность в борьбе с собою преодолевает свое разъединение, самовоссоединяется и, наконец, восстанавливает свое относительное единство⁵⁶. Этот процесс не «необходим», ибо он «не вне личности, а сама из всевременности во временность развертывающаяся личность, которая становится иною, т. е. возникает и создает себя»⁵⁷.

50. Л. П. Карсавин. Прологомены к учению о личности // Л. П. Карсавин. Соч. М., 1993. С. 469–470.

51. Л. П. Карсавин. О началах. С. 29.

52. Там же. С. 183.

53. Там же. С. 23.

54. Л. П. Карсавин. Saligia. С. 40.

55. Л. П. Карсавин. О личности. С. 22.

56. Л. П. Карсавин. О личности. С. 41.

57. Там же. С. 167.

«Свобода — преодоление личностью себя как созидающей себя необходимости»⁵⁸.

Но как может личность-пустышка быть самодвижной, т. е. свободной? Как у саморазвертывающейся личности иной может стать пустота? Что же такое свобода личности у Карсавина?

14. Наш несовершенный мир разъят на:

а) Мир совершенный, идеальный, метаэмпирический, потусторонний, всеединый, истинно, Божественно свободный⁵⁹. Бог создал Адама («всё тварное сущее») как полноту Своего образа и подобия, как «второго Себя», поэтому «Адам обладает Божьей свободой». Адам свободен и в акте творения его Богом, и в акте его свободного самовозникновения. Теофания — двуединый акт свободных Бога и Человека⁶⁰. Свобода совершенного Адама мотивирована его собственным «естеством»:

«В совершенном Адаме нет свободы, которая была бы чем-то иным, чем его „естество“, в частности — его „разумом“. Свобода и свободные акты Человека не мотивированы чем-либо иным: ни Богом, ни нечеловеческим бытием (Адам есть всё тварное сущее), ни иным, чем сама свобода, человеческим»⁶¹.

Здесь Карсавин предстает как певец свободы и Бога, и Человека. Свобода Человека простирается вплоть до свободного соучастия вместе с Богом в творении самого себя. Однако существует целый пласт текстов, идущих вразрез с вышеприведенными.

б) Мир несовершенный, недостаточный, эмпирический. Он разъединен и с Богом, и с миром совершенным,

и внутри себя самого. Для него существует ограничивающая его извне необходимость, которая «есть и внутренняя его необходимость, как всеединая недостаточность тварной свободы»⁶². «Вольная недостаточность твари» ничем не мотивирована, это — «первородный грех», «роковая необходимость». Свободы выбора достаточности и недостаточности нет⁶³. В несовершенном мире нет ни абсолютной свободы, ни абсолютной необходимости, но лишь относительная свобода⁶⁴. Несовершенный мир и отделен от совершенного непреодолимым пределом, и совершенный мир содержит в себе несовершенный «как свой усовещающийся до полноты и уже и не определенный, уже и всецело единый с ним, совершенством, момент»⁶⁵.

в) Моменты и качественности⁶⁶.

15. *Свобода без свободы выбора*. «Ложная свобода» — это ложное представление о свободе воли как о свободе выбора; «свобода же выбора единою волей разных целей не более как самообман»⁶⁷. В статье «О свободе» Карсавин проанализировал «волевой акт», в котором он выделил 4 элемента:

58. Там же. С. 208.

59. Л. П. Карсавин. О началах. С. 230.

60. Там же. С. 46.

61. Там же. С. 47.

62. Там же. С. 230.

63. Там же. С. 234.

64. Там же. С. 236.

65. Там же. С. 236.

66. Там же. С. 237.

67. Л. П. Карсавин. Saligia. С. 40–41.

а) цель, которая «уже находится в нас» либо как нам еще не ясное, либо как уже ясное; таким образом, цель или множество целей, нами выбираемых, находятся не вне нас, а единственная цель внутри нас и во всеедином;

б) «хотение или стремление к опознанию-осуществлению смутной еще цели» есть объект воздействия цели;

в) «некоторое течение, рост и развитие нашего хотения» есть тоже хотение;

г) достигнутая цель есть опознанная-осуществленная цель⁶⁸.

Таким образом, волевой акт абсолютно детерминирован целью, которую мы не выбираем, которая уже есть в нас до волевого акта. Мое хотение «некоторым образом содержит уже в себе свою осуществленность и всё свое свершение»⁶⁹. Карсавин задает вопрос: Как в твари, в которой все ее состояния творит Сам Бог, может возникнуть множественность «предметов вожделения» и, соответственно, свобода выбора между ними? В едином движении человеческого духа, творимом Богом, не могут находиться различные, а то и противоположные, цели, «но все сливаются в согласованном созвучии»⁷⁰. Свобода выбора и, соответственно, множественность «предметов вожделения» способна привести к тому, что «мир бы рассыпался в борьбе»⁷¹. Более того: «Свобо-

да существует постольку, поскольку нет выбора»⁷². По Карсавину, вопреки очевидности, борьбы в мире нет, раз движения человеческой воли направляемы Богом. Выходит, что из единственности акта воли следует единственность действия, и я не мог поступить иначе, чем я поступил, т. е. свободы «я» нет.

Карсавин считал, что своим анализом он опроверг мнение представителей «атомизированной душевности», которые различали в целостной душе различные мотивы и свободу воли сводили к свободе выбора из этого множества мотивов и целей. Свободу «решения» выбирать из множества мотивов Карсавин приписывал не воле, а разуму, «разумной воле», «свободе разума»⁷³. Если речь идет о «решении», т. е. о результате некоторых «выкладок», то делать это может только разум. Однако и разум не свободен в своем «выборе», который необходимо определен «самым ценным» из множества мотивов. В результате «разумная воля» «действует мотивированно и, если хочет оставаться разумной, а не превратиться в совершенную идиотку, принуждена отказаться от своей свободы». По Карсавину, при выборе мотива разум господствует над волей и при этом не выбирает, а следует самому ценному мотиву, но и такая мотивация уничтожает свободу⁷⁴. Следовательно, мотивы

68. Л. П. Карсавин. О свободе // Л. П. Карсавин. Малые соч. СПб., 1994. С. 204.

69. Л. П. Карсавин. О личности. С. 167.

70. Л. П. Карсавин. Saligia. С. 40.

71. Там же. С. 39.

72. Л. П. Карсавин. О началах. С. 47.

73. Л. П. Карсавин. О свободе. С. 206–207.

74. Л. П. Карсавин. О началах. С. 63.

вация наиценнейшим мотивом уничтожила бы свободу. И в качестве «воли», и в качестве «разума» «я» не свободно. Сам Карсавин называл это «абсолютным детерминизмом»⁷⁵.

В философии нет однозначных «решений», т.е. достаточно жестких умственных выкладок, приводящих к единственному определенному мотиву. Зачастую есть «псевдорешения» на основе «псевдовыкладок», способных дать определенный мотив как толчок к действию. По Карсавину этот случай тоже следует считать детерминацией. Но «псевдовыкладки», ведущие к «псевдорешению», потому и «псевдо», что таят в себе произвол. И в рамках этого произвола действует воля, подчиняющая ход рассуждений воле рассуждающего. Разум оказывается здесь неразумен, или не вполне разумен, «псевдоразумен». О каком детерминизме здесь может идти речь? Карсавин верно писал:

«Индетерминист вынужден, допуская свободу воли, допустить принцип произвола в пределах самого мышления, т.е. считать истинность тех или иных положений, ясную для разума, результатом не мотивированного ничем каприза»⁷⁶.

Трудно поверить, что антиномист Карсавин, погруженный в самые рискованные спекуляции, вслед за Декартом будет полагать «ясность для разума» критерием истинности. В целом же Карсавин прав: в умствованиях мышление и произвольно, и антиномично, и мотивированно если не капризом (это есть и у Карсавина), то волей. И это — индетерминизм. Да и Карсавин признавался:

«В работе мне трудно собрать свои мысли, и, видимо, ясности и стройности ни в чем я добиться уже не могу. Всё запуталось»⁷⁷.

Это — великолепная саморефлексия, которой не хватало многим философам. После таких признаний трудно надеяться, что у Карсавина найдутся «ясные для разума результаты».

И еще: пусть наши выкладки или «псевдовыкладки» дали в виде «решения» определенный мотив. Но должен ли я беспрекословно следовать этому мотиву? Детерминировано ли мое поведение этим мотивом? На оба эти вопроса Карсавин склонен ответить «да». Но ведь и Карсавин не мог не видеть, что «разумная воля» часто не «хочет оставаться разумной», а «превращается в совершенную идиотку», поступающую, мягко говоря, неразумно. Карсавин мог бы сказать на это: «Идиотский мотив — тоже мотив». Это так, однако к такому мотиву не ведет ни решение, ни «псевдорешение». И детерминизма здесь нет.

И еще: нет такой достаточно детализированной шкалы ценностей, посредством которой можно было бы однозначно оценить все предстоящие в каждом конкретном случае мотивы. В большинстве случаев некоторое множество мотивов предстает как равноценное, укладываемое в пределы одного деления шкалы ценностей. А то для них и вовсе нет шкалы. В этих случаях ни наша целостная душа, ни наш разум не могут опознать наиболее ценного мо-

75. Л. П. Карсавин. О свободе. С. 207.

76. Там же. С. 208.

77. Л. П. Карсавин. О началах. С. 364.

тива и совершают волевое приятие (а не «решение») без уверенности в правоте определенного действия, в основе которого лежит нечто, подобное бросанию игровой кости. Кстати, в этих случаях нередко бросают игральную кость. Это же — нечто отличное от детерминизма.

Где-то и сам Карсавин признает свободу выбора, хотя бы как эмпирический факт. У него теория свободы выбора выражает реальность эмпирической разъединенности человека; эту эмпирическую разъединенность теория свободы выбора доводит «до логического конца и потому до нелепости»:

«Эта разъединенность — утрата центра, распад на обособляющиеся моменты и рассеяние свободного «я»»⁷⁸.

Но это не последняя правда о человеке:

«Выбор и борьба мотивов не выдумки, а факты; но они не последние категории бытия и не связаны с существом свободы»⁷⁹.

Получается, что свобода выбора — эмпирический факт, а по существу свободы выбора нет.

16. *Свобода человека есть свобода Бога.* Единственно возможный выход для сохранения свободы — «в допущении, что „я“ „выбирает“ без всякого „почему“, „немотивированно“⁸⁰. В этой немотивированности «я» подобно Богу. Но и о по-

добии здесь говорить неуместно, а скорее о тождестве выбора «я» и выбора Бога — «выбор» не мой, но Бога. Именно в этом действии «я», т.е. Бога, «я» свободно. Карсавин ссылался на новозаветное:

«Бог производит в нас и хотение и действие по Своему благоволению» (Фил. 2, 13)⁸¹.

Но ведь эти слова Писания можно истолковать и иначе: Бог по Своему благоволению производит в нас и хотение, и действие, но по Своему же благоволению может и не производить оно, предоставляя это нам, или Бог не благоволит производить в нас и хотение, и действие. На пути карсавинского истолкования нет свободы человека, другое истолкование оставляет человека свободным, не стесняя свободы Бога.

17. У Бога нет свободы выбора, соответственно, нет ее и у человека. При этом человек не раб, он не испытывает принуждения от Бога. Человек — сын Божий, идеальный сын, добровольно послушный Воле Отца, не могущий даже и помыслить выбора между следованием Воле Отца и следованием иным целям. Свобода человека — «в покорности воле Творца»⁸². Но Карсавин утверждает нечто большее: непокорность человека невозможна. Получается, что, куда бы ни влекло человека и куда бы он ни шел, он следует Воле Отца. Даже нестремление к Богу Карсавин истолковы-

78. Там же. С. 232.

79. Л. П. Карсавин. О личности. С. 208.

80. Л. П. Карсавин. О началах. С. 231.

81. Там же. С. 233.

82. Л. П. Карсавин. *Noctes Petropolitanae* // Л. П. Карсавин. Малые соч. СПб., 1994. С. 194.

вает как недостаточное стремление, но всё же стремление к Богу, а не к чему-то иному, от него отличному⁸³. Источник теории свободы как «свободы выбора» — «в желании признать абсолютно нашу умаленную в саморазъединении свободу, т. е. в греховном самоутверждении и самообожении»⁸⁴.

18. Свобода всей иерархии «низших личностей» есть свобода Бога, но свобода «низшей личности» есть и свобода всех «высших личностей»:

«Низшая личность свободна лишь потому, что она существует лишь в качестве индивидуализующейся в ней и индивидуализируемой ею высшей»⁸⁵.

Иерархия личностей восходит к Богу, который единственно свободен. Свобода остальных личностей иерархии есть свобода Бога.

19. Карсавин отрицает человеческое творчество как создание абсолютно нового, неведомого Богу. Ибо «в Боге и для Бога уже существуют все возможные человеческие акты»⁸⁶. И человеку доступно всё возможное в Боге:

«Что бы человек ни измыслил, он измыслит возможное, т. е. Божье»⁸⁷.

Карсавин восклицает:

«Как небытная тварь может не то чтобы сотворить, но хоть выдумать что-либо, чего бы уже не было в Боге?»⁸⁸.

Возможное творчество не человеческое, а Богочеловеческое, со-творчество с Богом. Если и можно говорить о «творческой свободе», то «не в том смысле, конечно, что мы созидаем нечто новое из ничего или из себя самих, соперничая с Богом, но в том, что мы по бесконечной благодати Божьей богоуподобляемся даже и до причастия творчеству Божьему»⁸⁹. Здесь содержится скрытая полемика с теорией творчества Н. А. Бердяева.

20. *Свобода напряжения и расслабленности.* «Тварная свобода» есть неполнота «истинной свободы», «вольная неполнота»⁹⁰, которая проистекает из недостаточной напряженности стремления. При этом тварь «не „хочет недостаточности“, но недостаточно хочет»⁹¹. Вина, грех человека в том, что он сво-

83. Л. П. Карсавин. О началах. С. 54.

84. Там же. С. 231–232.

85. Л. П. Карсавин. Философия истории. СПб., 1993. С. 317.

86. Л. П. Карсавин. О началах. С. 50.

87. Там же. С. 51.

88. Л. П. Карсавин. Поэма о смерти // Л. П. Карсавин. Религиозно-философские соч. Т. 1. М., 1992. С. 287.

89. Л. П. Карсавин. Церковь, личность и государство... С. 428.

90. Л. П. Карсавин. О свободе. С. 247.

91. Л. П. Карсавин. О личности. С. 210.

боден себя не напрягать, косен, ленив⁹². Мера свободы в мере напряженной или расслабленной покорности воле Божьей. «Свобода напряженности» есть «свобода скорости»⁹³ движения твари к тварному всеединству. Замедление, ослабление этого движения ведет к разъединенности в тварном мире, которая заключает в себе и вину, и кару, и умирание твари⁹⁴. Таким образом, если и есть свобода че-

ловека, то лишь в напряжении и расслаблении, ускорении и замедлении в следовании Воле Божьей. Но не является ли такого рода свобода свободой выбора из этих альтернатив? И откуда бы им взяться в Боге? Ответа на эти вопросы у Карсавина нет.

21. В отличие от свободных *сд* Лосского, продолжающих свободно и соборно творить даже в Царствии Божием, у Карсавина личность с ее «свободой» растворилась в Боге-Всеединстве. В столь разные стороны направил своих последователей Соловьев.

92. Л. П. Карсавин. О свободе. С. 241.

93. Там же. С. 240.

94. Там же. С. 247–248.

ЛИЧНОСТЬ МИСТИЧЕСКАЯ И АКАДЕМИЧЕСКАЯ

А. Ф. ЛОСЕВ О «ЛИЧНОСТИ»

Проект, малой частью которого является данное сообщение, на первый взгляд затрагивает всего-навсего одну философскую категорию, рассматриваемую к тому же под углом зрения одного — немецко-русского — культурно-исторического взаимодействия. Временное ограничение — XX-й век — приводит нас к имени в истории русской культуры, для которого проблема «личности» была центральной. В рамках статьи я могу лишь наметить канву необходимого исследования, обращаясь к опубликованному наследию Алексея Федоровича Лосева, но и к фрагментам воспоминаний о тех эпизодах живого общения с ним самим и с одним из его учеников, в которых предметом обсуждения была «личность».

Гибель цивилизации, свидетелями которой в последние годы XIX-го и первое десятилетие XX-го века стали, если говорить о многосоставной референтной группе Лосева, русские символисты и православные философы, немецкие неокантианцы и экспрессионисты, — гибель цивилизации была для

Лосева закономерным, неустранимым этапом в истории европейского человечества. Вся дальнейшая собственная биография — от ужасов гражданской войны, Беломорканала и испытаний отечественной войны — оказывается для него прямым личным вызовом. Невзирая ни на какие обстоятельства, Лосев живописал до конца своих дней распад того, что он понимал как «европейскую личность» во всем множестве ее изводов. Самоопределение академического исследователя оказывалось для него добровольно-принудительным шагом, очень близким, надо сказать, главному антилибертарианскому нерву его творческой личности.

Собственная личность была для него предметом постоянной рефлексии, не менее напряженной, чем усилия разобратся в личностном содержании мыслей и произведений исследуемых Лосевым авторов — философов и художников, поэтов и музыкантов. Поэтому используемый им язык, в том числе многие риторические тонкости, становившиеся с годами всё более значимыми для Лосева в силу постепенной утраты им зре-

ния, имеют центральное значение для нашей темы.

Поскольку, однако, филологическое снаряжение Лосева оказывается для него самого оборонительным сооружением, то для исследователя и читателя часто это оборачивается каким-то буреломом, как иногда кажется, наваленным *ad usum sensoris*. Такая задача, конечно, тоже стояла, но главным было обращение к словам, взятым в их, по возможности, первичном значении.

Исследователя лосевского категориального аппарата подстерегает несколько трудностей: читая у Лосева о «личности», мы должны принять во внимание как минимум два дополнительных контекста. Один — это тот иноязычный контекст (греческий, латинский или немецкий), в котором часто разворачивается мысль автора. После «Диалектики художественной формы» и «Философии имени» Лосев всё больше заботится о переводе философской терминологии на русский язык, при этом операциональным пространством термина являлось для него пересечение, по меньшей мере, двух контекстов: собственно, выстраиваемого на русском языке, и того, от которого исходил первоначок. Вот почему окончательная, синтетическая формулировка того или иного аспекта личности часто складывается на пересечении нескольких языков. С точки зрения литературной такие формулы могут производить иногда даже тягостное впечатление своим каким-то неряшливым эклектизмом и своей грубой

стилистикой. Но это впечатление бывает обманчиво.

В 13-й главе «Философии имени» под названием «Диалектика интеллигенции в имени», давая определение «личности», Лосев говорит об «интеллигентно-соматическом, или софийном моменте в живой предметной сущности имени»: «...эта софийная сущность, максимально осуществившая перво-триаду и тем давшая ей имя, есть личность»¹.

Первоначком для включения в определение личности категории «интеллигенции» Лосеву могла послужить его работа над переводами из Николая Кузанского, в особенности же — трактата «*De possest*» («О возможности-бытии»). Первоначком для сохранения греческого «соматического» (вместо русского «телесного») могло быть греческое представление о «цельности» и «ощутимой явленности» личности, с которым «соматическое» пришло к Лосеву от Платона². Греческо-русская «софийность» является для Лосева предельной линией, горизонтом, на фоне которого, снимая разрыв во времени, в одном ряду оказывается софиология греческих, немецких мистиков и Вл. Соловьева.

Для слова «интеллигенция» у Лосева имеется и другой подтекст, а именно — русско-советский социологический термин, именующий социальную прослойку, а также определенный тип микрогруппового поведения («интеллигентный человек»). Если принять за гипотезу, что «интеллигент» для Лосева — это не что иное, как обезьянничавший либе-

1. А. Ф. Лосев. Философия имени. М., 1990. С. 103.

2. См. об этом подробнее: А. А. Тахо-Годи. О древнегреческом понимании личности на материале термина *soma*. // Вопросы классической филологии. III–IV. М., 1971. С. 273–296, особенно с. 286.

ральный болтун, «частичная» или даже «мнимая» личность, то мы имеем здесь дело с дополнительным «подтекстным контекстом», возникающим на омонимичности «интеллигенций» всех контекстов. Вот почему итоговое определение личности оказывается многосоставным и словно существующим только в сумеречном пограничье между тремя или четырьмя языками.

Но вернемся к тяге Лосева брать слова в их первичном значении. У Платона и у Николая Кузанского³ Лосев заимствует обращение к этимологическому «корню» слова как первому шагу для определения направления рассуждения. Так, иллюстрируя в поздней работе «Проблема символа и реалистическое искусство» «интенционально-ноэматические акты» сознания, которые позволяют человеку по частичке восстанавливать целое, Лосев пишет:

«Например, немцы обозначают человека при помощи слова «Mensch», но «Mensch» связан с латинским словом «mens», что значит «ум», «разум». Следовательно, «Mensch» хотя и обозначает здесь всего человека, тем не менее фик-

сирует в нем только разумную способность, как бы желая показать, что человек есть по преимуществу только разумное существо. Римляне пользовались для обозначения человека словом «homo», которое некоторые этимологи связывали с «humus», что значит «почва», «земля»; и тогда «homo» означало бы «земной», «происшедший из земли». Но уже во всяком случае «humanus», «человеческий», откуда и слово во всех романских языках «гуманизм», несомненно связывает человека с землей, в противоположность германским языкам, связывающим его с интеллектом»⁴.

Безотносительно к недостоверности обеих этимологий, мы сталкиваемся с первичным противопоставлением двух различных типов понимания человека, человеческой личности — «рациональной» и «натуральной», «умствующей» и «естественной», «головной» и «почвенной». Здесь эта «термопара» нужна Лосеву лишь как пример построения конфликта значений в одном определенном типе знака — в символах для слова «человек» из двух произвольно выбранных языков. Из этого конфликта (противоречия) сознание и получит формулу «человек».

ПРОБЛЕМА ОМОНИМОВ

Предмет интереса — «личность» — это пучок омонимов, из которого трудно бывает вынуть собственно философскую категорию. «Личность» для Лосева — это, прежде всего, богословская

категория, «Триединая Личность, Бог и Имя Бога». Однако, в силу различных обстоятельств, она часто спрятана за омонимом из области моральной философии и психологии. Эта терминологи-

3. См., в частности, рассуждение о «в-ступлении (intrare) к пониманию Бога» через понимание приставки «в» (in) и превращение этимологии в естественную служанку богословия. *Николай Кузанский. О возможности-бытии*. Пер. А. Ф. Лосева. // *Николай Кузанский. Сочинения* в двух томах. Т. 2. М., 1980. С. 168 и след.

4. А. Ф. Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 48.

гическая нерасчлененность представляет тем большую трудность для анализа, что в каждом своем крупном сочинении Лосев первым делом выстраивает категориальный каркас, создающий впечатление максимальной дифференциации внутри терминологического аппарата. Но технология диалектического анализа, которую Лосев применяет, например, в «Философии имени», приводит его не к аналитической, а к синтетической формуле личности: «Софийная сущность, максимально осуществившая перво-триаду и тем давшая ей имя»⁵.

Редко выступавший впоследствии в роли академического «философа», занимаясь то теорией языка или историей античной эстетики и культуры, то переводами древних авторов, то философией музыки, Лосев уже в 20-х годах разработал тонкую систему подтекстов, дабы не уклоняться от прямого публичного обсуждения оснований, на которых зиждился его философский интерес. Поэтому всякий исследователь лосевского категориального аппарата вынужден делать поправку на подтекст, а то и несколько разных подтекстов.

Требование поправки на подтекст отчасти касается и тех книг, что А. Ф. Лосев напечатал в конце 1920-х годов, и в полной мере — более поздних работ, написанных автором с репутацией едва-едва перековавшегося бывшего «религиозного мракобеса». Прямое высказывание окажется возможным в дальнейшем либо в переводе на русский язык чужого текста, либо в комментарии к нему. Хотя во многих случаях А. Ф. Лосев использует слово «личность» при переводе различных иноязычных терминов (ипостась, субъект, *Persönlichkeit* и др.), само это слово исключительно трудно бывает перевести обратно на другой язык уже из того контекста, в который оно попадает у Лосева. Здесь «личность» — пограничная категория между богословием, логикой и социальной философией. Мишенью полемического напора, с каким написаны книги Лосева 20-х годов, был, с одной стороны, современный ему марксизм и «материализм», а с другой — та немецкая философия, к которой тексты Лосева дышат признательной неприязнью⁶, причем именно в связи с пониманием категории личности.

ЛИЧНОСТЬ В «АБСОЛЮТНОЙ МИФОЛОГИИ»

В «Диалектике мифа» Лосев доказывает, что полем, объединяющим современную науку, немецкую классическую философию и поднимающуюся советскую идеологию, является миф. И что поэтому любые попытки атаковать религиозно-

философские основания его мысли, его, лосевскую, «абсолютную мифологию» с позиций «современности» — абсолютно беспочвенны. «Личности» же в контексте этой полемики отведена совершенно исключительная роль:

5. А. Ф. Лосев. Философия имени. М., 1990. С. 103.

6. В «Диалектике мифа» Лосев признается, что «пред антично-средневековой диалектикой» для него «меркнут Фихте, Шеллинг и Гегель» (А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. М., 2001. С. 44).

«Миф всегда синтетически-жизненен и состоит из живых личностей, судьба которых освещена эмоционально и интимно ощутительно...»

«Всякий миф если не указывает на автора, то он сам есть всегда некий субъект. Миф всегда есть живая и действующая личность. Он и объективен, и этот объект есть живая личность...»

«Миф всегда говорит не о механизмах, но об *организмах* и даже больше того, о *личностях*, о живых существах. Его персонажи суть не отвлеченные идеи и методы построения и осмысления чувственности, но сама эта чувственность, дышащая жизненной теплотой и энергией...»

«Миф есть бытие личностное или, точнее, образ бытия личностного, личностная форма, *лик личности*» (выделено мною. — Г. Г.).

«Миф есть не субстанциальное, но *энергичное* самоутверждение личности. Это — не утверждение личности в ее глубинном и последнем корне, но утверждение в ее *выявительных* и *выразительных* функциях. Это — образ, картина, смысловое явление личности, а не ее субстанция. Это, как мы уже сказали, *лик* личности. Но раньше мы употребили это выражение как абсолютно тождественное с термином „личность“. Сейчас же мы берем его в собственном значении, противопоставляя *лик*, принадлежащий личности, и — данную личность. Миф есть *разрешовка* личности, картинное излучение личности, образ личности».

«Личность есть *факт*. Она существует в *истории*. Она *живет*, борется, порождается, расцветает и умирает. Она есть всегда обязательно *жизнь*, а не чистое понятие. Чистое понятие должно

предстать с живым телом и органами. Личность есть всегда *телесно* данная интеллигенция, *телесно* осуществленный символ».

«Кратко: миф есть в словах данная личностная история».

«Слой личностного бытия лежит решительно на каждой вещи, ибо каждая вещь есть не что иное, как вывороченная наизнанку личность, колеблющаяся между Перво-огнем и Перво-светом, с одной стороны, и Тьмой Кромешной, с другой»⁷.

Уже эта навскидку составленная подборка иллюстрирует методы «теоретического символизма» в духе «Общества имени Владимира Соловьева», — методы, на которых Лосев, по собственным его словам, «получал свое первоначальное неоплатонически-шеллингианское образование»⁸.

Есть основания считать «Диалектику мифа» теоретической вершиной лосевского персонализма. И в самых поздних сочинениях Лосева, посвященных конкретным историческим личностям (Рихард Вагнер, Платон, Владимир Соловьев) и типам личности (человек эпохи Возрождения в различных фазах его развития — от Микеланджело до Гегеля), предлагается конструкция, воздвигнутая в «Диалектике мифа». Читателя не может не смутить огромность отрезка времени, разделяющего выход в свет этой книги в 1920-е от написания последних работ Лосева в 1980-е годы. Но именно в 1920-е годы «Диалектика мифа» оказалась теоретическим итогом продолжительного

7. А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. С. 114, 164, 171, 212 и др.

8. А. Ф. Лосев. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 68.

этапа работы, на котором Лосев был одновременно частью международного дискурса «личности», «мифа» и «общественного тела»⁹. Впоследствии связь Лосева с этим дискурсом насильственно прервалась на десятилетия и поэтому в полной мере больше не могла быть восстановлена, и для истории философии XX-го века Лосев остался автором 20-х годов.

С другой стороны, наследие Лосева и восприятие его философского творчества и его личности в позднесоветском и особенно постсоветском русском философском дискурсе, став предметом интереса в Германии, Италии, Нидерландах, отражается и в России, где, за небольшими исключениями, мемуарно-биографическая проблематика в первые полтора десятилетия после смерти А. Ф. Лосева преобладала над историко-философской¹⁰.

Здесь приходится сопоставлять судьбу одной личности, взятой одновременно и в ее непротиворечивом внутреннем единстве, и в случайности ее социальных зависимостей. Благодаря насильствен-

ной инкапсуляции в чуть ли не специально для него созданном «академическом мешке» («Истории античной эстетики», «вагнерологии», «символической и реалистической эстетики»), Лосев был избавлен от обмена мнениями, от самой возможности пересмотра философских оснований своей дальнейшей работы. В 1970-х годах применялась эвфемистическая формула «завершения творческого пути»¹¹. Своеобразие биографии автора «Диалектики мифа» в том, что за волной публикаций 1920-1930-х гг. последовало завершение не всего «творческого пути» Лосева, а лишь его теоретического сегмента — именно богословской персонологии. Если он и возвращался к центральным темам «Диалектики мифа», то в условиях цензуры, на которую — особенно в самые последние годы — А. Ф. Лосев реагировал парадоксальными дерзостями, словно воскрешая традиции юродства. В данной статье нам еще предстоит рассмотреть этот удивительный феномен пристальнее, но — лишь после того, как текст «Диалектики мифа»

9. Из знакомых Лосеву современников назову Эрнста Кассирера с его теорией символических форм. Скорее всего, не были известны Лосеву в момент их первой публикации в начале 30-х годов работы ученика Эдмунда Гуссерля Романа Ингардена о ренессансном портрете, но бросается в глаза общий вектор интереса обоих авторов к проблеме личности в контексте феноменологической редукции.

10. См. *Aleksej F. Losev. Dialektika chudožestvennoj formy. Nebst einer Studie von Alexander Haardt.* München, 1983 (Specimina philologiae Slavicae; 55); *Alexander Haardt. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev.* München, 1993; P. A. Florenskij i kul'tura ego vremeni: atti del Convegno Internazionale, Università degli Studi di Bergamo, 10-14 gennaio 1988 = P. A. Florenskij e la cultura della sua epoca/a cura di Michael Hagemeister e Nina Kauchtschischwili. Marburg, 1995; *Aleksej F. Losev. Die Dialektik des Mythos. Mit einer Einleitung und Anmerkungen* hrsg. von Alexander Haardt. Hamburg, 1994; *Annett Jubara. Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext „russischer Philosophie“.* Wiesbaden, 2000.

11. Так, в предисловии к первому после казни поэта сборнику стихотворений О. Мандельштама биографическая справка завершается пассажем: «В 1937 году оборвался творческий путь Мандельштама. Поэт умер в начале 1938 года» (А. Дымищ. Поэзия Осипа Мандельштама // О. Мандельштам. Стихотворения. Л., 1973. С. 12).

будет проанализирован в качестве ключевого источника именно прерванной в своем дальнейшем развитии персоналистской доктрины философа.

Здесь необходимо сделать еще одну оговорку, важную для восприятия Лосева как мыслителя и Лосева как писателя. Лосев-мыслитель непрерывно подчеркивает требование «брать у него» только то, что он «сам дает», т. е., в нашем случае, — только «диалектику» мифа, понятого к тому же «только как миф». Но тут-то и выясняется, что интригу всей книги автор видит в необходимости разобрать «личностную природу мифа» и «мифологическую природу личности». Другими словами, он доходит до самой настоящей тавтологии. Конечно, эту тавтологию можно было бы без труда «снять» в гегелевском смысле. Но как раз в точке фундаментальных расхождений с Гегелем, этим воплощением новоевропейского рационализма, Лосев-писатель вовсе не собирается пользоваться его философским снаряжением и предъявляет философу вполне личные претензии. Лосев признает, что «вывод категорий в диалектике Гегеля сделан настолько мастерски и безукоризненно, что большею частью не вызывает никаких сомнений в человеке, умеющем оперировать при помощи диалектического метода». Но следующий аргумент относится к числу «убийственных»: «Однако всякому ясно, что под этой гегелевской диалектикой лежит очень определенное намерение (т. е., по-моему, миф) понимать диалектику и всю философию лишь как учение о понятиях, т. е. лишь как *логическое учение*» (курсив мой. — Г. Г.). Лосев, таким образом, обвиняет Гегеля в непоследовательности, а именно —

в неспособности оживить инструментальный диалектического метода. Другими словами, философское содержание выпада Лосева двояко: Гегель допускает ошибку как «человек», это — ошибка его личности; существо же этой личной ошибки парадоксально, ибо Гегель, по Лосеву, обманывает читателя мнимой безличностью своего «панлогизма».

Это же обвинение брошено в «Диалектике мифа» Ньютону, механика которого, по Лосеву, «основана на мифологии нигилизма». «Объективная логика» Гегеля в ее обезличенности изоморфна картине мира, воссоздаваемой «по Ньютону». Риторическое выражение этой неприязни к физике Ньютона представлено пассажем, написанным в стиле Розанова, причем дискурс «личности» присутствует здесь как жалоба на отрицание за автором самого права верить и жить по своей вере:

«Все это какое-то неродное, злое, жестокое. То я был на земле, под родным небом, слушал о вселенной, „яже не подвигнется“ <...> А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни „яже не подвигнется“. Куда-то выгнали в шею, в какую-то пустоту, да еще и матерщину вслед пустили. „Вот-де твоя родина, — наплевать и размазать!“ Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что?»

Итак, мы видим у Лосева основное противопоставление развернутое на двух уровнях: обезличенный панлогизм противостоит концепции «живой личности», диалектически включающей и «алогичность»; богословская концепция «мироздания» противостоит фи-

зике «однородного пространства». На естественнонаучной оси Ньютон противостоит Эйнштейну, на социально-философской — Кант и Гегель противостоят «антично-средневековой диалектике». В точке пересечения этого противопоставления и оказывается для него категория «личности».

«Наука всегда превращает жизнь в формулу, давая вместо живых личностей их отвлеченные схемы и формулы; и реализм, объективизм науки заключается не в красочном живописании жизни, но — в правильности соответствия отвлеченного закона и формулы с эмпирической текучестью явлений, вне всякой картинности, живописности или эмоциональности».

Таким образом, личность абсолютно необходима Лосеву как основа диалектики, поскольку она — единственная синтетическая категория, в которой «субстанция» неотрывна от «картинного излучения». Противопоставляя «ньютоновскую мифологию» современной физике, Лосев дает своеобразную персоналистскую трактовку новой эйнштейновой картины мира, противопоставляя ее «бескачественному и безликому» миру, мыслимому по Ньютону. Лосев ссылается на «съезд физиков в Москве», который пришел «к выводу, что выбор между Эйнштейном и Ньютоном есть вопрос веры, а не научного знания самого по себе».

«Одним хочется распылить вселенную в холодное и черное чудовище, в необъятное и неизмеримое ничто; другим же хочется собрать вселенную в некий конечный и выразительный лик с рельефными складками и чертами, с живыми и умными энергиями (хотя чаще всего ни те, ни другие совсем не понимают и не осозна-

ют своих интимных интуиций, заставляющих их рассуждать так, а не иначе)».

Ясно, что этот лик — не та личность, которая берется в качестве точки отсчета европейской философией, начиная с Декарта. Ведь «опору для своей философии», «несомненное основание» этой философии Декарт, по Лосеву, «находит в „я“, в субъекте, в мышлении, в сознании, в „ego“, в „cogito“». А это уже не философия и не наука, а только «собственное бессознательное вероучение», «собственная мифология», «вообще индивидуалистическая и субъективистическая мифология, лежащая в основе новой европейской культуры и философии».

Диапазон личностного дискурса в «Диалектике мифа» помечен лексемами «лик» и «физиономия». Между ними — «ликом, в котором собирается вселенная живых и умных энергий» по Эйнштейну, и «физиономией» частного лица, которого «палкой выгнали» из своего приюта люди, живущие по Ньютону, — помещаются промежуточные категории, которые образуют лосевский дискурс персональности.

Как уже было показано, Лосев отмечает семантические переходы резкой сменой стилистических регистров, не боясь тавтологии («лик личности»). Личность-физиономия появляется в ерническом протоколе жалобы потерпевшего. «Неделимый и неразложимый лик жизни», в котором «слиты чувственное явление и сверхчувственная сущность», возвращает повествование в русло академической дискуссии.

Помимо не эксплицируемого ближайшим образом богословского контекста, то и дело возникающего из упоминаний

о монашеском опыте или из сожалений относительно неспособности немецких философов осознать необходимость для них обращения в православие, Лосев говорит о «лике поэтического образа». Так, он приводит сделанный Андреем Белым разбор одного из расхожих поэтико-мифологических образов — «лика луны»; Лосев формулирует вывод, что у каждого поэта складывается некий индивидуальный портрет общего мифологического лица. Этот портрет, говорит Лосев,

«не нуждается ни в какой логической системе, ни в какой науке, философии или вообще теории. Он — наглядно и непосредственно видим. Выражение дано тут в живых ликах и лицах; и надо только смотреть и видеть, чтобы понимать».

Перед нами, таким образом, еще один пример так называемого убийственного аргумента, прекращающего дальнейший разбор предмета. Но, определяя миф как «дорефлексивно-инстинктивный, интуитивно понимаемый умно-энергичный лик», Лосев приходит к определению личности как «структурного лика мифа». На этом пути он приходит и к анализу мифологии повседневности, рассматривая личностные характеристики людей из невинной оптики фаунистического символизма:

«Личность человека, например, немислима без его тела, — конечно, тела осмысленного, интеллигентного, тела, по которому видна душа. Что-нибудь же значит, что один московский ученый вполне похож на сову, другой на белку, третий на мышонка, четвертый на свинью, пятый на осла, шестой на обезьяну <...> Да и как еще иначе могу я узнать чужую душу, как не через ее тело?»

Понимание через прямое созерцание личности, дискурсивное «лицом к лицу», представлено в «Диалектике мифа» серией толкований повседневных актов социально-психологического опыта, или культурно-бытовых практик. Повторяющийся мотив «узнавания знакомого или родного лица» разбирается у Лосева в нескольких сочинениях конца 20-х годов. При этом наблюдается весьма плавный переход с уровня «физиономии» или «обличья зверушки» на уровень «узнаваемого родного лица». Далее автор переходит на уровень разума, знания, «интеллигенции» как самосознания и, наконец, на уровень «живого имени». В этой точке мы наблюдаем логический переход к концепции «имени», на которой строится богословие Лосева.

Сопоставим два фрагмента из «Философии имени» и «Диалектики мифа», представляющие непосредственную практику развертывания лосевского персонализма.

«Видя знакомого мне человека, я могу, конечно, отвлечься от того, что это мой знакомый, что это вообще человек, даже от того, что это живое существо; я могу представить близко знакомого мне человека просто как некую единицу, единицу неизвестно чего. Можно сказать — единица веса, например, килограмм, единица меры, например, метр. Но пусть я совершенно отвлекусь от всякого привнесения содержательных моментов в свое исчисление. Что же, можно ли будет тогда сказать, что я имею реальное и адекватное знание о своем близком знакомом? Конечно, нет. Реальное, жизненное и адекватное знание будет только тогда, когда я зафиксирую не только число, но и качество, и не только качество, но и цельный лик данного предмета, и не только цельный лик, но и все те глубинные воз-

возможности, которыми он принципиально располагает, и которые могут в нем проявиться. Это и значит зафиксировать *миф* данного предмета и дать ему *имя*. Всякая разумная человеческая личность, независимо от философских систем и культурного уровня, имеет какое-то общение с каким-то реальным для нее миром. Для всякого человека есть всегда такое, что не есть ни число, ни качество, ни вещь, но — миф, живая и деятельная действительность, носящая определенное, живое имя. В нем и для него всегда есть та или иная соотнесенность с собой и со всем дру-гим, т. е. интеллигенция <...> Как бы ни мыслил я мир и жизнь, они всегда для меня — миф и имя, пусть миф и имя глубокие или неглубокие, богатые или небогатые, приятные или ненавистные. Нельзя живому человеку не иметь живых целей и не общаться с живой действительностью, как бы она ни мыслилась, на манер ли старой религиозной догматики или в виде современной механистической вселенной»¹².

Пассаж из «Диалектики мифа» дает тот же мотив в других категориальных «лесах»:

«Поскольку личность есть самосознание, она есть всегда противопоставление себя всему внешнему, что не есть она сама. Углубляясь в познание себя самой, она и в себе самой находит эту же антитезу субъекта и объекта, познающего и познаваемого. Эта антитеза субъекта и объекта, далее, обязательно преодолевается в личности. Это противопоставление себя окружающему, равно как и противопоставление себя себе же в акте самонаблюдения, только тогда и возможно, когда есть синтез обеих противоположностей. Я противопоставляю себя внешнему. Но это значит, что я имею какой-то образ внешнего, который создан как самим внешним, так и мною самим. И в нем я и окружающая сре-

да сливаемся до полной неразличимости. Еще яснее это в акте самонаблюдения. Я наблюдаю себя. Но ведь это значит, что наблюдаемое мною есть я сам, т. е. тождество меня со мною, как субъекта с объектом, совершенно непрекаемо. Итак, личность, как самосознание и, следовательно, как всегда субъект-объектное взаимопознание, есть необходимым образом выразительная категория. В личности обязательно два различных плана, и эти два плана обязательно отождествляются в одном неделимом лике. Наблюдая хорошо знакомое выражение лица человека, которого вы давно знаете, — вы обязательно видите не просто внешность лица как нечто самостоятельное, не просто так, как говорите, например, о геометрических фигурах (хотя элементы некоторой выразительности наличны уже и тут). Вы видите здесь обязательно нечто внутреннее, — однако так, что оно дано только через внешнее, и это никоим образом не мешает непосредственности такого созерцания. Итак, личность есть всегда выражение, а потому принципиально — и символ. Но самое главное, это то, что личность есть обязательно осуществленный символ и осуществленная интеллигенция. Если мы говорим о символе как таковом, он остается только чистым понятием, о котором неизвестно, какие вещи он осмысливает и оформляет. Так же и интеллигенция. Личность же есть всегда вещественная осуществленность интеллигенции и символа. Личность есть факт. Она существует в истории. Она живет, борется, порождается, расцветает и умирает. Она есть всегда обязательно жизнь, а не чистое понятие. Чистое понятие должно быть осуществлено, овеществлено, материализовано. Оно должно предстать с живым телом и органами. Личность есть всегда телесно данная интеллигенция, телесно осуществленный символ. Личность человека, например, немислива без его

12. А. Ф. Лосев. Философия имени. М., 1990. С. 194–195.

тела, — конечно, тела осмысленного, интеллигентного, тела, по которому видна душа»¹³.

Представим теперь оба эти пассажа в виде последовательности простейших формул, дающих динамическое представление логических звеньев понятия личности:

Определение по «Философии имени» (1923/1927)

1. знакомый мне человек
2. не единица
3. не только число, но и качество
4. не только качество, но и цельный лик данного предмета
5. не только цельный лик, но и все те глубинные возможности, которыми он принципиально располагает и которые могут в нем проявиться
6. личность есть миф данного предмета
7. личность есть данное ему имя
8. разумная человеческая личность имеет какое-то общение с каким-то реальным для нее миром
9. личность это ни число, ни качество, ни вещь, но — миф, живая и деятельная действительность, носящая определенное, живое имя соотносительность с собой и со всем другим, т. е. интеллигенция
10. мир и жизнь для меня — миф и имя
11. нельзя живому человеку не иметь живых целей и не общаться с живой действительностью, как бы она ни мыслилась, на манер ли старой религиозной догматики или в виде современной механистической вселенной

Определение по «Диалектике мифа» (1930)

1. личность есть самосознание и противопоставляет себя всему внешнему, что не есть она сама
2. личность находит в себе самой антитезу субъекта и объекта, познающего и познаемого, и преодолевает эту антитезу
3. я противопоставляю себя внешнему
4. я имею какой-то образ внешнего, который создан как самим внешним, так и мною самим
5. я и окружающая среда сливаемся до полной неразличимости
6. наблюдаемое мною есть я сам, я тождествен себе
7. личность как субъект-объектное взаимопознание есть выразительная категория
8. эти два плана отождествляются в одном неделимом лике
9. знакомое выражение лица человека не просто внешность лица
10. лицо не геометрическая фигура
11. лицо выражает нечто внутреннее, постигаемое непосредственным созерцанием
12. личность есть выражение и символ
13. личность есть осуществленный символ и осуществленная интеллигенция
14. о чистом понятии и интеллигенции неизвестно, какие вещи оно осмысливает и оформляет
15. личность есть вещественная осуществленность интеллигенции и символа
16. личность есть факт истории
17. личность живет, борется, порождается, расцветает и умирает
18. личность есть жизнь, а не чистое понятие, поскольку оно в ней осуществлено, овеществлено, материализовано, предстает с живым телом и органами
19. телесно данная интеллигенция, телесно осуществленный символ
20. личность человека немислима без осмысленного, интеллигентного тела, по которому видна душа

13. А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. С. 97–98.

СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Если в конечной точке рассуждения об узнавании личности в «Философии имени» читателю указано на движение через имя «вверх», к устроителю мироздания, то в «Диалектике мифа» от «души», которую можно увидеть в «осмысленном теле», автор переводит читателя на ступень ниже. Размышляя о причинах узнавания в человеке «совы, белки, мышонка, свиньи, осла, обезьяны», Лосев приходит к непонятной формуле: «Личность, говорим мы, есть осуществленная интеллигенция как миф, как — смысл, лик самой личности. А совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с ее идеальным заданием и есть чудо»¹⁴. Собственно говоря, только с этой точки для Лосева начинается основополагающее расхождение с новоевропейской философией, постулирующей «свободу личности». Какая может быть свобода, когда у личности есть возможность прийти к чуду? В приложении к «Диалектике мифа» Лосев называет три этапа обращения с личностью:

- «трансцендентно-апофатическую мифологию средневековья»;
- «либерально-гуманистическую, субъективистическую и „идейную“ мифологию нового и новейшего Запада»;
- «коллективизм, или социализм»¹⁵.

Прослеживая «диалектические судьбы личности», Лосев называет «новую культуру» «сферой социального бытия, данного как организованная множественность личностей», иначе говоря, «такое собрание личностей, которое само по себе не-лично, безлично и, значит,

безлично». Новую культуру социализма Лосев называет поэтому «алогическим становлением личностей». Поскольку социализм Лосев мыслит как «систему жизни и мысли, в которой снимается антитеза авторитарного и либерального сознания», то единственным творческим приложением личности становится «производство». «Авторитарность остается в том, что производство есть божество, а либерализм в том, что навеки отринуто все трансцендентное»¹⁶. Подготовкой этого нового мира Лосев, вполне в духе Владимира Соловьева, и считает западную и, прежде всего, немецкую философию, постоянно очищавшую «философию» от «мифологии». При этом романтический идеализм, в недрах которого готовилась атака на авторитарную личность, был еще «философией большого я», «большой и крупной личности». Но к этому тезису диалектически «сейчас же примыкает и антитезис»: «Большой личности противостоит мелкая личность. Большому я, занятому космическими созерцаниями, противостоит мелкое я, занятое шкурными интересами и устройством своего маленького, мещанского благополучия. Это — эпоха материализма и позитивизма, возникшая как реакция на немецкий идеализм»¹⁷. В контексте интересующей нас проблемы ключевым актом был здесь разрыв «личности» и «мифа», точнее говоря, утоленное желание «мелкой личности» освободить-

¹⁴ А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. С. 190.

¹⁵ Там же. С. 492–493.

¹⁶ Там же. С. 494.

¹⁷ Там же. С. 481.

ся от «мифологического сознания», чтобы, в конечном счете, прийти к «позитивизму», который Лосев называет «самой бездарной, убогой и злобной в своем ничтожестве системой мышления»¹⁸.

В «Диалектике мифа» Лосев ополчается на тех, кто пытается разорвать это единство «личности» и «мифа», он не желает отдавать своим оппонентам ни клочка территории. Холистическое сооружение «абсолютной мифологии» станет его личной крепостью, которую Лосев будет обустраивать до конца дней, забаррикадившись от своих противников буквально всем историко-культурным материалом, какой попадется ему на жизненном пути, — от греческой мифологии до музыки Рихарда Вагнера, от биографии и сочинений Владимира Соловьева до живописи Кандинского и Шагала, от музыки Скрябина до семиотики московско-тартуской школы, от теории знака Ч. С. Пирса до ареопагитик Псевдо-Дионисия.

Находясь в постоянном диалоге с самим собой, Лосев отдает себе полный отчет в неразрешимости противоречия, на которое он обречен этой «абсолютной мифологией». С одной стороны, он показывает, что над Личностью находится «абсолютно недоведомое никакому восприятию и мысли, никакому диа-

лектическому рассуждению и являющееся подлинной сокровенной сущностью бытия, полной апофатической Бездной и Мраком для разума»¹⁹. Как заклинания, он нанизывает граничащие с тавтологией определения («образ личностного бытия», «личностная форма», «лик личности» и мн. др.) и показывает, как логически выводимая «Личность» обращена к «сверх-логическим обстоятельствам бытия»²⁰. Хотя Лосев здесь прокламирует «несказанность» и, тем самым, «непостижимость» этого «Сверх», всё же он нет-нет да пытается и вокруг него выстроить категориальные леса. На видимой вершине и в центре выразимой, именуемой, называемой «абсолютной мифологии» (Лосев говорит о ней же и как об «абсолютной диалектике»²¹) находится Триединая Личность, Бог и Имя Бога, «объединяемые апофатической бездной».

Это сжатое изложение, разумеется, обкрадывает архитектурную ажурность лосевского мистического учения. Но для понимания лосевской категории личности нам важно сейчас закрепить наивысший уровень в этом, пусть и упрощенном, виде.

Разрабатывая следующий уровень, на котором категория личности обсуждается как одна из центральных и на-

18. Там же. С. 487.

19. А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. С. 275.

20. Там же. С. 274–275; «Некое абсолютное Сверх, которое уже не есть начало диалектического ряда, но которое изнутри, неизвестными и диалектически уже не ухватываемыми средствами осмысляет всю смысловую триаду».

21. Косвенно ссылаясь здесь на характеристику Гегеля у Владимира Соловьева: «Для Гегеля сам Бог был лишь философствующий ум, который только в совершенной философии достигает и своего собственного абсолютного совершенства; на природу же в ее эмпирических явлениях Гегель смотрел как на чешую, которую сбрасывает в своем движении змея абсолютной диалектики» (Вл. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. 10. М., б/г. С. 301).

зывается «опустошенной ангелологией», Лосев объявляет этот горизонт своей мысли принадлежащим как раз немецкой философии от Канта до Гуссерля. Он пишет:

«Во всякой трансцендентальной философии место ангельское занимает трансцендентальная схема и вообще вся смысловая сфера. Только очень часто эта философия ограничивается смыслом-в-себе, не развертывая его до степени выразительного и интеллигентного смысла. Поэтому „категория“ Канта, „понятие“ Гегеля, „эйдос“ Гуссерля, „гипотеза“ Когена и Наторпа, несомненно, есть только внутренне опустошенная ангелология»²².

Если воспользоваться метафорой из области живописи, перед нами идеальный пример обратной перспективы — взгляда на новоевропейскую гносеологию из точки, откуда Лосеву предпочтительнее вернуться к «Пармениду», чем подпасть под влияние «Логико-философского трактата».

Давая на протяжении жизни разные имена философским школам и направлениям, Лосев всегда старается показать динамику отпадения европейской личности от Бога. Противопоставляя «авторитарность» средневековой личности «титанизму» эпохи Возрождения или «либерализму» новой буржуазной Европы, Лосев всегда отстаивает свое право на авторитаризм. Общая формула — «либерализм понимает свободу как субъективную изоляцию»²³ — иллюстрируется выстраиваемой чередой европейских философских личностей, которые воздвигли глубоко чуждое московскому философу здание западноевропейского индивидуализма. Здесь основным

собеседником Лосева было не французское картезианство и не английский эмпиризм, но немецкая философия XVIII–XIX вв. «То это утопающее в своих чувствах и настроениях Я „магического идеализма“ Новалиса, то мистическое чувство в религии Шлейермахера, то чисто логическая стихия разума у Гегеля, то чисто алогическая стихия жизни у Шопенгауэра»²⁴. Лосев называет немецкую идеалистическую философию — кухню и кузницу новоевропейского либерализма — «мистическим наполеонством», которое, однако, «слишком интересно, глубоко, захватывающе, чтобы можно было подвергать его обстрелу за „либерализм“». И все же, хотя «в немецком идеализме полнота бытия была перенесена на субъект, но это была настоящая полнота...» И тут же добавляет: «Есть в Европе нечто еще худшее».

Из каждой точки представления им своего предмета Лосев всегда хочет видеть всю историю этого предмета. Он — холист, и раз заведенный диалектический аппарат работает, если можно так выразиться, безотходно, приемлет и обрабатывает и ту область действительности и мысли, в которой царит совсем другая личность — «обезьяна Бога», личность мятежная, такая как Скрябин и Розанов, Микеланджело и Вагнер. *Ноевропейская «личность»* для Лосева — это продукт «философии отъединенного „Я“, раскол знания и бытия». Начало раскола он видит в эпохе Возрождения, а дальнейшее развитие эскизно прочерчивает едва ли не в каждой новой круп-

22. А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. С. 377.

23. Там же. С. 490.

24. А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. С. 480.

ной работе. Так, в ранней работе «Мировоззрение Скрябина» Лосев пишет:

«Декарту очевиден в начале всего не Бог, но его собственное „я“. Локку и Юму очевиден прежде всего не мир с его живыми связями и идеями, но отъединенная индивидуальная психика — с ее проблематическими законами и установками. <...> На локковской точке зрения стоит и Кант: „я“ отъединено от „не-я“; „не-я“ действует на „я“, вызывая в нем те или другие психические процессы; „я“ только и может постигать эти свои психические процессы. Вся задача, следовательно, сводится к тому, чтобы, не воспринимая мира непосредственно и живо, все-таки конструировать его в сознании. Фихте переносит на „я“ почти мистические категории, современный же субъективный идеализм аннулирует и самое „я“, превращая его в логическую категорию и отказываясь говорить вообще о „данности“. Всё это — философия отъединенного „я“, гносеологический и метафизический индивидуализм, исходящий из недоказанного предположения, что бытие и знание разъединены, несовместимы и соединение их — догматизм и предвзятость»²⁵.

Тот же тип построения Лосевым истории европейской личности мы наблюдаем в «Эстетике Возрождения», представляющей незабываемые портретные характеристики различных типов «типанической личности» — от «мелкокопытной, но тем не менее бесовской улыбочки» Джоконды²⁶ до «текучего самочувствия Монтеня»²⁷.

История философии для Лосева — это не история идей, а история саморазвития личностей, которыми овладел определенный тип философствования. Поэтому Лосев выдвигает определенные претензии и к идеям, которые он понимает как реальные акты, и к личностям своих собеседников в веках, которых он понимает не только исторически, но и как пребывающее в вечности документальное свидетельство:

«Немецкий идеализм хотел или все понять (Гегель, Шеллинг), или все почувствовать (Новалис), или все охватить волей (Шопенгауэр) <...> В нем нет целомудренности антично-средневекового апофатизма и нет той жизненной цельности, при которой *понимающий* абсолютное бытие и *чувствующий* его должен быть монахом, аскетом, подвижником, пустынноиком. То, что Фихте, Шеллинг, Гегель и Шопенгауэр не перешли в православие и не удалились в монастырь ради поста, молитвы и спасения своей души, а продолжали сидеть на кафедрах и читать лекции, указывает на то, что их Абсолют есть для них, *в конце концов*, все же только *идея*, — правда, полнейшая, глубочайшая, искреннейшая, но — только идея, а не авторитарная, абсолютная, мифическая действительность. Романтик хочет вместить Бога так, чтобы стать соизмеримым с ним — в мысли, в чувстве, в действии. Романтик всегда тайно наслаждается, что он есть или само божество, или нечто вроде божества»²⁸.

25. А. Ф. Лосев. Мировоззрение Скрябина (1920–1921) // А. Ф. Лосев. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 773.

26. А. Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 427.

27. Там же. С. 597.

28. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. С. 480.

С этой точки зрения, вся западноевропейская философия Нового времени для Лосева не что иное, как история личности, погрязшей в «сатанизме». А изучение истории философии становится последовательным анализом того, как, «углубившись, личность могла упасть на Бога»²⁹. Пространством истории Лосев овладел не только потому, что прожил долгую и полную трудов жизнь. Снаряжаясь для «погружения» в ту или иную личность, Лосев всегда сначала принимает все правила творческой игры своего собеседника и с необыкновенным проворством наделяет того выразительным сертификатом, на котором начертана соответствующая данной личности формула. Если самым «ярким выразителем европейского сатанизма XVII–XVIII вв. явился Кант», то потому, что он «объединил дифференцированные силы личности и субъекта», «доказал и объявил во всеуслышанье, что Бог есть только идея, хотя и — необходимая идея»³⁰. В те же 20-е годы Лосев посвятил десятки страниц «сатанизму» музыкально-поэтического пошиба.

Прежде чем объявить Скрябина «сатанистом», которого полагалось бы «анафематствовать», «а не молиться за него»³¹, Лосев обращает к этому художнику ту исследовательски-чувственную ипостась своей личности, которая спо-

собна понять композитора и поэта в его стихии. «Языческое Я» Скрябина Лосев помещает на вершине приведенной только что шкалы западноевропейской философской мысли, которую он называет «гносеологическим и метафизическим индивидуализмом»³². Пересказывая и обильно цитируя тексты Скрябина, Лосев-писатель, с одной стороны, предельно собран и не теряет из виду того места, какое личность и философия личности Скрябина занимает на оси «философии отъединенного „я“», ведущей от Декарта, через Локка, Юма и Канта к Фихте и Ницше. С другой стороны, он испытывает читателя собственным сластолюбивым любованием скрябинской художественности, чтобы в конце пассажа несколькими короткими фразами дать разрушительное определение:

«У Скрябина обожествлено каждое психическое состояние, лишь бы только можно было сказать, что оно в какой-нибудь мере выражает ту или другую функцию „я“. <...> В такой мере сознательно, как у Скрябина, никто и никогда не соединил крайнего психологизма с крайним солипсизмом, крайнего теоретического солипсизма с чудовищным практически-мистическим чувством своего Я и его глубин. <...> Никто так громко и смело не называл себя Богом. „Сверхчеловечество“ Ницше меркнет и кажется перед скрябинским индивидуализмом недостаточно солидным»³³.

29. Там же. С. 262.

30. Там же. С. 262.

31. А. Ф. Лосев. Мировоззрение Скрябина (1920–1921) // А. Ф. Лосев. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 779.

32. Там же. С. 772.

33. Там же. С. 773.

ЛИЧНОСТЬ РУССКАЯ И ЕВРОПЕЙСКАЯ

Есть определенный соблазн в том, чтобы последнее замечание Лосева о более «выразительном» и «солидном» индивидуализме Скрябина, даже по сравнению с Ницше, толковать как проявление своеобразного «национализма» Лосева. Знай, мол, наших — они и в «сатанизме» ницшеанства сумели превзойти самого отца-основателя этого «мифа для следующего столетия». Думаю, что Лосев не стал бы даже опровергать такое плоское понимание, разве что в порядке юродствующего поддакивания во исцеление «малых сих». Можно привести и более поздний пример. В книге о Владимире Соловьеве Лосев пишет:

«Уже в самых молодых годах Соловьев проявил необычайную склонность к чисто понятийной философии как в ее истории, так и в ее систематическом построении. <...> У Соловьева с самого начала возникло острейшее чувство понятийного систематизма, в котором он равнялся не только многим выдающимся европейским философам, но по остроте и силе логики часто даже их превосходил»³⁴.

При всей своей укорененности в русской культурной традиции Лосев был беспощаден к той атмосфере и той ответственности, свидетелем которой ему довелось быть весь советский век. Это касается и той «понятийной философии», в которой Соловьев, по Лосеву, «часто превосходил» своих немецких учителей. Что же это означает? Подытоживая «характеристики личности Вл. Соловьева», принадлежащие перу В. В. Розанова, Л. М. Лопатина и Е. Н. Трубецкого, Лосев требует принять во внимание один мо-

мент — «чрезвычайную сложность личности» Вл. Соловьева:

«Этот простой, простейший, понятнейший и до наивности очевиднейший момент заключается в том, что Вл. Соловьев никогда и нигде не мог удовлетвориться окружающей действительностью, что он всегда старался вырваться из ее оков и что фактически, на деле, т. е. на самом деле, всегда был вне ее нелепых повелений»³⁵.

Вспомним претензии Лосева к личностям немецких философов, для которых все их «понятия» — только «идеи», а иначе почему же они не пошли в монахи, да еще в православные монахи, и мы увидим ту границу, тот предел, который Лосев фиксирует между академической и мистической личностью. Под «чрезвычайной сложностью личности» Соловьева, сложностью, которую Лосев констатирует буквально на каждом шагу своего непривычно короткого повествования о нем, встает эта разорванность Вл. Соловьева между «философией жизни» и «философией замысла, или заданности»:

«Каждая человеческая субстанция, как и всякая субстанция вообще, кроме абсолютной субстанции божества, самое большее есть только некоторого рода замысел или некоторого рода заданность, которая еще должна осуществиться, но может также и не осуществиться»³⁶.

34. А. Ф. Лосев. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 156.

35. Там же. С. 51.

36. Там же. С. 75.

Здесь уместно сделать паузу в анализе опубликованных текстов А. Ф. Лосева и остановиться на, возможно, не всякому понятном подтексте в словах о заданности, а именно о парадоксальном характере модальности «долженствования», которое может оказаться «не осуществленным». Страх не приступить к каждодневному заданию, лично тебе предписанному, не получить (как топка паровоза — угля) отчетов о прочитанных книгах, оставить без собеседницы или собеседника бессонно-открытое и бесперебойно работающее сознание, — этот страх маячил за окнами его повседневности, жизни человека, стремившегося к абсолютному личностному синтезу, но принужденному непрерывно анализировать и додумывать до конца страшную «возможность» все-таки не исполнить «должного». Поэтому биография Соловьева, как и сквозь соловьевскую оптику впервые прочитанная биография Платона, — это для Лосева вечно тревожащий опыт трагедии ясной «заданности», не получившей своего очевидного жизненного осуществления.

Противопоставляя Соловьева Канту как «объективного идеалиста» — «субъективному идеалисту», как «строжайшего диалектического мониста» — «метафизическому дуалисту»³⁷, Лосев в очередной раз сам отмежевывается от той европейской традиции, за которой стоят и Кант, и Гегель, и вся «либерально-гуманистическая метафизика», которая, с точки зрения Лосева, «совершенно искажает христианство и вполне чужда его духу»:

«Диалектика божественных Чисел у Прокла, небесной и церковной иерархии у Дионисия Ареопагита, триединства и христологии на Вселенских Соборах — совершенно неустраняемая вещь, обладающая всякой, и прежде всего чисто логической неустранимостью, раз только допущены основные исходные интуиции и миф христианства. Учение о троичности Лиц Божества отличается от обычной гегелевской триады только тем, что это не просто логическая, но всерьез бытийственная триада и что эта триада взята тут в полноте своих определений, включая и личностный момент. Впрочем, мало даже и таких, кто хорошо понимал бы и гегелевскую обычную триаду. Всеобщее духовное мещанство и бездарность, духовная забитость, оглушенность и обделелость мешают понять даже невинную конструкцию триады у Гегеля. Чего же там и от кого, собственно, требовать большего?»³⁸

Если взглянуть на эту полемику через гегелевскую оптику, то мы должны будем прийти к единственному выводу: Лосев с порога отмечает гегелевское понятие «свободы личности» как субъекта права и социума. Логическое осознание перспективности сговора с реальностью оставляет личности только одну надежду, одно упование: на чудо.

«Чего хочет личность как личность? Она хочет, конечно, *абсолютного самоутверждения*. Она хочет ни от чего не зависеть или зависеть так, чтобы это не мешало ее внутренней свободе»³⁹. Она хочет не распадаться на части, не метаться в противоречиях, не разлагаться во тьме и в не-

37. Там же. С. 84–85.

38. А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. С. 473–474.

39. Ср. у Гегеля в «Философии религии»: «Личность — это то, что основывается на свободе, первой, глубочайшей, наиболее внутренней свободе, но это также и самый абстрактный способ, каким

бытии. Она хочет существовать так, как существуют вечно блаженные боги, вкушающие бесконечный мир и умную тишину своего ни от чего не зависящего, светлого бытия. И вот, когда чувственная и пестро-случайная история личности, погруженной в относительное, полутемное, бесильное и болезненное существование, вдруг приходит к событию, в котором выявляется эта исконная и первичная, светлая предназначенность личности, вспоминается утерянное блаженное состояние и тем преодолевается томительная пустота и пестрый шум и гам эмпирии, — тогда это значит, что творится чудо»⁴⁰.

Подбирая определение для лосевского понимания такой, человеческой личности, трудно отказаться от мысли, что это персонализм не только «онтологический» (Л. Гоготишвили), но и мистический, или тауматический⁴¹, персонализм, в высшей степени подозрительный к человеческой экзистенции, когда та, с точки зрения Лосева, идет на вынужденный разговор с реальностью.

И вот по части мистичности и тауматичности Соловьев привлекает Лосева как мыслитель, у которого тот и ценит отказ от магистрального пути западной

цивилизации. Лосев ценит у Соловьева отказ от академического философствования как уступки «мещанству» и «быту» тех великих откровений разума, в которые Соловьев верит не рационально, а «жизненно», если угодно — «мистически». Чем «мистическая личность» отличается от «личности академической»? Лосев видит в биографии Соловьева «действие его основного принципа всеединства». Он даже готов примириться с тем, что Соловьев одновременно жил жизнью католика и православного и даже «сочувственно отзывался о протестантизме»⁴².

«Ему можно приписывать самые разнообразные свойства и качества, но вся эта пестрота удивительным образом не мешает находить в нем какое-то внутреннее единство. Жизнь Вл. Соловьева была достаточно пестра, но все находили в нем какую-то внутреннюю направленность, объединявшую не только все разнообразие его жизни, но и всю ее пестроту, доходящую до кричащих противоречий»⁴³.

Для анализа этих «кричащих противоречий» Лосев обращается к «немец-

свобода проявляет себя в субъекте: он знает — я личность, я есмь для себя — это нечто совершенно непрístupное» (пер. П. П. Гайденок).

40. А. Ф. Лосев. Дialeктика мифа. С. 196.

41. От греческого «θαύμα» — чудо. Людмила Гоготишвили так определяет специфику лосевского отношения к личности: «С одной стороны, отрицается гипертрофия субъекта в новоевропейской философии, с другой — признается необходимость абсолютного самоутверждения личности в вечности, правомерность ее желания существовать в ни от чего не зависящем „светлом бытии“. Этот — условно — „онтологический“ персонализм Лосева был сформулирован им в письме к жене Валентине Михайловне Лосевой, посланном с Беломорканала в лагерь на Алтае, от 23 февраля 1932 г.: „В моем мировоззрении синтезируется античный космос <...> и Эйнштейн, схоластика и неокантианство, монастырь и брак, уточнение западного субъективизма <...> и восточный паламитский онтологизм <...>»

42. А. Ф. Лосев. Вл. Соловьев. С. 162.

43. Там же. С. 189.

ким систематически-категориальным методом»⁴⁴, но только для того, чтобы вернуться к синтетическому итогу, к той личности философа, которая самым невероятным образом объединяет и соловьевский религиозный синкретизм, и жгучую смесь «левых» идей социального прогресса и микросоциального либерализма со своеобразным теократическим политическим оккультизмом.

Лосев поступает с философским наследием Соловьева так же, как Мене-

лай в «Одиссее» — с морским божеством Протеем: он последовательно формулирует всю пестроту соловьевских «превращений» в их дискретности — от любовных увлечений до мечты о союзе православного царя с папой римским, — чтобы привести своего читателя к неумолимому конкретному синтезу в биографии Соловьева «философии конца» и физического угасания философа в 1900 году, незадолго до той самой гибели цивилизации, свидетелем которой считал себя сам Лосев.

ЛИЧНОСТЬ И ЛИЧНОСТИ

Методом движения к формуле предмета от столкновения его внутренних противоречий Лосев постоянно пользуется на других таксономических уровнях, более всего — говоря о личности. П. А. Флоренский, которого считают учителем Лосева, в 1927 году назвал того «рефлектором, который сам темен, но блестит отражением лучей и тотчас гаснет. Это неприятно. Я не знаю, почему он мне неприятен. <...> Он пишет в моем духе. Но вот, вероятно, от того, что у него бескровно, без внутренней напитанности, это мысли или Булгакова или мои»⁴⁵. К тому времени, когда было высказано это суждение, «реальное, тесное, глубокое, но кратковременное и очень опасное», личное общение Лосева с Флоренским на почве

философии, имевшее место в первые годы революции, уже прекратилось⁴⁶. Однако как раз в конце 20-х годов, после изгнания из Советской России самых известных русских религиозных публицистов и философов, Лосев публикует главные свои философские сочинения, «внутренняя напитанность» которых как раз едва ли может вызвать сомнения. Рамки доклада, посвященного проблеме «личности» у Лосева, позволяют лишь упомянуть о двух важных для обоих философов смежных мотивах, которые связывали их. Один — это даже и не «мотив», а круг проблем имяславской ереси, двумя виднейшими (а может быть, и единственными) представителями которой были Флоренский и Лосев⁴⁷.

44. Там же. С. 119.

45. Цит. по: *Михаэль Хагемайстер*. Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли. М., 2004. С. 92–93.

46. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М., 1990. С. 19.

47. *H. Kuße, U. Dukova*. Etymologie und Magie. Zur Sprachtheorie Pawel Florenskijs // Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität. München, 1995. Bd. 1. S. 77–105.

Другой — мотив пола и крови — оказался критичным для Флоренского, который на путях философии впал в юдофобию нацистского пошиба⁴⁸. У Лосева этот же мотив нашел явно не удовлетворявшее Флоренского разрешение в «тайном монашестве» — без антисемитских эксцессов Флоренского, но зато с тотальным размежеванием и с европейским Западом, и с той «скудоумной карикатурой» на этот Запад, каковой считал Лосев современную ему русскую культуру советской эпохи.

Нет сомнения, что столь же мало довольны чтением Лосева должны были быть, если бы дожили до 1927 года, и такие мало похожие друг на друга авторы, как Розанов или Ленин. Развертывание того самого «рефлекторного» метода, который вызвал раздражение у Флоренского, является для Лосева весьма важным эвристическим приемом.

Говоря о том, что «личностным восприятием пронизан решительно всякий малейший акт нашего сознания», Лосев берется в «Диалектике мифа» проанализировать «рассуждение такого половых дел мастера», как В. Розанов. По словам Лосева, Розанов дал пример «половой мифологии, естественно переживаемой всяким „нормальным“ человеком». Выбрав из Розанова длинный сладострастно-подробный пассаж о выразительном тождестве мужских и женских половых органов с соответствующими

«образами» мужской и женской души в европейской культуре, Лосев на протяжении двух страниц ни разу не прерывает своего собеседника. Розанов пишет, как «души сливаются» у «особей, когда они сопряжены в органах», переходит к описанию тождества напряженного мужского детородного органа и идеала мужской души; затем он обращает внимание и на такую «тонкую особенность»:

«В психике женской есть то качество, что она не жестка, не тверда, не очерчена резко и ясно, а, напротив, ширится как туман, захватывает собою неопределенно далекое; и собственно — не знаешь, где ее границы. Но ведь это же все предикаты увлажненных и пахучих тканей ее органа и вообще половой сферы».

«Он — дерево, а без запаха; она — цветок, вечно пахучий, далеко пахучий. Каковы — души, таковы и органы! От этого-то в сущности космогонического сложения они и являются из всего одни плодородными, потомственными, сотворяют и далее, в бесконечность, „по образу и подобию своему“ <...> Душа — от души, как искра от пламени: вот деторождение!»⁴⁹

Этой «мелкобуржуазной иудаистической мистике» Розанова, как называет ее Лосев, он противопоставляет «другую мифологию», героини которой — «монахиня и проститутка», личность, образуемая и «без совокупления и деторождения».

48. См. подробнее: *Михаэль Хагемайстер*. Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли. С. 86–106; несколько более развернутое немецкое издание: *Michael Hagemeyer*. Wiederverzauberung der Welt: Pavel Florenskij's neues Mittelalter // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne: Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. — 9. April 2000. Frankfurt a. M. u. a., 2001. S. 21–41.

49. А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. С. 101.

«Розанов — мистик в мещанстве <...> Он обоготворяет все мещанские „устои“ — щи, папиросы, уборные, постельные увеселения и „семейный уют“ <...> Ему не понятно благоухание женского иночества, не ощутительна изысканная женственность подвижничества девственниц с юности, не ясно, что совокупление есть вульгаризация брака. Он не был в строгих женских монастырях и не простаивал ночей в Великом Посту за богослужением, не слышал покаянного хора девственниц, не видел слез умиления, телесного и душевного содрогания кающейся подвижницы во время молитвы, не встречал в храме, после многих часов ночного молитвенного подвига, восходящее солнце и не ощутил чудных и дивных знаний, которые дает многодневное неядение и сухоядение, не узнал милого, родного, вечного в этом исхудалом и тонком теле, в этих сухих и несмелых косточках, не почувствовал близкого, светлого, чистого, родного-родного, простого, глубокого, ясного, вселенского, умного, подвижнического, благоуханного, наивного, материнского — в этой впалой груди, в усталых глазах, в слабости и хрупком теле, в черном и длинном одеянии, которое уже одно, само по себе, вливает в оглушенную и оцепеневшую душу умиление и утешение... Однако, что это я, в самом деле, заболтался!.. Важно, что и розановщина, и пра-

вославный монастырь есть одинаково формы бытия мифического, а не вырожденской пустоты „научного мировоззрения“»⁵⁰.

Личностный синтез, достигнутый в данном пассаже, обеспечивается литературным жестом, который соответствует бытовому ёрничанью или юродству как социальной роли. Сладострастное цитирование «розановщины», как и ответное смакование «несмелых косточек» и «впалой груди», это не что иное, как дерзкое признание автора в том, что он никакими силами не может справиться ни с алчностью мыслителя, ни со страстями художника. Поэтому разговор о личности «у Лосева», обязанный включать еще и «личность Лосева», запрещает какое бы то ни было сюсюканье и не позволяет ограничиваться простым бухгалтерским учетом «наличности» определенного гнезда слов. «Я не выбираю только ягодки, не выбираю даже и цветочки. Мне интересны и все сорные травы и навоз, на котором растут те или другие цветы философии»⁵¹ — в 1920-х годах Лосев едва ли подозревал, как глубоко и не один раз ему придется «перелопатить» свой философский огород.

ЛЕНИН И АРЕОПАГИТИКИ

Но если сторонники Розанова Лосеву никак навредить, пожалуй, не могли бы, то от соратников Ленина Лосев получил сначала лагерный срок, а потом — многие десятилетия добровольно-принудительного присутствия этого автора в ткани всех собственных лосевских произведений.

Круги идейных противников Лосева, разумеется, бесконечно шире и разноо-

бразнее, чем узкий кружок ценимых союзников. Размах противников — от физика Ньютона, который «палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию», до художника Кандинского, чей «принципи-

50. Там же. С. 102.

51. А. Ф. Лосев. Дialeктика числа у Плотина. М., 1927. С. 5.

альный хаос», превосходит «даже католическую истерию готики»⁵².

Спутниками Лосева «диалектически» оказываются, однако, самые любимы-ненавидимые художники-мыслители — Вагнер, Скрябин, обеспечившие его необходимым сырьем для представления страшного омонима «абсолютной личности» — «обожествленной мещанской личности», того безбожного идола «западного индивидуализма», торжеством которого Лосев считал и окружавшую его советскую социальную действительность. В сердцевине этой действительности находились для него и две другие личности, до конца жизни определявшие отнюдь не только внешние условия жизни Лосева. Одна из этих личностей — Сталин, «который стоял за спиной с топором». Другая — Ленин, над чьим именем и текстами Лосев разыгрывал яркие шутовские представления, возрождая традиции юродства как единственно доступного для него социального жеста.

Приведу в качестве примера включение обширной двухстраничной цитаты с рассуждением Ленина «о стакане во время произнесения речи о профсоюзах» в статью, смысл которой состоял в изложении аргументов Ареопagitик для обоснования бытия Бога. Завершая цитату словами Ленина «...истина всегда конкретна, как любил говорить вслед за Гегелем покойный Плеханов», Лосев пишет далее: «Из этого рассуждения можно сделать много весьма важных выводов, весьма ценных и для фи-

лософии, и для диалектики вообще»⁵³. То, что «философ-материалист» Ленин вслед за покойными Плехановым и Гегелем говорит о неисчерпаемых возможностях постижения «методом диалектической логики» предмета под названием «стакан», Лосев с невозмутимостью Соократа (точнее, в данном случае, бравого солдата Швейка) переносит на «ареопagitское первоначало». В этом тексте Лосева как бы и нет никакого богословия: читателю только сообщается, что Ареопagitики «берут свое первоначало в целом, и оно вызывает в них огромный эмоциональный подъем и риторически-гиперболические восторги». Суть этих восторгов для читателя состоит, исходя из неумолимой логики Ареопagitик, как раз в том, что Ленин, додумай он до конца «мысль Гегеля, которую любил покойный Плеханов», с неизбежностью вынужден был бы сформулировать наряду с онтологическим обоснованием бытия Бога еще и богословское условие познаваемости мироустройства. Более издевательское обращение с наследием покойного классика марксизма-ленинизма при полном соблюдении внешних приличий трудно и вообразить.

Как и в разобранных выше случаях со Скрябиным и Розановым, Лосев самым тесным образом приближается к фрагменту мысли и личности своего оппонента, распластывает этот фрагмент на предметном стекле и наводит на него увеличительное зеркало. Нет ничего удивительного, что эта процедура не нравилась тем, кто чувствовал себя «на-

52. А. Ф. Лосев. Диалектика мифа. С. 124–125.

53. А. Ф. Лосев. Конструктивный смысл ареопagitского первоначала // Дениза Сумбадзе (сост.). Ареопagitические разыскания. Тбилиси, 1986. С. 24–30.

следником» препарированной личности, с которой Лосев заключил временный «диалектический союз» — в данном случае со страницы 25 до страницы 26.

Но пример с построением текста об ареопагитском первоначале вокруг ленинской цитаты содержит еще одно трагическое противоречие, не снимаемое никакими обстоятельствами времени и места, а упирающееся в личность самого мыслителя. В этом противоречии сталкиваются взаимоисключающие постулаты. С одной стороны, логически безупречно сформулированная беспредикатность первоначала, которое сохраняет цельность мира, находясь над миром и оставаясь поэтому непознаваемым. С другой стороны, это выводимый лишь «диалектически» постулат о познаваемости первоначала, о чудесном и мгновенном превращении апофатической (несказуемой, неизреченной, не подлежащей обсуждению и рассуждению) сущности первоначала в катафатическую, утвердительную. Лосев пишет:

«Ареопагитское первоначало, будучи в основе своей апофатическим, тут же, при первом же прикосновении к нему нашей мысли, необходимейшим образом оказывается также и катафатическим, утвердительным, чем-то утвержда-

емым и утверждающим, допускающим бесчисленные предикации, и познаваемым»⁵⁴.

«Необходимость» и этой катафатичности, и этой познаваемости выводится, однако, лишь диалектически. Вот почему, подобно тому, как Лосев удивлялся, как мы помним, отчего это «Фихте, Шеллинг, Гегель и Шопенгауэр не перешли в православие и не удалились в монастырь ради поста, молитвы и спасения своей души, а продолжали сидеть на кафедрах и читать лекции», так и более строгий читатель Лосева, не убеждаемый никаким «диалектическим методом», мог бы возмутиться многословием автора, томами заговорившего о том, что изначально не подлежит разглашению и обсуждению. Это единственная услада философа — до скончания дней говорить и писать о своем предмете, но это и единственное серьезное нарушение уговора с самим собой, выход за границы дозволенного. Доподлинно осознающий апофатическую природу первоначала, неизреченность его, переживает трагизм, проистекающий от собственной слабости, которая жаждет всё новых и новых слов, личного приближения к краю бездны, где Лосев как в ранней юности застал соловьевского Платона, так и не расставался с ним до конца жизни.

ЛОСЕВ И СТАЛИН, или КРИТСКИЙ ЗЕВС И КРИТСКИЙ БЫК

О Сталине Лосев высказывался не часто. Но эта историческая фигура интересна в контексте нашей темы не сама по себе, т. е. не как личность, и даже не как источник испытаний, влиявших в той или иной форме на склад писательства

зрелого и позднего Лосева. После смерти Сталина в марте 1953 года в русский обиход в новом, более широком значении, вошло понятие «культа личности»

⁵⁴. Там же. С. 28.

(вариант: «культ Сталина»; «культ»)⁵⁵. Явление «культа личности», разумеется, много старше сталинизма. Известны более или менее шуточные или глубокие, иронические или сардонические, либеральные или консервативные подходы к этому явлению. Но есть один подход, о котором в связи с именем А. Ф. Лосева говорил мне С. С. Аверинцев. В последние годы вышло несколько книг и множество журнальных подборок с воспоминаниями об А. Ф. Лосеве. По не зависящим от меня обстоятельствам, мне удалось до сих пор прочитать лишь одну книгу, целиком посвященную биографии Лосева⁵⁶, и один сборник статей памяти философа⁵⁷. Не исключаю, что в чьих-то воспоминаниях это суждение Аверинцева, высказанное, может быть, в другом месте и в другое время, уже представлено. Тем лучше — у исследователей эпохи появится возможность сравнить независимые друг от друга мемуары.

В рамках нашей темы рассуждение Аверинцева важно и потому, что проливает свет на атмосферу 1970-х годов — время, получившее в политической истории России название «застоя», а в официальном курсе «Истории СССР» и «Истории КПСС» периода «развитого социализма» — «формирования новой исторической общности — советских людей». В официальной советской идеологии это время иногда определялось как период «формирования всесторонне

развитой личности». В порядке «возвращения к ленинским нормам» (эта идеология вытеснила так и не состоявшееся «преодоление культа личности и его последствий») были извлечены из цитатника и пущены в пропагандистский оборот высказывания Ленина, в том числе о том, что «коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество»⁵⁸. Бросив очередной лозунг, «римская империя времени упадка» неожиданно позволила нескольким издательствам открыть новые историко-философские серии.

Для истории русской философии и общественной мысли 1970-е годы интересны, разумеется, не только тем, что на это время пришлось реализация весьма богатой издательской программы, заложенной отчасти еще в 1960-х гг. — на излете «оттепели», которая, хотя и не стала «весной», все же, несмотря на приостановку в 1968 году, оставила после себя некоторые довольно глубокие ниши. В памяти современников застряли острые неудачи и поражения, так никогда и не увидевшие света книги убитых и забытых авторов. Но начались и переиздания некоторых старых работ Лосева (например, уже приведенных в докладе переводов из Николая Кузанского). Помимо «Истории античной эстетики» выходили всё новые и новые книги Лосева. Пренебрежная опала становилась мало-помалу

55. См. Михаил Одесский, Давид Фельдман. Поэтика «оттепели». Материалы к изучению пропагандистской модели XX съезда КПСС. Идеологема «культ личности» // Вопросы литературы. 2004. № 5. С. 75–114.

56. А. А. Тахо-Годи. Лосев. М., 1997.

57. А. Ф. Лосев и культура XX века. // Лосевские чтения. М., 1991.

58. К. В. Душенко. Словарь современных цитат. М., 1997. С. 205.

двигателем растущей популярности. Не включенность в философскую жизнь «на страже» теперь не мешала, а помогала огромной творческой продуктивности. В 1973 году А. Ф. Лосеву исполнилось 80 лет — это было непривычно много для советского человека. Восемьдесят пять в 1978 было уже очень много, но всё еще представимо. А после 90-летия, да еще при неудержимом печатании книг и статей, Лосев стал восприниматься в довольно широких кругах как общественная личность национального и мирового значения. Другое дело, что реальное содержание всего его философского творчества, пафос отрицания всей западной цивилизации, советский отрокоток которой Лосев, повторяю, считал и вовсе ничтожной карикатурой, оставались абсолютно за пределами разума большинства даже гуманитариев. Вопреки всему — годам, до которых в России не доживают, темам, которые здесь не поощряют, — жизнь Лосева в науке не только казалась, но и была чудом.

Вот к этому-то моменту и относится краткое обсуждение вопроса о «личности» Лосева и «культе Сталина». Разговор происходил вскоре после празднования 90-летия А. Ф. Лосева, в начале 1984 года. А поводом для него стала публикация в сборнике, изданном в честь Лосева в Тбилиси, «ответов» юбиля-

ра на «вопросы» Д. В. Джохадзе «О значении истории философии для формирования марксистско-ленинской культуры мышления»⁵⁹. В этом небольшом произведении, написанном в форме диалога, особенно в последних его фразах, Лосев совершенно недвусмысленно глумится над официальной «марксистско-ленинской философией». Додумывая до конца официальную концепцию «вечно революционного» характера «нашего диалектико-материалистического мировоззрения», Лосев прямо объявляет единственной целью «нашей с вами практики» радикальный подрыв современной действительности. Разумеется, чисто формально к тексту нельзя было придираться, только если вовсе не знать сочинений Лосева шестидесятилетней давности, а также всего пятью годами ранее вышедшей его «Эстетики Ренессанса». Как предсказывал в свое время сам Ленин, «по форме правильно, а по существу издевательство».

Аверинцев Ленина и технологию лосевского глумления над «вождем» не затронул, но после некоторого молчания он заговорил — и не о Ленине, а как раз о Сталине. Мне показалось даже, что Аверинцев пишет или уже написал о Лосеве какую-то работу, так непривычно четко и коротко он формулировал свои мысли⁶⁰. Он заговорил о неле-

59. А. Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983. С. 142–155.

60. 1970-е годы были временем встречи нескольких направлений в работе С. С. Аверинцева: комментарии к русским переводам нескольких книг Гегеля — «Жизнь Иисуса», «Дух христианства и его судьба», «Лекции по философии религии» — делались одновременно с переводами на русский язык византийской духовной поэзии и изучением раннехристианской литературы. То, что казалось привычным абсурдом советской жизни — необходимость использовать объем, выделяемый комментатору к переводам из Гегеля для собственного философско-богословского писательства, — оказалось питательной средой для молодой воцерковляющейся интеллигенции, кумиром которой был Аверинцев.

пости термина «культ личности». «Что это применительно к сталинскому времени? — спросил он сам себя и сразу ответил: — Культ быка. Личность забивали как быка, отправляя культ этого быка. Вот это я понимаю... Критский Зевс и критский бык... А теперь Алексей Федорович постепенно станет «священной коровой». Организационных изменений в его жизни быть уже никаких не может, да и зачем они при таком листаже?!» В дальнейшем разговор перешел на семантику важного для академической жизни слова «листаж» и проблемы «культов» больше не касался.

К этому времени, несмотря на отдельные мелкие поражения (такие, как задержка выхода в свет книги о Владимире Соловьеве), Лосев превращался в общепризнанного патриарха советской науки. Многим казалось странным, зачем, например, ему публикации в партийном офицозе⁶¹: прожить столько десятилетий в опале и сдерживании, чтобы под конец жизни «связаться» с системой. Аверинцев, сам к этому времени ставший, как будут говорить позднее, «культовой фигурой»⁶², объяснял эту позднюю расположенность к Лосеву офицоза всё более первобытными представлениями тогдашних властей разных уровней о культуре, философии, политике. Они видели в Лосеве теперь новую личность, начавшую отдавать энергию аккумулированного за десятилетия авторитета, и этот выход

никак нельзя было просто бросить на самотек. Система, а точнее занятые известными лицами некоторые узлы системы, начали обласкивать когда-то горюемого, а ныне любимого автора многочисленных изданий как академическую личность новой эпохи.

Но одновременно с этим академическая личность начала обрастать в высшей степени пестрым сонмом поклонников и последователей — начиная с донских казаков, одним из которых мог бы, конечно, быть когда-то и Алексей Федорович, если бы, по собственным словам, не дезертировал еще в годы Первой мировой войны, — и кончая кликушествовыми «фанатами». В результате окончательное примирение А. Ф. Лосева с обществом и государством произошло сразу по всем параметрам его личности. По мере постепенного ослабления скреп начавшегося в середине 1980-х годов и буйного расцвета в российском обществе всяческого обскурантизма мистическая компонента лосевской личности стала обгонять академическую.

В некрологе «Памяти учителя» С. С. Аверинцев написал: «Умер Алексей Федорович Лосев — это звучит как слова из античной легенды: „Умер великий Пан!“ Слово мы выглянули утром в окно и видим, что гора, на памяти поколений замыкавшая горизонт, за ночь исчезла»⁶³.

Как уже было сказано, данный анализ понятия личности у А. Ф. Лосе-

61. Ср.: А. Ф. Лосев. История философии как школа мысли // Коммунист. 1981. № 11. С. 55–66.

62. Одним из признаков этого была, например, статья об Аверинцеве в 9-м томе «Краткой литературной энциклопедии», написанная А. Ф. Лосевым.

63. С. С. Аверинцев. Памяти учителя // Контекст-90. М., 1990. С. 3–5.

ва является только предварительным. Мы увидели, что здесь пересекаются не только неизбежные в разговоре о языке омонимические поля — «личность у Лосева» и «личность Лосева», — но и различные таксономии, на которые была разъята интеллектуальная жизнь России на протяжении нескольких десятилетий. К 1970-м годам противоречивость «академической» и «мистической» сред, возможно, еще не воспринималась с той остротой, которая кажется вполне очевидной по прошествии нескольких де-

сятилетий. Тогда обращенность в прошлое была частью центрального философского дискурса, а горячее отношение, например, к античности или средневековью, художникам Возрождения или немецким романтикам часто замещало рефлексию над собственными основаниями философствования и отчасти блокировало такую рефлексию. Критического переосмысления позднесоветской гуманитарной культуры, какими бы конфликтами оно ни было чревато, никак невозможно избежать.

АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВ

«СЦЕПЛЕНИЕ ПЕРЕХОДОВ»

ОБЩЕСТВО, ИСТОРИЯ И ЛИЧНОСТЬ У ЮРИЯ ТЫНЯНОВА,
БОРИСА ЭЙХЕНБАУМА И ЛИДИИ ГИНЗБУРГ

Русский формализм относится не только к числу известнейших школ в истории русской гуманитарной науки, но также принадлежит к важным явлениям отечественной гуманитарной мысли. Совокупность и логика развития идей Виктора Шкловского, Юрия Тынянова, Бориса Эйхенбаума, Романа Якобсона, а также их учеников, ближайших единомышленников и оппонентов пока явно недостаточно принимается во внимание историками русской интеллектуальной жизни, между тем как их тексты представляют собой значимое свидетельство далеко не только сугубо филологических споров и дискуссий в среде российских академических интеллектуалов. Задача настоящей статьи, однако, не сводится к механическому представлению идей Эйхенбаума и Гинзбург в качестве характерного продукта эпохи или специфического выражения более общих интересов и идейных устремлений российского образованного класса их времени. Индивидуальность и своеобразие установок (в том числе — относительно проблематики персональ-

ности) каждого из причастных к формалистскому движению хотя и дает возможность зафиксировать общие сдвиги в культурном сознании ушедшего века, но часто скорее косвенным образом. Для историка идей исследовательская и теоретическая эволюция Эйхенбаума 1910–1930-х годов особенно интересна повышенной саморефлексивностью в противоположность как риторическим стратегиям вынужденного приспособления/сохранения самоидентичности у Шкловского, так и фигурам умолчания и исторической самоостраненной иронии у Тынянова. И у Эйхенбаума, и особенно у Гинзбург площадкой для рефлексии персональности часто становились материалы дневника или особенной дневниковой прозы, которая только с середины 1980-х годов стала достоянием достаточно широкого круга публики. (В то же время опубликованные ими соответственно в 1910–1930-е и 1970-е историко-литературные работы также органично включали широкий теоретический анализ типов, традиций и категорий, связанных с куль-

турной и социальной проблематикой личности¹.)

Важность формализма для истории русской мысли может быть зафиксирована не только в «ближайшей» области эстетико-теоретических построений, но и в более широком плане, приблизительно обозначаемом как идеология культуры. Категории персональности и в исследовательской, и саморефлексивной плоскости по разному эксплицировались на всех трех главных этапах эволюции формализма: 1) 1916–1919: «синхроническом», связанном с формулировкой исходных принципов остранения и понимания искусства как приема; 2) 1920–1924, когда в центре внимания опоязовцев оказалась нелинейность литературной эволюции и релятивность «литературного факта»; 3) 1925–1929, когда социальные факторы развития литературы стали анализироваться сквозь призму т.н. «литературного быта»². Последующая рецепция и переработка наследия формализма в отечественной филологии 1960–1980-х годов (у Лотмана и в трудах представителей круга Московско-Тартуской школы) окончательно утвердила базисные формалистские принципы понимания словесного

искусства — вместе с близкими по времени, но существенно иначе ориентированными идеями Бахтина — в каноне современной российской гуманитарной мысли и литературной рефлексии. Отчасти следуя «литературоцентричной» традиции российской мысли, формализм существеннейшим образом развил и *специфицировал* ее в противовес преобладающим тогда и утилитаристским (народническим), и сакрализующим (например, символистским) установкам. Шкловскому и его единомышленникам было близко «технологическое» понимание литературы в особом футуристском изводе, с характерным перемещением акцентировки с фигуры автора-творца и его творческих потенций — что было свойственно символистской и, при всех оговорках, акмеистской поэтике — на саму «вещь», на «сделанность» текста (декларация «Слово как таковое» Крученых и Хлебникова, трактат «Как делать стихи» Маяковского). Вслед футуристскому неприятию модернистского культа художника-гения и «тайновидца», ранний формализм исходил из авангардного деиндивидуализующего толкования искусства (как мероприятия в конечном счете коллективного)³, дополняя его имплицитно психологи-

1. См. об Эйхенбауме: *C. J. Auy. Boris Eikhenbaum: Voices of a Russian Formalist. Stanford (Cal.), 1994; Revue des etudes slaves. 1985. T. 57. fasc.1. (специальный выпуск, посвященный Б. М. Эйхенбауму). О Гинзбург см.: Canadian American Slavic Studies. 1985. Vol. 16. № 2. (Lidia Ginzburg's Contribution to Literary Criticism); S. Pratt. Lidia Ginzburg, A Russian Democrat at the Rendezvous// Canadian-American Slavic Studies. 1994. Vol. 28. № 2/3. P. 183–203; Л. Я. Гинзбург: Воспоминания, письма, статьи, заметки//Новое литературное обозрение. № 49. 2001. С. 305–426.*
2. Наиболее детально это трехчастное деление истории формализма представлено в классическом исследовании: *О. Ханзен-Леви. Русский формализм. Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения. М., 2001.*
3. См. детальный анализ биографизма Белого: *А. В. Лавров. Андрей Белый в 1900-е годы. М., 1995. С. 15–19, о личностном мифе и жизнестроительстве поэта см.: С. 102–148. О футуристической*

зированным пониманием «ощутимости формы» как скрытого фактора литературной эволюции. Однако место формальной школы в общей панораме интеллектуальной истории России минувшего сводилось не только к проработке новых принципов филологического анализа или даже понимания литературы в целом. Помимо набора теоретических принципов и понятий («острашение», непрямой ход литературной эволюции «от дяди к племяннику», относительный характер «литературного факта»), формализм дал отечественному гуманитарному сообществу также нечто (быть может) более важное: особый тип гуманитарной рефлексии, склад и даже этос теоретической работы — не похожий, например, на стиль мысли Виноградова или Бахтина. Едва ли не в первую очередь это относилось к новому типу самосознания ученого, которое должно было отличаться как от «ригидного» мышления члена академической корпорации, так и от «чрезмерно генерализованного» подхода философа искусства, не совпадая при этом собственно с позициями автора, критика или агента «поля литературы» (Бурдые) вообще. Когда уже в 1980-е годы Лидия Гинзбург обращалась к наследию одного из своих учителей, с которым у нее были тесные и непростые отно-

шения преемственности-отталкивания⁴, именно этот момент, связанный с понятиями персональности, она выделила как главный:

«Историко-литературным работам особую динамичность придает их подспудное личное значение, скрытое отношение к жизненным задачам писавшего. У больших научных трудов Бориса Михайловича Эйхенбаума был свой интимный смысл — проблема исторического поведения личности»⁵.

Это же качество было в высшей степени свойственно и работам самой Гинзбург, что делает интересным и весьма сложным, рефлексивным и многосоставным само рассмотрение темы персональности в творчестве двух формалистов разных поколений, а социальные и исторические определения входили для них в самое существо понятия личности.

Рефлексивная и одновременно «погруженная» во внешний эстетический материал позиция формалистов в идеологических баталиях 1920-х годов вызвала неприятие как со стороны «пассеистов» консервативного или либерального склада (для которых формалисты были чересчур связаны с современностью и новым строем вообще)⁶, так и со стороны официозных кругов или ревнителей общественного назначения лите-

концепции личности см.: *Е. Бобринская*. Новый человек в эстетике русского авангарда 1910-х годов // *Е. Бобринская*. Русский авангард: истоки и метаморфозы. М., 2003. С. 71–93.

4. См. письма Л. Я. Гинзбург Б. Я. Бухштабу и В. Б. Шкловскому конца 1920-х годов. (Новое литературное обозрение. № 49. 2001. С. 354–355; Там же. № 50. С. 315–319.)

5. Л. Я. Гинзбург. Человек за письменным столом: Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования. Л., 1989. С. 357.

6. См. подробнее: А. Дмитриев, Я. Левченко. Наука как прием: еще раз о методологическом наследии русского формализма // Новое литературное обозрение. № 50. 2001. С. 230–233.

ратуры, как правило — народнической ориентации⁷. Особенно решительным для Эйхенбаума был в 1919–1922 годах постепенный, но практически полный разрыв с Виктором Жирмунским⁸, прежним ближайшим соратником и единомышленником в поисках обновления литературоведения на философско-гносеологической основе (идеях Франка, Лосского) — в период 1913–1916 годов. Категория «чувства жизни», которая была центральной для мировоззренческого анализа молодого Жирмунского — и в его первой книге «Немецкий романтизм и современная мистика» (1913–1914), и знаменитой статье «Преодолевшие символизм» (1916), — также определяла, наряду с влиянием Бергсона⁹, и методологический горизонт молодого Эйхенбаума. Так, в финале статьи «Карамзин» он писал о недостаточности привычного рассмотрения своего героя только в качестве «представителя» сентиментализма и о первостепенной важности при рассмотрении творчества Карамзина его *личной интуиции*, единой и в художе-

ственном наследии, и в философии писателя и историографа¹⁰.

При формировании формалистской доктрины Шкловским и его единомышленниками по ОПОЯЗу в 1916–1919 годах, как уже было сказано, привычные личностные параметры литературного процесса — биография, психология автора и читателя — были принципиально выведены за пределы внимания создателей новой доктрины. Не случаен у Эйхенбаума (именно в период его перехода на опоязовские позиции) интерес к идее «истории искусства без имен», отразившийся в его дневнике в связи с обращением к книге Вёльфлина «Основные понятия истории искусства»:

«Все время напрашиваются аналогии с построением истории литературы. Выработать систему основных понятий и подвергнуть анализу литературу, каждый раз рассматривая явление с одной точки зрения, высасывая все, что для этого есть» (январь 1919 г.)¹¹.

Принципиально «внеавторскому» видению художественного текста в ранней

7. Одним из последовательных оппонентов «деиндивидуализирующего» подхода формалистов к искусству был в начале 1920-х годов видный критик В. Р. Иванов-Разумник: О. Ронен. Серебряный век как умысел и вымысел. М., 2000. С. 97–110.

8. См.: Переписка Б. М. Эйхенбаума и В. М. Жирмунского / Публ. Н. А. Жирмунской, О. Б. Эйхенбаум // Тыняновский сборник : Третьи Тыняновские чтения. Рига, 1988. С. 256–269.

9. James M. Curtis. Bergson and Russian Formalism // Comparative Literature. Spring 1976. Vol. XXVIII. № 2. Р. 109–121. О влиянии книги С. Л. Франка «Предмет знания» на Эйхенбаума: Дж. Кертис. Борис Эйхенбаум: его семья, страна и русская литература. СПб., 2004. С. 88–121.

10. Б. М. Эйхенбаум. О прозе. Л., 1969. С. 213. Сходной мыслью отмечена и появившаяся тогда же в журнале «Аполлон» статья Эйхенбаума «Поэтика Державина» (1916). Между тем саморефлексия и собственно творчество писателя будет годом позже рассматриваться Эйхенбаумом уже не в личностном единстве авторского мировидения, а в контрасте, в динамическом противопоставлении (статья «Трагедии Шиллера в свете его теории трагического», написанная в 1917 г., но опубликованная в 1921 г.). См.: М. Чудакова, Е. Тоддес. Наследие и путь Б. Эйхенбаума // Б. М. Эйхенбаум. О литературе. М., 1987. С. 14.

11. Цит. по: Б. М. Эйхенбаум. О литературе. С. 511.

формалистской теории вполне соответствовало своеобразное уравнение в правах «Севастопольских рассказов» Толстого, эротических частушек и фабричных песен — с точки зрения выявления во всех них сходных эстетических приемов или принципов строения. «Антипсихологизм» формалистов имел источником не столько следование Гуссерлю или полемику с Потебней или Овсяннико-Куликовским, но был в первую очередь «антибиографизмом» в области историко-литературной; так, Тынянов исходил в начале 1920-х годов, вопреки традиционной пушкинистике, из филологического императива изучать именно литературу, а не литератора и его личность (статья «Мнимый Пушкин»)¹².

Главной площадкой, где проблематика персональности у формалистов будет представлена в виде важных теоретических и концептуальных новаций, оказалась современная им литература, и один из поворотных пунктов ее развития начала 1920-х годов: смерть Александра Блока. В сборнике «Об Александре Блоке» (1921) были напечатаны статьи Тынянова «Блок и Гейне» и Эйхенбаума «Судьба Блока». Эйхенбаум рассматривает литературный и культурный облик Блока как своего рода трагического актера, играющего — в самом высоком смысле слова — самого себя:

«Поэзия Блока стала для нас эмоциональным монологом трагического актера, а сам Блок — этим загримированным под самого себя актером»¹³.

Образы-понятия «лица» и «маски», со схожим вниманием к театральным представлениям (условности, игры), параллельно рассматривались теоретиком «Серапионовых братьев» Иваном Гроздевым в духе раннеформалистской теории художественной деформации, как некие металитературные иллюстрации самой идеи искусства — сложно выстроенного умысления, системы приемов, хотя и с некоторой полемичностью относительно действительности идеи обнажения приема¹⁴. Тынянов же, взяв Блока и Гейне в качестве антагонистических примеров, в своей статье ввел более абстрагированную историко-литературную категорию «лирического героя»:

«Блок — самая большая лирическая тема Блока... Об этом *лирическом герое* и говорят сейчас. Он был необходим, его уже окружает легенда, и не только теперь — она окружала его с самого начала, казалось даже, что она предшествовала самой поэзии Блока, что его поэзия только развила и дополнила постулированный образ.

В образ этот персонифицируют все искусство Блока; когда говорят о его поэзии, почти

12. На функциональном, а не «экзистенциональном» понимании литературных героев подробно останавливался Шкловский в своем докладе о героях Достоевского в Петроградской Вольной Философской ассоциации в октябре 1921 года. См.: В. Г. Белоус. вольфила: 1919-1924. Кн.1. М., 2005. С. 588-631.

13. Б. М. Эйхенбаум. О литературе. С. 553. Ср.: «Брик говорил Эйхенбауму: „Когда актер срывает маску, под ней — грим“, — и уверял: „Вот из этого и сделана „Шинель“». В. Б. Шкловский. Третья фабрика М., 1928. С. 70.

14. И. Гроздев. Лицо и маска // Серапионовы братья. Заграничный альманах. Берлин, 1922. С. 205-237.

всегда за поэзией невольно подставляют *человеческое лицо* — и все полюбили *лицо*, а не *искусство*¹⁵.

В том, что Тынянов в 1921 году явно предпочитал литературоцентричную — в его изображении — поэтику Гейне слишком «органической» и одновременно «субъектоцентричной» поэтике Блока, явно сказывалась собственная установка на изощренность, деформацию, сдвиг, но, конечно, давало о себе знать неравенство рефлексивной *сентиментальной* и нерассуждающей *наивной* поэзии у Шиллера, превосходство литературной арабески перед «бытовым» романом¹⁶. Таким сложным, почти апофатическим образом проблематика личности и биографии завоевала свое место в формалистском научном каноне. Когда в 1923 году Томашевский писал о поэтах с биографиями и поэтах без биографий, именно литературное (а не психологическое) начало оставалось у него ведущим: образ автора оказывался в конечном счете гораздо важнее его биографии¹⁷.

Именно *образ автора* и становится в середине 1920-х годов главным и ключевым модусом литературной персональности — не только для формалистов

опоязовского круга¹⁸. Такой близкий к ним и в то же время совершенно самобытный ученый, как В. В. Виноградов, ставил эти вопросы, работая бок о бок с Тыняновым и Эйхенбаумом в Институте истории искусства (гиии). Именно там родился замысел его подытоживающей книги «О художественной прозе» (1930), одним из центральных пунктов анализа которой был образ авторского «Я» и специфические повествовательные языковые средства его выражения¹⁹. Еще в набросках середины 1920-х годов Виноградов отмечает:

«Чаще всего читателю приходится сталкиваться с образом лирического „Я“. Проблема художественного конструирования этого „Я“ — фокус, в котором сходятся нити историко-литературной интерпретации лирического стиха. Этот образ лирического „Я“ — тот психологический центр, куда влекутся рассеянные лучи лирических эмоций, образ часто изменчивый, часто скрывающий в одноформенной многозначности своей лики разных героев. Нет грубее ошибки, как непосредственное наложение на это лирическое „Я“ психического „Я“ автора. Это — омонимы, которые творческою волею автора могут быть сопоставлены — даже слиты по аналогии — в ряде сюжетных линий, но мо-

15. Ю. Н. Тынянов. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 118–119. Владимир Вейдле (1895–1979), видный критик эмиграции, свою первую статью, написанную еще в Петрограде в начале 1922 года, посвятил критике «обезличивающего» подхода Тынянова и Эйхенбаума к памяти великого поэта. См.: В. Вейдле. Воспоминания / Публ. И. А. Доронченкова // Диаспора. Вып. III. М., 2002. С. 152–153, прим. 223.

16. О. Ронен. Из города Энн. СПб., 2005. С. 192–202.

17. Б. Томашевский. Литература и биография // Книга и революция. 1923. № 4. С. 6–9.

18. См. подробнее о категории лирического героя: М. М. Бахтин. Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика 1920-х гг. М., 2003. С. 580–584 [комментарий В. Ляпунова к работе «Автор и герой в эстетической деятельности», 1922–1924 гг.; прим. 85].

19. Виноградов ссылается на статью О. Вальцеля «Судьба лирического „Я“» (1926): В. В. Виноградов. О языке художественной прозы. М., 1980. С. 76–78.

гут быть и резко отделенными. Лирическое „Я“ не раскрывается подписью автора»²⁰.

В энциклопедической статье о Пушкине (1928) Тынянов уже прямо сопоставляет проблематику авторской биографии и концепцию лирического героя:

«Биография и даже „родословная“ у поэтов не только существует, но „вызывается“ и даже „меняется“ в итоге смены лирического героя: освещается часть биографии, важная в этом смысле»²¹.

Эти же размышления отразились и в его работах о литературной эволюции, где категория «литературной личности» была одной из самых важных. В статье «Пушкин» он отмечает:

«Литературная эволюция связана со сменой установки и сменой „поэта“, „лирического героя-монологиста“, от имени которого ведется лирическая речь и который затем переходит в поэзию как тематический материал, как „литературная личность“. Подобно этому Карамзин изменил литературную установку; он сменил кафедру „профессора“ на „посох путешественника“ и выставил требование „личности“: введение „близких предметов“ и „близких идей“. <...> Но неминуемо, когда „герой-монологист“ становится тематическим материалом, он приобретает условные черты. А условность эта используется стилизаторами и приводит, рано или поздно, к „гибели“ героя и смене его другим. Окраска „литературной личности“ в тона

библейские, восточные, античные, национальные и т. д., конечно, не случайна, это маскировка, которая, подобно сценическому гриму, мотивирует характер монолога»²².

Модификация лирического героя, или же образа Я у автора рассматривается Тыняновым одновременно как фактор и эффект литературного развития — которое, говоря более современным языком, в его теории трактовалось в виде взаимодействия художественных форм с культурными практиками их производства. Так, один из разделов программного текста Тынянова «О литературной эволюции» (1927) прямо обращен к теме литературной личности:

«„Литературная личность“, „авторская личность“, „герой“ в разное время определяет речевую установку литературы и отсюда идет в быт. Таковы лирические герои Байрона, соотносившиеся с его „литературной личностью“ — с той личностью, которая оживала у читателей из стихов, и переходившие в быт. Такова „литературная личность“ Гейне, далекая от биографически подлинного Гейне. Биография в известные периоды оказывается устной, апокрифической литературой. Это совершается закономерно, в связи с речевой установкой данной системы: Пушкин, Толстой, Блок, Маяковский, Есенин — ср. с отсутствием литературной личности Лескова, Тургенева, Фета, Майкова, Гумилева и др., связанным с отсутствием речевой установки на „литературную личность“»²³.

20. Там же. С. 341. (Текст 1926 года из личного архива Виноградова воспроизведен в примечаниях А. П. Чудакова.)

21. Ю. Н. Тынянов. Литературный факт. М., 1993. С. 16.

22. Там же. С. 160–161.

23. Ю. Н. Тынянов. Поэтика. История литературы. Кино. С. 279.

Как видно, концепт личности понимается Тыняновым в конечном счете не как биографический феномен, а в качестве производной от функции речевой (литературной) установки. Авторы комментариев к тыняновскому тому поясняют, что понятие литературной личности было для Тынянова шире, чем его предыдущее понятие лирического героя (связанное, как правило, с тем или иным конкретным стихотворением). Эта категория «преимущественно межтекстовая»; «та условная биография (портрет, жизненные события и проч.), которая воссоздается читателем по стихам поэта, — однако лишь в том случае, если есть авторская установка на эту личность, неважно, намеренная или непреднамеренная»²⁴. На открывающиеся перспективы нового подхода к трактовке литературы и личности у Тынянова указывает его письмо Шкловскому от 5 марта 1929 года, где Тынянов, в частности, пишет:

«Необходимо осознать биографию, чтобы она впряглась в историю литературы, а не бежала, как жеребенок, рядом. „Люди“ в литературе — это циклизация вокруг имени-героя; и применение приемов на других отраслях, проба их, прежде чем пустить в литературу; и нет „единства“ и „цельности“, а есть система отношений к разным деятельности, причем изменение одного типа отношений, например в области полит[ической] деятельности, может быть комбинаторно связано с другим типом, скажем,

отношением к языку или литературе (Грибоедов, Пушкин). Вообще, личность не резервуар с эманациями в виде литературы и т. п., а поперечный разрез деятельностей, с комбинаторной эволюцией рядов. Я еще не додумал, буду думать»²⁵.

Уже с середины 1920-х годов биографическая (в «узком» смысле) проблематика у Тынянова рассматривается и излагается преимущественно в рамках его исторической романистики.

Вообще идея персональности оказывалась для формализма своего рода теоретическим оселком — начав с открыто антипсихологической программы и поставив во главу угла «сделанность вещи», автономность литературного ряда, сами формалисты и содержанием своих теорий, и отчетливо индивидуальным, художественным стилем их порождения и «проживания» постоянно противоречили этой исходной «антииндивидуалистической» установке. Это противоречие во многом стало конструктивным фактором их научного творчества²⁶. То же самое можно сказать о позднейшей эволюции более умеренного и консервативного аналога формалистского литературоведения — американской «новой критике». В ней примат текстоцентрического подхода на более позднем этапе сменился разработкой более общих схем эстетической выразительности или культурной эволюции в антропологиче-

24. Там же. С 512.

25. Там же С. 513.

26. Впрочем, и грандиозный обобщающий замысел исторической поэтики А. Н. Веселовского не был напрямую связан с его конкретными литературно-биографическими исследованиями, особенно с поздней монографией «Поэзия чувства и „сердечного воображения“» (1904) о В. А. Жуковском.

ском духе (вроде соотношения индивида и общества через «негативность» и т. п.) — как в известной работе Richard Blackmur «Language as Gesture» (1942) и обобщающем труде Kenneth Burke «The Philosophy of Literary Form» (1939)²⁷.

Работы Тынянова конца 1920-х годов, очертившие границы «собственно» формализма (без теории литературного быта Эйхенбаума), уже представляют три главных модуса экспликации персональности применительно к литературному дискурсу: 1. «объектный» (литературный герой или персонаж), 2. «субъектный» (автор и его формообразования)²⁸, 3. «рефлексивный» (наблюдатель, критик и интерпретатор литературы, литературовед). Металитературные произведения формалистов, начиная с «Сентиментального путешествия» и «Зоо» Шкловского, дали замечательные примеры совмещения этих трех модусов в нарративных моделях (структуры такого мышления восходили, в конечном счете, к немецкому романтизму)²⁹. Но если брать самый общий творческий горизонт каждого из ведущих формалистов, можно ясно видеть, сколь значимым для Ты-

нянова оказывался параллелизм работы филолога и воображения исторического романиста, для Шкловского — принципиальная сращенность, неразличимость его ипостасей как автора, критика и «главного героя» своих художественных и критических книг, тогда как в центре творчества Эйхенбаума оказывается (само)рефлексия ученого и его личностное переживание истории³⁰. Практически одновременно со статьями о Блоке им была написана небольшая работа «Миг сознания», в какой-то мере подводившая итог исканиям радикальной литературной интеллигенции после окончания периода бури и натиска, революции и гражданской войны, в свете потерь августа 1921 года (смерть Блока и расстрел Гумилева). Здесь впервые у него История — с большой буквы — фигурирует как некий общий императивный фон, телеология эпохи, которая и определяла (в его трактовке, разумеется) направление и смысл творческой работы — как самого Эйхенбаума или его современников, так и авторов прошлого³¹. Тут лежал исток его захваченности темой исторического поведения личности,

27. А. А. Горных. От структуры к тексту и за его пределы. Минск, 2003. С. 123–128, 141–160;

R. K. Meiners. Marginal Men and Centers of Learning: New Critical Rhetoric and Critical Politics // New Literary History. Vol. 18. Autumn 1986. № 1. P. 130–150.

28. Эта тема также развивалась и учениками формалистов: В. Гофман. Рылеев-поэт // Русская поэзия XIX века. Л., 1929 (см., в частности, трактовку образа поэта через плоскость семантики стиха на с. 28 и след.).

29. G. Tihanov. The Politics of Estrangement: The Case of the Early Shklovsky // Poetics Today. 26 (2005). № 4. P. 665–696.

30. Ян Левченко. История и фикция в текстах В. Шкловского и Б. Эйхенбаума. Tartu, 2003. С. 117–126.

31. См. М. О. Чудакова. Социальная практика, филологическая рефлексия и литература в научной биографии Эйхенбаума и Тынянова // М. О. Чудакова. Избранные работы. Т. 1. Литература советского прошлого. М., 2001. С. 433–454; подробнее о Тынянове: Л. Д. Гудков. Понятие и метафоры истории у Тынянова и опозовцев // Тыняновский сборник: Третьи Тыняновские чтения. Рига, 1988. С. 91–108.

о которой было сказано выше со ссылкой на Л. Я. Гинзбург.

Уже большая статья Эйхенбаума «Некрасов» (1922) показывает, как эта детерминированность историей сочетается с установкой на историческую индивидуальность — через *осознание* этой предзаданности:

«Некрасов был явлением исторически неизбежным и необходимым. Этим вовсе не умаляется значение индивидуальности. Свобода индивидуальности проявляется не в отъединенности от исторических законов, а в умении их осуществлять — в умении быть актуальным, слышать голос истории. Индивидуальность и исторический закон — понятия не противоположные и не исключющие друг друга. Творчество (а индивидуальность есть понятие творческой личности), вообще, есть акт осознания себя в потоке истории — оно ответственно»³².

1925 год — время окончательного, казалось бы, укрепления и успеха формалистской доктрины — стал для Эйхенбаума началом напряженного поиска новой переформулировки исходных постулатов формализма, дабы избежать академизации и самодовольного «застывания» на обретенных позициях. В письме Шкловскому от 25 июля 1925 года он пишет:

«История утомила меня, а отдыхать я не хочу и не умею. У меня тоска по поступкам, тоска по биографии <...>. Никому сейчас не нужна не только история литературы и не только теория, но

и сама „современная литература“. Сейчас нужна только *личность*. Нужно человека, который строил бы свою жизнь. Если слово — то страшной силы, как Гейне, или страшного гнева. Все прочее может пригодиться только для юбилея Академии наук — это знают даже издатели»³³.

Очевидно, насколько историко-литературные, научные контексты проблематики биографии во «внутренней лаборатории» были для него неразрывно связаны с собственной «тоской по биографии». В конце того же 1925 года Эйхенбаум записывает в дневнике:

«И как-то опять возвращаюсь к мысли о биографиях. Написать книгу, но не об одном, а о многих — не в психологическом и не в естественно-историческом плане (как у Остальда), а в историко-бытовом. Сплести жизнестроение человека (творчество — как поступок) с эпохой, с историей. Написать что-то вроде: проблема жизни у людей начала XIX века, 30-х и 40-х годов, 50-60-х, 70-80-х и 90-х-900-х. Взять так пять поколений, чтоб были и Пушкин и Гоголь, и Тургенев и Достоевский и проч. Книга о людях, строивших культуру и свою жизнь (там же, например, Герцен). <...> Мне чужется, что такая книга, поворачивающая к человеку, нужна исторически и необходима мне лично — это одновременно и работа, и поступок. <...> Да, да, самое главное сейчас — сосредоточиться на вопросе о личном пути, о эволюции. Сделать свободный шаг — так, как я в 1918 г. пошел в „Опояз“ и отвернулся от Жирмунского, от Никольского и всей этой застывающей культуры»³⁴.

32. Б. М. Эйхенбаум. О поэзии. Л., 1967. С. 38.

33. Из переписки Ю. Тынянова и Б. Эйхенбаума с В. Шкловским // Вопросы литературы. 1984. № 12. С. 188–189.

34. Цит. по: М. О. Чудакова. Социальная практика, филологическая рефлексия и литература в научной биографии Эйхенбаума и Тынянова. С. 439 (Запись в дневнике от 15 дек. 1925 года).

Прежняя идея истории литературы без имен (истории литературы «как таковой») сменяется у Эйхенбаума открыто персоналистичным пониманием культурной эволюции (и литературы как ее важнейшей, интегральной части). В этом смысле знаменитый тезис Брика (1923): «Не будь Пушкина, „Евгений Онегин“ все равно был бы написан... Не себя выявляет великий поэт, а только выполняет социальный заказ»³⁵, — мог быть переосмыслен Эйхенбаумом через призму «исторического заказа», но уже совершенно вне подобного вульгарно-социологически утрированного примата произведения над автором. Однако и тогдашние несколько схоластические построения Г. О. Винокура, нацеленные на переосмысление биографии в качестве целостного культурного принципа (в духе Г. Шпета и «жизненных форм» Э. Шпрангера) и философскую реабилитацию «биографического метода»³⁶, оставались Эйхенбауму совершенно чужды. В отличие от изданной шестью годами ранее работы «Молодой Толстой» (1922), в новой большой книге Эйхенбаум сосредотачивается не столько на литературных влияниях и «лабо-

ратории» письма, сколько решает задачу *целостной* реконструкции писательского облика Толстого в период, предшествующий созданию «Войны и мира». Он по-новому (после работы о Шиллере и его теории трагического) ставит вопрос о связи художественного творчества и идейных исканий автора³⁷. Показательно, что книга Эйхенбаума была весьма прохладно встречена его сотоварищами по формалистскому цеху, которые усмотрели в ней возвращение к прежней историко-литературной методологии³⁸. Помимо научных обстоятельств здесь могла сказаться и общая установка ЛЕФа, членом которого до осени 1928 года оставался Шкловский, против любого обсуждения проблематики «творческой личности» как скрыто «реставрационного» поворота, связанного с уже осязаемым поворотом даже в пробольшевистской среде (вроде РАППа) к прежним, дореволюционным литературным моделям³⁹.

Между тем, главный предмет анализа Эйхенбаума второй половины 1920-х годов — категория «литературного быта», социальной среды литературы⁴⁰ была чрезвычайно перспективна в аналитиче-

35. О. Брик. Так называемый формальный метод // ЛЕФ. 1923. № 1. С. 213–214. О концепции социального заказа см.: Е. Добренко. Формовка советского писателя. Социальные и эстетические истоки советской литературной культуры. СПб., 1999 (гл. 1: От авангарда к соцреализму. С. 16–133).

36. Г. О. Винокур. Биография и культура. М., 1927.

37. Б. М. Эйхенбаум. Лев Толстой. Кн. 1. 50-е годы. Л., 1928.

38. М. О. Чудакова. Социальная практика, филологическая рефлексия и литература в научной биографии Эйхенбаума и Тынянова. С. 441–447.

39. См. особенно статьи О. Брика и Н. Чужака в сборнике: Литература факта. Первый сборник материалов работников ЛЕФа. М., 1929.

40. См.: А. Hansen-Löve. «Бытология» между фактами и функциями // *Revue des études slaves*. 57 (1985). fasc. 1; С. Н. Зенкин. Открытие «быта» русскими формалистами // Лотмановский сборник III. М., 2004. С. 806–821.

ском плане — как альтернатива не только экономическому редукционизму марксистского социологизма 1920-х годов, но и весьма хаотичным поискам гомологии и сближению социальных и литературных явлений у Шкловского⁴¹ или жесткому функциональному параллелизму литературного и социального рядов у Тынянова. По сравнению с построениями начала 1920-х годов концепция литературного быта наряду с (только) *литературной* личностью автора позволяла с той же пристальностью рассматривать уже и чисто биографические сюжеты⁴². В отличие от биографического эклектизма прежней науки, Эйхенбаум видел личность автора через двойную призму объективных обстоятельств и писательского/критического самосознания: исторической телеологии и литературного профессионализма. Рефлексия, переживание истории и упование на ее самозаконный стихийный ход — все эти мотивы присутствуют в важном итоговом сочинении Эйхенбаума конца 1920-х годов — книге «Мой современник». Написанный в духе авторских альманахов XVIII века, соединяющий его ранние литературные (в духе акмеизма) опыты,

недавние критические статьи и размышления о личной родословной⁴³, «Мой современник» подчеркнуто автобиографичен. Желание задним числом оправдать прежние и «узаконить» возможные будущие методологические или биографические повороты диктовало Эйхенбауму почти фаталистическое чувство преклонения перед историей вместе со специфической потребностью быть актуальным, современным:

«Самое главное в жизни выглядит случайным, потому что совершается по стихийным законам истории. Человек молод до тех пор, пока он живет чувством исторической стихии и на нем строит свою жизнь»⁴⁴.

В конце концов и саму историю Эйхенбаум тогда стал определять как «особый метод изучения или толкования современности»⁴⁵. Телеология истории (уже не только литературной, но и не общественно-политической в узком смысле) диктует и «исторический заказ» на писательскую личность:

«Закон исторического контраста требовал какой-то неожиданности, какого-то выкрика:

41. См. вышедшую почти одновременно со «вторым» томом толстовской биографии Эйхенбаума книгу: В. Шкловский. Матерьял и стиль в романе Льва Толстого «Война и мир». М., [1928].

42. См. подробнее: О. Ханзен-Леве. Русский формализм. Методологическая реконструкция развития на основе принципа острания. С. 401–405.

43. Первая глава «Моего современника» открывается главой «Гакраб», названной так по имени поэмы о шахматах, написанной дедом Эйхенбаума, поэтом и математиком Яковом Эйхенбаумом (1796–1861), одним из деятелей еврейского Просвещения (Гаскалы) в России. См. о нем: Е. Меламед. Известный Эйхенбаум. История одной судьбы. Евреи в России // История и культура / Отв. ред. Д. А. Эльяшевич. СПб., 1994. С. 79–90; Дж. Кертис. Борис Эйхенбаум: его семья, страна и русская литература. С. 37–40.

44. Б. М. Эйхенбаум. «Мой современник»... Художественная проза и избранные статьи 20–30-х годов. СПб., 2001. С. 53 (глава «Стихи и стихия»).

45. Там же. С. 96 («Литературная домашность»).

верхнему слою должен был противостоять не промежуточный слой, а нижний <...> Нужна была в этот момент не столько новая литература сама по себе, сколько новый облик писателя, новая писательская судьба»⁴⁶.

В схожем тоне на страницах «Моего времени» Эйхенбаум пишет уже не только о молодом Горьком, а и своем друге и ближайшем единомышленнике — Викторе Шкловском, поскольку тот предстает не только как «синтетический» литератор-критик, но и в качестве особой «фигуры писателя»⁴⁷. Его специфическое и раздражающее многих коллег и современников свойство, по Эйхенбауму, — профессионализм. Именно профессионализм осмысливается Эйхенбаумом с середины 1920-х годов как важнейшая черта новой ситуации и новой генерации людей литературы, в противоположность прежним полународническим, полуакадемическим «староинтеллигентским» установкам, как в литературном деле, так и в изучении литературы⁴⁸. Профессионализм Шкловского является не столько его личностным качеством,

сколько частным и особенно характерным проявлением общей ситуации *конца* прежней социальной среды литературы, ее коллективного читателя — русской интеллигенции, на место которой приходит, с одной стороны, профессионалы умственных отраслей труда, с другой, — т. н. широкая публика⁴⁹.

Ситуация конца 1920-х — начала 1930-х годов оказалась переломной не только для общего развития гуманитарного знания — когда и формальная школа как некое живое явление, и ГИИИ как ее институциональная база фактически прекратили свое существование⁵⁰. Как и в 1921 году, смерть поэта еще раз обозначила смену эпох не только литературных. Именно тогда оставшийся в Чехословакии Роман Якобсон, верный хранитель духа раннего, «имманентного» формализма напишет свое самое личное сочинение-манифест, некролог Маяковскому — «О поколении, растратившем своих поэтов» (1930). Прежние соображения Эйхенбаума о поэте — «постановщике» своей литературной биографии⁵¹ вновь оказались актуальны:

46. Там же. С. 122 («Писательский облик Горького»).

47. Там же. С. 135, 137 («О Викторе Шкловском»).

48. См. подробнее об идеологических и литературных контекстах этой темы: *Н. Григорьева*. Anima labo-rans: писатель и труд в России 1920–30-х гг. СПб., 2005, а также статьи Тынянова и Шкловского в коллективном сборнике «Как мы пишем» (1930) и литературный самоучитель «Техника писательского ремесла» (1927) Шкловского.

49. Об этой ситуации Эйхенбаум писал уже в 1924 году в статье «В ожидании литературы»: *Б. М. Эйхенбаум*. Литература: Теория, критика, полемика. Л., 1927. С. 278–279. См.: *Е. Добренко*. Формовка советского читателя: социальные и эстетические предпосылки рецепции советской литературы. СПб., 1997; *Ш. Плаггенборг*. Революция и культура. Культурные ориентиры в период между Октябрьской революцией и эпохой сталинизма. СПб., 2000. С. 125–165.

50. См.: *А. Галушкин*. «И так, ставши на костях, будем трубить сбор...». К истории несостоявшегося возрождения Опояза // Новое литературное обозрение. № 44. 2000. С. 136–153.

51. См. также соображения о «жажде поступков, биографии» у Есенина в выступлении Эйхенбаума 8 февраля 1926 года и его дневниковых записях в связи с самоубийством поэта: *Б. М. Эйхенбаум*.

«Поэт осязает принудительность собственного стиха, современники — неслучайность жизненного пути поэта. Неужели сегодня у кого-нибудь нет ощущения, что книги поэта — сценарий, по которому он разыгрывает фильм своей жизни? Наряду с главным действующим лицом заданы и прочие роли, но исполнители для них вербуются в ходе действия, по мере требований интриги, которая предопределена до подробностей развязки включительно»⁵².

Между тем, и этот личностный сценарий оказывается задан историей:

«Прихотливы соотношения между биографиями поколений и ходом истории. У каждой эпохи свой инвентарь реквизитов частного достояния <...> Разнообразен и призывный возраст поколений, и сроки отбывания исторической повинности. История мобилизует юношеский пыл одних поколений, зрелый закал или старческую умудренность других <...> Между тем осекся голос и пафос, израсходован отпущенный запас эмоций — радости и горевания, сарказма и восторга, и вот судорога бессменного поколения оказалась не частной судьбой, а лицом нашего времени, задыханием истории»⁵³.

Весьма идеологически далекий от Эйхенбаума Якобсон в 1930 году бук-

вально воспроизвел его формулировки по части всепроникающего детерминизма истории, из общей движущей стихии превратившейся в неотвратимо надвигающуюся железную поступь времени. В своей совместной с П. Г. Богатыревым статье «Фольклор как особая форма творчества» (1929) Якобсон уже подробно останавливается на специфике института авторства и значимости «коллективной цензуры» для генезиса фольклорных текстов — по сравнению с прежним принципиально единым подходом (на раскрытие «сделанности» и «ощутимости») к произведениям авторского искусства или народной словесности (включая загадки, частушки и т. д.) в раннем формализме⁵⁴.

Следует особо отметить, что в период «Великого перелома» от «попутчиков» (к которым относились и недавние формалисты) требовалась уже не просто лояльность к существующим политическим порядкам, как ранее, но сознательное и ответственное *личное* приятие нового, социалистического мировоззрения⁵⁵. Личностное начало в первой половине 1930-х годов представало в литературной жизни и критике главным образом под знаком переплавки, что пе-

«Мой временник». С. 575–576. О контексте восприятия Есенина у формалистов см.: С. Depretto. С. Есенин в работах ОПОЯза // *Revue des études slaves*. 67 (1995). Fasc. 1. P. 99–109; S. Subbotin. Б. Эйхенбаум о Сергее Есенине в 1926–1927 гг. // *Op. cit.* P. 111–125.

52. Р. Якобсон. О поколении, растратившем своих поэтов [1930] // *Вопросы литературы*. 1990. № 6. С. 88–89.

53. Там же. С. 98–99.

54. П. Г. Богатырев, Р. О. Якобсон. Фольклор как особая форма творчества // П. Г. Богатырев. *Вопросы теории народного искусства*. М., 1971. С. 369–383. Отметим, что работы Я. Мукаржовского 1930-х годов «Индивид в искусстве» (1937), «Личность в искусстве» (1934) не выходят за пределы намеченного у Тынянова круга проблем персональности в культуре.

55. См. детальное исследование литературных сценариев «самоочищения»: М. О. Чудакова. *Судьба*

рекликалось с постулатом становления героя в «подлинно большевистском» духе в рамках будущего соцреалистического канона. Эйхенбаум уже с начала 1920-х годов достаточно хорошо ощущал общую тенденцию к ужесточению политической и идеологической жизни страны. В связи с реорганизацией правления Государственного института истории искусств и устранением от дел его основателя В. П. Зубова Эйхенбаум уже в ноябре 1924 года записывает в дневнике:

«Идет борьба религиозного догматизма и схоластики с наукой. Я убеждаюсь в этом все больше и больше. На нас хлынуло средневековье — идея социализма и коммунизма приняла форму государственной религии, которая действует совершенно аналогично духовной власти — вплоть до инквизиции и прочее. Идет борьба против научной мысли как таковой. Время страшное, в котором трудно найти способ благополучного существования»⁵⁶.

Проблема востребованности собственных знаний и творческих возможностей встала в начале 1930-х годов перед «бывшими» формалистами необычайно остро — и для большинства ответом стал уход в художественное творчество,

обращение к занятиям традиционными и принципиально частными историко-литературными сюжетами⁵⁷. Та профессионализация, о которой ранее писал Эйхенбаум, была теперь социально востребована уже в предельно усеченном виде «мастерства», голой суммы технологических навыков (в частности, Эйхенбауму из историка литературы пришлось на время стать текстологом, готовящим собрания сочинений классиков, в первую очередь — Толстого)⁵⁸. Но еще более остро вопрос личной самореализации стоял тогда для учеников Эйхенбаума и Тынянова по гиии, так называемых «младоформалистов»⁵⁹. С начала 1930-х годов общая литературоведческая и эстетическая рефлексия, не соотнесенная напрямую с постулатами господствующей идеологии, была отделена от публичной сферы и могла быть выраженной только в плане приватной реализации, помимо печатного станка. И если дневники Эйхенбаума остаются скорее внутренней лабораторией его творчества, то записи Лидии Гинзбург (с оглядкой на «Старую записную книжку» П. Вяземского, вариант которой она подготовила к печати в 1929 году) почти с самого начала, наряду с интимно-

самоотчета-исповеди в литературе советского времени (1920 — конец 1930-х) // М. О. Чудакова. Избранные работы. Т. 1. Литература советского прошлого. С. 393–420.

56. Цит. по: Е. Берар. ОПОЯЗ и петербургская традиция литературной дружбы // Звезда. 2001. № 3. С. 189–190. См. также: Материалы диспута «Марксизм и формальный метод» 6 марта 1927 года / Публ. и комм. Д. Устинова // Новое литературное обозрение. № 50. 2001. С. 247–278.

57. Е. А. Тоддес. Б. М. Эйхенбаум в 1930–1950-е годы (К истории советского литературоведения и советской гуманитарной интеллигенции) // Тыняновский сборник. Вып. 11. Девятыне Тыняновские чтения. Исследования. Материалы. М., 2002. С. 563–691.

58. См. также: Работа над Толстым. Борис Михайлович Эйхенбаум. Из дневников 1926–1959 гг. / Публ. С. А. Митрохиной // Контекст 1981. М., 1982.

59. Д. Устинов. Формализм и младоформалисты. Статья первая: постановка проблемы // Новое литературное обозрение. № 50. 2001. С. 296–321.

психологическим назначением, также были предназначены и для чтения в дружеском кругу. Хотя ныне собственно филологические работы Гинзбург, особенно поздние ее книги 1970-1980-х годов, принято оценивать ниже ее «ненаучной» прозы, нужно особо подчеркнуть, что и аналитический механизм, и стиль мышления той и другой части наследия Гинзбург остаются *общими*; тему персональности в равной мере раскрывают как ее литературоведческие труды, так и дневниковые заметки, эссе и «Записки блокадного человека». Центром ее рефлексии становится представление об «*историческом характере*», который «встречается с индивидуальным эмпирическим человеком и формирует его на свой лад (с поправками на данную индивидуальность)»⁶⁰.

Образцом исторического подхода для Гинзбург был не только Эйхенбаум, но и в особенности Тынянов. Много лет спустя в специальной работе о Тынянове она отмечала, с некоторой цензурной оглядкой:

«Историзм, разумеется, не личное свойство Тынянова. Тынянов — человек, творчески сложившийся после революции. Он вобрал в себя страстное желание эпохи разобраться в прошлом через настоящее, в настоящем через прошлое. Историзм был воздухом 20-х годов.

1925 год. Несколько человек на набережной; среди нас Тынянов, без пальто, с кепкой в руках. В какой-то ускользнувшей из памяти связи он говорит о Шкловском: — Виктор — монтер, механик... — И шофер, — подсказывает кто-то. —

Да, и шофер. Он верит в конструкцию. Он думает, что знает, как сделан автомобиль... А я, я — детерминист. Я чувствую, что жизнь переплескивается через меня. Я чувствую, как меня делает история»⁶¹.

Формалистская аналитическая установка на раскрытие «сделанности» — в том числе сделанности историей — довольно рано была перенесена Гинзбург с литературы на самую личность (включая собственную). Так, уже в записях 1929 года она рассматривает систему жестов Ахматовой в плане ритуальности и этикета, связанного с утраченной, но некогда безусловной социальной и культурной иерархией. Налаженное воспроизводство, или же нарушение иерархичности, а также порядок восстановления ее (касалось ли дело собрания писателей, блокадной столовой или черноморского парохода) неизменно подробно описывается на страницах ее книг. И реализация, и закрепление личностного начала (в том числе и в литературе) оказывается невозможным вне этой сложной и согласованной работы переопределения социальных статусов и ценностных детерминант:

«Что случилось после Октябрьской революции? — Поднялись новые социальные силы. Образовалась принципиально новая идеологическая сфера, довольно неточно определяемая как марксизм. И все это никак не выразилось в искусстве <...> Сознание человечества переродилось. Одни стали делать политику. У других появилось пассивное, но жадное любопытство к тому, что сделает с ними политика... У со-

60. Л. Я. Гинзбург. О литературном герое. Л., 1979. С. 47 (курсив Гинзбург).

61. Л. Я. Гинзбург. Тынянов — ученый // Воспоминания о Ю. Тынянове: портреты и встречи. М., 1983. С. 151.

временной литературы может быть только одна задача — выразить судьбу человека как социально обусловленную. И выразить это в еще не бывшей степени понимания. Модернизм — со всеми его разделами — тут не при чем <...> Искомой литературе важен Пруст, — только наружным признаками близкий модернизму. На самом деле у него глубокие связи с рационализмом 17–18-го века»⁶².

Это одновременное обращение к Прусту и к романам классического века в высшей степени характерно, поскольку те и другие тексты были как прообразом аналитическо-повествовательного метода самой Гинзбург, так и предметами этого анализа.

Собственная осознанная принадлежность к тому, что можно обобщенно назвать модернизмом, сочеталось в Гинзбург — до самых последних дней жизни — с аналитическим дистанцированием от него и (особенно в начале 1930-х годов) подчеркнутой неприязнью к индивидуализму прежнего образца:

«Авангард начала века был производным индивидуализма. Вижу мир таким, каким мне заблагорассудилось его увидеть. Высвободять форму начали еще романтики. Но романтический индивидуализм состоял в том, что безусловно ценная личность присваивала себе безусловные ценности, ей внеположные, вплоть до божественных. Романтическое отношение

субъекта и объекта нарушило уже декадентство конца XIX века. Объективные ценности взяты были под сомнение, но ценность личности еще не оспаривалась. XX век с его непомерными социальными давлениями постепенно отнял у человека переживание абсолютной самоценности. Индивидуализм без внеличностных ценностей и без самоценной личности перестает быть индивидуализмом. Определяющей оказывается социальная роль человека»⁶³.

Тогда же, в конце 1980-х, она замечала:

«Социальные механизмы поведения столь могущественны, что они управляют эмоциями, страстями. Они способны тормозить рефлекс, реакции на раздражители. Поведение русского дворянина первой половины XIX века — удивительная смесь щепетильности раздражительных требований чести и наследственных навыков смирения, воспитанных практикой самодержавно-полицейского государства»⁶⁴.

Но не слишком ли высокой оказалась цена за такую возможность писать об индивидуальности извне, опираясь на собственный биографический опыт всепобеждающей социальности (или истории)? «Верую в историю, потому что знаю, как она переделывает души. <...> Заменяя задуманную трагедию другой, ничуть на нее непохожей, история дотла изменяла человека»⁶⁵.

Травматизм социального опыта, ме-

62. Л. Я. Гинзбург. Из записных книжек (1925–1934) // Звезда. 2002. № 3. С. 122–123 (запись 1934 года).

63. Л. Я. Гинзбург. Человек за письменным столом: Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования. Л., 1989. С. 348 (здесь Гинзбург цитирует и после слов «...абсолютной самоценности» дополняет — более четверти века спустя — свой очерк «Авангард» начала 1960-х годов).

64. Там же. С. 336.

65. Там же. С. 230.

диумом которого становится Гинзбург, безусловно очевиден — но принципиально важно и то, что в XX веке в свете *такого* опыта едва ли возможно указывать трансцендентную этическую инстанцию (включая и ценности прошлого), откуда задавались бы поведенческие нормы, вкупе с их безусловностью. И любая выбранная точка отсчета здесь сама является элементом релятивной системы координат:

«Но раз открыв историзм, едва ли можно все-раз отказаться, то есть отказаться победоносно. Уйти от категорий истории — то же, что уйти от соотнесенной с ними категории современности <...>

Антиисторизм обвиняет историю в том, что самодовлеющие вещи становятся в ее руках пустыми звеньями причинно-следственного ряда. Это непонимание великой двойственности истории, Она поток и остановка. Она не только перегоняет прошлое в будущее, но претворяет прошлое в навеки нам принадлежащую реальность. Подобно искусству»⁶⁶.

История здесь уже не просто извне задает внутреннюю размерность человеческого переживания, но и сама уподобляется творческим формам пересозидания действительности. Литература (искусство) понимается не просто как отражение социальной жизни, а как один из интегральных элементов последней, прямо соотнесенный с субъективной стороной исторического развития. Гинзбург сле-

дует двуплановому анализу: ее интересует построение и познание исторического характера (в литературе и через литературу, но не только), с одной стороны, и анализ сугубо индивидуальной душевной жизни, протекающей в рамках этих форм, — с другой⁶⁷. Анализируя героев мемуаров Сен-Симона, она пишет:

«Существует сырая материя жизни этих людей, и существуют целенаправленные, политически и эстетически организованные формы, модели поведения, в которые отливается эта материя, с тем чтобы снова высвободится по миновании этикетной надобности»⁶⁸.

Хотя в XX веке эти социальные формы организации человеческого поведения и индивидуальности задаются извне самым жестким образом, тем не менее, существуют принципиальные возможности не только рефлексии, но и *творчества* этих форм. Так, у Белинского «новая мысль <...> непременно должна выразиться в психологической конкретности нового человека. Собственная психика для него — поле этого героического эксперимента. На протяжении нескольких лет Белинский сознательно создает ряд моделей эпохального человека, — человека, в котором сосредоточилась умственная энергия исторического момента»⁶⁹. Работа с этими формами как определенными типовыми «лекалами» индивидуальности была делом литературы, которая представала

66. Там же. С. 229.

67. См.: Л. Я. Гинзбург. О психологической прозе. Л, 1977. С. 33.

68. Там же. С. 152.

69. Там же. С. 110.

как лаборатория познания и прояснения этих форм:

«Маска, тип, характер, герой-идея, герой-символ, герой, почти равный процессу сознания, — все эти литературные модели вырабатывались на протяжении веков. Параллельно способы моделирования человека вырабатывались в различных областях знания. Литературная и нелитературная типологии иногда соприкасались очень тесно. Научное, художественное, житейское мышление — испытывали насущную потребность в типологическом понимании человека»⁷⁰.

Рациональные и аналитические свойства типизирующей и «моделирующей» функции литературы (прозы и в особенности романа), по Гинзбург, особенно подчеркивают дистанцию такого понимания «жизнетворчества» от любых теургических представлений в духе Андрея Белого и Вячеслава Иванова. Не случайно так понимаемая литература сближается у Гинзбург с этикой не только по предмету (ценностный мир в его безусловности и в то же время — в исторической динамике), но и по схожей нормативной природе:

«Литература имеет дело со свойствами, характерами, поступками — со всевозможными формами обобщенного поведения человека. А там, где речь шла о поведении, любые жизненные ценности оказываются в то же время ценностями этическими. Тем самым между литературой и этикой существует нерасторжимая

связь. Художественное созидание образа человека есть в то же время его оценка, строящая образ изнутри»⁷¹.

Принципиальное соотнесение литературной «кодификации» поведенческих моделей с обыденными практически типизациями у Гинзбург сближает ее понимание личности с концепцией рефлексивного self-monitoring'a британского социолога Энтони Гидденса, но с бóльшим «историческим» уклоном⁷²:

«У личности есть свои психологические роли, которые искони умели улавливать и житейское познание человека и художественная литература. Эти психологические роли могут разрастаться и обобщаться до выражения эпохального сознания — исторического характера человека той или иной эпохи и среды»⁷³.

В книге «О литературном герое» (1979) Гинзбург весьма сочувственно пересказывает и цитирует труды по функционалистской социологии (в частности, «Homo Sociologicus» Ральфа Дарендорфа), но стремится наполнить социологическую «синхронную» схематику общественных ролей исторической психологией типов личности. И именно литература, общий «арсенал» литературных героев, с ее точки зрения, и дает бесконечное многообразие пересечений «сплавов» социального статуса, исторически определенного личностного типа вместе с их субъективной реализацией —

70. Л. Я. Гинзбург. О литературном герое. С. 143–144.

71. Л. Я. Гинзбург. О психологической прозе. С. 385.

72. См.: A. Giddens. The Constitution of Society: Outline of the theory of structuration. Berkeley, 1984.

73. Л. Я. Гинзбург. О литературном герое. С. 46–47.

дает художественно конкретные модели индивидуальности:

«Социальная роль мыслится как единица неопределенно широкого набора функций, составляющего социальную личность человека. Психологическая роль — это единство. Литературная роль — это тождество, тождество концепции человека и проявляющей ее формы»⁷⁴.

Очевидно, что в основе этих поздних характеристик «литературоцентричных» и в то же время внеэстетических моделей индивидуальности, изложенных в 1970-е годы, лежал опыт советских 1930-х и блокадных 1940-х годов. Все это было уже весьма далеко от первых формалистских упражнений по «дебиографизации» литературной истории и поисков понятийного определения «литературной личности» и «лирического героя». Но если обостренное чувство современности и потребность самообновления в 1920-е годы привела к тому, что вручение себя Истории (именно с большой буквы) и признание своей зависимости от нее стало уже в следующее десятилетие для Эйхенбаума прологом к фактической и жизненно вынужденной капитуляции перед сталинской «разумной действительностью», то историзм Гинзбург определялся уже другими характеристиками. В недавней тонкой и проницательной

работе об автобиографическом опыте советского интеллигента середины минувшего века Ирина Паперно отметила как очевидные гегелевские, так и герценовские истоки и образцы тогдашних форм осмысления катастрофических перемен для «человека, случайно оказавшегося на дороге истории» (беря в качестве одного из главных примеров именно записи Гинзбург)⁷⁵. Делом жизни Гинзбург не стало превращение этой случайности в закономерность и сублимация лично-биографической нужды в общеисторическую добродетель. Ее занимали анализ набора условий и комбинации обстоятельств, делающих возможной такую встречу человека и истории, а также новая, преимущественно советская взаимоподгонка общезначимых кодов поведения с конкретными человеческими характерами. Результатом этой взаимоподгонки и оказывались индивидуальности, *самозаконные* характеры в сложной динамике их сплошь *детерминированных* элементов. Железному давлению исторических обстоятельств у Гинзбург противостоит не пассивный или религиозный идеал независимого человеческого самостояния⁷⁶, а сложный комплекс креативности и рефлексивности как исходно неоформленных «предличностных» качеств, всегда еще нуждающихся в реализации — в рамках необходимо со-

74. Там же. С. 56.

75. И. Паперно. Советский опыт, автобиографическое письмо и историческое сознание: Гинзбург, Герцен, Гегель // Новое литературное обозрение. № 68. 2004. С. 102–127.

76. См. подробнее: А. Дмитриев. Эстетическая автономия и историческая детерминация: русская гуманитарная теория первой трети XX в. в свете проблематики секуляризации // Русская теория: 1920–1930-е годы. Материалы 10-х Лотмановских чтений / Сост. и отв. ред. С. Н. Зенкин. М., 2004. С. 11–48, о Гинзбург с. 24–26.

циализированных форм. Блестящий и проницательный разбор таких вариантов самореализации на примере ближайших друзей и коллег, попытка освободиться от фатализма Истории именно за счет того, что многие положения марксистской доктрины усвоены всерьез и во многом изнутри, — эти точки сходства подчеркивают близость общего замысла аналитической прозы Гинзбург с еретической историософией ее современника — польского поэта Чеслава Милоша, особенно с положениями его известной книги-памфлета «Поработенный разум» (1953).

В большинстве случаев у Гинзбург сама история предстает не в холистском и почти мистическом виде, как у Эйхенбаума, а рассматривается в максимально «измельченном» виде, в разнообразных микро — и макросоциальных измерениях. Это обращение к социальному срезу истории (ее механике, а не телеологии) следует, пусть и в парадоксальной форме, формалистскому постулату спецификации. Уход от имманентного анализа литературы (главного постулата «ортодоксального» формализма и структурализма яacobсоновского извода) дал возможность анализа *культурных моделей* личности не только в качестве типов автора или героя. С отечественным структурализмом московско-тартуской школы социально-исторический анализ индивидуальности у Гинзбург сопри-

касается в одном очень важном пункте: работы по поэтике бытового поведения у Юрия Лотмана⁷⁷ (второй половины 1970-х — начала 1980-х годов), рассматриваемые сейчас как наиболее актуальная часть его наследия, исходят из очень схожей программы исследования социально заданной символической грамматики личности:

«Каждый тип общественных отношений формирует определенный круг социальных ролей, который предъявляется членам данного общества так же принудительно, как родной язык и вся структура социальной семиотики, существовавшей до рождения данного индивида или предъявленной ему как „условие игры“»⁷⁸.

Весьма близко к историческо-детерминистской трактовке личностной этики у Гинзбург понимание Лотманом правил социального конструирования «поведенческого текста»:

«...Под воздействием исключительно сложных социально-исторических процессов складываются специфические формы исторического и социального поведения, эпохальные и социальные типы реакций, представления о правильных и неправильных, разрешенных и недозволенных, ценных и не имеющих ценности поступках... К сознанию человека подключаются сложные этические, религиозные, эстетические, бытовые и другие семиотические нормы, на фоне которых складывается психология группового

77. О личных отношениях Лотмана и Гинзбург, не всегда безоблачных, см.: Е. А. Кумпан. Близкий подступ к легенде. СПб., 2004. С. 88–90.

78. Ю. М. Лотман. Литературная биография в историко-культурном контексте (К типологическому соотношению текста и личности автора) [1986] // Ю. М. Лотман. Избранные статьи в 3-х тт. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 365. См. также: W. M. Todd. Between Marxism and Semiotics: Lidia Ginzburg and Soviet Literary Sociology // Canadian American Slavic Studies. 16 (Summer 1985). № 2.

поведения <...> Общество, осмысляя поведение отдельной личности, упрощает и типизирует его в соответствии со своими социальными кодами. Одновременно личность как бы доорганизовывает себя, усваивая себе этот взгляд общества, и становится „типичнее“ не только для наблюдателя, но и с позиции самого субъекта»⁷⁹.

«Очень уж не по своей воле биография», по поздней автохарактеристике Гинзбург, стала основой и точкой отталкивания для ее собственной программы максимально свободной индивидуальной самореализации — в условиях, менее всего это предусматривающих. Для отечественных гуманитариев следующих поколений эта программа стала почти образцовой⁸⁰. Обращение к наследию Гинзбург представляет для се-

годняшних российских интеллектуалов не только высокий личностный пример или олицетворение связи с формальной школой — но и диктует специфически детерминистский подход, особый интеллектуальный стиль и определенную жесткость анализа личностных характеристик истории культуры и литературы (по сравнению с более отвлеченной бахтинской антропологией, например). Социально-исторические мотивы культурного анализа у Эйхенбаума и особенно Гинзбург позволили формализму не остаться лишь блестящей страницей истории гуманитарного знания, но пребывать в кругу современных подходов к ключевым проблемам наук о человеке, в особенности — к понятийной сфере личности.

79. Ю. М. Лотман. Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) [1975]//Там же. С. 296–297.

80. Уже с конца 1980-х годов работы Гинзбург были с большим интересом встречены в кругу филологов и историков, близких к идеям «антропологического поворота», сотрудничающих в альманахе «Одиссей», в первую очередь В. С. Библером и Л. М. Баткиным. См. замечательную статью А. Зорина: А. Л. Зорин. Проза Л. Я. Гинзбург и гуманитарная мысль XX века//Новое литературное обозрение. № 76. 2005. С. 45–68, а также упомянутые в этой статье (и работе И. Паперно об автобиографическом опыте) публикации о Гинзбург представителей более молодого поколения российских исследователей — К. Кобрина, И. Кукулина и С. Савицкого.

ЕЛЕНА СОКОЛОВА

Л. С. ВЫГОТСКИЙ, А. Н. ЛЕОНТЬЕВ
И КАТЕГОРИЯ ЛИЧНОСТИ
В ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ¹

Философские дискуссии по проблемам персональности будут, на наш взгляд, малопродуктивными без обращения к аналогичным дискуссиям в конкретных дисциплинах, в частности в психологии. В настоящее время психологи остро осознают глубину методологического кризиса, охватившего психологическую науку едва ли не с момента ее отделения от философии в последней трети XIX века. Очевидный плюрализм современной психологии препятствует взаимопониманию психологов разных школ в решении проблем психологии личности как в теории, так и в практической работе, и поэтому

периодически раздаются призывы к интеграции психологической науки². По нашему мнению, одним из возможных оснований будущей (хотя и не скорой — в силу сложности предмета) интеграции психологической науки могут стать идеи психологической школы Л. С. Выготского — А. Н. Леонтьева. В частности, в этой школе была выделена наиболее адекватная, на наш взгляд, единица анализа психологии личности — поступок. Дальнейшая разработка категории поступка может снять дихотомию естественно-научного и гуманитарного подходов, свойственную современной психологии личности.

* * *

Принято считать, что категория личности была в советской психологии — особенно в школе Л. С. Выготского — А. Н. Леонтьева — на заднем плане, что, занимаясь в основном психически-

ми процессами в контексте проблем сознания и деятельности, в этой школе «забывали» о личности как их носителе (что, в частности, было обусловлено известными социокультурными причинами), меж-

1. Работа выполнена в рамках исследований по гранту РГНФ № 04-06-00183а.

2. А. В. Юревич. Интеграция психологии: утопия или реальность? // Вопросы психологии. 2005. № 3. С. 16–28.

ду тем как в западной психологии проблемы личности всегда освещались гораздо шире. Это не совсем так. На основании творческого развития идей Л. С. Выготского (1896–1934) уже в 30-е годы XX века были разработаны основные принципы деятельностного подхода А. Н. Леонтьева (1903–1979), в котором категория личности нашла свое достойное место (правда, в то время соответствующие тексты не публиковались³). Именно в эти годы, когда, казалось бы, обстоятельства не благоприятствовали свободному научному творчеству, в Харькове (в то время — столице Украины) в исследованиях нового научного коллектива под руководством А. Н. Леонтьева разрабатываются идеи, значимость которых по достоинству не до конца оценена современной психологией личности. Однако прежде чем анализировать некоторые из них, остановимся на имеющихся в современной психологической литературе определениях понятия «личность». Они различаются прежде всего объемом определяемого понятия.

В самом широком смысле слова под личностью подразумевают отдельного человека с момента его рождения (наиболее распространенная точка зрения в современной психологии). Сторонники этой позиции утверждают, что, изучая, к примеру, телосложение и его связь с особенностями темперамента, мы занимаемся личностью. При этом подчеркивается уникальная неповторимость

личности уже на уровне телесной организации (рост, вес, цвет глаз, особенности внешности и т. п.). «Правда» этой точки зрения состоит в том, что человек действительно уникален и индивидуален уже на уровне телесной организации, а особенности его психофизиологических структур служат основой для формирования собственно личностных свойств. Но войдет ли та или иная физическая особенность в структуру самой личности — в этом можно сомневаться. А. Н. Леонтьев приводил в данной связи известный пример. У мальчика врожденный вывих бедра. Определит ли данный грубый анатомический дефект его личностные особенности, как думают, вероятно, многие житейские психологи (считая, что, родившись с тем или иным уродством, человек уже автоматически становится злобным завистником, мечтающим отомстить всему человечеству за свои недостатки)? В школе Леонтьева решительно отрицают это. Сам по себе дефект выступает лишь «органической предпосылкой» формирования личности, а на базе подобных предпосылок (накладывающихся, впрочем, некоторые соответствующие ограничения на приемы и технику воспитания) в совместной деятельности ребенка с взрослым могут быть сформированы разные типы личности.

Поэтому А. Н. Леонтьев — в частности, в своей обобщающей книге «Деятельность. Сознание. Личность»⁴ — настаи-

3. Основные положения теории личности А. Н. Леонтьева нашли свое отражение лишь в публикациях 60–70-х годов XX века (см. их анализ в биографической книге об А. Н. Леонтьеве: А. А. Леонтьев, Д. А. Леонтьев, Е. Е. Соколова. Алексей Николаевич Леонтьев. Деятельность, сознание, личность. М., 2005. С. 200–209).

4. А. Н. Леонтьев. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.

вал на разведении понятий «индивид» и «личность», сужая при этом объем последнего понятия (индивидом рождаются, — утверждал Леонтьев, — личностью становятся). Индивид — продукт онтогенетического развития заложенных в организме генетических программ в конкретных видах деятельности субъекта в определенной среде. Личностью можно назвать человека лишь с некоторого момента его развития. Личность «рождается» в онтогенезе дважды, говорил Леонтьев. Первое рождение личности начинается (это не одномоментное событие) в возрасте около трех лет и продолжается фактически все дошкольное детство. Критерием произошедшего рождения является принятие субъектом социальных норм и ценностей как мотивов своего собственного поведения. Внешне это проявляется, например, в способности ребенка и в отсутствии взрослого не брать понравившийся ему предмет только потому, что «его нельзя трогать». У ребенка складывается определенная иерархия мотивов деятельности, на вершине которой находится социальный мотив, подчиняющий себе индивидные мотивы ребенка. Огромную роль в данном процессе имеет сюжетно-ролевая игра, требующая прежде всего соблюдения определенных социально санкционированных правил как законов, которыми все больше и больше начинает руководствоваться субъект игровой деятельности.

Второе рождение личности, по Леонтьеву, происходит в подростковом возрасте, когда ребенок, у которого в результате предшествующей деятельности уже сложилась определенная более или менее устойчивая иерархия мотивов,

оказывается вдруг перед необходимостью ее пересмотра. Это происходит потому, что все больше и больше расширяется круг социальных отношений, в которые входит ребенок, увеличивается число реализующих эти отношения видов деятельности и возникают противоречия уже внутри круга соответствующих им социальных мотивов. Особенно отчетливо это впервые может обнаружиться в подростковом возрасте, когда социально одобряемое родителями ребенка деяние (например, не дать списать соседу по парте выполненное домашнее задание) вдруг получает резко отрицательную оценку не только этого самого соседа, но и других учеников класса, ставших для подростка «значимыми другими». В этом возрасте ребенок начинает ставить перед собой глобальные вопросы: что такое добро, что такое зло, к чему следует стремиться и чего избегать, каковы должны быть жизненные идеалы и т. п., и начинает овладевать своим собственным поведением, осознавая его. Критерием второго рождения личности является, как утверждает в школе А. Н. Леонтьева, первый в жизни человека самостоятельный и ответственный поступок. Поступок требует выбора уже внутри системы социальных мотивов субъекта, и его осуществление зачастую предполагает противостояние ближайшему социальному окружению. Д. А. Леонтьев, разрабатывающий эту проблему далее, утверждает, что «первое рождение» личности — это операциональная эмансипация личности, когда ребенок начинает ощущать себя как новую автономную единицу; «второе рождение» — это смысловая эмансипация, осознание себя как смысловой единицы,

когда мировоззрение подростка становится индивидуальным, перестает совпадать со смысловым полем, в котором он сформировался⁵.

Весьма существенные различия между механизмами «первого» и «второго» рождений личности привели многих учеников и последователей А. Н. Леонтьева к идее пересмотра объема понятия «личность» в сторону еще большего его сужения. В частности, В. В. Петухов и В. В. Столин в 80-е — 90-е годы XX века⁶ считали, что в результате «первого рождения» рождается еще не личность, а социальный индивид (социальный субъект), который воспринимает социальную норму как значимый для него внутренний регулятор поведения, но при этом даже не задумывается о возможных альтернативных социальных нормах. Напротив, личностью можно назвать такого социального индивида, который — в известном смысле критично относясь к этим ранее значимым социальным нормам — может «преодолеть» обязательность их воздействия на себя и свободно выбрать те формы регуляции своего деяния, которые выйдут за рамки привычных для его социального окружения (принятых) правил поведения. Поэтому становление социального субъекта личностью предполагает повышение его ответственности и самостоятельности.

Разделяя эту последнюю точку зрения (и рассматривая поступок как еди-

ницу анализа личности в самом узком смысле слова), мы не должны забывать, что, став личностью, человек несет в себе «в снятом виде» свойства индивида и социального индивида. Эти же свойства несет в себе и поступок, который — хотя и рассматривается как единица анализа личности в самом узком смысле слова — требует для своего полного понимания обращения к индивиду и социально-субъектным характеристикам человека и поэтому является той целостной системой («клеточкой»), которая отражает в своих особенностях весь мир человеческой психологии на определенном этапе онтогенетического развития субъекта. Именно это и позволяет нам высказать убеждение, что введение категории поступка в категориальный строй психологической науки и дальнейшая ее разработка позволят снять дихотомию естественно-научного и гуманитарного подходов, рассматриваемых многими учеными как альтернативные (некоторые из них допускают даже существование двух психологий — как естественной науки и как гуманитарной науки).

Эта идея, как известно, имеет свою давнюю историю. Впервые она возникла в конце XIX века в работах немецкого философа и психолога Вильгельма Дильтея (1833–1911), который различал «объяснительную» психологию (понимая под ней современную ему интроспективную экспериментальную пси-

5. Д. А. Леонтьев. Симбиоз и адаптация или автономия и трансценденция: выбор личности в непредсказуемом мире // Личность в современном мире: от стратегии выживания к стратегии жизнетворчества / Под ред. Е. И. Яцуты. Кемерово, 2002. С. 3–34.

6. В. В. Столин. Самосознание личности. М., 1984; В. В. Петухов, В. В. Столин. Психология: Методические указания. М., 1989; В. В. Петухов. Природа и культура. М., 1996.

хологию в варианте В. Вундта) и «описательную» психологию (имеющую в качестве своего предмета целостную душевную жизнь, в том числе в ее высших, недоступных экспериментальному изучению проявлениях, методами постижения которых являются описание и понимание душевной жизни индивида в ее целостности, уникальности и смысловой связи с ценностями культуры).

В XX веке данная идея «двух психологий» становится очень популярна и обсуждается до сих пор как проблема качественных различий между естественной и гуманитарной стратегиями исследований в психологии. Рассмотрим, по каким возможным основаниям они разводятся психологами, придерживающимися подобной точки зрения. При этом мы опираемся на идеи известного отечественного гуманиария М. М. Бахтина⁷ и наши предыдущие работы⁸.

Согласно Бахтину, естественно-научный подход к человеку предполагает рассмотрение его как «вещи», тогда как гуманитарный ориентирован на изучение человека как «личности». Это означает, что в первом случае игнорируется субъектность человека. Он рассматривается как пассивный объект нашего исследования, который мы можем изучать отстраненно, не вступая с ним в диалог, — более того, мы пытаемся устранить наше влияние на испытуемого в процессе его исследования. При этом считается возможным предсказать поведение изучаемого человека; т. е. исследователь, ориентированный на естествен-

ные науки, в основном придерживается принципа причинного детерминизма. Главным предметом интереса такого исследователя являются «общие» законы существования «вещи» — уникальная неповторимость ее существования игнорируется.

Напротив, гуманитарно ориентированного психолога интересует другой человек как личность, познать которую (раз она не безгласная вещь) можно только диалогическим путем. Личность постоянно изменяется, развивается (в том числе благодаря диалогам с ней психолога) и ведет себя весьма непредсказуемо. При этом в процессе нашего диалога с ней мы как психологи-гуманитарии не можем элиминировать (вывести за скобки, игнорировать) себя как наблюдателя; более того, в процессе взаимодействия с другим человеком, с другим субъектом мы так же изменяемся и развиваемся как субъекты. Наконец, в центре внимания психолога-гуманиария стоит не столько то, что роднит одного человека с другим (общее), сколько уникальное и неповторимое в личности.

Соответственно предмету различается и методология двух типов психологического познания. В естественно-научной психологии преобладает объяснение (подведение наблюдаемого факта под общий закон), в гуманитарной как метод постижения субъекта предлагается понимание. Причем под этим последним подразумевается не понятийное, рациональное понимание, которое имеет место

7. М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

8. Е. Е. Соколова. Тринадцать диалогов о психологии. 5-е изд. М., 2005; Е. Е. Соколова. Введение в психологию (Общая психология: В 7 т./Под ред. Б. С. Братуся. Т. 1). М., 2005.

и в естественно ориентированной психологии и естественных науках вообще, а, как правило, понимание как «вчувствование», интуитивное схватывание уникального душевного склада другого человека. При этом подчеркивается, что, в отличие от монологического объяснения, понимание всегда диалогично.

Следует также упомянуть, что если для естественно-научной психологии более характерен принцип элементаризма (стремление расчленить изучаемую реальность на «элементы» как части целого и затем собрать из выделенных элементов целое), то для гуманитарно ориентированной психологии более характерен целостный подход, направленный на понимание и описание душевной жизни во всей ее полноте, — так, как это представлено в описаниях диалектики души у великих писателей и философов⁹.

Некоторые современные психологи, констатируя качественные различия между вышеуказанными стратегиями психологического исследования, считают возможным соединение альтернативных подходов по принципу «и то, и другое». Такую позицию защищает, например, М. С. Гусельцева, утверждая, что в современную эпоху, полную неоднозначности, неопределенности и хаотических процессов, требуется постнеклассическая методология, которая пред-

полагает отказ от методологического монизма и признание «системного плюрализма» и сетевого принципа организации знаний, где каждая концепция связана с каждой и не отдается предпочтения ни одной из них¹⁰. Другие авторы, защищая ту же позицию «методологического либерализма», настаивают на «наведении мостов» одновременно по горизонтали (между основными парадигмами психологической науки), по вертикали (объединение разных уровней проявления и детерминации психического) и по диагонали (ликвидация разрыва между академической и практической психологией)¹¹.

Мы, однако, убеждены в том, что психологии, если признавать ее наукой, нужен не системный плюрализм (на наш взгляд, это оксюморон), а системный монизм (то есть не «сетевой», а «стержневой» принцип организации знания). По этому поводу А. Н. Леонтьев говорил в свое время, что психология должна расти не «в куст», а «в ствол». Естественно, что подобного рода методологическая работа, предполагающая действительно критический анализ имеющихся концепций и понятий с целью не эклектического их объединения, а построения новой (по-настоящему системной) теоретической структуры психологического знания, может продолжаться не одно

9. Надо отметить, что выделение двух стратегий научного познания характерно не только для психологии, но и для многих других наук. Отслеживающие этот процесс философы и науковеды замечают, что в последнее время гуманитарный идеал научного познания (которому соответствуют неклассический и постнеклассический идеалы рациональности) постепенно вытесняет естественно-научный тип мышления даже в естественных науках.

10. М. С. Гусельцева. Методологические предпосылки и принципы развития культурно-исторической психологии // Методологические проблемы современной психологии / Под ред. Т. Д. Марцинковской. М., 2004. С. 82–101.

11. А. В. Юревич. Интеграция психологии: утопия или реальность. С. 19–28.

десятилетие, но сформулировать необходимость подобной работы как «сверхзадачу» теоретиков и методологов психологии, нам представляется, совершенно необходимо. Этого требует даже не логика развития науки. Этого требует практика. Приходящий к психологу-практику человек не эклектичен, а целостен, и он вправе получить от психолога однозначное решение своей проблемы (или «наведение» на таковое). Известный пример Э. Фромма с сыном бизнесмена доказывает это (стратегии выхода молодого человека из жизненного тупика выстраивались психоаналитиком и представителем экзистенциальной психологии прямо противоположным образом). Именно клиенту психолога-практика и нужна та единая общепсихологическая теория (возможность создания которой отрицают плюралисты), как, например, нужна больному онкологическим заболеванием единая теория рака, которая, как известно, до сих пор отсутствует, но возможность создания которой не отрицают многие теоретики медицины. Удивляет, что многие психологи не видят подобных перспектив в развитии психологической науки.

Между тем возможная основа интеграции разных подходов в психологии, на наш взгляд, имеется. Это созданная А. Н. Леонтьевым и его соратниками и последователями психологическая теория деятельности. Именно в ней «снимается» дихотомия «естественно-научного» и «гуманитарного». Обе стратегии исследования, по нашему мнению, потому противопоставляют себя друг другу, что абсолютизируют какую-то одну сто-

рону человеческой деятельности, которая всегда представляет собой единство субъекта и объекта, человека и мира. Выделение в качестве единицы анализа личности поступка может снять проблему разных языков описания человека как субъекта (к постижению которого стремится гуманитарный подход) и как объекта (изучаемого с позиций естественно-научного подхода). В наиболее остром виде данную проблему сформулировал однажды В. П. Зинченко: как единым языком описания совместить несовместимое — физиологию и душу?¹² При анализе поступка с позиций теории деятельности указанные «несовместимые» реальности вполне совмещаются.

Какое место в известной схеме структуры деятельности А. Н. Леонтьева (деятельность — мотив, действие — цель, операция — задача) занимает поступок, рассматриваемый нами как единица анализа личности? На наш взгляд, его место — выше, чем отдельная деятельность, потому что он определяется хотя и как действие, но действие полимотивированное, то есть такое, в котором пересекаются (точнее, выстраиваются в иерархию) отдельные отношения субъекта, реализуемые разными конкретными видами его деятельности. В том же смысле определяет поступок и В. В. Столин, обратившийся к этой категории в контексте исследований самосознания личности:

«Действие, объективно связанное с двумя мотивами так, что служит шагом в направлении к одному из них и одновременно шагом в направлении от другого, и в силу этого облада-

12. См.: М. С. Гусельцева. Методологические предпосылки и принципы развития культурно-исторической психологии. С. 86.

ющее конфликтным смыслом, будем называть поступком»¹³.

Поскольку поступок представляет собой единицу анализа личности более высокого уровня, нежели деятельность, постольку в нем в качестве структурных составляющих могут быть выделены все известные нам компоненты структуры деятельности, т. е. поступок можно анализировать «через призмы» деятельности, действия, операции и психофизиологических функций.

Рассмотрение поступка через «призму» деятельности означает выделение и анализ лежащих в его основе мотивов. Рассмотрение поступка через «призму» действия (подчиненного цели как осознанно предвосхищаемому результату деятельности) требует анализа реальных и идеальных целей, которые стояли перед субъектом поступка. Не менее важную роль играет операционально-техническая сторона поступка (способы совершения действия в определенных конкретных условиях) и даже его «психофизиологическая» составляющая. Ведь поступок осуществляется человеком, имеющим определенную телесную организацию (конституцию, особенные свойства нервной системы и т. п.), и она может внести свой вклад в сам процесс совершения поступка.

«Синхронический» анализ поступка должен дополняться «диахроническим»

его анализом. Последний означает выделение и специальное исследование этапов совершения поступка. В свое время известный советский психолог С. Л. Рубинштейн (1889–1960) выделил четыре этапа волевого действия, т. е. поступка в нашем смысле слова (возможные различия между поступком и волевым действием и соотношение двух этих психологических категорий выходит за рамки нашего анализа).

«В сложном волевом действии, — писал С. Л. Рубинштейн, — можно выделить 4 основные стадии, или фазы: 1) возникновение побуждения и предварительная постановка цели; 2) стадия обсуждения и борьба мотивов; 3) решение; 4) исполнение»¹⁴.

На наш взгляд, в этой схеме Рубинштейна пропущены два важнейших звена поступка, а именно: 1) то, что предшествует конкретному поступку личности и в известной мере определяет его характер — т. н. «образцы поступков» (подробности см. ниже); 2) то, что следует «за» поступком, — а именно, осознание субъектом факта совершения поступка и его оценка как самим субъектом, так и другими лицами (современниками и потомками). Заслуга выделения и первоначальный анализ этих необходимых этапов совершения поступка принадлежит представителям школы Л. С. Выготского — А. Н. Леонтьева¹⁵.

13. В. В. Столин. Самосознание личности. С. 107.

14. С. Л. Рубинштейн. Основы общей психологии. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 190.

15. Справедливости ради следует отметить, что С. Л. Рубинштейн не отрицал необходимости «образцов поступков», предшествующих рассматриваемому конкретному поступку личности и во многом определяющих его характер, однако этот этап парадоксальным образом не получил отражения в предлагаемой им схеме.

Применим ли при анализе столь разнородных составляющих единый принцип, например принцип детерминизма? В последнее время в российской психологической литературе появилась тенденция отказа от детерминизма в понимании выбора человеком оснований его свободного действия, поскольку они зачастую не являются результатом усвоения культурно закрепленных смыслов, а выбираются личностью вопреки этим смыслам¹⁶. В контексте модных сейчас синергетических исследований А. М. Улановский утверждает, что динамику систем, изучаемых психологией, невозможно предсказать, всегда существует возможность случайных, хаотических изменений, спонтанных колебаний и любая флуктуация в такие моменты может привести к разрыву детерминации и случайному выбору, способному определить дальнейшую судьбу системы¹⁷. На наш взгляд, последовательное проведение подобных идей означает отказ от научного объяснения способности человека совершить тот или иной поступок, приписывая его «игре» неизвестных и не изучаемых наукой сил. Слишком сложная и нелинейная обусловленность совершения личностью данного действия вовсе не должна приводить к допущению индетерминизма в понимании поступка даже на самом верхнем уровне его анализа.

В школе А. Н. Леонтьева с опорой на

идеи Л. С. Выготского уже давно доказано, что индивидуально-неповторимая деятельность человека («реальная форма поведения») всегда имеет свои «надындивидуальные образцы» («идеальные формы») и человек совершает свой уникальный поступок всегда «в лоне предшествующих образцов»¹⁸.

Этими образцами являются, например, деяния реальных лиц, которые зафиксированы в различных исторических источниках, поступки литературных героев, а также поступки современников, свидетелями которых может быть ребенок, еще не совершивший в своей жизни ни одного «лично сконструированного» действия. Для изучения специфики подобных образцов в разные исторические эпохи психолог может воспользоваться, например, известными трудами Ю. М. Лотмана. Так, анализируя поступок жен декабристов, последовавших за своими мужьями в Сибирь, Ю. М. Лотман утверждал, что для подобного рода поступков в русской культуре уже существовали свои «образцы». Во-первых, следование за мужем в Сибирь было вполне традиционной нормой поведения для простонародья, а в допетровское время — для семьи ссылаемых бояр, что, кстати, вовсе не рассматривалось как подвиг. Во-вторых, в военное время многие дворянки, будучи женами офицеров, следовали за своими мужьями и отцами, участвовавшими в военных походах¹⁹.

16. А. Н. Кричевец. Внутренние условия развития и психофизическая проблема // Вопросы психологии. 2005. № 1. С. 3–18.

17. А. М. Улановский. Синергетическая метафора сознания // Вестник Моск. ун-та. Сер. 14, Психология. 2005. № 1. С. 17–29.

18. М. К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 174.

19. Ю. М. Лотман. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб., 1994. С. 352–353.

Однако образец является лишь «приглашающей к развитию силой»²⁰, т. е. наличие образца в культуре еще не означает присвоения этого образца конкретным индивидом. Психология поэтому стоит перед проблемой научного исследования условий подобного присвоения. На наш взгляд, одним из таких является «эстетизация» («поэтизация») совершенного другими поступка в произведениях литературы и искусства. Особенно ярко этот процесс происходил в определенные эпохи русской истории, например, на рубеже XVIII–XIX веков. Так, свою поэтическую биографию приобрел подвиг Н. Н. Раевского в Отечественной войне 1812 года. Опоэтизировать можно даже последние слова умирающего (иногда это делает сам умирающий — вспомним слова Ф. Бэкона перед смертью: «Опыт с замораживанием курицы прошел успешно»). Филлигранный анализ механизма превращения последних слов умирающего в «исторический текст», задающий «образцы» поведения для последующих поколений, дает Ю. М. Лотман в одной из своих книг, используя в качестве источника воспоминания П. А. Вяземского, присутствовавшего при кончине дяди А. С. Пушкина В. Л. Пушкина. Вяземский вспоминал:

«В. Л. Пушкин, за четверть часа до кончины, видя, что я взял в руки „Литературную газету“, которая лежала на столе, сказал мне задыхающимся и умирающим голосом: „Как скучен Катенин!“ — Катенин в то время печатал длин-

ные статьи в этой газете. „Выйдем-ка, — сказал мне тут Александр Пушкин, — дадим дяде умереть исторически“»²¹.

Лотман подчеркивал, что важно даже не то, что реально сказал умирающий, а то, что ему приписывают окружающие. Из этого, кстати говоря, мы можем сделать некоторые выводы о мотивационно-смысловых структурах личности человека, который приписывает умирающему именно данные, а не какие-либо другие слова (ср., к примеру, три разные версии «последних слов» декабриста К. Рылеева). Подобные «опоэтизированные» высказывания могут повторяться с восторгом и упоением в детской, где в сюжетно-ролевых играх и происходит усвоение стоящих за поступком ценностно-нравственных норм, и вспоминаться в подростковом возрасте, когда ребенок ищет точку опоры для совершения уже своего уникального поступка.

Такая особая роль искусства в своеобразном «программировании» будущих человеческих поступков обуславливается тем, что подлинное искусство, согласно А. Н. Леонтьеву, всегда ставит «задачи на смысл» и предлагает читателю либо конкретные пути («образцы») их решения, либо побуждает «потребителей искусства» к соответствующему смыслостроительству²². Эффективность трансляции смыслов во многом зависит и от той формы, в которой этот процесс осуществляется. Как известно, в русской литературе определенного исторического периода преобладали — практи-

20. В. П. Зинченко. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. М., 1997. С. 228–229.

21. Ю. М. Лотман. Об искусстве. СПб., 1998. С. 641.

22. Д. А. Леонтьев. Динамика смысловых процессов // Психол. журн. 1997. Том 18. № 6. С. 13–27.

чески сменя друг друга исторически — три (если не считать сентиментализма) направления: классицизм, романтизм и реализм. Посмотрев на них с психологической точки зрения, в частности — с точки зрения содержащейся в соответствующих «образцах» структуры отношений «идеального» и «реального», мы неизбежно придем к следующему выводу. Герои произведений периода классицизма были настолько «идеальными», что им было просто *невозможно* подражать. Напротив, герои реалистических произведений содержали в себе столько реального (в ущерб идеальному), что им *не хотелось* подражать (они такие же, как мы, а иногда даже хуже). И только романтизм содержал в себе необходимую дозу сопряжения идеального и реального — герой романтического произведения стремился к идеальному, но имел вполне реальные черты и недостатки. Согласно Лотману, именно произведения романтического направления во многом предопределили поступки людей декабристского круга²³.

Особенности процесса трансляции смыслов зависят также от используемого транслятором языка. Один и тот же поступок, будучи по-разному «поименован», может сыграть прямо противоположную роль в «культурном строительстве» и воспитании. Исторические примеры подобного рода хорошо известны:

«Во время войны во Вьетнаме в газетных выпусках администрации Никсона концентрацион-

ные лагеря назывались лагерями для беженцев, разбомбленный жилой дом обозначался как военный объект, а бомбардировка как защитная мера <...> Ср. также: разведка — шпионаж, информация — пропаганда, союз — пакт, патристический — шовинистический и пр.; каждое первое из слов пары употребляется для описания „своей“ деятельности, каждое второе — для описания деятельности противников или оппонентов»²⁴.

Психологу осталось решить еще одну научную задачу — понять на основе биографических исследований, как именно и когда произошла трансляция «образцовых» смыслов и их индивидуальное присвоение данным конкретным человеком. Часто говорят о том, что большую роль в этом процессе играет Его Величество Случай (случайно попала книга в руки, стал неожиданным свидетелем подвига другого и пр.). Однако в психологии давно известно, что «внешние причины действуют через внутренние условия» (С. Л. Рубинштейн). Одна и та же случайность может оказать совершенно разное влияние на человека в зависимости, например, от сформированной у него ранее в предыдущей деятельности готовности воспринять имеющуюся в книге информацию и т. п. Одним из впечатляющих примеров тому является реальный случай, произошедший с В. Франклом (1905–1997), столетие со дня рождения которого только что отметили психологи разных стран мира. Решая экзистенциальную пробле-

23. Ю. М. Лотман. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). С. 344, 346.

24. А. К. Михальская. Русский Сократ: Лекции по сравнительно-исторической риторике. М., 1996. С. 154–155.

му: уехать из Австрии, оккупированной гитлеровцами, оставив без поддержки родных, или остаться с родными в Вене, рискуя погибнуть, Франкл колебался до тех пор, пока, придя домой, не увидел подобранный его отцом обломок стены разрушенной гитлеровцами синагоги. На нем сохранился текст, имеющий отношение к заповеди «Чти отца своего...». Именно это обстоятельство помогло Франклу принять окончательное решение: остаться в Вене со своими близкими и разделить их судьбу.

Согласно сложившейся в школе А. Н. Леонтьева точке зрения, общим механизмом «окончательного» выбора субъектом одного из мотивов при совершении им поступка (а именно этот выбор чаще всего считается абсолютно свободным и ничем не детерминированным) является переосмысление данного мотива (придающее ему дополнительную побудительную силу). Переосмысление обеспечивается, в частности, включением данного мотива в контекст иных, более общих мотивов (вообще говоря, в систему ценностей субъекта), а также других мотивационно-смысловых образований личности: смысловых диспозиций и смысловых конструкторов²⁵.

В своей работе последователь А. Н. Леонтьева В. А. Иванников²⁶ называет едва

ли не полтора десятка разных возможных способов разрешения подобного мотивационного конфликта с учетом разных психологических механизмов смыслообразования²⁷. Ограничимся отдельными примерами «работы» некоторых из них в реальной исторической ситуации — в условиях блокады Ленинграда во время Второй мировой войны²⁸. Практически перед каждым ленинградцем в условиях блокады стояла жесткая дилемма — остаться человеком несмотря ни на что или подчиниться, как выразилась одна блокадница, «животному думанию о еде»²⁹, то есть совершить свой выбор в пользу социальных (человеческих), а не животных потребностей. Выбор этот был — в условиях жесточайшего голода и холода — труден, очень труден, и тем не менее подавляющее большинство ленинградцев делало его. Что же помогало им совершить этот выбор?

Вот пример работы обеспечившего этот выбор механизма, который обозначается В. А. Иванниковым как изменение смысла действия за счет обращения к ритуалам, укрепляющим значимость совершаемых действий, обращения к другим людям или божеству за поддержкой³⁰:

«Сплошь и рядом, когда мы допытывались, как выжили, каким образом, каким способом, что

25. Д. А. Леонтьев. Субъективная семантика и смыслообразование // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14, Психология. 1990. № 3. С. 33–42.

26. В. А. Иванников. Психологические механизмы волевой регуляции. М., 1991.

27. Несмотря на то, что в работе В. А. Иванникова речь идет о волевом действии, а не о собственно поступке, выделенные автором механизмы «работают» и при решении мотивационного конфликта на уровне поступка.

28. А. Адамович, Д. Гранин. Блокадная книга. М., 1983.

29. Там же. С. 73.

30. В. А. Иванников. Психологические механизмы волевой регуляции. С. 88.

помогало, то оказывалось — семья сплотилась, помогали друг другу, сумели создать в учреждении, на предприятии коллектив, кто-то требовал, заставлял подчиняться дисциплине, не позволял опускаться. Мать Марины Ткачевой заставляла детей всю блокаду чистить зубы. Не было зубного порошка — чистите древесным углем. Много значило для этой семьи то, что не был съеден кот. Спасли кота <...> Из самых разных историй и случаев убеждаешься, что для большинства ленинградцев существовали не способы выжить, а скорее способы жить»³¹.

Или вот еще:

«Дома я соблюдаю чистоту. Думаю, что это нас поддержит. Подаю все на тарелочке. Согрею воды <...> Я только радуюсь, что Боря и Наденька не теряют человеческого образа»³².

Много в «Блокадной книге» и примеров работы механизма смыслообразования, когда-то подробно исследованного В. Франклом, — это ориентация на будущее, представленное в воображении (вспомним крылатую фразу А. Н. Леонтьева — механизм жизни-подвига следует искать в человеческом воображении). Из дневника блокадника А. В. Белякова:

«13 января. Купил Тынянова „Сочинения“ за 8 руб. и Киселева „Геометрия“ за 29 руб. 16 января. Вчера купил Соллогуба за 3 руб. на Мальцевском рынке. 2.11.42 г. Купил книгу под редакцией проф. Зелинского „Эллинская культура“ (40 руб.) <...> Моя библиотека заполняется превосходными книгами. Придется ею пользоваться или нет? Как охота разумно устроить свою жизнь, отдать

свои оставшиеся силы (авось можно еще накопить потерянные силы, или уже амба?)»³³.

Обратимся теперь к самому низшему уровню анализа поступка — к обеспечивающим его реализацию физиологическим механизмам. В отличие от высшего (смыслового) уровня поступка, детерминация этих механизмов признается всеми исследователями без исключения. Однако многие из них отрицают необходимость изучения данных механизмов для понимания поступка. Между тем в деятельности психологии школы А. Н. Леонтьева и в неклассической физиологии Н. А. Бернштейна (1896–1966) прекрасно показана диалектическая связь между «психологической» и «физиологической» составляющими поступка. По мнению А. Н. Леонтьева, разные мотивы, лежащие в основе поступка, могут «настраивать» и различные физиологические механизмы. Согласно Н. А. Бернштейну, важнейшим фактором, определяющим характеристики движения (в том числе его амплитуду, энергичность и пр.), является двигательная задача, которая имеет свое физиологическое представительство, но поставлена перед субъектом его жизнью в мире объектов. Характер этой двигательной задачи и определяет то, какие именно физиологические структуры будут «задействованы» при выполнении тех или иных движений (скажем, на свидание с любимой человек несется со всех ног, однако на нелюбимую работу он же идет, едва передвигая ноги). С другой стороны, фи-

31. А. Адамович, Д. Гранин. Блокадная книга. С. 136.

32. Там же. С. 301.

33. Там же. С. 302.

физиологические процессы — не являясь причиной поступка — могут поставить определенные границы «свободе» человека при его совершении (так, например, в случае опасности человек с т. н. слабыми нервными процессами может впасть в запредельное торможение и становится неспособным к активным действиям).

Таким образом, поступок представляет собой многомерную и многоуровневую реальность, системно описываемую на языке психологической теории деятельности, в которой снимается дихотомия естественно-научного и гуманитарного подходов, препятствующая интегративной работе в психологии. В свое время Л. С. Выготский, занимаясь проблемой единицы анализа в психологии (и выдвигая в качестве таковой «механизм одной реакции», что отражало ранний этап его психологического творчества, впоследствии преодоленный), высказал следующую мысль:

«Кто разгадал бы клеточку психологии — механизм одной реакции, нашел бы ключ ко всей психологии»³⁴.

По некоторым воспоминаниям, в последние годы жизни представитель той же школы А. Р. Лурия собирался написать книгу «в защиту одного клинического случая»³⁵. И дело, очевидно, было не только в том внимании к конкретному больному, о котором пишет автор воспоминаний, но и в стремлении вскрыть в одном клиническом случае все основные проблемы нейропсихологического исследования и доказать возможность использования разрабатываемых А. Р. Лурией с его сотрудниками концепций при диагностике и коррекции соответствующих нарушений. На наш взгляд, выделение в качестве такой «клеточки» поступка и его анализ по предложенной в школе Л. С. Выготского — А. Н. Леонтьева схеме не только будут способствовать интегративной работе в психологии личности, но и помогут оценить большой и еще не исчерпанный эвристический потенциал идей данной школы, которые многие критики до сих пор считают чересчур «абстрактными» и не применимыми в различных конкретно-практических областях.

34. Л. С. Выготский. Исторический смысл психологического кризиса // Л. С. Выготский. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. М., 1982. С. 407.

35. В. В. Иванов. Бессознательное, функциональная асимметрия, язык и творчество (К постановке вопроса) // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т. 4. Тбилиси, 1985. С. 254.

ТЕМАТИЗАЦИЯ «ЛИЧНОСТИ» КАК ИНДИКАТОР
СКРЫТОЙ БУРЖУАЗНОСТИ
В ГОСУДАРСТВЕ «ЗРЕЛОГО СОЦИАЛИЗМА»

Образ режима вне времени нередко доминирует при описании советской истории, где синонимом «советского» выступает одновременно «тоталитарное» и «неподвижное»¹. Этический посыл, который оправдывает использование этих характеристик, одновременно обеспечивает и сильный эстетический эффект, поскольку поддерживает по-своему экзотический и убедительный образ сурового порядка, расцветшего исключительно в серые и стальные тона. Между тем, эволюция официальной риторики и словаря гуманитарных наук, напрямую встроенных в воспроизводство режима «научного социализма», дает представление о глубоких сдвигах в основаниях этого режима — не всегда объявленных символических революциях. Триумфальный возврат в 1960-х понятия «личность» в словарь гуманитарных наук и официальной риторики является индикатором одного из таких сдвигов. «Личность»

приобретает привилегированное место в интеллектуальных и политических иерархиях СССР вслед за официальным разоблачением культа личности — ставляя несколько поспешно предполагать, что единственным индивидом, чье право на личность прежде признавалось официально, был И. Сталин. Объявленной административной революцией конца 1950-х становится десталинизация политического режима.

Однако поворотным моментом в серии проектов советской цивилизации оказывается не столько внутривластьная критика сталинизма Н. Хрущевым, сколько предложенные им пути «возврата» к ленинской модели. Менее заметная и при этом более масштабная символическая революция разворачивается не в той области политического языка и мышления, где поставлен под вопрос «культ одной личности», а там, где «личность трудящихся» соединяется с их «благополучием». С этой точки зрения

1. Уже в одном из наиболее известных текстов-моделей, давших определение тоталитаризма, можно наблюдать это замещение, когда авторы указывают на возможности внутренних изменений режима при сохранении его природы: *C. Friedrich, Z. Brzezinski. Totalitarian dictatorship and autocracy. Cambridge, 1965.*

крайне показательна критика, в свою очередь, адресованная государственной администрацией КНР новому советскому руководству, в частности, упреки в ревизионизме, которые звучали с позиций ортодоксального, аскетически-милитаристского представления о пролетарской революции, вполне согласующихся с официальной риторикой сталинского периода. В конечном сче-

те, не оказывается ли, что в столкновении двух воображаемых, отдающих приоритет или самоотверженному подъему (масс), или росту (индивидуального) благосостояния, была заключена гораздо более серьезная коллизия, чем узнаваемый конфликт между двумя коммунистическими ортодоксиями, с одинаковым пылом обвиняющими друг друга в ереси?

ПОНЯТИЕ В СИМВОЛИЧЕСКОМ И СОЦИАЛЬНОМ ПОРЯДКЕ

Выстраивая генеалогию отдельного политического или научного понятия, мы так или иначе вычленим его из обширных и подвижных дискурсивных масивов, которые отсылают к различным способам видеть социальный мир и соответствующим образом им распоряжаться. В противоположность логической абстракции языка², при обращении к его социальной реальности невозможно установить однозначное соответствие между понятием и классом объектов. Единичное политическое понятие не имеет «собственного» объектного значения и приобретает таковое только в подвижной и насыщенной вариантами сети, которую оно образует с другими понятиями, даже (если не прежде всего) когда речь идет о таких ригидных, на первый взгляд, символических системах, как официальная государственная риторика или политически цензурируемый язык социальных и гуманитарных наук. Понятие «личность», смысл которого меняется в начале 1960-х в контек-

сте всей категориальной системы советского режима, пришедшей в движение, дает яркое тому подтверждение.

Социальный смысл понятия задается, прежде всего, его «ценностью» (пользуясь соссюрдовским термином): положительной/отрицательной коннотацией, которой нагружают его понятия того же семантического гнезда или тематические связи в ближайшем контексте. В той мере, в какой в 1920-30-е годы официально лицензированная критика обращена на капиталистические отношения, но также на индивидуалистические, мелкособственнические и мелкобуржуазные тенденции в быту и производстве, «коллективное» превращается в господствующее определение нового стиля жизни. В свою очередь, в самых различных контекстах «личность» переопределяется как единица коллектива:

«С точки зрения класса в проведении плана есть неизбежный элемент борьбы <...> Этому пла-

2. С которой работали, например, Г. Фреге или члены Венского кружка, пользуясь в качестве образцовых элементарными суждениями обыденной речи или редуцированными естественно-научными обобщениями.

ну и дисциплине должно подчиниться и право отдельной личности на труд»³.

Показательно и обыденное употребление понятия в политической риторике 1930-х: «личность» (в отличие от «личного»: «личный контакт», «личное участие») чаще фигурирует в негативно нагруженном контексте:

«Я имею в виду хорошо известные нашей обществу антисоветские судебные процессы по искам всяких темных личностей, стекавшихся в Париж из разных стран и неизменно получавших от французского суда удовлетворение по своим дутым претензиям к нашим хозорганам»⁴.

Или:

«Это — махровый контрреволюционер, несомненно большой интриган, несомненно утонченный палач и совершенно бездарная личность»⁵.

В научной реальности изменение ценности понятий получает вполне отчетливое институциональное выражение, например, в виде отметивших конец 1920-х гг. чисток в университетской среде и Акаде-

мии наук, направленных против «буржуазных элементов», которые противодействуют коллективному духу и насаждают индивидуализм⁶. На протяжении 1930-50-х гг. административное преимущество почти неизменно сохраняют сторонники «классового подхода» к знанию и «науки на службе практики». Их доминирование в органах научной администрации гарантирует постоянство этой семантической асимметрии между «коллективным» и «общественным», с одной стороны, «индивидуальным» и «личным» — с другой.

В свою очередь, нарушение асимметрии и возвращение в легитимный научный словарь понятия «личность», наделенного самостоятельной позитивной ценностью⁷, характеризует изменение не только семантического баланса в советском официальном и научном дискурсе, но и баланса политических сил внутри государственной и научной администрации⁸. Категориальные сдвиги, в ходе которых «личность» занимает ключевое место в языке социальных и гуманитарных наук, происходят вслед за институционализацией или укреплением позиций самих дисциплин, в частности, психологии и социологии⁹. Именно потому позднесоветскую историю этого понятия

3. Е. Гнедин. В Стране Советов нет безработицы // Известия. 1930. 7 ноября. С. 6.

4. Доклад предсовнаркома т. Молотова VI Съезду Советов // Известия. 1931. 11 марта. С. 3.

5. Речь тов. С. С. Каменева // Известия. 1931. 11 марта. С. 3.

6. L. Graham. The Soviet Academy of Sciences and the Communist Party, 1927-1932. Princeton, 1967. Ch. 1.

7. Об использовании понятия «личность» в социальных науках 1960-х см., в частн.: В. Ольшанский. Личность в российской социологии и психологии // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. М., 1998.

8. Об общем изменении баланса сил, в частности, в Академии наук и вызванных им институциональных сдвигах см.: К. В. Иванов. Наука после Сталина: реформа Академии 1954–1961 гг. // Наукоеведение. 2000. № 1.

9. В 1955 г. создается центральный и единственный до 1977 г. дисциплинарный журнал «Вопросы

было бы совершенно неверно рассматривать как момент «внутренней» истории науки или «чистой» динамики ее языка — если о таковых вообще можно вести речь. Перипетии тематизации «личности» составляют часть *политической истории понятий*, которая в 1950–60-е гг. характеризуется серьезным сдвигом в определении реальности: одновременным формированием новых мыслительных схем и их институциональной инфраструктуры, закрепленных за этим понятием.

Таким образом, чтобы установить смысл отдельного понятия, необходимо уйти от «точной», дисциплинарно ограниченной реконструкции языка социологии или психологии позднесоветского периода и обратиться к тому *общему*, что есть в категориальной структуре официальной политической риторики и социальных/гуманитарных наук. В каких условиях сохраняется эта общность оснований политических и научных классификаций в длительной перспективе? Парадоксальным образом, единство смыслового пространства обеспечивается не «тоталитарной» неподвижностью, но, напротив, эволюцией институциональной инфраструктуры советского режима.

Прежде всего, генезис самих политических классификаций исходного пери-

ода 1920–30-х далек от внутрибюрократических или собственно политических. Понятия и типологии, разработанные в отдельных версиях философии, литературоведения, биологии и даже математики *становятся* политическими по мере устранения специализации в разделении символического труда между учеными и политиками. Не только И. Сталин признается авторитетным лингвистом и экономистом или А. Жданов — литературоведом, но равно Т. Лысенко и П. Капица или И. Курчатов озабочены «государственным значением» научных исследований. В практическом измерении доминирующий принцип «классового характера науки» означает, помимо прочего, постепенное формирование единого административного пространства и пространства взаимных ссылок между выразителями научных и политических интересов.

Уже в 1930-х, когда Академия наук из почетного клуба преобразуется в централизованное научное предприятие¹⁰, а, например, профессиональная литературная деятельность регламентируется государственным бюрократическим органом, Союзом писателей, это общее пространство получает первичную институциональную форму. Ряд реформ с конца 1950-х производит окончательное объ-

психологии», в 1959 проходит I съезд Общества психологов, в 1966 г. создается факультет психологии МГУ, с 1968 г. присуждаются ученые степени по психологии. Менее устойчивую институциональную позицию получает социология: в 1957 г. учреждается Советская социологическая ассоциация, в 1968 — Институт конкретных социальных исследований АН СССР. Первый дисциплинарный журнал «Социологические исследования» учрежден в 1974 г., а первые университетские факультеты создаются только в 1989 г.

10. Это прослеживается по нескольким показателям: создание сети исследовательских институтов, рост общей численности сотрудников, изменение соотношения между почетными членами и «рядовыми» исследователями. Так, в 1917 г. число научных сотрудников превышает число академиков всего в 2 раза, в 1927 г. это соотношение составляет уже 15, а в 1937 г. — 35 (Расчет по данным из: Академия наук СССР. Статистические материалы (к 250-летию АН СССР). М., 1974. С. 1–2; Г. Д. Комков, Б. В. Левшин, Л. К. Семенов. Академия наук СССР. М., 1974. С. 327, 413, 495).

единение пространств государственной администрации и науки, превращая научную карьеру в разновидность бюрократической. Этот эффект в конце 1950-х — середине 1960-х так же явственен в социальных/гуманитарных дисциплинах, по сути заново учреждаемых с целью решения задач государственного управления, так и в естественных науках, когда параллельно с новыми академическими институтами создается Государственный Комитет по науке и технике Совета Министров, руководство которого с 1965 г. рекрутируется из администрации Академии наук, — тем самым научная бюрократия вовлекается в планирование и управление всей национальной экономикой¹¹. Окончательный вид это объединение приобретает в начале 1970-х, в Комплексной программе научно-технического прогресса СССР, впервые представленной в 1973 г., а в 1979 утвержденной в качестве обязательного этапа составления государственного плана, в котором участвуют институты как естественнонаучного, так и гуманитарного профиля.

Порождением такого специфического, неразрывно научного и политического, институционального пространства становится серия оппозиций, общих для разных дисциплин и связанных

в единый пучок политическим смыслом, приписываемым их полюсам. Такими, в частности, «практика»/«теория», «материализм»/«идеализм», «детерминизм»/«индетерминизм», «коллектив»/«индивид», — первый полюс которых обладает политическим смыслом «классового» и «советского», тогда как второй — «буржуазного» и «враждебного». В эту систему вовлечено и понятие «личности», где с конца 1920-х до конца 1950-х оно занимает периферийное положение, во многом заданное отрицательной ценностью «индивидуального» и «индивидуализма». Но в позднесоветский период, когда политическая связь между всеми этими оппозициями утрачивает былую прозрачность, с удивительной настойчивостью они воспроизводятся именно потому, что носители различных моделей научной и политической организации в этом едином пространстве государственной бюрократии пользуются ими, ставя под вопрос существующие институциональные структуры. Иными словами, использование этих «вечных» понятий в политической борьбе разных периодов парадоксальным образом направлено в большей мере не на консервацию, а на *изменение* баланса сил.

«ЛИЧНОСТЬ» КАК ФУНКЦИЯ «ПОТРЕБЛЕНИЯ»

Понятие «личности» получает новое место в этом поверхностно «неподвижном» контексте с конца 1950-х в результате разрешившегося напряжения, полюса

которого обозначены максимально негативной ценностью контекста «культы личности» (из специального доклада на XX съезде КПСС 1956 г.) и позитив-

11. Ключевые элементы этой динамики представлены в неопубликованной диссертации: А. Т. Бикбов. Институциональная и смысловая структуры российской государственной научной политики 1990-х гг. М., 2003. Гл. 2.

ной ценностью контекста «всестороннего развития человеческой личности» при социализме (из пленарного доклада на XXI съезде 1959 г.). И хотя для советской официальной риторики совершенно нехарактерны прямое отрицание или радикальный пересмотр самих принципов режима, новое прочтение «личности» формируется в ходе инверсии целого ряда базовых очевидностей официальной риторики 1930-50-х.

Прежде всего, инверсия заключена в демилитаризации базового смыслового горизонта политического режима — определения «социализма»: «В современных условиях переход к социализму не обязательно связан с гражданской войной»¹²; признается «возможность мирного пути перехода к социализму»¹³, а государство «диктатуры пролетариата» официально переопределяется как «общенародное государство»¹⁴.

Каноническую форму эта демилитаризация приобретает в программе КПСС 1961 г.: «Социализм и мир нераздельны»¹⁵, — темы «дружбы» и «сотрудничества» окончательно занимают место тем «классовой борьбы» и «войны». Отказ от классовой борьбы внутри СССР в конце 1950-х становится частью той же символической инверсии, что и положение о «мирном сосуществовании стран с различным общественным строем»,

провозглашенное основой внешнеполитического курса.

Другая инверсия, происходящая параллельно с демилитаризацией официальной риторики, состоит в изменении места «науки» в системе политических категорий одновременно с превращением «экономики» в основную область соотнесения и противостояния между двумя политическими системами. Это изменение можно было бы рассматривать как побочный эффект, если не учитывать место, постепенно занимаемое понятиями «экономики» и «науки» в определении «социализма», которое формируется, с одной стороны, в рамках дальнейшей проблематизации экономического роста, основанного на прогрессе науки и техники, с другой, в рамках прямого переноса СССР в международную систему координат через задачу экономического (а не военного) состязания — «догнать и перегнать наиболее развитые капиталистические страны *по производству продукции на душу населения*» (курсив мой. — А.Б.).

Иерархические отношения между «наукой», с одной стороны, «техникой» и «производством» — с другой, где первая подчинена последним, сохраняются до конца 1950-х и даже начала 1960-х, пока приоритетным остается развитие «в первую очередь тяжелой индустрии»

12. Положение из решений XX съезда КПСС 1956 г. приводится по: История коммунистической партии Советского Союза. М., 1971. С. 574.

13. Там же. С. 575.

14. Положение из Программы КПСС 1961 г. приводится по: История коммунистической партии Советского Союза. С. 618.

15. Хрестоматия по истории КПСС. С. 510. Это определение через «мир» актуального «социализма» продлевается в определении утопической перспективы «коммунизма»: «Уничтожить войны, утвердить вечный мир на земле — историческая миссия коммунизма» (там же, с. 542).

и «значение непрерывного технического прогресса для роста всего промышленного производства»¹⁶. Однако в середине 1960-х определяющее отношение между «техникой» и «наукой», с одной стороны, и «благополучием» и даже «культурой», с другой, преломляется в новой категории «научно-технического прогресса». Вслед за подъемом Академии наук в государственной иерархии, «наука» начинает претендовать на роль цивилизационного фактора:

«Воздействие науки на производство и влияние ее на все стороны жизни народа неизмеримо возрастают»¹⁷.

Эталонный вид эта формула приобретает в обширной литературе о социальных последствиях научно-технического прогресса:

«Научно-техническая революция превращает науку в активно действующий элемент совре-

менной материальной и духовной культуры. Она не только изменила характер производственных процессов, но и оказывает все возрастающее влияние на совершенствование общественных отношений людей»¹⁸.

Ранее нейтральная и технически определяемая «наука» уже не просто способствует росту производительности труда, но *напрямую* воздействует на социальный и моральный порядок.

Как эти тематические сдвиги сказываются на контексте, в котором получает смысл понятие «личность»? Новые категории, такие как «мирное сосуществование», «непрерывный экономический рост» или «научно-технический прогресс», которые размещаются в центре официальных классификаций, перестраивают содержательные и иерархические отношения между элементами прежней символической структуры, а некоторые прежде ключевые понятия попросту выпадают из категориальной системы со-

16. Решения XX съезда, 1956 г. В этом смысле, контекст понятия «наука» мало отличается от сталинского «совершенствования социалистического производства на базе высшей техники» (И. В. Сталин. Экономические проблемы социализма в СССР). В сборнике под редакцией председателя Гостехники, в 1950–53 гг. министра транспортного машиностроения «технический прогресс» также выступает общим названием для усовершенствования машин, введения новой техники, ускорения темпов производства и т. п. (Технический прогресс в СССР, 1959–1965 гг. / Под общ. ред. Ю. Е. Максарева. М., 1960).

17. О государственном плане развития народного хозяйства СССР на 1965 г. Доклад А. Н. Косыгина на пятой сессии Верховного Совета СССР // Хрестоматия по истории КПСС. С. 702. Примечательно, что это выступление принадлежит Косыгину, который для разработки программы экономических реформ фактически вводит при правительстве институт академических экспертов.

18. С. Трапезников. Ленинизм и современная научно-техническая революция // Научно-техническая революция и социальный прогресс. М., 1972. С. 11. В программе КПСС 1961 г. влияние понятие «науки» уже имеет большую ценность, будучи включено в базовое определение коммунизма, но она все еще подчиняется росту производительности: «Вырастут и производительные силы на основе постоянно развивающейся науки и техники, все источники общественного богатства будут пользоваться полным потоком» (цит. по: История КПСС. С. 615). Отличие между этими формулами состоит не только в иерархическом ранге, приписываемом «науке», но и в самих схемах воображаемого, в которые включено понятие.

ветской официальной политики и научных дисциплин.

Наиболее осязаемых результатов эта серия сдвигов достигает в 1970-е гг., в тематическом горизонте «всестороннего развития личности»¹⁹, которое напрямую замыкается на «строительство коммунизма»²⁰. Однако уже в конце 1950-х можно наблюдать принципиальное переключение, связанное переводом базового различия между «социализмом» и «капитализмом» в *экономический* регистр²¹: основным предметом состязания режимов, наряду с производством и обществом в целом, становится *индивид*. Это переключение заметнее всего представлено сменой элемента «X» в контекстах реле вида «всестороннее развитие X» и «удовлетворение потребностей X», которые почти канонически воспроизводятся по меньшей мере с начала 1950-х. Так, если в образцовой сталинской работе, посвященной экономическим вопросам, в контексте «удовлетворения постоянно растущих материальных и культурных потребностей» фигурируют понятия «общество» и гораздо реже — «человек»²²,

то в хрущевских речах в тех же контекстах место «общества», наряду с «человеком», занимают категории «личного» и «индивидуального»: «удовлетворение личных материальных и культурных потребностей», «удовлетворение индивидуальных запросов каждого человека», «работа на человека для удовлетворения его потребностей»²³. В рамках еще более общей темы «развития», столь же канонически воспроизводимой в официальной риторике на протяжении 1950-80-х, происходит аналогичное переключение: в начале 1950-х речь идет о «всестороннем развитии физических и умственных способностей всех членов общества»²⁴, в конце 1950-х — начале 1960-х — о «всесторонне развитой экономике», «всестороннем развитии людей»²⁵, но также о «всестороннем развитии человеческой личности в условиях коллектива»²⁶.

Начиная с выступлений Н. Хрущева конца 1950-х гг. (см. раздел «Задачи Партии в области подъема материального благосостояния народа»), в программе КПСС 1961 г. официальная экономическая риторика представляет собой непрерывно

19. Заданный в программе КПСС 1961 г., где цель партии прямо формулируется в терминах калократии: «Обеспечить всестороннее гармоничное развитие личности, сочетающей в себе духовное богатство, моральную чистоту, физическое совершенство» (История КПСС. С. 619).

20. Уже в начале 1960-х в названиях пропагандистских лекций «личность» закрепляется в смысловом горизонте «коммунизма»: З. М. Ефимова. Строительство коммунизма и всестороннее развитие личности. Ижевск, 1961; П. Е. Кряжев. Общество и личность. М., 1961; Т. Даутов. Коммунизм и всестороннее развитие личности. Алма-Ата, 1963; Коммунизм и личность. М., 1964; и т. д.

21. «В условиях мирного сосуществования социалистические страны быстрыми темпами развивают свою экономику, все полнее раскрывают свои преимущества перед капитализмом» (Правда. 1960. 12 августа. С. 3).

22. И. В. Сталин. Экономические проблемы социализма в СССР.

23. Доклад товарища Н. С. Хрущева на Внеочередном XXI съезде КПСС // Правда. 1959. 28 января. С. 5.

24. Директивы XIX съезда КПСС, цит. по: Правда. 1953. 5 марта. С. 3.

25. Программа КПСС [1961 г.] // Хрестоматия по истории КПСС. Т. 2. С. 566.

26. Доклад товарища Н. С. Хрущева на Внеочередном XXI съезде КПСС. С. 5.

расширяющуюся и рационализируемую классификацию сферы «личных потребностей». Основные черты этой классификации представлены уже в программных пунктах, которые отдают приоритет «быту» и понятиям, ранее находившимся под подозрением в «мелкобуржуазности»: «Обеспечение высокого уровня доходов и потребления для всего населения. Развитие торговли», «Разрешение жилищной проблемы и благоустройство быта», «Забота о здоровье и увеличение продолжительности жизни», «Улучшение бытовых условий семьи и положение женщины»²⁷. Если сталинская риторика ограничена указанием на необходимость «улучшения в материальном положении и во всем быту трудящихся»²⁸, а «потребитель» прямо замкнут на «производство», выступая почти напрямую эпифеноменом такового²⁹, то в позднейших текстах за «потребностями» контекстуально закрепляется *автономный статус*. Имплицитно утвержденная в программе КПСС 1961 г., такая автономия потребностей представляет собой радикальный по последствиям, хотя и мягкий по форме разрыв с аскетической риторикой потребления сталинского периода. Достаточно сопоставить цель «поднять бедноту до зажиточной жизни»³⁰ с обширными периодами из Программы КПСС:

«Все население получит возможность удовлетворять в достатке свои потребности в высокока-

чественном и разнообразном питании <...> В достатке будут удовлетворяться потребности всех слоев населения в высококачественных товарах широкого потребления: добротной и красивой одежде, обуви, вещах, улучшающих и украшающих быт советских людей, — удобной современной мебели, усовершенствованных предметах домашнего обихода <...> Своевременный выпуск товаров в соответствии с многообразными запросами населения <...> обязательное требование ко всем отраслям, производящим предметы потребления»³¹.

Десятилетием позже это признание автономии индивидуальных потребностей приобретет и вовсе шокирующую форму с точки зрения истин 1930-50-х, будучи доведено до *вкусов и настроений*:

«Надо серьезно улучшить работу всех отраслей сферы услуг — общественного питания, пошива одежды, всевозможного ремонта, организации отдыха трудящихся. Это не просто отрасли, призванные выполнять план, а службы, непосредственно имеющие дело с людьми, со всем разнообразием их вкусов, с человеческим настроением»³².

Именно такая автономизация потребителя, хотя и не тематизируемая напрямую посредством понятия «личность», представляет собой необъявленную символическую революцию, которая через новый режим потребления фактически формирует в горизонте «социализ-

27. Программа КПСС [1961 г.]. С. 566–574.

28. И. В. Сталин. Отчетный доклад XVII съезду партии. С. 333.

29. Там же, раздел 4.

30. Там же. С. 359.

31. Программа КПСС [1961 г.]. С. 568–69.

32. Л. И. Брежнев. Отчетный доклад ЦК КПСС XXIV съезду КПСС. М., 1971. С. 95.

ма» зону персональности, наделенную буржуазными чертами.

Другим не вполне очевидным, но оттого не менее значимым в этой перспективе переключением становится определение «личности» в контексте «свободного времени». Примечательно уже то, что сама по себе тема «свободного времени» легитимно отделяется от темы «производства»³³ и получает, по умолчанию, статус независимого фактора «социалистического образа жизни» и «строительства коммунизма». Однако еще более показательно, что в едином пространстве эмпирических показателей и официальной догматики «свободное время» фигурирует как непосредственное условие «развития личности», тем самым представляя собой параллельную или конкурирующую детерминанту даже в процессе воспитания «нового человека» — досуг в противо-

вес труду³⁴. Такая автономизация досуга «личности» вместе с автономизацией сферы ее «потребления» представляет собой решающий сдвиг от аскетической модели индивида-члена мобилизованного общества к смягченной и нюансированной модели индивида, распоряжающегося ассортиментом материальных благ, непродовственным временем, качеством товаров и услуг. Тем самым, неосвященным субъектом новой политической риторики является уже не общество, преобразующее материю в коллективный ресурс первичных благ, но индивиды, погружающиеся в область все более различного непринудительного («бытового») потребления. То есть, в конечном счете, «личности» — в контекстуально допущенном процессе обуржуазивания, который происходит за риторическим фасадом по-прежнему строгого «коммунистического воспитания».

ОФИЦИАЛЬНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ: ОТ «МАСС» — К «ЛИЧНОСТИ»

Одним из центральных понятий, оказывающих непосредственное влияние на контекст «личности», является по-

нятие «массы». В раннем тексте Сталин ясно определяет его политический смысл и ценность, которая в целом

33. Темы «труда» и «производства» оформляются в независимую ячейку официальной классификации, в отличие от темы «свободного времени», тяготеющей к полюсу пропагандистских лекций и диссертаций по историческому материализму: Н. П. Иссинская, Д. М. Горбачев. Всестороннее и гармоничное развитие личности в труде. Смоленск, 1962; Б. И. Лутидзе. Творческий труд — основа всестороннего развития личности. Тбилиси, 1964; И. И. Логанов. Коммунистический труд и всестороннее развитие личности. М., 1965; А. И. Калинин. Разделение труда и всестороннее развитие личности в условиях строительства коммунизма. Чебоксары, 1967 и т. д.

34. А. В. Мялкин. Свободное время и всесторонне развитая личность. М., 1962; В. Г. Бойков. Свободное время и всесторонне развитая личность. М., 1965; А. А. Земцов. Свободное время и его рациональное использование для всестороннего развития личности рабочего. М., 1965; Н. Зайниев. Свободное время как фактор развития личности. Душанбе, 1966 и т. д. А также целый ряд диссертаций, в которых иные, ранее подозрительные темы, такие как «быт», выступают определяющим контекстом «личности»: Л. Н. Литвинов. Диалектика труда и быта как факторы формирования новой личности (М., 1973) и т. д.

остается высокой во всех перипетиях 1920–80-х:

«Краеугольным <...> камнем марксизма является масса, освобождение которой <...> является главным условием освобождения личности <...> Ввиду чего его лозунг: „Все для массы“»³⁵.

Господствующая в риторике 1920–50-х гг. категория представлена с удивительной вариативностью: «рабочие и крестьянские массы», «широкие массы», «бедняцко-средняцкие массы», «мелкобуржуазная масса», «огромные массы», «массы советских людей», «угнетенные массы», «революционные массы», «рабочие массы», «партийные массы», «беспартийные массы», «пролетарская масса», «новые массы», «простые и обыкновенные массы», «миллионные массы», «порабощенные массы», «неимущие массы», «кооперативные массы», «наши массы» и т.д. В конце 1930-х — начале 1950-х она надстраивается до связки «гениального вождя» и «широких масс», которая становится парадигматическим определением всего периода «культ личности». Воспроизведение этой категории в сталинской риторике, в сопровождении формул мобилизации против многочисленных внешних и внутренних

противников, становится средством непрерывного ритуального возврата к первым годам Советской власти и ресурсом поддержания энергичной патетики «борьбы» против всех возможных «прежитков», «врагов» и т.д.³⁶

Критика вождизма конца 1950-х, которая предстает исключительным политическим событием, и вытекающий из нее разрыв связи между понятием «массы», сохраняющим положительную ценность, и отчетливо негативным понятием «вождя», на деле хорошо вписываются в формулу «полной и окончательной победы социализма», т.е. уже окончательно найденного места нового правящего слоя в обеспеченном им социальном порядке. Оставаясь в официальном обороте на протяжении 1960–80-х гг. и даже сохраняя количественный и ценностный перевес в сравнении с «личностью»³⁷, понятие «массы» утрачивает активное свойство, будучи сведено в конце 1950-х почти исключительно к трем полустертым по своему мобилизующему эффекту, взаимозаменяемым и взаимосочетаемым, связкам: «народные массы», «массы трудящихся» и «широкие массы». Сокращение вариативности понятия «массы», которое вписано в реформу всей категориальной системы, словно освобож-

35. И. В. Сталин. Анархизм или социализм? // И. В. Сталин. Сочинения. М., 1946. Т. 1. С. 296.

36. Согласно остроумному наблюдению К. Мангейма, политические деятели, которые оперируют оппозицией «великий вождь/массы», еще не нашли своего социального места и рассчитывают занять господствующие позиции путем смены прежних элит (К. Мангейм. Идеология и утопия / Пер. с нем. М. И. Левиной // К. Мангейм. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 122). Это оппозиция, маркирующая попытку или начало нового политического правления.

37. Не только в экономическом контексте. Например, при разъяснении нового политического курса в связи с обострением советско-китайских отношений в 1963 г. понятие «личность» употребляется только в негативном контексте «культ личности», тогда как понятие «масс» активно используется как позитивно нагруженный синоним «советского народа» (Открытое письмо ЦК КПСС партийным организациям, всем коммунистам Советского Союза // Правда. 1963. 14 июля).

дает место для «личности», сразу занимающей место «масс», в т. ч. в контексте «воспитание Х». Если риторика хрущевских выступлений и докладов, с этой точки зрения, предстает переходной — понятие «массы», остается одной из ключевых категорий, означающих население Советского Союза, — то в брежневских докладах «массы» существенно маргинализируются в ряду, составленном понятиями «трудящиеся», «народ», «граждане», «население», «люди»³⁸.

Наконец, несмотря на то, что именно «народ», а не «личность» признается «решающей силой строительства коммунизма»³⁹, ряд основополагающих тематических сдвигов, а также прямая конкуренция «Х» — элемента «личности» с «обществом» и «массами» в разделах, посвященных образованию и культуре, представляет собой ощутимый, хотя и не объявленный явно, пересмотр политических истин предшествующего периода. Помимо прочего, серия сдвигов реализуется в таких еретических конструкциях, как «сочетание личных интересов с государственными»⁴⁰, — такая конструкция не задает явной иерархии и, тем самым, снова утверждает автономию «личных интересов» в значении, вписанном в контекст «потребления». В результате придание ценности «индивиду» и «личности» и их опосредованная связь с «народным благосостоянием» в официальных классификациях сопровождается

ся целым рядом ближайших и отдаленных эффектов, которые на протяжении 1970-х складываются в новую смысловую структуру, связывающую уже не «общество», «народ» и «людей», а «общество», «личность» и «человека»:

«Достаточная материальная обеспеченность, личная и общественная перспектива способствуют у нас творческому развитию личности, удовлетворению постоянно растущих материальных и духовных потребностей человека»⁴¹.

В исходном виде эти сдвиги, происходящие в символической системе «социализма», которая подвергается стремительной демилитаризации и индивидуализирующему переопределению в терминах «благоустройства быта» и «удовлетворения запросов», намечены уже в конце 1950-х — начале 1960-х гг. Не столько в рамках темы «воспитания», сколько в горизонте «потребностей» и «потребления» рождается «новая личность», стремительно и наперекор политическим императивам приобретающая (мелко)буржуазные черты в условиях «мирного сосуществования». Что, в конечном счете, становится одной из основ для приговора этому политическому курсу с позиций революционной ортодоксии:

«Американский империализм и его пособник — советский современный ревизионизм»⁴².

38. Напр.: Л. И. Брежнев. Отчетный доклад ЦК КПСС XXIV съезду КПСС.

39. Программа КПСС [1961 г.]. С. 605.

40. История КПСС. С. 617.

41. Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976. С. 78.

42. Мао Цзэдун. Народная армия непобедима (Передовая статья газеты «Жэньминь жибао» от 1 августа 1969 г.). Пекин, 1969.

НОВЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ:
МЕЖДУ «КОЛЛЕКТИВОМ» И «ЛИЧНОСТЬЮ»

Превращаясь в 1960-е гг. из вспомогательного и периферийного термина в одну из категорий государственного воображаемого, понятие «личность» становится структурирующим основанием для целого ряда дискурсов, не исключая гражданское и уголовное право. «Всестороннее развитие человеческой личности в условиях коллектива» как определяющая характеристика социализма из речи Н. Хрущева⁴³ профилируется в разнообразии контекстов, от «типологических особенностей личности рабочего» из первых обширных исследований по социологии⁴⁴ до «уважения к личности осужденных» в учебнике по уголовному праву⁴⁵. При этом, в отличие от понятия «технический прогресс», которое на рубеже 1950-60-х гг. также претерпевает осязаемый смысловой сдвиг, будучи переведено в совершенно новую категорию «научно-технический прогресс» (также превращенную в строку государственного бюджета), понятие «личность» не попадает в основание категориальной сетки государственной статистики. В складывающейся системе разделения символического труда это понятие очерчивает сферу компетенции новых наук — социологии и психологии, — во многом оставаясь знаком их

повторного рождения и особого положения в пространстве дисциплин.

Этот знак так же ясно маркирует новизну ряда научных направлений, как их генетическую связь с обширным сдвигом в политических классификациях в сравнении с предшествующим периодом. В ходе философских и научных столкновений конца 1920-х гг. статусом субъекта — в противовес «идеалистическому» (и буржуазному) индивидуалистическому пониманию — наделяется коллектив. Исход этих символических битв на территории социальных/гуманитарных наук особенно явствен в психологии, где условием сохранения «личности» как дисциплинообразующего понятия становится уход от подозрений в «идеализме» через ее переподчинение коллективу и социальному окружению⁴⁶. В Психологическом институте, созданном при Московском университете в 1912 г. под знаком «субъективной психологии», первый год работы прямо определяется темой «личности»⁴⁷. Уже в 1921–24 гг. итогом реорганизаций становится институционализация направлений, среди которых «личность» остается скрытым тематическим основанием лишь в последнем: общая психология, психопатология, социальная психоло-

43. Доклад товарища Н. С. Хрущева на Внеочередном XXI съезде Коммунистической партии Советского союза // Правда. 1959. 28 января. С. 5.

44. Человек и его работа / под ред. А. Г. Здравомыслова, В. П. Рожина, В. А. Ядова. М., 1967.

45. Исправительно-трудовое право. Учебник для юридических факультетов. М., 1966.

46. Реконструкция отдельных моментов психологической полемики производится в: L. Graham. Science, Philosophy, and Human Behavior in the Soviet Union. New York, 1987.

47. www.pirao.ru/strukt/istoria/histor_b.html

гия, психотехника, зоопсихология, детская психология (где изучается «личность ребенка»), — а приоритетным проектом выступает подготовка сборника работ «Психология и марксизм»⁴⁸. Подобная реорганизация становится условием существования дисциплины при господстве «классового подхода», который приписывает «индивидуализму» вековую негативную ценность:

«Эмпирическая психология есть идеологический сколок с породившей ее эпохи индивидуализма»⁴⁹.

У Л. Выготского, С. Рубинштейна, А. Леонтьева, Б. Ананьева и ряда других авторов, активных уже в 1930–50-е гг. и впоследствии зачисленных в основатели одновременно «деятельностного подхода» и «психологии личности», определения «деятельности» и «личности» формулируются в политически прозрачных терминах «общественных отношений»,

«влияния среды» и т. д. В первом номере «Вопросов психологии» (1955), который призван дать панораму основных направлений в СССР, в оглавлении статей еще ни разу не упоминается термин «личность», а основным тематическим горизонтом по-прежнему выступает «высшая нервная деятельность»⁵⁰.

Хронологическим рубежом превращения «личности» в ключевую тему новых дисциплин становится именно конец 1950-х — начало 1960-х гг., поначалу при посредстве переводных работ и рефератов по «западной» социологии и психологии⁵¹, затем — в текстах советских авторов, популяризирующих «западные» методы, и во внутрисоветских дискуссиях. В свою очередь, «всестороннее развитие личности» напрямую переносится в научные программы и планы. Такова, например, программа 15-летнего развития Психологического института, поданная в Президиум Академии педагогических наук в 1960 г., где «Психоло-

48. Е. Е. Вахромов. Разработка теории личности в отечественной науке первой трети XX века (<http://www.vakhromov.narod.ru/publ/docs/o43.doc>).

49. Озвученная в ходе борьбы между сторонниками «эмпирической» и «марксистской» психологии, эта позиция представлена в целом ряде других внутри — и междисциплинарных дискуссий 1920–30-х гг. Подробнее история Психологического института представлена на его сайте (www.pirao.ru/strukt/istoria/histor_b.html).

50. Вот список статей этого номера: С. Л. Рубинштейн «Вопросы психологической теории», Г. С. Костюк «К вопросу о психологических закономерностях», А. Н. Леонтьев «Природа и формирование психических свойств и процессов человека», Б. М. Теплов «Учение о типах высшей нервной деятельности и психология», А. В. Запорожец «Развитие произвольных движений», Э. А. Асратян «Переключение в условно-рефлекторной деятельности как особая форма ее изменчивости», Е. Н. Соколов «Высшая нервная деятельность и проблема восприятия», Б. Г. Ананьев «Труд как важнейшее условие развития чувствительности», А. Р. Лурия «Роль слова в формировании временных связей у человека», Н. А. Менчинская «Некоторые вопросы психологии применения учащимися знаний на практике», Л. И. Божович «Особенности самосознания у подростков».

51. Свидетели и непосредственные участники этого понятийного трансфера упоминают, в частности, работы: Дж. Морено. Социометрия: Экспериментальный метод и наука об обществе. М., 1958; Г. Беккер, А. Босков. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961.

гические проблемы всестороннего развития личности» фигурируют в качестве первого направления, вслед за которым корректируются и тематические рамки ранее господствовавшей «объективной психологии» — «Физиологические основы психических процессов и психических свойств личности»⁵².

С конца 1950-х, прежде всего у недавно вошедших в профессиональную науку исследователей, понятие «личности» прямо появляется в заглавиях текстов⁵³, а в самих текстах имплицитная модель «личности» — индивид, определяющийся в поведении из собственных мотивов и потребностей. Иными словами, во вновь формирующемся дисциплинарном пространстве психологии и социологии за «личностью» признается та же частичная *автономия*, которая неявно закрепляется за «потребителем» в политических классификациях. Эти работы, в частности, «Социология личности» И. Кона, получают наиболее обширный публичный резонанс, поскольку именно их воспринимают как продолжение символической революции «оттепели»:

«С подачи <...> Игоря Семеновича Кона мы узнали о существовании науки социологии и о том, что личность важнее государства. Это было началом нашего интеллектуального повзреления»⁵⁴.

Та же инверсия производится в программных работах по психологии, где «личность» и «личностное» определяется как автономный источник социальной динамики:

«Не только ролевой комплекс оказывает воздействие на личностные качества индивида, но есть и обратный процесс: психологические особенности человека существенно влияют на его статус, на выбор его социальных ролей и на их реализацию»⁵⁵.

В 1960-х — начале 1970-х гг. производится и более общая и обширная институционализация нового тематического направления: проводятся специализированные психологические симпозиумы («Вопросы психологии личности и деятельности», 1966; «Проблемы личности», 1968, 1970), в конечном счете, в форме университетских кафедр инсти-

52. Список направлений приводится на странице истории Института: www.pirao.ru/strukt/istoria/histor_b.html.

53. Напр.: Г. А. *Фортуна*тов и А. В. *Петровский*. Проблема потребностей в психологии личности // Вопросы философии. 1956. № 4; Ш. Н. *Чхартшвили*. Место потребности и воли в психологии личности // Вопросы психологии. 1958. № 2; Вопросы психологии личности / Под ред. Е. И. *Игнатъева*. М., 1960; Социология в СССР / Под ред. Г. В. *Осипова*. М., 1965. Т. 1. (статья раздела «Группа и личность»); П. Е. *Кряжев*. О диалектике общения и обособлении личности в обществе // Диалектика материальной и духовной жизни общества. М., 1966; И. С. *Кон*. Социология личности. М., 1967; Л. И. *Божович*. Личность и ее формирование в детском возрасте. М., 1968; Ю. А. *Замошкин*, Л. Н. *Жилина*, И. Т. *Фролова*. Сдвиги в массовом потреблении и личность // Вопросы философии. 1969. № 6.

54. Н. *Крышук*. Беседа с И. Коном (www.idelo.ru/292/24.html). Подобные свидетельства весьма многочисленны.

55. Е. С. *Кузьмин*. Основы социальной психологии. Л., 1967. С. 144.

туализируется парадоксальное направление «психология личности», а не менее парадоксальное — «социология личности» — превращается в категорию библиографического классификатора и подразделение академического Института конкретных социальных исследований⁵⁶. Институционализация этих направлений происходит параллельно с «социальной психологией», которая также тематизирует «личность» — на сей раз «личность в группе»⁵⁷. В целом, «личность» становится доминирующим понятием целого ряда научных отраслей. А оппозиция «личность»/«коллектив», организуя профессиональное психологическое мышление в СССР, в конечном счете обнаруживает удачный компромисс в понятии «малой группы», равно как в определении предмета новой дисциплины 60-х, социальной психологии, как «науки, изучающей и массовые психические процессы, и положение личности в группе»⁵⁸.

При благоприятной политической конъюнктуре, с ослаблением междисциплинарных позиций консервативного крыла исторического материализма, эти конструкты не только реактивируют и обеспечивают «верное» политическое прочтение понятия «личности». На содержательном уровне за ними тянется целая сеть новых понятий, таких как продвигаемые реформист-социологами «общественное мнение», «индивидуальные потребности» или «склонности» и «мотивация» социальных психологов.

Здесь мы имеем дело уже не только с изменением иерархического ранга отдельного понятия и группы вспомогательных терминов, но с изменением всей картины социальной реальности, создаваемой конкурирующими направлениями в социальных и гуманитарных науках.

В рамках новых дисциплин понятие «личности» получает официально подтвержденное существование как полюс, «чисто» методологически, но одновременно латентно политически противостоящий «коллективу». Сама эта оппозиция «личность»/«коллектив», снова приняв форму открытого вопроса, на протяжении 1960-70-х гг. остается местом непрерывного столкновения между реформистскими и консервативными позициями в пространстве социальных дисциплин, где ее политический смысл подкрепляется борьбой прореформистских/консервативных сил в государственной администрации (отделах идеологии и науки ЦК), напрямую воздействующей на положение дел в науке. Те же отношения упорядочивают пространство публикаций, которое формируется вокруг понятия «личность». Раздел литературы по «социологии личности», закреплённый с конца 1960-х в т. ч. в библиографических классификаторах, по числу работ оказывается далеко не столь обширен в сравнении с разделом «воспитание коммунистической личности». Однако авторы, разрабатывающие темы «структура личности» или «личностные свойства» в рамках эмпирических исследова-

56. В форме сектора социологических проблем личности.

57. Г. Андреева. Социальная психология // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. М., 1998. С. 381.

58. Там же. С. 380.

ний или при популяризации «западных» разработок, в научном пространстве нередко прямо противостоят авторам работ по «воспитанию коммунистической личности». Открытая трансляция «западного опыта», попытки интегрироваться в международную научную коммуникацию, претензии на профессиональное ведение исследований — признаки научной позиции, легитимность которой восстанавливается символической революцией конца 1950-х гг, в противовес фракции сторонников «классового подхода», одержавших очередную крупную победу в конце 1940-х.

В число новых авторов, занявших «международную» позицию и публикующих на протяжении 1960-70-х работы по теме «личность», попадают ключевые фигуры, вошедшие в социологию в конце 1950-60-х и во многом определившие не только ее канон, но и ее умеренно-либеральную политическую позицию:

В. Ядов, А. Здравомыслов, И. Кон. К тому же кругу авторов принадлежат психологи, в свою очередь, внесшие вклад в новый облик своей дисциплины и порой активно сотрудничавшие с социологами, такие как Б. Ананьев, А. Бодалев, Г. Андреева, А. Петровский. Рассматривая эту ситуацию пост-фактум, т. е. принимая в расчет сохранение всеми этими учеными ведущих (в т. ч. административных) позиций на протяжении длительного времени, можно констатировать, что направления в социологии и психологии, в 1960-70-е открыто тематизирующие «личность», как и авторы, предлагающие наиболее разработанные способы тематизации, попадают в своих дисциплинах в число доминирующих. Это означает также и то, что понятие «личности» маркирует в позднесоветский период не только новые, но и в собственном смысле дисциплинообразующие направления.

ФИЛОСОФСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ: АВТОНОМНАЯ «ЛИЧНОСТЬ»

Политический разрыв по линии «личности», который противопоставляет консервативные и реформистские фракции в государственной администрации и социальных науках, не менее ясно обозначен в философии. Если в 1920-50-е гг. «классовый подход» в форме диалектического и исторического материализма составляет прямую и доминирующую оппозицию «идеализму», в свою очередь доминировавшему в русской философии конца XIX — начала XX вв., то с начала 1960-х внутри официальных философских институций (Институт философии АН, философский факультет МГУ) воз-

никает новая позиция, постепенно изменяющая структуру всей дисциплины, — «история философии». На протяжении 1960-80-х в сосуществовании и конкуренции на определение предмета философии между историческим материализмом и историей философии (как прежде всего «западной философии») последняя превращается в привилегированную инстанцию собственно философского *профессионализма*, тем самым негласно, но оттого не менее явно оттесняя исторический материализм, с его устаревающими моральными и политическими принципами, в область *дилетантизма*,

который при этом оснащен неоспоримыми административными гарантиями и привилегиями.

Легитимность данного направления оказывается наиболее явным результатом политических реформ, будучи поначалу обоснована нуждами в реферативной работе и компетентной «критике буржуазных теорий», включенных в расширяющуюся активность советских философских инстанций в составе международных конгрессов и конференций⁵⁹. Именно оно становится отправной областью для построения «новой» советской философии. Неудивительно, что от лица консервативных представителей исторического материализма в адрес подобных инициатив, балансирующих на тонкой грани между техническим комментарием к текстам «западной философии» и «дальнейшим развитием» основ марксистской ортодоксии, систематически звучат обвинения в «идеализме». В свою очередь, реформистские позиции, представленные, с одной стороны, новыми авторами в новых дисциплинах — социологии и психологии, — с другой стороны, новыми авторами на новой позиции в дисциплинарной структуре философии, находятся если не всегда в отношениях

взаимного признания и открытого сотрудничества⁶⁰, то в ситуации политически определенной структурной близости.

Одним из наиболее заметных проявлений этой близости становится перевод ряда психологических и отчасти социологических смыслов «личности» в возвышенный теоретический регистр, т. е. работа по приданию понятию окончательной интеллектуальной, но также социальной ценности. Пик этой работы приходится на вторую половину 1970-х, когда за пределами официально лицензированного и полуанонимного оборота исторического материализма «личность» превращается в предмет публикаций и выступлений «молодых» философов, к тому времени приобретших не только реноме «настоящих» теоретиков в среде коллег, но и вполне официальное признание — в т. ч. в виде должностей на кафедрах и в секторах диалектического и исторического материализма.

Впоследствии часто цитируемый сборник «С чего начинается личность»⁶¹ представляет собой попытку окончательного закрепления в дисциплинарном горизонте понятия, соединяющего — на новом уровне и в форме, облагороженной обращением к «классике западной фило-

59. Записка директора и Ф Ан СССР П. Н. Федосеева «Об организации научно-реферативной работы по современной зарубежной философии и социологии», 10 июня 1957 // Социология и власть 1953–1968 / Под ред. Л. Н. Москвичева. Сб. 1. М., 1997. С. 36.

60. Так, в рамках философского факультета еще в конце 1950-х один из неформальных студенческих «клубов» объединял Зиновьева, Щедровицкого, Мамардашвили, Швырева и впоследствии социолога Грушина (Б. А. Грушин. Горький вкус невостребованности // Российская социология 60-х годов в воспоминаниях и документах / Под ред. Г. С. Батыгина. СПб., 1999. С. 207). Официальный семинар сектора теории в Институте конкретных социальных исследований в конце 1960-х, который был продолжен как неофициальный с начала 1970-х гг., посещали, наряду с социологами, философы Мамардашвили, Пятигорский и Щедровицкий, историки и филологи Аверинцев, Гуревич, Баткин, Иванов (Ю. А. Левада. Научная жизнь — была семинарская жизнь // Российская социология 60-х. С. 85, 93).

61. С чего начинается личность? / Под ред. Р. И. Косолапова. М., 1979. 2-е издание — 1984.

софии», — элементы официального политического словаря (в рамках очередного возврата к теме «всесторонне и гармонически развитой личности») и тематики новых социальных дисциплин. Так, в статье одного из самых известных, одновременно марксистских и реформистских философов, Э. Ильенкова, помещенной в этом сборнике, основное определение «личность» получает в связи с вопросом о возможности материалистически ориентированной *психологии*. Как и в более ранней работе, где «личность» определяется как «гармоническое сочетание» способностей — в ряду психологических понятий, соединенных с возвышенными эпитетами: «остроаналитический интеллект, ясное сознание, упорнейшая воля, завидное воображение и критическое самосознание»⁶².

Не менее известный «молодой» философ М. Мамардашвили столь же решительно размещает понятие «личности» в высших разделах системы философских категорий, хотя и не возводя его напрямую к психологической систематике, но при этом прямо реагируя на вызов со стороны психологии. В своем докладе (прочитанном в Институте психологии) он производит целую серию облагораживающих сближений: «философия <...> и личность <...> [вытекают из особенностей этого] режима, в каком

сложилась наша сознательная жизнь, и в каком она только и может воспроизводиться»; «понятие свободы имеет прямое отношение к личности»; «личностное действие» — это действие, для которого «нет никаких условных оснований»; «личностное — это всегда трансцендирующее» и т. д.⁶³ В данном случае традиционная философская игра на повышение ценности «чисто» теоретического прочтения понятия также сопровождается прямыми отсылками к психологическим и социологическим исследованиям, в которых «личность» и «я» получают эмпирическое определение.

Отличительной чертой новой философской позиции становится теоретическое обоснование автономии «личности», изоморфное той контекстуальной автономизации «потребления» и «личности», которая ранее происходит в официальной политической риторике и социальных науках. За рамками базовой для позднесоветской философии методологической оппозиции гегельянства/кантианства, авторы сходятся в понимании «личности» и «личного» как самоотнесения. В одном случае — это автономия, обеспеченная (скорее гегельянски) *новым* социальным порядком:

«Подлинная личность, утверждающая себя со всей присущей ей энергией и волей, и стано-

62. Э. В. Ильенков. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977.

№ 2. С. 71. На психологический генезис исходных понятий указывает сам автор, когда воспроизводит их в составе «всей совокупности высших психических функций (сознания, воли, интеллекта), увязанной в единство личности». (Там же. С. 78.)

63. М. К. Мамардашвили. Философия и личность (Выступление на Методологическом семинаре сектора философских проблем психологии Института психологии РАН 3 марта 1977 г.) // Человеч. 1994. № 5. Часть этих сближений вполне совпадает с выдвинутыми Э. Ильенковым утверждениями, например, «личность и есть лишь там, где есть свобода» (Э. В. Ильенков. Так что же такое личность. С. 357).

вится возможной лишь там <...> где возникают и утверждают себя новые формы отношений человека к человеку, человека к самому себе»⁶⁴.

В другом — это моральная автономия, близкая к кантовской свободной причинности:

«Самые большие проблемы, перед которыми стоит человек, — это те загадки, которые он сам-собой-себе-задан <...> Личностным вопросом является прежде всего тот, который адресует к себе человек»⁶⁵.

Даже в статье «Личность» из Философской энциклопедии содержится прямое утверждение автономии:

«Выполняя множество различных ролей и принадлежа одновременно к различным группам, Л[ичность] не растворяется ни в одной из них, но сохраняет известную автономию»⁶⁶.

Подобные «субстанциалистские» положения и способы выражения невообразимы в ряду вариантов, официально допущенных к публичному озвучению в 1930-е или 1950-е гг. В определении «личности» через обращенность «к себе» завершается работа по ее выведению из четкой обусловленности «коллективом» — от лица той же официально лицензированной философии, которой она была приговорена к «подчинению коллективу» в 1930-е гг. В конце 1970-х, в проти-

вовес теме «подчинения», пунктом схождения новых философских определений «личности» становится «свобода». Один из решающих эффектов такой тематизации состоит в том, что «личность» обнаруживается в распаханном и ширящемся пространстве, которое принципиально не является пространством коллектива или социального класса. Это проявляется в разнообразии тематических контекстов, в частности, в теме «расширения сферы взаимоотношений [личности] с другими людьми и вещами»⁶⁷. Или в теме «искусственности и безосновности в природном смысле слова феномена человека»⁶⁸. Повторный перенос тем субстанциальности, необусловленности и т. п. из горизонта западно-европейской философии в советскую предстает «естественным» шагом в попытках «молодых философов» сконструировать *профессиональные* дисциплинарные образцы. Но этот же «естественный» для внутридисциплинарного состязания шаг не утрачивает хотя и интеллектуально переформулированной, но вполне осязаемой связи с ходом политической игры: утверждение автономной личности противостоит как официально историческому материализму, так и консервативной политической риторике, которые сохраняют доктринальное преимущество в административной конъюнктуре «зрелого социализма».

О том, что понятие «личность» попадает в зону максимального напряжения

64. Э. В. Ильенков. Так что же такое личность. С. 355.

65. М. К. Мамардашвили. Философия и личность.

66. Личность // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 3.

67. Э. В. Ильенков. Так что же такое личность. С. 357.

68. М. К. Мамардашвили. Философия и личность.

между философским консерватизмом и реформизмом, реактивируя «вечные» политические оппозиции, свидетельствует один из авторов и инициаторов сборника «С чего начинается личность», впоследствии отмечающий, что «проблема личности» размещается «между двумя культурами, настоящими на „коллективизме“ и „индивидуализме“»⁶⁹. Столь же явно к сохраняющемуся и «правильно прочитываемому» политическому смыслу «личности» отсылает противопоставление, которое присутствует в самих текстах Э. Ильенкова или М. Мамардашвили. В одном из своих вариантов оно формулируется как прямой вызов историческому материализму, исходящему из ранее официальной павловской психологии:

«Сведение <...> проблемы личности к проблеме исследования морфологии мозга и его функций — это не материализм <...> а только его неуклюжий эрзац, псевдоматериализм, под маской которого скрывается физиологический идеализм»⁷⁰.

Таким образом, понятие «личность» оказывается ставкой не только в борьбе внутринаучных фракций, но и, более широко, в борьбе между двумя фракци-

ями господствующих классов советского режима: официальной государственной администрацией, где в 1970-е гг. победа остается за умеренными консерваторами, и производителями доминирующей (в советском случае, официальной) культуры — философами, учеными, писателями, усматривающими в излишнем согласии с «административной системой» и «массовыми запросами» угрозу собственной профессиональной автономии и символической власти. В этом смысле последовательное расширение зон охвата понятием «личность» обозначает не только мягкую доктринальную революцию, но и структурный сдвиг от аскетически-мобилизационных схем социального порядка (включая организацию профессиональных научных сред) к компромиссной форме обуржуазивающегося социализма, в котором культурные производители приобретают все большую профессиональную независимость и со все большим успехом реализуют ставки, характерные для системы разделенного и заново интегрированного символического труда, в пределе порождающей первичные формы интеллектуального рынка.

«ЛИЧНОСТЬ» КАК КОМПРОМИССНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Изоляция «свободного времени» как фактора «образа жизни» и автономизация контекста «потребления», вытеснение «масс» из политического лексикона и расширение реестра индивидуализиру-

ющих понятий в государственной экономике, официальное признание индивидуального вкуса и повторное учреждение субстанциализма в советской философии, а также множество сопутствую-

69. В. И. Толстых. Ильенков — формула личности // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (книга-диалог). М., 1997. С. 114.

70. Э. В. Ильенков. Так что же такое личность. С. 326. В тексте присутствует и прямая критика павловского подхода (с. 350).

щих тематических смещений — эффекты трансформации символической системы, в которой смысловой центр, представленный понятием «личность», постепенно утрачивает функцию маркера, прежде ясно разграничивавшего две модели социального порядка. Рост ценности понятия «личность» в этой системе свидетельствует о том, что изменения последней далеки от «чисто» риторического прикрытия твердого ядра ортодоксии. Напротив, попытки сохранить политическую преемственность категориальной системы позднесоветского периода предпринимаются в условиях стремительного и редко вполне осознанного переопределения «социализма» через признаки, приближающие его к раннесоветским определениям «буржуазного». При этом утрата базовыми оппозициями их прежней однозначности и новые связи, возникающие в структуре официальной риторики, социальных наук и философии, получают не только доктринальное выражение, но и вполне осязаемые практические следствия, реализованные, в частности, в практике государственного управления. Эти формы варьируются от новых категорий государственного бюджета и новых объектов экономического и правового контроля, до, например, учреждения государственной лотереи «Спортлото», первый тираж которой проводится в 1970 г. и которая практически воплощает собой принцип индивидуально направленной случайности (в противовес принципу коллективного планирования), равно как фактическую государственную легитимацию категории «нетрудовые доходы».

Элементы, ассоциированные с буржуазностью, не могут быть исключены из

символического порядка, эволюционирующего с конца 1950-х до середины 1980-х гг., поскольку политический смысл, которым нагружено понятие «личность», институционализирован во множестве частных форм, от риторики отчетных собраний съездам КПСС до новых научных направлений и библиографических классификаторов. Соседство ранее неустрашимых доктринальных противоположностей в общей институциональной системе служит основой для постоянного напряжения между конкурирующими способами тематизации и фракциями-носителями. Однако это уже не борьба за конечную истину, результатом которой могло бы стать повторное «подчинение личности» или полная девальвация «коллектива», но неизбежное, почти телеологическое, *расширение* зоны компромисса, допускающего существование ранее неприемлемых интеллектуальных и политических позиций. Компромисс положен в основу классификаций не только политических, но и структурно им подобных научных, постоянно лавирующих между политической лояльностью «классового подхода» и растущими требованиями профессиональной нейтральности. В свою очередь, характерная для 1970-80-х гг. неразличимость «западных» теоретических позиций, используемых при построении советских версий социальных наук и философии, напрямую (хотя это и не столь очевидно) воспроизводит ту же символическую модель — политического компромисса как основы для любой типологии.

При этом институционализированное примирение политических противоположностей лишь отчасти нейтрализует политический потенциал понятия «лич-

ность», включенного в официально допустимые и признанные классификации. Чем более высок официальный статус классификации, тем более изощренные тематические маневры необходимы для достижения компромисса. Образцы подобного маневрирования при определении понятия «личность» и тематически с ним связанных понятий «свобода», «гуманизм», «воля» и т. д. представлены, в частности, в Философской энциклопедии⁷¹ и в Большой Советской энциклопедии⁷². Попытка обезопасить понятия, подозрительные с точки зрения политической ортодоксии, но уже не устранимые из официально признанной категориальной сети, ставит их в амбивалентные отношения к оппозиции «марксистского»/«буржуазного», порождая дальнейшее усложнение символической системы. Более того, определение «личности» в официально приемлемых версиях психологии или философии в целом остается таким компромиссным образованием, которое, с одной стороны, допускает элементы буржуазного порядка, с другой, маскирует то, что может сделать их вполне *узнаваемыми* в качестве таковых.

Анализ социальных контекстов позволяет видеть, что «личность» как понятие с растущей ценностью обнаруживается в тех областях советского символического порядка и тогда, где и когда явно или неявно переопределяется граница между «социализмом» и «буржуазным обществом». В позднесоветский период это понятие выполняет роль маркера, который перестает различать, поскольку

оказывается в той зоне политическо-го и, более широко, символического, где происходит конвергенция смыслов, ранее принадлежащих этим двум ясно противопоставленным в советской систематике полюсам. Однако утрата понятием функции различения уже сама по себе выступает отличительным знаком. Именно поэтому в позднесоветском символическом универсуме наиболее разрабатанные тематизации «личности» являются результатом активности преимущественно мягкой либеральной оппозиции и нового профессионализма.

Политическая история понятия «личность» свидетельствует и о том, что советский режим никогда не являлся монолитной структурой, но совокупностью альтернатив и конкурирующих проектов, связанных в воображаемое единство прежде всего самой официальной мифологией 1970-х о непрерывном развитии и полной преемственности в отношении исходной модели. Совокупность контекстов, задающих смысл «личности» в 1960-80-е гг., воплощает собой одну из таких альтернатив, точнее результат соединения по меньшей мере двух конкурирующих проектов. Попытка соединить в горизонте «социализма» модель мобилизационного, милитаристски-аскетического коммунизма с моделью общества устойчиво растущего индивидуализированного потребления сближает — как в «чисто» догматическом, так и в практическом измерениях — «зрелый социализм» с «буржуазным обществом».

71. Философская энциклопедия. М., 1970. 5 тт.

72. 30-томное издание, выпущенное в 1969–1978 гг.

ОТ «СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА» К «ЛИЧНОСТИ»

НЕУДАВШАЯСЯ СМЕНА ПАРАДИГМЫ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ?

Моя статья посвящена обсуждению того, что я называю «неудавшейся сменой парадигмы» в поздней советской философии, когда обещания Перестройки постепенно сменялись полномасштабным социокультурным распадом. Высоко подняв в поздние 80-е знамя «личности», советские философы на самом деле объединялись под лозунгом «возвращения к человеку». Выражаясь на языке того времени, их объединяло стремление восстановить «человеческий фактор» как главный инструмент исправления тех искажений, к которым привели «реальный социализм» и его утопия коллективизированного «социального субъекта». Данной смене парадигмы так и не удалось

сформироваться, и это важно не только как симптом идеологического распада; в границах социокультурного пространства, привыкшего к традиции непосредственного усмотрения сущности вещей, эта неудача также обусловила исчезновение дискурсивных маркеров, относящихся к человеку (равно как и многих контекстов, в которые он включен). Иными словами, исчез язык, дискурсивные артикуляции утратили свою легитимность и любые (репрезентативные) практики, использующие эти формулировки, оказались лишены почвы¹. Выражаясь более «техническими» философскими терминами, можно сказать, что обсуждаемая здесь неудача положила конец целому ряду «онтологических

1. Я беру термин «артикуляция» (articulation) из «теории культуры». Под ним понимается «временное единство дискурсивных элементов, которым не обязательно „сопутствовать“ друг другу. Артикуляция — это форма связи, которая *может* породить единство различных элементов в определенных условиях. Артикуляция подразумевает выражение/репрезентирование и соединение <...> способами, которые продиктованы контекстом и являются случайными» (C. Barker. Cultural Studies. Theory and Practice. London, 2000. P. 381). Обратите внимание, что анализ (какой-нибудь отдельной) артикуляции не обуславливается «истинной», а скорее является «ре-» или «де-конструктивным» в отношении контекстов, в которых дискурсивные элементы являются неотъемлемыми. Разумеется, подобный тип анализа идет бок о бок с «конструкционистскими» убеждениями относительно всех социальных и культурных вещей вообще.

обязательств», свойственных советской философии и марксизму-ленинизму.

Однако эти дискуссии нельзя рассматривать абстрактно, без отсылки к специфике советской философии в целом, в частности к марксизму-ленинизму. Связи здесь являются внутренними, и этот факт становился все более очевидным по мере потери марксизмом-ленинизмом его легитимации в ходе разрушения советской системы. Советские понятия человека стали рассматриваться как ненужные, представляющие интерес только для социального историка или историка культуры, который исследует то, что получило название «советской цивилизации» (включая место и функцию того, что внутри этой цивилизации считалось философской практикой). В момент написания этих строк всё еще не ясно, будет ли советская философия представлять интерес для историков философии (русской и всеобщей) в будущем, и если будет, то в какой степени.

Сравнительно адекватный анализ происхождения и развития неудавшего-

ся изменения парадигмы потребовал бы, по крайней мере, (1) обзора всех идейных средств, задействованных со времен хрущевской «оттепели»², (2) характеристики дискурсивных алгоритмов основного направления советской философии³ и (3) описания запоздалого решения перенаправить дискурс, артикулируя тему человека отдельно от стандартной советской парадигмы⁴. Но в итоге аргументация сводится к следующему: начиная с поздних 50-х и ранних 60-х годов в дискурсивное пространство советской философии проникали и там обретали форму идеи, которые в течение последующих лет стали оказывать давление на общепризнанное «ортодоксальное» понятие «социального субъекта», что обусловило формирование предпосылок для понятия «личность», получившего развитие уже в ходе перестройки.

Ниже приводится лишь схематичный набросок некоторых аспектов, необходимых для исчерпывающего обсуждения перечисленных пунктов (1–3). Первую часть своего исследования я пред-

2. Насколько мне известно, наилучшим исследованием по этой теме остается книга Джемса Сканлана (*J. Scanlan. Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought. Cornell, 1986*).

Более ранняя работа Ричарда Дежорджа устарела, однако остается полезной как исследование изменений, происходивших в 60-е (*R. DeGeorge. Patterns in Soviet Thought. University of Michigan, 1966*). Однако до сих пор не хватает реконструкции течений, связанных с так называемыми «шестидесятниками», поколением философов, социальных теоретиков и представителей литературы, которые отказались от господствующих течений дискурса. Одной из первых работ в этом направлении может считаться работа Дэвида Бакхурста (*D. Bakhurst. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge University Press, 1991*).

3. Раннее исследование советского философского метода представлено в *T.J. Blakeley. Soviet Scholasticism. Dordrecht, 1961*.

4. Я обсуждал данную тему ранее: *E. M. Swiderski. How the Category of the Person is Accommodated in Soviet Philosophy // Identität: Evolution oder Differenz? / Identité: évolution ou différence. Fribourg, 1989. P. 55–78*; *E. M. Swiderski. From Social Subject to the Person: The Related Transformation in Latter-Day Soviet Philosophy // Philosophy of the Social Sciences. Vol. 2 (23), 1993. P. 199–227*; *E. M. Swiderski. The Crisis of Continuity in Post-Soviet Russian Philosophy // Philosophy and Political Change in Eastern Europe. Illinois, 1993. P. 135–164*.

ставлю в виде обзора некоторых общих характеристик советской философии, во второй части будут более подробно рассмотрены некоторые аспекты философского поворота к теме «личности».

1. *Основное направление* советской философии в интересующий нас период — а именно, в период, начиная с ранних 60-х и вплоть до поздних 80-х, — может быть охарактеризовано, по крайней мере, тремя нижеследующими особенностями:

(1) Советская философия была и оставалась инструментом для воспроизведения предписанной «картины мира», а не для ее прояснения или критики. Показателем этого является внешнее воздействие, которое оказывалось на академическую философию всякий раз, когда политические лидеры призывали к новым усилиям по продвижению «линии партии» или к исправлению допущенных ранее идеологических ошибок. Рассмотрение подобных случаев обнаруживает данную черту советской философии, остававшуюся неизменной на протяжении всей ее истории.

Что касается стиля советской философии, то ее зависимость от предписываемой картины мира проявлялась следующим образом: советские философы строго придерживались определенных «векторов», они теоретизировали *модально* и нормативно, не ради существующей действительности (*Wirklichkeit*), а в перспективе того, что должно быть. Такой подход согласуется с основным устремлением советской революции, а именно, конструированием социалистическо-коммунистического социального бытия.

(2) Хотя «диалектический материализм» имел значение базисной философ-

ской теории, однако, своим статусом он был обязан той роли, которую он играл в легитимации «исторического материализма», с одной стороны, и «научного коммунизма», с другой. Иными словами, воспроизводимое философией «мировоззрение» концентрировалось на «социальном бытии», т. е. на векторах, по которым проходило «конструирование» коммунистического социального бытия. Как эпистемический статус (т. е. «научные законы социального развития») данных векторов, так и вытекавшие из них практические предписания (включавшие, напр., «морально-политическое единство партии и народа» или «единство теории и практики»), артикулировались в эссенциалистских (а не прагматических) терминах. Ничто в них не опиралось на «интенционалистскую установку первого лица», присущую индивидуальному субъекту (агенту), равно как и не служило для нее основанием. Индивидуальный субъект не входил в число векторов, направляющих советскую философскую практику. Напротив, «социальный субъект» под маской будущего «Нового человека» являлся той асимптотической, модально-нормативной точкой, в которой должны были сойтись все векторы конструкции.

Прежде чем переходить к третьей характеристике, следует сказать еще несколько слов о первых двух. Основное направление советской философии не знало ни феноменологического, ни лингвистического «поворотов». Ни проблема «имманентности переживания» (*Erlebnis*), ни проблема «единства значения, действия, и мышления» (Дэвидсон), сфокусированного в опосредованных языком представлениях, присущих субъ-

ектам, не удостоились внимания советского философского метода и его метатеории. Симптомом подобного положения являлась регулярная брань, как в адрес «позитивизма», так и в адрес «субъективизма» со стороны проповедующего доктрину истеблишмента. Стандартная советская форма эссенциализма вбивала клин между «голыми» фактами (например, переживаемыми или регистрируемыми в представлениях) и тем, что они должны были выражать, т.е. сложными структурами, в которых данные «голые» факты обретали свой функциональный статус (идентичность). Такой тип (холистическо-функционального) эссенциализма выражался в разработках так называемого «метода идеализации» (различающего сущностное и случайное с учетом контекста и его истории) или «логики абстрактного и конкретного» (разработанной как метод идеализации на основе «Капитала» Маркса), а также «комплексного системного подхода» в науке. Неудивительно, что точка зрения «первого лица» либо игнорировалась полностью, либо была «опосредована» отсылкой к «группе социальных отношений».

(3) Третья черта главного направления советской философии связана с тем, как осуществлялось его концептуальное изменение на протяжении рассматриваемого периода. Одним из способов было

указание на «оставленные без внимания» темы в работах «классиков». Примером может служить «открытие» работ молодого Маркса, произошедшее в середине 50-х. Тогда смягчение политического климата явилось во многих отношениях необходимым и в значительной степени достаточным условием для подобных изменений. Однако если говорить в общем и абстрактно, то следует отметить, что концептуальное изменение, вызванное открытием оставленных без внимания взглядов, лишь эксплуатировало потенциал множества бинарных оппозиций, бывших стандартной особенностью «марксистского» дискурса с тех пор, как Маркс поставил Гегеля «с головы на ноги» и выявил истоки «диалектики» в человеческой практике, а не в идее.

Независимо от истинности утверждений Маркса (принесет ли философия себя в жертву конечному объединению «теории и практики»?)⁵, для основного направления советской философии такие оппозиции были вовсе не «диалектическими», их «синтез» не стоял на повестке дня⁶. Скорее наоборот, было очень важно, как риторически, так и дискурсивно, не терять из виду бинарные оппозиции, которые представляли собой статично скрепленные пары, призванные задать границы концептуального каркаса правильного советского мировоззрения. Классическим примером является фун-

5. В этой связи стоит перечитать замечательный очерк Колаковского (*L. Kolakowski. The Myth of Human Self-Identity//The Socialist Idea: A Reappraisal*, ed. L. Kolakowski, S. Hampshire, New York/London, 1975), в котором ключевая «бинарная оппозиция» между (человеческим) «существованием» и (человеческой) «сущностью» подробно исследуется в свете попыток Маркса использовать понятие «родовой сущности» (*Gattungswesen*).

6. Интересные идеи относительно логики русского и советского философского стиля можно почерпнуть из текстов А. С. Ахиезера после 1991 г., когда появилась его главная работа (*А. С. Ахиезер. Россия: критика исторического опыта*. Новосибирск, 2002). См., например: А. С. Ахиезер.

даментальная противоположность (опозиция) материализма и идеализма. Ее логика основывалась на утверждаемой противоположности между реакционным и прогрессивным «мировоззрением» и уходила корнями в классический конфликт, источником которого являлось, конечно, «социальное бытие». «Конструктивистская» парадигма появилась из тех же «социальных» корней и использовала эти «опозиции» для создания образа динамического напряжения и движения вперед.

Если говорить менее абстрактно, то, судя по всему, концептуальное изменение происходило следующим образом. Начиная, по крайней мере, со Сталина⁷, периодические пересмотры и исправления главной линии стали обычными. Распространенной моделью стало обнаружение «ошибочных» выражений эпистемических и практических векторов, лежащих в основе социалистической конструкции, их исправление и провозглашение «первых принципов». Подобные операции давали повод для пересмотра и, зачастую, переработки (экстраполирования, реинтерпретации) бинарных оппозиций. Философам (и всем остальным) «рекомендовалось» внести изменения в проводимую линию в соответствии с исправленным описанием текущего состояния социальной дей-

ствительности (т. е. «обнаружившегося зазора» между «деконструкцией» устаревших или дефектных форм и появляющимися формами нового социалистического порядка), над которым они трудились, не упуская из вида конечную цель. Одного примера будет достаточно: когда Центральный Комитет объявил начало так называемой эры «развитого социализма» (более известного как «реально существующий социализм»), философы (и все остальные) «обогатили» свою онтологию такими сущностями, как «неантагонистические социальные противоречия» и тем самым спровоцировали переоценку общепринятой «теории классовых конфликтов», равно как и пересмотр того, каким должен выглядеть «окончательный коммунизм».

Период, рассматриваемый в моей статье, включает в себя как минимум три этапа такой переоценки, а именно, переломные моменты при Хрущеве, Брежнев и Горбачеве. Причем произошедшее при Горбачеве практически всестороннее осуждение способа, в соответствии с которым формулировалась и поддерживалась старая «картина мира», привело философов, равно как и многих других, в серьезное замешательство. Услышать от вождя, что «мы не знаем общества, в котором живем» (слова Андропова), было, как минимум, неприятно. Горба-

Об особенностях современного философствования (взгляд из России) // Вопросы философии. 1995. № 12 (часть 1); Вопросы философии. 1997. № 2 (часть 2). Ахиезер проводит различие между «инверсией», «экстраполяцией», «интерпретацией» и, конечно, «контекстом» в попытке эксплицировать конструирование смыслов в закрытых семантических пространствах (предметных областях). Здесь я использую термины «бинарные оппозиции» и «интерпретация» в общем, нечетком смысле.

7. Я полагаю, что рассматриваемая здесь «философия», а именно философия истеблишмента, появилась при Сталине примерно в то время, когда окончились дебаты между механистами и последователями Деборина.

чев, похоже, одним махом признал негодными артикуляции эпистемических и практических векторов, которые ранее поддерживали конструкцию социализма. Тем не менее, следует отметить, что горбачевская Перестройка и требование «нового мышления» не являлись отречением от «векторного эссенциализма», или конструктивизма, являвшихся базисом советского эксперимента с самого его начала. Горбачев также ссыался на «истинные ленинские принципы».

В данных условиях у интеллектуального сообщества не было иного выхода, кроме как обратиться к «логике инверсии». Так, например, «неожиданно» стало очевидно, что социализм на самом деле всегда стоял на защите «человеческого фактора», который под названием «личность» стал снова учитываться философами и был, в свою очередь, поставлен в оппозицию коллективистскому социальному субъекту. Последний, в его сталинской формулировке, теперь подвергался осуждению как искажение марксистского понятия классовой идентичности, которое также было трансформировано ортодоксальным научным коммунизмом в понятие «трудящихся масс». Затем выяснилось, что артикуляция картины мира в рамках «реального социализма» не учитывала *духовности* — этого зеркального отражения личности, рассматривавшейся теперь в качестве фактора оценки свойств социальных отношений как принимающих или отвергающих «человеческий фактор». С социологической точки зрения, это был период, когда «сфера приватного», а именно ежедневная реальность советского человека, ранее не представленного в общественной сфере, стала рассматриваться,

с одной стороны, как симптом дисфункциональности государства, основанного на коллективистских отношениях в рамках «реального социализма», а с другой стороны, как то, что указывает на человеческие качества, которые, согласно исправленному видению социалистической общности, требовалось учитывать новому мышлению.

Нет необходимости подробно разъяснять эти три пункта: описанные изменения лишились всякого значения перед лицом того, что они предвещали, т.е. перед лицом эрозии артикуляций, присущих советскому типу социальной реальности. Как далеко можно было еще зайти в провозглашении, что именно «личность», а не «социальный субъект» (со всеми ловушками, которые таил в себе этот термин, по крайней мере, со времен Сталина) является действительным базисом социализма, не попадая одновременно в логическое и «экзистенциальное» противоречие? Разве не было очевидным, что недавно признанное отсутствие «культуры личностей», — признание, основывающееся на горбачевском призыве вернуться к «цивилизации», — подразумевало, что на самом деле нет «личностей», готовых и способных нести знамя новой попытки построить социализм? Данное затруднение обнаруживает ловушку, заложенную в логике инверсии: ввиду опасности утратить логическую непротиворечивость всего учения в целом приходилось налагать определенные ограничения, причем не с помощью отдельных, изолированных пар бинарных оппозиций (например, таких, как «индивид» — «социальный субъект»), а с помощью общей структуры, для создания

которой эти оппозиции использовались в качестве векторов. Так, например, «индивиды» по Марксу являются «точками пересечения» поля социальных отношений. Тем самым «индивид» — это категория отношения, которая сама является выражением искаженного восприятия «сущности социального», каковая в «реальном социализме» исправляется в образе полностью признанных «социальных субъектов» (способных, если цитировать Маркса «К еврейскому вопросу», вновь присвоить свои «собственные силы» как «силы общественные»). Утверждение, что «наши усилия» построить социализм оказались тщетными отчасти потому, что мы не уделяли внимания «человеческому фактору» или, иными словами, «пренебрегали» индивидом, обладающим личными чертами, говорит о полном отказе от «логики» игры в целом.

Таким образом, ирония, заключенная в конструктивистской логике, теперь вполне обнаружилась. Если сутью перестройки было, помимо всего прочего, порицание «социального субъекта» и перенос внимания от трудящихся масс к «личности», то последствия подобной критики оказались непредвиденными: было де-факто признано, что системе не удалось культивировать «личность», а это, в свою очередь, выбило почву из-под ног самой системы. (Исследования постсоветского переходного периода смогли начаться лишь ког-

да тема отсутствия социального агента, или, в терминах Стомпки, «цивилизационно некомпетентного агента», стала одной из наиболее очевидных забот. Видными российскими пропагандистами такого «отсутствия» стали социологи Татьяна Заславская и Юрий Левада; а в культурной сфере такие исследователи, как Борис Дубин и Лев Гудков, обрисовали то разрушительное воздействие, которое оказал на «личность» советский эксперимент.)

Поэтому дискурс перестройки (и гласности) начал вскоре проходить параллельно столь же явным дискурсам распада и кризиса, включая и те, которые негативно оценивали наследие «советской цивилизации», в частности дискурс «homo sovieticus»⁸. Мы, конечно, знаем, что диссиденты и те, кто смотрел на систему извне, распознали homo sovieticus гораздо раньше. Синявский, а затем Зиновьев указали на то, как, находясь внутри системы, люди научались справляться с ее обезчеловечивающими силами, приобретая, однако, свойства, считающиеся принципиально враждебными по отношению к гражданскому институциональному порядку и человеческому благоденствию в целом. После распада системы это «существо» полностью проявило себя на ее руинах как «человек без качеств», «голый индивид», определяемый лишь посредством того, чем он не является, лишенный личных качеств и навыков, считающихся обяза-

8. E. M. Swiderski. La culture de la «crise» et l'imaginaire soviétique // Voies et impasses de la démocratisation. CNRS: Hermès 19, 1996; также: E. M. Swiderski. Conceiving Social Reality in post-Soviet Russia: A Question of Familiar or Innovative Representations // Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik und Juristische Methodenlehre, Rechtsinformatik, Kommunikationsforschung, Normen — und Handlungstheorie, Soziologie und Philosophie des Rechts. 2005 (2).

тельными для «цивилизации». «Там существует „цивилизация“, здесь же нет ничего» — приблизительно так звучали почти чаадаевские сетования по поводу положения России.

Заметим по ходу дела, что быстрый подъем «культурологии», вопреки всякому цинизму по поводу оставшихся не у дел специалистов по научному коммунизму, как раз и был ответом на существующее положение. Причем «культура» толковалась здесь в космополитическом смысле как провозвестие ценностей, необходимых любому жизнеспособному «обществу» в качестве нормативного цемента, особенно во времена анонии и институционального кризиса⁹.

Я считаю, что такие рассуждения о кризисе и крушении — назовем их «деартикуляцией», в силу подразумеваемого в них отказа от всякой искусственной попытки возродить социалистическую идею — поставили крест на всех последующих попытках оживить советскую «теорию» в целом, включая и советскую философию (немалая часть которой была посвящена «социальному бытию» и «человеку»). Обратной стороной медали оказалась неудавшаяся попытка смены парадигмы — от социального субъекта к личности; она предельно ясно выявила, до какой степени советская философия занималась «чистым дискурсом», т. е. идеологически мотивированными и «пустыми» конструктами.

II. Теперь настало время отойти от такого экстерналистского ракурса, чтобы проследить некоторые составляющие

внутренней динамики того, что я называю «неудавшейся сменой парадигмы» в отношении к понятию человека в советской философии. Следует, однако, учитывать, что для меня данная динамика внутренне связана с описанными выше характеристиками.

Мой «метод» состоит в реконструкции, основанной на индикаторах, которые проявились в то время, когда начался советский «поворот к личности». Я имею в виду такие тексты, как «Введение в философию» (1990), в котором ведущие философы того времени заново изложили советскую философию в свете призыва к «новому мышлению». Названный том включает в себя неподписанную главу о центральном значении личности; часть этой главы появилась ранее в журнале «Коммунист» (17, 1988, 49–64) за подписью Эрика Юрьевича Соловьева. Опубликованная в качестве передовицы в идеологическом органе ЦК КПСС, она имела название «Индивид, индивидуальность, личность». Реконструкция курса рассматриваемой мной парадигмы подразумевает выбор текста, подобного тексту Соловьева, и его рассмотрение в качестве конечной точки в истории инверсий и исправлений (таких, как описанные выше) в пространстве обозначений (артикуляций), совместимых с «логикой» советского дискурса в целом. Сразу хотел бы отметить, что я не ставлю под вопрос искренность и серьезность попыток, подобных попытке Соловьева. Скорее наоборот, его и многих других следует помнить за их решимость «протолкнуть» новую парадигму.

9. E. M. Swiderski. Erziehung zur Kultur: Ausbildungsreform und Kulturpolitik in Russland // Civitas. 48 (137) 1993. P. 241–249.

Их неудача составляет немалую часть их личной «трагедии».

(1) Возникшая в 50-е годы дискуссия между «общественниками» и «природниками» стала, безусловно, одним из основных катализаторов последующих дискуссий. На поверхности эта первая полемика касалась природы и статуса эстетических характеристик (качеств, свойств)¹⁰. Однако в действительности она была лишь прикрытием для исследования того напряжения между «отражением» (Энгельс-Ленин) и «практикой» (Маркс), что присутствовало в марксизме-ленинизме, т. е. напряжения между образом человека как силы природы, чья деятельность продвигает развитие сил природы как адекватно постигнутых («отраженных») в познании и содействует ему, — такова позиция «природников», — и образом, согласно которому люди «очеловечивают» природу, создавая посредством своих исторически возникающих форм деятельности «вторую, человеческую природу» — позиция «общественников»¹¹. Если я говорю, что данная дискуссия была «прикрытием», то я имею в виду, что она проходила в рамках предзаданного мировоззрения и была вынуждена учитывать, помимо прочих «принципов», также и «ленинскую теорию познания» («теорию отражения» и «практику» как «критерий истинности») вместе с понятием «социального субъекта» («трудя-

щихся масс»). По этой причине даже так называемые «общественники» не заходили столь далеко, чтобы соотносить защищаемую ими «практику» с индивидом, т. е. «субъективной» инстанцией. На повестке дня стоял вопрос, как согласовать каноническую советскую философию с идеей, что «мир для человека» — это также и мир, «созданный человеком», и при этом не попасть в ловушку (субъективного) «идеализма». Нужно было найти такой способ приписать «объективный статус» артефактам («человеческим предметам»), который бы допускал существование категории, сходной с категорией «значения», но не вызывал бы подозрения, что данная категория является так или иначе «субъективной». Все эти «человеческие предметы» всё же должны быть даны в познании, «отражены» им. Несколько лет спустя один польский марксист¹², сведущий в советских теориях, пожаловался, что в этой фазе (якобы эстетической) дискуссии советские философы избегали субъективизма как огня.

Текстовой основой разногласий были «Ранние произведения» Карла Маркса. За пределами Советского Союза, разумеется, эти ранние работы получали по преимуществу «субъективистскую» трактовку, в особенности среди «неомарксистов», объединенных общей неприязнью к советской философии. (Лешек Колаковский позже охарактери-

10. E. M. Swiderski. The Philosophical Foundations of Soviet Aesthetics. Theories and Controversies in the Post-War Years // *Sovietica*. Dordrecht, 1979.

11. Первый том магистерской диссертации Колаковского (*L. Kolakowski. Main Currents of Marxism*. Oxford, 1977) почти полностью посвящен истокам и развитию этого базового различия, заключенного в сердцевине марксистской традиции.

12. Богдан Джимедок, который регулярно обозревал советские публикации в «*Studia estetyczne*», а также Стефан Моравский.

зовал раннюю философию Маркса как «социальный субъективизм».) В западном мире эти толкования породили множество сравнений и противопоставлений: Маркс и феноменология, Маркс и Витгенштейн, Маркс и Мид и т. д. Ни одна из этих тем не присутствовала и не обсуждалась в советском контексте конца 50-х — начала 60-х годов.

(2) Начиная с середины 60-х годов советские философы, тем не менее, искали путей снятия напряжения между «отражением» и «практикой». Туманное и схематичное понятие практики, характерное для более ранней стадии дискуссии, теперь было наполнено некоей «онтологией», а именно попыткой определить, что такое эти «человеческие предметы» и как они существуют в более широких рамках материального мира в целом. С одной стороны, это была стадия в дискуссии, когда Тугаринов¹³ и некоторые другие, преимущественно грузинские, философы¹⁴ предприняли попытку введения «ценностей» как «объективных» предметностей, или, точнее, как «объективно-субъективных» предметов коллективного человеческого действия и, следовательно, являющихся внесубъективными (т. е. независимыми от конкретных индивидов и данными последним) и доступными познанию («отражению») в противовес таким распространенным в то время на Западе теориям ценностей, как эмотивизм. Опираясь на понятие ценностей можно было утверждать, что люди обитают

в мире, показывающем им их собственный образ, отпечатанный в вещах, подвергшихся воздействию их труда (эта последняя тема обрела актуальность в квазиутопическом, научном видении НТР при Брежневе). Индивид, т. е. действующий субъект с его убеждениями и желаниями был лишь категориальной производной от рассматриваемого таким образом социального субъекта. Однако, по крайней мере, в свете ценностей, отражение оказывалось сопряженным с человечески значимым, измененным практикой и наполненным ценностями миром. Иными словами, на рассматриваемом этапе советского философствования создавалась видимость возможности посмотреть на общественно-человеческий мир скорее глазами «индивида», чем с точки зрения «сознания» трудящихся масс, как того хотела официальная доктрина марксизма-ленинизма.

Здесь также важным был вклад Маркса. Находясь под влиянием некоторых пассажей из «Капитала» Маркса о статусе товара, о «мистическом» товарном фетишизме, а также о его связи с понятием абстрактного труда, некоторые советские философы начали в более общем смысле говорить о «человеческих», или, как они их называли, «социальных» объектах (Тугаринов писал в этой связи о «жизненных ценностях»). «Социальные объекты» рассматриваемого нами типа теперь были наделены отличительными свойствами, грубо говоря, «свойствами значения», свойствами, которые

13. См. напр.: В. П. Тугаринов. О ценностях жизни и культуры. Л., 1958; В. П. Тугаринов. Теория ценности в марксизме. Л., 1968.

14. См., напр., коллективный труд: Проблема ценностей в философии / Под. ред. А. Г. Харчева. М. — Л., 1966.

заклучают в себе не только «отражение», но и «интерпретацию» (включая личное присвоение). Олег Дробницкий, к примеру, писал о «мире оживших предметов» (ср. его книгу, вышедшую под этим названием в Москве в 1967 году) в таком смысле, что это отдаленно напоминало понятие чистых интенциональных объектов, сформулированное феноменологами (например Р. Ингарденом), с тем чтобы объяснить «объективность» культурных артефактов. Наибольшую известность среди советских философов получило понятие «идеального» (опять же взятое из «Капитала» и «Grundrisse» Маркса), связываемое с именем Э. В. Ильенкова¹⁵. Однако в данном случае дискуссия вышла за пределы понятия «социальных артефактов» и их онтологии и, как мы знаем, стала рассматриваться как находящаяся в конфликте с общепризнанной доктриной.

Коротко говоря, в «ортодоксальной» советской философии существовало напряжение между «отражением» и «практикой», и именно оно становилось источником «творческого» мышления, разумеется, в рамках «логики инверсии». Это я и пытался проиллюстрировать. На волне хрущевских реформ только очень немногие советские философы не принимали понятие практики — в той или иной его интерпретации — в качестве основного концепта и не развивали его тем или иным образом. При этом они продвигались к пределам общепринятой теории отражения, учитывая ту роль, которую этот концепт должен был

играть внутри коммунистической доктрины социалистического строительства. Тем не менее, в конце 60-х картина мира была «обогащена» онтологией ценностей, определяемых как «субъективно-объективные» предметы (согласно модели товара по Марксу и понятийному аппарату «логики инверсии»), а также понятием «наделенных значением предметов» (идеальных предметов), каждое из которых допускало такую картину «социокультурного мира», которая существенно выходила за пределы канонических формулировок, данных в «Основах марксизма-ленинизма» и «Основах марксистской философии».

(3) Обычно считается, что Брежнев был неосталинистом, поскольку положил конец новаторским экспериментам и объявил «реальный», или «развитой», социализм, что обозначило начало «стагнации». Однако если бросить более обширный ретроспективный взгляд на брежневское время, то следует признать, что оно имело некоторые «преимущества» для философов и других ученых, активно задействованных в «повороте к практике». Теоретическим следствием брежневского заявления, что «мы все благоденствуем и счастливы в развитии социализме» (последнее шло рука об руку с «социалистическим качеством жизни»), стало то, что «базис», или производственные отношения, и соответствующие им «детерминированные» формы общественного сознания после многочисленных этапов «построения социализма» оказались, в конце кон-

15. Ср. последнее тематическое издание «Studies in East European Thought» (Springer), посвященное философии Эвальда Ильенкова (Oittinen V. (ed.). The Philosophy of Eval'd Il'enkov // Studies in East European Thought. 57 (2005)).

цов, функционально объединенными и, таким образом, взаимодействующими. Упомянутые формы перестали быть просто «отражениями». Считалось, что, поскольку они являются «социалистическими», они должны оказывать творческое воздействие на сам «базис».

Я упоминаю об этом потому, что первый «культурологический» поворот в советской мысли — относящийся к концу 70-х — началу 80-х — обязан своим появлением, в первую очередь, данному сдвигу внутри идеологической сферы¹⁶. Поскольку теперь считалось, что люди находятся полностью внутри «социалистических форм жизни», также полагали, что они, наконец, освоили на практике истину высказывания Маркса: сущностью человека является совокупность общественных («реально-социалистических») отношений. Человечество оставило позади себя «предысторию», т. е. эпоху классовых обществ, в которых сознание было «идеологическим» и, следовательно, «детерминированным». Покинув «царство необходимости», люди, в качестве коллективизированных социальных субъектов, теперь трудились над тем, чтобы полностью реализовать «царство свободы». Коротко говоря, произошедший сдвиг (выражаясь в терминах *инверсии* — обратное присвоение свободы, скрывавшейся формами «искаженного сознания») подтвердил и обобщил зна-

чение прежнего «поворота к практике». В «сталинской» системе категорий имелось лишь «*социальное бытие культуры*» в виде «социального субъекта» как части «трудящихся масс». Однако в контексте «реально существующего социализма» появилась возможность выражаться в терминах, которые, *кажется*, предвещали обратное, а именно, что «бытие» социального на самом деле является «культурой» (в ее предложенном значении), а также что «социальный субъект» является многосторонней личностью внутри социалистических форм жизни (хотя на определенном «количественном», если даже не «качественном», отдалении от так называемого *нового человека*)¹⁷.

(В этот период, начиная с ранних 70-х, начала складываться «теория деятельности», в которой были «реабилитированы» такие мыслители, как Выготский и, позднее, Бахтин, прежде находившиеся под подозрением. Выготский порвал с моделью мышления в терминах «проектируемого мира» и сосредоточился на изучении «социальных» особенностей индивидуального психического развития (у детей), одной из которых является язык. Бахтин отошел от канонических советских векторов развития в разработанной им альтернативной «бинарной логике» диалога и «гетероглосии», содержавшей скрытое осуждение советской моногло-

16. Репрезентативным в данном смысле является текст одного из «отцов» «культурологии» Юрия Давыдова. Речь идет о третьей части его книги «Неомарксизм и проблемы социологии и культуры» (Ю. Давыдов. Неомарксизм и проблемы социологии и культуры. М., 1980), названной «Перспективы марксистской культурологии (от проблематики отчуждения к проблеме культуры)», и, в особенности, о ее второй главе.

17. E. M. Swiderski. The Category of Culture in Soviet Philosophy // Studies in Soviet Thought. 35 (1988). P. 83–124.

сии в форме широко известного исследования работ Достоевского, не говоря уже о его неортодоксальном изложении марксистской философии языка. Семиотики из Тарту дали импульс теории культуры, избегавшей категорий марксистского детерминизма, — притом, что сами они, без всяких спекуляций, рассматривали бинарные оппозиции как основу культурной семиологии. Можно смело сказать, что в этот период под крышей «реального социализма» в некоторых областях советской философии был осуществлен некий рудиментарный «лингвистический поворот», хотя он и не получил такого названия, равно как и не нашел метафилософского подтверждения со стороны истеблишмента.)

Во всем этом для меня важно, что сквозь логику инверсии мы можем увидеть сам способ, с помощью которого внутри советской предзаданной вселенной дискурса некоторые элементы значений периодически исправлялись и заново внедрялись, тем самым способствуя определенным концептуальным инновациям без прямых нападок на «общую картину». На каждой стадии дебаты воспроизводили напряжение, находящееся в сердцевине базовой «бинарной пары» — «отражение» и «практика». Данное напряжение видно в дебатах между сторонниками «системного подхода» и защитниками «культурологического» поворота, среди кото-

рых были Давыдов, Межуев, Маркарян. (М. Каган попробовал осуществить синтез двух позиций в своем проекте «комплексного метода», основанного на систематическом объединении форм деятельности, в которых присутствует «интенциональный агент».) Что касается «культурологического» поворота, то здесь тема человеческого субъекта декларировалось реже, хотя понятие «духовной практики» стало достаточно распространенным как дополнение к понятию «материальной преобразующей практики», что, в свою очередь, позволило уделять большее внимание «деятельности» за пределами сферы «материального производства». Стала быстро развиваться советская антропология, уделявшая всё больше внимания дифференциации практик, обусловленных специфическими локальными, «этническими» условиями и обходившаяся до известной степени без стандартного марксистско-ленинского обрамления в виде «универсальных черт», «процессов развития» и, разумеется, классовых противоречий¹⁸.

Следует также вспомнить, что на протяжении 70-х некоторые западные идеи обрели популярность среди советских философов. С одной стороны, «культурный поворот» в философии науки (основывающийся, к примеру, на работах Куна) начал обретать всё большую значимость¹⁹. С другой сто-

18. Ernst Gellner. an ideological might-have-been [on Jurij Semenov] // Philosophy and Political Change in Easter Europe (The Monist Library of Philosophy). The Hegeler Institute, 1993. P. 29–46.

19. Ср.: A. P. Ogurtsov, S. S. Neretina, A. Assimakopoulos. 20th Century Russian Philosophy of Science: A Philosophical Discussion // Studies in East European Thought. 57 (2005). P. 33–60. Огурцов утверждает, что работы многих советских философов, хотя и в имплицитной форме, но предвосхитили работы Куна по научным картинам мира, что повлекло за собой определенную форму релятивизма, поставившего в центр внимания проблему конструирования значения.

роны, некоторых советских философов того времени привлек также и «культурный эмерджентизм», как его понимали, к примеру, Марио Бунге или Джозеф Марголис²⁰. Если в первом случае культура рассматривалась как коренящаяся в картине мира, являющейся относительной, и даже дискретной во времени, то в последнем случае «культурное» представлялось в терминах эмерджентности (или «нередуктивной зависимости» (supervenience)) относительно «психо-органического», с одной стороны, и «социо-исторического», с другой. Культура является значением, укоренившимся в конкретных формах речи и действия, т. е. в «социокультурных формах», которые воплощены в человеческих индивидах, репродуцирующих это значение. При таком подходе идентичность личности оказывается частью культурной идентичности.

(4) Думаю, можно сказать, что горбачевская Перестройка, которой предшествовала критика реально существующего социализма (как бюрократической, административной системы, противоположной человеческому духу), фактически положила конец большей части описанных здесь процессов²¹. Объявив, как я упоминал ранее, что «мы не знаем общества, в котором живем», Горбачев действенным образом отменил обсуждение «культурного бытия социального», и не потому, что подобное обсуждение считалось теперь по существу неверным в теории, а потому, что в тогдашнем контексте оно стало рассматриваться как «пустое», т. е. как обсуждение, не имеющее «объекта». Было написано много работ о «новых категориях», вошедших в употребление вскоре после того, как Горбачев либерализовал учебные планы и освободил исследовательские инсти-

20. В действительности дискуссии вокруг этих тем были продолжением дебатов, возникших как реакция на ильенковское понятие идеального. На начальной и более поздних стадиях, описываемых в данной работе, Давид И. Дубровский развил взгляды, близкие к культурному эмерджентизму Марголиса (на самом деле речь идет о нередукционистском натурализме, несовместимом с сущностью диамата). Позднее (в 1986 году) Дубровский перевел книгу Марголиса «Личность и сознание» (1974).

21. Советская философия и советская теория в целом в силу своей зависимости от предзаданной картины мира становилась постоянно полем для различных напряжений, обозначенных различием, которое проводили Карнап и Поппер между «контекстом открытия» и «контекстом обоснования» в области эпистемологии. Поэтому мое утверждение о том, что горбачевская Перестройка привела к опустошению внутри интеллектуального истеблишмента, в том числе и среди философов, означает, что, в конечном итоге, контекст открытия стал преобладать, иными словами, стали преобладать обстоятельства, при которых идеи появляются, функционируют и оказывают влияние на окружающую среду. В классических марксистско-ленинских терминах линия партии была советским «контекстом открытия». Разумеется, контекст обоснования, т. е. эпистемическая легитимность той или иной идеи из арсенала советской теории, оставался нетронутым. Однако он начинал страдать от пренебрежительного отношения и забвения, как только деонтическая властная инстанция, в данном случае первый секретарь партии, начинал его (этот «контекст открытия») осуждать.

Для частичного обзора лишь некоторых из большого числа тем, связанных с «реконструкцией социальной и гуманитарной науки» в постсоветских условиях, см.: Г. С. Батыгин, Л. С. Козлова, Э. М. Свидерский. Социальные науки в постсоветской России. М., 2005.

туты от опеки со стороны марксизма-ленинизма. Следует, однако, отметить, что, несмотря на эту либерализацию и частичную дефляцию ортодоксальной советской теории, интеллектуальное сообщество ответило на горбачевский призыв к новому мышлению одной последней инверсией. Новые категории, поднявшие «бытие личности» на высшую ступень, были приобретены преимущественно в результате двух сдвигов. Там, где раньше «социальный субъект» был «экстернализован» в виде трудового коллектива, *теперь*, в свете горбачевских заявлений, произошел *поворот к «внутреннему»*, т. е. к «индивидуальности» в ущерб «коллективности». Этот «внутренний индивид» быстро стал рассматриваться как «личность» и описываться по большей части в кантовских терминах как «автономный» и «рационально ответственный», хотя в свете социалистических идеала к нему всё еще адресовалось требование пользоваться такой «максимой», в соответствии с которой он должен интегрировать свое индивидуальное бытие в общественную личность, согласную с интересами «общества». Теперь социализм получил возможность реинтегрировать в себя «гражданское общество» (в качестве этического идеала), где ценности, разделявшиеся всеми ответственными личностями, сделают возможным то, чего не смог достигнуть «коллективный труд», прежде насаждавшийся сверху дисфункциональным образом.

Э. Ю. Соловьев (см. ссылку выше) деконструировал марксистские категории, с тем чтобы вернуться «назад к Канту» как философу морали, а не эпистемологу. Он провел различие между «индивидом»,

который «выбирает быть», т. е. делает выбор в пользу присвоения себя самого (или себя самой) *внутри* данного социального контекста, будучи лишь случайным образом определенным «классовой» идентичностью, от которой он может освободиться, с тем, чтобы создать из имеющегося «материала» свою особую индивидуальную идентичность или «индивидуальность», утверждая таким образом собственное «самоопределение» или «личность». Создается впечатление, что позиция Соловьева является частичным возобновлением кантовского различия между «Kultur» и «Zivilisation» («Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», не говоря уже о ключевых пассажах из третьей «Критики»), когда самоприсвоение становится посредствующим звеном между «моральным идеалом» культуры в целом и внешними признаками цивилизации. Здесь присутствуют и отзвуки персонализма Бердяева, который также сохраняет связь с Кантом: ноуменальная или действительная природа «личности», освобожденная от примесей «внешней» объективности. Неудивительно, что Соловьев отстаивал именно такую точку зрения: в то время, когда он писал свой труд, уже начался «ренессанс» русской (религиозной) философии. Неясно, решил ли Соловьев к тому времени в «вероисповедание» «духа» этой философии, или даже ее содержания. Однако вряд ли стоит сомневаться, что свойственное этой философии «моральное» изменение, с «личностью» на первом плане, вполне могло оказаться привлекательным для сочувствующего «экзистенциализму» марксиста, исповедующего кантовскую мораль самоопределения

в контексте институционального распада и аномии.

Все помнят, что эти сдвиги осуществлялись, когда внешняя оболочка советской системы всё еще продолжала существовать, когда всё еще сохранялась надежда, что результатом смелой инициативы Горбачева будет «эволюция», а не «революция». Однако, когда произошла «революция» (а в действительности «взрыв, направленный внутрь»²²), «homo sovieticus» очень быстро проявил

свое «публичное лицо». Оно представило как обезображенное лицо без «личности», «бесклассовое», а теперь еще не имеющее поддержки системы, которая его вырастила.

Сегодня чтение текста Эрика Соловьева вызывает тревожные чувства, равно как и чтение соответствующих глав «Введения в философию». Кому они были адресованы?

Перевод с немецкого
П. С. Куслия

22. См.: *Martin Malia. The Soviet Tragedy. New York, 1994.*

О НЕВОЗМОЖНОСТИ ЛИЧНОГО В СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ
(ПРОБЛЕМЫ АВТОБИОГРАФИРОВАНИЯ)

В настоящей статье я привожу лишь самые основные пункты программы историко-социологического исследования, задуманного вместе с моим французским коллегой Алексисом Береловичем в рамках нашего общего интереса к «семидесятым годам»¹. Моя главная задача сейчас — наметить узловые точки обобщенной аналитической конструкции (идеальной типологии), так что приводимые ниже немногочисленные примеры имеют ограниченный, подчиненный статус иллюстраций и пояснений. В дальнейшем предполагается использовать разработанную концептуальную оптику для выборочного рассмотрения мемуарно-автобиографических текстов конца

1960-х — начала 1980-х гг., принадлежащих советским политическим и военным деятелям; литераторам, людям искусства; правозащитникам и диссидентам; верующим и др.²

1. Формы письменного самоизложения в европейском публичном обиходе — дневник, автобиографические записки, эго-роман — отмечают (см. работы Г. Миша, Ж. Гюсдорфа, Д. Эбнера, Ф. Лежена, Р. Робен и др.) наступление и разворачивание современной эпохи, *Modernité*³. Понятно, что они вызывают нарекания со стороны консерваторов как практика *плебейская и частная, аморальная* (эгоизм) и *художественно-низкопробная*, в этом смысле — откля-

1. См.: Б. Дубин. Лицо эпохи. Брежневский период в столкновении различных оценок // Мониторинг общественного мнения. 2003. № 3(65). С. 25–32 (на англ. яз.: Russian Politics and Law. 2004. Vol. 42, №3. Pp. 5–20); А. Берелович. Семидесятые годы XX века // Там же. 2003. № 4(66). С. 59–65.
2. На значимость последнего пункта нам указано Е. Барабановым в ходе обсуждения на конференции «Дискурс личности».
3. Укажу здесь лишь более поздние работы: R. Robin. Le Golem de l'écriture. De l'autofiction au Cyber-soi. Montreal, 1998; P. Lejeune. «Cher écran...». Journal intime, ordinateur, Internet. P., 2000; подробнее см.: Б. Дубин. Биография, репутация, анкета // Б. Дубин. Слово — письмо — литература. Очерки по социологии современной культуры. М., 2001. С. 98–119.

няющаяся от нормы высокого, благородного и всеобщего. Характерно, например, что во Франции 1880-х гг. на защиту одновременно вышедших к публике и ставших сенсацией дневников Амьеля, Башкирцевой и братьев Гонкур встал будущий дрейфусар Анатоль Франс, а с попыткой их этико-эстетической компрометации и уничтожения выступил будущий антидрейфусар Фердинанд Брюнетьер.

Автобиографирование, в широком смысле слова, представляет собой фикциональный образец представления новой ценности субъективного в формах культуры (связь между модерностью, субъективностью и культурой — определяющая для европейских обществ новейшего времени, их новых, неродовых и нетрадиционных элит, ключевая она и для данного рассуждения). Подобные образцы в их жанровом разнообразии и специфике вносят в культуру основополагающую проблематику повседневной ответственности индивида за собственное существование, делают эту ответственность практической задачей, интеллектуальной проблемой и драматической темой рассказа. Они задают воображаемую форму жизни и ее изложению — форму «биографии» как проекта и практики автокультивации, самопостроения по идеальному образу и подобию (ср. основополагающее определение «культуры» в словаре Иоганна Кристофа Аделунга на рубеже XVIII–XIX вв.).

2. Идеология «модернизации» в советском варианте выступает в формах

государственно-централизованной мобилизации, требующей со стороны индивида унифицированной идентификации с символическим целым, предельно общим коллективным «мы». Ось структуры этого целого — вертикаль иерархического господства-подчинения, увенчанная фигурой вождя как воплощения сверхвласти (власти над любой властью) и символа интегративной целостности «нас» (державы). Тем самым фиксируется разрыв между *адаптивным*, массово-атомизированным существованием каждого как любого (частные лица, учетные единицы, рамки существования которых задают отделы кадров, организации социального обеспечения, жилищно-эксплуатационные конторы, «первые отделы» и проч.) и *интегративным* державным целым исключительного и аскриптивного типа как проекцией тотального господства, между «массой» и «властью». Если говорить социологически, отсутствует, точнее — принудительно устраняется репрессивными методами (богатейший материал об этом собран в монографии Т. Коржихиной⁴) «средняя» часть общества — пространство дифференцирующихся институтов, добровольных союзов, движений, партий и проч., принципом соотношения которых (то есть, императивов со стороны которых, выраженных в требованиях, нормах поведения и формах ответственности политического, экономического, правового, познавательного, эстетического и других субъектов) собственно и выступает в современных обществах субъективность — социальная личность, зрелый

4. Т. П. Коржихина. «Извольте быть благонадежны!». М., 1997.

индивид. Если же говорить в терминах логики, точнее — социологии знания, социологической эпистемологии, то для индивида в подобных условиях и рамках нет универсальных определений — ни частного обозначения (субъект, личность; характерно, что в советской культуре это слова с негативным или уничижительным оттенком), ни общего термина (гражданство, человечество; подобные самохарактеристики, опять-таки, пейоративно квалифицируются как абстрактные, космополитические, буржуазные, так или иначе — идеологически чуждые).

«Я» в развитом современном социуме исторически формируется и конституируется в соотношении с множественными «другими», которые а) не «свои» (это не ближайшие родственники, не соплеменники и т. д.), б) не носители иерархической (тем более — репрессивной) власти, так что в) соответствующие круги общения (группы, слои, а стало быть, и взаимоотношения, нормы лояльности, требования к взаимодействию) никогда не совпадают полностью, хотя могут частично перекрывать друг друга.

Поэтому, кстати говоря, подоплейкой социума советского типа оказывается тотальное недоверие к институтам со стороны индивидов и массы, за которым стоит недоверие к «другим», а в конечном счете и недоверие к себе. Отношения доверия предполагали бы иные, неиерархические основания социальной солидарности: в истории «Запада» необходимость доверять выступает одной из базовых предпосылок модерности, ха-

рактеризуя общества, где любые предписанные (аскриптивные), родовые или корпоративные связи имеют ограниченный и подчиненный характер.

Массово-мобилизационное общество советского образца — это общество атомизированных индивидов. Горизонтальные связи между ними крайне слабы, так что индивид в полной мере не принадлежит уже к *традиционным сообществам и гемайншафтным общностям*, равно как не свободен спланировать в *добровольные открытые группы* по совместному владению собственностью, по любительским интересам, в партии и движениях. А это значит, что социальные рамки его памяти, если пользоваться термином Мориса Хальбвакса⁵, деформированы, стерты или разрушены, — только так власть может обеспечить символическую интеграцию каждого индивида с воображаемым целым государства-державы и проч., равно как и чисто прагматическое повиновение индивида приказам сверху. Сама проблематика личного (так же, как повседневно-бытового, интимного, конфликтного, неразрешимого, «психологического» и т. п.) по идеологическим и практическим резонам вытесняется из публичного обихода, из официального языка советского социума сталинской эпохи: постоянно возобновляющаяся борьба с «бытом», «психологизмом», «самокопанием», «лирикой», упадочными «настроениями» в искусстве — отражение этого процесса. Легко заметить — и историки этот процесс в последние годы обстоятель-

5. M. Halbwachs. Les cadres sociaux de la mémoire [1925]. P., 1952; главу из книги см.: Неприкосновенный запас. 2005. № 2/3(40/41). С. 8-27.

но документируют, — что вся подобная проблематика, равно как и феномены компенсации репрессированного опыта (например, в интеллигентском культе «порядочности», «искренности», «дружбы» и т.п.), получают право на жизнь, некоторые зачатки структурности и оформленности лишь с ослаблением и длительным распадом тоталитарного режима, в период «оттепели» и позднее, в шестидесятые и семидесятые годы, свидетельствуя об этом ослаблении/распаде и по-своему его воспроизводя. Показательно, однако, что в 1960-70-е гг. проблематика личности, «человека» оформляется не только в концепциях, так или иначе альтернативных или даже оппозиционных к идеологическим установкам власти (философский интерес к раннему Марксу и антропологической проблематике в целом, разработки темы «человеческих потребностей», «интересов» и проч.), но и в виде официальной догмы (книга Г.Смирнова «Советский человек»).

Личное в ситуациях, подобных советской, приобретает значение «частного» (отклонения, сбоя), которое ускользает от «целого» (системы), а вместе с тем — с ним связано, зависимо от него, реактивно по отношению к нему. При отсутствии или крайней слабости «промежуточных» социальных институтов, гражданских форм выражения, добровольных общностей по интересам, постоянно умножающихся и никогда полностью не совпадающих друг с другом кругов позитивного самоопределения и действия, о которых упоминалось выше, советские автобиографические практики эпохи стагнации и распада (между концом 1960-х и серединой

1980-х годов) выражают, фиксируют, воспроизводят принципиальный разрыв и неустранимое напряжение между общим и частным уровнями автоидентификации индивида. С осязаемым напряжением они удерживаются в зазоре между языковой немотой повседневного быта, складывающегося из практик принудительной адаптации, и «деревянными» языком власти (парализующее влияние его норм на саму интеллектуальную продуктивность в словесности, живописи, кино — особенно на рубеже 1940-50-х гг., в ситуации социального и интеллектуального паралича, — не раз отмечалось историками).

Базовая антропология советского человека — результат, среди прочего, системной редукции символов и значений автономной субъективности в его коллективном образе, который создавался усилиями широкого интеллектуального слоя гуманитарных служащих (само подобное вытеснение субъективности, защиту от нее допустимо представить как проекцию или транскрипцию обстоятельств формирования и самоопределения советской интеллигенции, ее зависимости от власти, от воображаемого Запада и других фикциональных инстанций и целостностей). Советский человек — человек массовый и притом, как уже упоминалось, атомарный, в любом случае, он — не самостоятельный и не индивидуальный. Потому он, строго говоря, и не развивается, он не автобиографический и не автобиографируемый, если, конечно, не иметь в виду стандартизированную трудовую автобиографию, «учетный листок» для отдела кадров на производстве и прочих государственных нужд. У автобиографи-

рующего повествователя при этом либо отсутствует универсальная мера «человеческого», и личность для него не выделена из социального мира, поскольку не артикулирован «принцип индивидуации», либо в горизонте его мысленных отсылок нет добровольных форм нерепрессивной, состязательной, но позитивной социации и социализации, а в наличии лишь привычные, рутинные образцы «роевого» существования, выживания и самосохранения, либо же обнаруживается дефицит обобщенных культурных, символических средств для кодификации опыта, так что фиксируется распад языка, аналогичный косноязычию, заиканию, афазии и проч.

3. Изложенные соображения конкретизируются на материале нескольких автобиографических текстов позднесоветской и постсоветской эпохи.

3.1. В частности, в автобиографических записках Евгении Киселевой «Я так хочу назвать кино» (текст написан в 1970-е годы, опубликован в 1996-м⁶) импульс повествования питается остро ощущаемым, настойчиво воспроизводимым в сознании и поведении рассказчицы (а она — простой, полудеревенский, едва грамотный человек, практически никогда в жизни не покидавший своего поселка) разрывом между разными планами существования — коллективным официально-событийным («советским»), опять-таки коллективным традиционно-моральным («деревен-

ским», «поселковым») и переживательно-пассивным личным. Поэтому парадигматичной для записок Киселевой выступает именно структура разрыва жизненных связей, невозможности уже почти нереальной довоенной и еще более отдаленной прежней жизни, недоступности нормальных отношений. Киселевой некому передать то, что она пережила, — этим травматическим моментом и рожден, как представляется, ее текст. Но она и сама так выстраивает любую ситуацию взаимодействия, что каждая новая попытка общения завершается разрывом коммуникации. Записки Евгении Киселевой — пример не «отражающей» или «выражающей» словесности, а одна из разновидностей «невозможного», синдроматического письма, которое проблематизирует самоизложение в условиях дефицита (или при отсутствии) универсальных повествовательных ресурсов.

Опорными смысловыми линиями самоописания у Киселевой выступают: семья (постоянный круг первичного самоотнесения); характеристики имущественного положения (зарплата, сбережения, еда и угощение, одежда, квартира, обычно с точным указанием цен: таков комплекс значений своего места в жизни, порядка и стабильности, данных обычно в негативном залоге, — как то, чего нет, чего предельно мало или что отнято, недоступно); официальная точка зрения на жизнь, положение и заслуги человека; страдания — модус су-

6. Киселева-Кишмарева-Тюричева [Е.Г.]. Я так хочу назвать кино // Н. Н. Козлова, И. И. Сандомирская. Я так хочу назвать кино. «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения. М., 1996. С. 89–244. См. также: Б. Дубин. Границы и ресурсы автобиографического письма // Право на имя. Биография как парадигма исторического процесса. Вторые чтения памяти Вениамина Иофе. СПб., 2005. С. 19–28.

ществования как претерпевания и выживания на минимальном уровне; война — главная, всеобщая, Отечественная; событие, в ретроспекции дающее возможность мысленно совместить свои мучения с испытанием для всех, соединить — именно в данном страдательном залоге — собственное «я» с предельным коллективным «мы».

Главным смысловым планом отсылки в тексте выступает официально-учетный, идеологически-советский. Таков основной ресурс значений для генерализации повествователем образа своего «я» и обстоятельств собственной жизни. Этот план задается двумя семантическими измерениями:

1) технология государственного управления (централизованного учета и распределения трудовых ресурсов), которая определяет точку зрения на себя как «другого»: даже при описании близких воспроизводится терминология и позиция отдела кадров, паспортного стола, учетного листка, стандартизированной «биографии» (в написании официальных документов даются даты, приводятся названия мест действия — «г<ород>. Муром», «х<утор>. Новозвановка», инициалы располагаются *после* фамилии упоминаемых людей, личные имена сопровождаются указанием должности и партийности, перечнем наград и заслуг);

2) идеологическая легенда власти, определяющая границы и значение коллективного «мы»; этот план задается в тексте цитатами из сообщений радио, но особенно — телевидения, советской идеологической риторикой, — точно

так же сам нынешний день повествовательницы структурируется радио — и телепрограммой, сеткой актуальных телепередач.

Образами непререкаемых врагов, фигурами, вызывающими враждебность и недоверие, для Киселевой обычно выступают американцы, немцы, поляки, самым близким «другом» — Фидель Кастро. Но основная позитивная точка, смысловой центр мира — масс-медийный образ Брежнева.

Другой, наряду с официальным, тоже всеобщий и анонимный план самосоотнесения Киселевой — внеидеологический, традиционалистский ресурс для обобщения опыта — русские и украинские пословицы, поговорки, песни. Эти нормы отсылают к коллективной традиции, но нередко восприняты повествователем через те же масс-медиа, удостоверяемые государственным авторитетом радио, телевидения, кино.

Наконец, «нижний» план собственно личного опыта, как будто не редуцируемого к готовым стереотипам идеологии или традиции, характеризует отношения повествователя с ближайшими современниками. Это семья; соседи; товарищи по работе; все остальные — представители власти («начальники»), люди с ресурсами, возможный источник помощи и, вместе с тем, предмет зависти и раздражения.

Развернутый в тексте личный опыт дан как последовательное переживание ситуаций лишения, в которые попадает героиня — повествовательница, и ее попытки отстоять хотя бы что-то из того, что у нее и ее близких есть и чего она так или иначе лишается с течением жизни. Больше того, сам этот опыт представ-

лен в записках как напряжение между традиционными, позитивными установками на «семью», ее высокой значимостью — и постоянным, год за годом, сужением круга семейного общения, который к тому же нарушается вторжением различных форм патологической социальности. Причем это разрушительное начало вносят именно члены семьи, ближайшие родственники и их семьи (тунеядство, пьянство, измены мужа, столкновения с детьми и внуками; дежурные, вещевые и квартирные свары; злоба, бытовая агрессия словом и действием). Вздвигнутость, недоверие и подозрительность, злоба, прямая агрессия и рассеянная ксенофобия (направленная на татар, армян и других, но не на евреев, кажется, ни разу не упомянутых в тексте Киселевой напрямую) характерны как для окружающих, так и для самой героини-повествовательницы. Она постоянно недовольна другими, злится и ругается на них или настырно их поучает, а это, в свою очередь, вызывает новые вспышки взаимного недовольства и агрессии участников. То есть в поведении и тексте повествовательницы постоянно воспроизводится обвинительно-автовиктимизирующая позиция, тут же оборачивающаяся с ее стороны «ответной» или даже предупредительной агрессией («дать сдачи первой»), что и составляет привычный горизонт повседневного существования описываемых в тексте людей, прежде всего — самых близких.

Жизненная роль героини состоит в том, чтобы выжить. Но выжить так, чтобы не отняли то небольшое, что у нее осталось (так она отбивается от внука — инвалида, бездельника и пьяни-

цы). Вместе с тем, Киселева стремится сохранить позитивную самооценку в качестве работницы, матери и бабушки, хорошей соседки. Но при этом она каждый раз напоминает себе и окружающим о традиционной норме (долге) отношений младших со старшими, девичьей морали и т. п., а также о тех или иных элементах советского морального кодекса («ценность труда», «борьба за мир», объятия и поцелуи Брежнева, вызывающие у повествовательницы — по контрасту с ее собственной жизнью и постоянным чувством опасности извне, психологией «вражеского окружения» — особое умиление). Таким образом, структура едва ли не каждого повествовательного эпизода задается для Киселевой несовместимостью этих планов, невозможностью свести один к другому или описать один на языке другого — взаимно уничтожающим столкновением нормы с фактом или угрозой нарушения нормы, отклонения от нее, а все повествование предстает цепочкой таких однотипно повторяющихся, раз за разом воспроизводимых срывов, крахов, катастроф.

«Руинообразная», адаптивно-реактивная и крайне неустойчивая, чреватая агрессией конструкция самоидентификации, возникающая при столкновении традиционалистского сообщества и типа личности в Советском Союзе с теми или иными сторонами современного общества (экономическими отношениями, этикой достижения, потребительскими благами и т. п.), фиксируется в работах отечественных этнографов, демографов, историков, социологов, которые начали в последнее десятилетие воссоздавать процессы разрушения и деграда-

ции сельского образа жизни в советскую и первую постсоветскую эпоху⁷. Конфликты самоопределения при этом выступают в форме столкновения поколений и, далее, поддерживаются, обостряются этими последними. Для младших поколений единственным выходом становится миграция из села в город, которая, в свою очередь, делает остающуюся без молодежи сельскую среду еще более социально изолированной, защитно-консервативной, но не продуктивной, а внутренне конфликтной без цивилизованных возможностей выразить, смягчить, транспонировать подобные конфликты в позитивном действии.

3.2. Еще один пример, но теперь уже из быта других социальных слоев — потомственной столичной интеллигенции. Попытка самоописания через ретроспективно восстановленную историю своей семьи осталась не реализованной Юрием Айхенвальдом. Во-первых, как могу предположить, потому, что сама его семья (и семья в России вообще) на протяжении XX века подверглась воздействию таких социальных сил, которым чисто семейные формы взаимоотношений противостоять уже не могли, — в любом случае, пережитое ими не укладывается в трафаретные формы семейной хроники, тем более — благополучной (так, у деда рассказчика оказываются две семьи; мать в годы сталинщины вынуждена отречься от арестованного отца

и т. д.). Во-вторых, рассказчик не раз говорит о нелюбви, едва ли не ненависти к самому себе с характерным принятием роли жертвы и, вместе с тем, агрессией по отношению к себе в подобной роли («Я себя всю жизнь терпеть не мог»; «Я не люблю своего детства, я не люблю своего отрочества, свою юность...», с понятной полемической отсылкой к толстовской трилогии). Я бы предложил видеть здесь, наряду с прочим, скрещивание двух мотивов, о которых буду дальше говорить немного подробнее: постоянного отрыва от собственного прошлого, отталкивания от него, с одной стороны, и ослабленности, дефицитности чувства «я» в его хотя бы относительной устойчивости, воспроизводимости, — с другой.

Напомню высказанные еще в 1922 году соображения О. Мандельштама («Конец романа») о том, что «мы вступили в полосу могучих социальных движений, массовых организованных действий, когда <...> акции личности в истории падают в сознании современников», история «распыления биографии как формы личного существования» воплощается в появлении «человека без биографии»⁸ (ср. музилевского «человека без свойств»). Добавлю, что данная совокупность исторических обстоятельств, заданных и пережитых как анонимно-массовые (ср. мандельштамовские «миллионы убитых задешево», «крупных оптовых смер-

7. См., например: Л. Н. Денисова. Исчезающая деревня России. М., 1996; см.: Рефлексивное крестьянство: Десятилетие исследований сельской России / Под ред. Т. Шанина, А. Никулина, В. Данилова. М., 2002; Л. Гудков, Б. Дубин. Сельская жизнь: рациональность пассивной адаптации // Мониторинг общественного мнения. 2002. № 6. С. 23–37; Т. Н. Нефедова. Сельская Россия на перепутье. М., 2003; А. Е. Творогов. Социокультурная идентичность сельских жителей русского Севера. Автореферат... канд. соц. наук. М., 2005, и др.

8. О. Мандельштам. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 203.

тей» «с гурьбой и гуртом»), кардинально меняет, должна была бы изменить саму оптику рассмотрения *индивидуальных* биографий и автобиографий, подход к их анализу историком, филологом, философом, социологом; по крайней мере, я рассматриваю эту свою работу в рамках необходимой смены исследовательских парадигм.

Серия автобиографических устных рассказов Ю. Айхенвальда «Разговоры о жизни»⁹ воспроизводит и проблематизирует ситуацию повседневного раздвоения в сознании и речи советских людей (в данном случае, научной и художественной интеллигенции) — зазора между той общей реальностью, которая «понимается как данность», неподвластная воздействиям и изменениям, и о которой именно поэтому «не говорят», с одной стороны («...они совершенно не говорили о политике <...> Потому что им это было скучно»), и закапсулированным, не подлежащим и не поддающимся обобщению, как и изменению, миром немногочисленных «своих», где пытаются в порядке самозащиты сохранить хоть что-то «внутри этого хаоса», — с другой: «...замкнутые кружки людей, которые жили сами по себе и старались сторониться, сторониться, сторониться...». Это позиция постоянного самоустранения из обступающего настоящего без возможности выйти из ситуации или противостоять ей.

Задача осмысленного согласования этих планов, то есть — сознательно-го, последовательного и ответственного поведения, при этом не встает, собы-

тия воспринимаются как «случайности» и «стихии»: «Я жил просто мимо этого <...> Я никогда и не пытался соотнести, например, свое пионерство с этими бедствиями» (речь идет об аресте матери и других близких). Соприкосновение или взаимопроникновение, прободение этих планов, их короткое замыкание воспринимается как ошибка, причем опасная, и ее нужно тут же исправить; этому обучаются на ходу, в самих ситуациях сбоя: «Я <...> понял, что в дальнейшем таких ошибок делать нельзя» (ситуативная доводка и подгонка под требуемый образец). Опыт ошибок также не систематизируется, не кодифицируется, не фиксируется и не передается, а остается сугубо ситуативным: он имеет характер пароля, шиболета, который знают и понимают только «свои» и по которому отличают «своих».

Поскольку индивид не располагает своей жизнью и не в состоянии планировать результатов того или иного своего поступка в настоящем и обозримом предстоящем, то он может надеяться на последствия только в предельно отдаленном будущем («в другой жизни», «после нас»). Отсюда значимость «традиций», которые нужно так или иначе передать, а там будь что будет. Но потому же и оценить поступки индивида можно только ретроспективно, действительно «после» — глядя на него из отдаленного будущего как на далекое прошлое, по модели «А оказывается, он был совсем другим...». Ср. не раз повторявшуюся М. Мамардашвили мысль о советском социуме как обществе, где люди

9. Ю. А. Айхенвальд. Последние страницы: Воспоминания, проза, стихи / Сост. А. Ю. Айхенвальд, Ю. М. Каган, Е. П. Шумилова. М., 2003.

никогда не встречались с последствиями своих поступков. Иными словами, с собственным прошлым тут постоянно идет спор и разрыв, поскольку прошлое может стать ценным лишь с точки зрения будущего, но скорее всего будет оценено даже не самим действующим, а кем-то другим — его потомками и проч.¹⁰

Подобный разрыв между уровнями существования и идентификации, временными планами и горизонтами реальности, языками их выражения воплощается в характерной для мемуариста (но парадоксальной для мемуарного жанра) познавательной ситуации и ре-

чевой фигуре, не раз повторяющейся в «Разговорах...»: «Я ничего не понимал и не запомнил». Самоизложение — и сохраненные в печатном тексте особенности устной речи это с ощутимостью передают — постоянно оказывается под вопросом и под угрозой невозможности. Оно, если опять-таки пользоваться терминами Мориса Хальбвакса, не складывается ни в виде «памяти» (фиксации прошлого как архива — условно говоря, как «фотографий»), ни в формах «истории» (рассказа об изменениях, приведших к настоящему, — в форме, столь же условно говоря, «кинофильма»).

10. Характерна воображаемая фигура «будущего историка», возникающая в подобных обстоятельствах — например, в такой модельной для XX века ситуации разрыва с прошлым, прежней страной и собою прежним, как эмиграция, в частности — литературная эмиграция. С мысленным образом будущего историка коррелирует при этом риторическая фигура собственного отсутствия в настоящем. См. об этом недавнюю монографию Ирины Каспэ о «пропавшем» или «потерянном» поколении русской литературной эмиграции в Париже между двумя мировыми войнами: *И. Каспэ. Искусство отсутствовать: Незамеченное поколение русской литературы*. М., 2005.

ЕВГЕНИЙ БАРАБАНОВ

ПОСТСОВЕТСКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ

СТРАТЕГИЯ VS. РЕФЛЕКСИЯ

Индивидуальность есть то, что есть ее мир как мир, ей принадлежащий; она сама есть круг своего действования, в котором она проявилась как действительность.

Г. В. Ф. Гегель. Феноменология духа

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Н овейшая художественная субъективность неотделима от дискурсных практик. Интересом к их содержаниям — будь то формулы творческих установок, манифесты, теории, концепции, самоинтерпретации или новые конвенции — давно питаются исследовательские усилия философов, эстетиков, искусствоведов, арт-критиков. При этом в густой тени подразумеваемого, «само собой разумеющегося», нередко остается анализ самого дискурса как системы ограничений, которые накладываются на всякое, в том числе любое художественное, высказывание не только в силу тех или иных декларируемых самоопределений, но также под воздействием институциональных механизмов и социокультурных (кон)текстов.

Несомненно, без внимания к такого рода воздействиям, определяющим характер дискурсных практик, результа-

ты прояснения художественной субъективности будут заведомо недостаточными. В современных исследованиях культуры анализ дискурса неотрывен от анализа отношения акта высказывания к месту высказывания, к точкам зарождения акта высказывания, к позициям, которые разделяют субъекты высказываний. Тем самым выявляется то, что Мишель Фуко называл «дискурсной формацией». При этом Фуко уточнял:

«Описать высказывание — не означает анализировать отношения между автором высказывания и тем, что он сказал (или хотел сказать, или сказал, не желая); это означает определить, какова позиция, которую может и должен занять любой индивид, чтобы быть субъектом данного высказывания»¹.

Таким образом, анализ дискурса ставит своей задачей, с одной стороны, приве-

1. M. Foucault. L'Archéologie du savoir. Paris, 1969. P. 126.

сти к позиционному единству рассеянное множество высказываний, с другой — прояснить *уже существующие* социокультурные формы производства и распространения дискурсов. Именно этому второму аспекту задачи и обязанности предлагаемые заметки.

В соответствии с обозначенной в заглавии темой, область «уже существующего» акцентируется нами лишь в двух историко-культурных измерениях. Первое — отсылает к полю самоопределений современного искусства в контексте смены парадигм культуры второй половины XX века. Второе — к наследию значений и смыслов, утвердившихся в русской культуре XIX — начала XX вв. и по-прежнему влияющих на формирование художественно значимых позиций, жестов, высказываний. В более общем виде оба измерения представляют собой частные случаи сквозной для русской традиции проблематики усвоения и отторжения отдельных, избирательно вычлененных элементов западноевропейских, а позже североамериканской культур.

Постсоветская художественная субъективность, обнаруживающая себя в поле конфликта стратегии и рефлексии, — неотъемлемая составляющая все той же самопроблематизации русской культуры. При этом всякая заимствованная целостность и ее сегменты — будь то исходные предпосылки, языки описания, формулировки назревших задач, наконец, возможности и способы их разрешения — все это, словно подстрочник для поэтического переложения, обречено на неизбежную ассимиляцию посредством привычных техник замещения одного другим. В конце концов, неприемлемое «чужое», захваченное вольными переименованиями, замещается его подобиями, становится «своим». Внимание к такого рода усвоениям прежде отторгнутых, а затем особым образом инкорпорированных элементов, внимание к процессам их замещений и трансформаций — один из встречаемых путей к выявлению дискурсивных формаций.

1. ОТ ВЕЩИ — К ЗНАКУ

Становление искусства XX века, стремительное развертывание его многообразных тенденций, а вместе с ними и образов художественной субъективности принято связывать с доминантой философско-теоретической рефлексии. И действительно: интенсивность рефлексивной деятельности современного художника является не только базисной характеристикой его подхода к творчеству, но также важнейшей составляющей самого произведения. Сказанное не ограничивает

ся примерами интеллектуальных революций в искусстве XX века, обычно ассоциирующихся с именами Василия Кандинского, Казимира Малевича, Пита Мондриана, Марселя Дюшана, Андре Бретона, Атонена Арто, Джона Кейджа, Йозефа Бойса или Джозефа Кошута. Даже художники, далекие от философического теоретизирования и полагавшиеся прежде всего на интуитивную, чувственную природу творчества, видели себя рефлексировавшими экспериментаторами.

«Мастерская художника должна быть лабораторией, — разъяснял Пикассо в беседе с Андре Варно. — Здесь не занимаются обезьяньим делом. Здесь изобретают. Живопись — это игра ума (*trompe-l'esprit*)»².

Еще уточнение: рефлексия, о которой идет речь, конечно же не сводится ни к кантовской рефлектирующей способности суждения (способности находить общее для особенного), ни к спекулятивному мышлению, сформированному немецким идеализмом, ни к рефлексивным теоретическим наблюдениям, обращенным на самих себя. Рефлексия понимается в данном случае шире: как осознанный опыт многоуровневого различения различий, то есть, в конечном счете, как возвращение мышления к самому себе, как мышление мыслимого, как критика мышления в мышлении. Разумеется, прежде всего — мышления в искусстве. Такого рода рефлексия выступает сегодня важнейшей компонентой художественной субъективности, определяющей чертой личностного самоопределения художника.

Однако, при всей samozаконности авангардистской революционности, художественно-теоретическая рефлексия в немалой мере зависима и от социокультурных доминант, от культурконтекстных характеристик своего времени. За бесспорной оригинальностью личностных идей и позиций всякий раз просвечивает зависимость от общих культурных тенденций, от смены культурных парадигм, от господствующих культурных практик, установок, точек зрения, способов видения, принци-

пов отбора и обработки. В этом смысле образы рефлексивной деятельности репрезентируют не только субъективные художественные стратегии, но, одновременно, стратегии общекультурные.

За последние полвека смена культурных парадигм в гуманитарной, а в еще большей мере художественной сферах, отмеченная переходами от экзистенциалистско-феноменологической рефлексии к рефлексии ориентированной структуралистски, а позже и постструктуралистски, привела к новым конфигурациям в области производства и способов восприятия искусства. Крайне схематично суть произошедшего сдвига можно обозначить как переход *от вещи к знаку*.

Исторически смене интеллектуальных ориентаций соответствовало движение послевоенного искусства от нефигуративных (информель, лирическая абстракция, абстрактный экспрессионизм) или фигуративных течений — через крутой поворот к истокам авангарда — к искусству поп-арта, минимал-арта, концепт-арта и, наконец, глобалистского концептуализма. Видение художественного произведения, его истолкование, способы его критического анализа следовали тому же переходу от вещи к знаку.

Восприятие искусства как «вещи», быть может, наиболее ярко выразил Жан Поль Сартр:

«Для художника цветовая гамма, букет, позывание чайной ложки о блюде — это в высшей степени *вещи* (*choses*); его внимание поглощают свойства звука или формы, он непрестанно

2. D. Ashton. Picasso on Art. A Selection of Views. Harmondsworth, 1977. P. 51.

к ним возвращается, он упивается ими; именно этот цвет-объект он переносит на свое полотно, и единственное изменение, которому он его подвергнет, состоит в том, что он превратит его в *воображаемый* объект. Он, следовательно, как нельзя более далек от того, чтобы рассматривать цвета и звуки в качестве языка. То, что значимо для составляющих творения, значимо для всего целого: художник не желает наносить на полотно знаки, он хочет создавать вещи; и если он одновременно накладывает красную, желтую, зеленую краски, то нет никаких оснований для того, чтобы их единство обладало поддающимся определению смыслом, то есть для того, чтобы оно отсылало к другому именованному объекту. <...> Все мысли, все чувства, слитые в устойчивую нерасчлененность, присутствуют на картине, и право выбора за вами. <...> Значения не наносят на холст и не привносят в музыку. <...> Писатель, напротив, имеет дело со значениями. И еще необходимо видеть различия: проза — это империя знаков, а вот поэзия на стороне живописи, скульптуры, музыки»³.

Поэт, по Сартру, сродни живописцу, поскольку рассматривает слова как вещи, а не знаки. Знак отсылает к обозначенной вещи либо, привлекая взор к собственной реальности, побуждает считать его самого объектом. Но поэт и художник устанавливают связь с самими вещами, которые представляют собой самодостаточную целостность.

Отсюда — опора на феноменологию, обусловленную гуссерлевским призывом «назад к вещам», вниманием к опыту восприятия, созерцания, вживания, вчувствования и одновременно различение в актах видения вещей содержа-

тельных «слоев» и смыслов. Отсюда же, из опыта внимания и различения (ведь «вещь» есть бесконечная серия восприятий), — рефлексия, обращенная к многослойности живого опыта, неотделимого как от мира, так и от фигуры Другого. Отсюда, наконец, экзистенциальная проблематика субъективности, обусловленная фундаментальным отличием положения вещей и человека в бытии. Именно человеку — и только ему одному, в противоположность бытийственной полноте вещей, — присуще существование, характеризующееся незавершенностью, способностью пересоздавать себя. Субъективность, таким образом, открывается через существование как осуществление риска свободы, через существование как преодоление нехватки бытия.

В «империи знаков»⁴ — всё иначе. Коробки «Брилло» Энди Уорхола здесь не воображаемые объекты, а самые что ни на есть настоящие упаковочные коробки, перенесенные художником из промышленного склада в выставочный зал. Теперь они уже не «вещи», рожденные субъективностью художника-творца и заново открытые эстетическим опытом восприятия, творческого узрения зрителя, но знаки, тавтологически отсылающие к самим себе. Их бессмысленно созерцать, отдаваясь вживанию или вчувствованию; они лишены времени «вещей»; от глаза зрителя они не требуют ничего, кроме осматривания, сканирующего «считывания». Их содержания и смыслы целиком обусловлены правилами, конвенциями и установками, вы-

3. Ж. П. Сартр. Что такое литература? / Пер. Н. И. Полторацкой. СПб., 2000. С. 10–13.

4. Это выражение Сартра послужило названием известной книги *L'empire des signes* Ролана Барта.

работанными сообществом мира искусства, арт-системой в процессе отбора художественных и социальных практик. По отношению ко всем этим содержаниям, их рамочным контекстам и непроявленным коннотациям и выстраиваются многообразные регистры художественной рефлексии: встречное движение аналитической, социологической, культурно-исторической и всякой другой многонаправленной интеллектуальной работы, лавирующей между императивами дистанцирования и сопричастности.

Таким образом, поскольку производство искусства представляется не суверенной «вещью», обладающей определенными качествами, открывающимися в актах традиционного эстетического восприятия, но знаком тех или иных символических ценностей, присвоенных объекту системой арт-мира и регулиру-

емых заданными ею кодами, субъективность художника и зрителя освобождается от всяких отсылок к онтологии и опытам ее осмысления в соответствии с философскими заветами феноменологии или экзистенциализма. И художественная субъективность, и художественная рефлексия находят себя перед вызовом многообразия различных стратегий, их гетерогенности и сознательного эклектизма. При этом вопрос о свободе как преодолении экзистенциальной незавершенности императивами творческих актов лишается в «империи знаков» всякой актуальности. Сегодняшнее искусство вообще отказывается от любой перспективы, выводящей за границы «здесь и сейчас». Балансируя между модой и рынком, оно не знает иных требований, кроме экспансии тотальной самоэстетизации общества.

2. СМЕНА ПАРАДИГМ

Феномен «актуальной» художественной субъективности постсоветского периода восходит к субкультуре андеграунда. И так же, как и сам андеграунд, неотделим от трансформационных процессов всего поля искусства. Прежде всего, конечно, от борьбы за разные модели автономии, от уровней рефракции, т. е. способности преломлять, переводить внешние принуждения и требова-

ния в специфическую форму искусства, а также — от соотношения символических капиталов⁵.

Мир андеграунда, противостоявший официальной культуре и одновременно от нее зависимый, сформировал совокупность различных установок, образующих целое сходств и отличий, которое в системном описании предстает двумя базисными парадигмами художе-

5. Согласно Пьеру Бурдьё, «Символическим капиталом может быть любое свойство (любой вид капитала: физический, экономический, культурный, социальный), когда оно воспринимается социальными агентами, чьи категории восприятия таковы, что они в состоянии узнать (замечать) и признать, придать ценность этому свойству. <...> Говоря точнее, это форма, которую принимает любой вид капитала, когда он воспринимается через категории восприятия, являющиеся результатом инкорпорации делений и оппозиций, вписанных в структуру распределения этого вида капитала». (П. Бурдьё. Социология социального пространства / Пер. Н. А. Шматко. СПб., 2005. С. 234–235.)

ственной субъективности, сохраняющими свою значимость в поле современного искусства.

Первая парадигма предлагала ориентацию на классический и высокий модерн: на фигуры Сезанна, Ван-Гога, Пикассо, Матисса, Кандинского, Клее, Дюбюффе или Поллока, а также на поэтику и риторику Великого Нового Искусства, Мастерства, Новаторства, Свободного Артистизма, Оригинальности и прочих возвышенных характеристик независимого искусства, рождающего абсолютно суверенные вещи-шедевры. К той же системе ценностей принадлежала эстетика выразительности, непосредственности, спонтанности как манифестации освобожденного от репрессивности взгляда. Отсюда — и культ поэтической метафоры и лиризма как «естественного» проявления целостности самозаконной правды особого художественного видения. В соответствии с общим ходом культурной вестернизации «оттепельных» лет, идейным символом нового искусства выступала абстрактная живопись, а философским стилем художественной субъективности — экзистенциализм.

Общим же, хотя теоретически и неотрефлексированным, обоснованием новой протестной ориентации оставалось наследие идеалистической эстетики с ее толкованиями художественной субъективности в духе метафизической самотождественности. При этом условием и гарантом художественной самотождественности выступал особый дар творчества, которым Природа наделя-

ет художника, дабы явить в его деяниях свой обновленный образ потаенного лика. Масштаб же оценки творческого дара, а вместе с ним подлинности искусства, задается гением. Совсем как у Жан-Поля:

«Именно тем и отличается гений, что видит природу богаче и полнее; каждый новый гений созидает для нас новую природу — снимая еще один покров со старой»⁶.

Взгляд на личность художника подчинялся той же логике: художник оценивается мерой его служения сверхличным задачам (прежде всего служением идеалу высокого, подлинного, ничем не замутненного Искусства). Следование императивам творчества — подчас наперекор требованиям господствующего порядка вещей, общественных вкусов и мнений — принимались разом и как высшая необходимость, и как высшая свобода, возносящая художника над дольным миром «предрассудков» и «суе-еты». Привилегированная субъективность творца мнилась одной из главных предпосылок «настоящего искусства».

Субкультура андеграунда 60-х и сочувствующая ей советская либеральная интеллигенция с воодушевлением инвестировали свои ожидания в укрепление подобных установок. Творческая субъективность, совпадающая с творческим актом жизни и творением вещей-шедевров, воспринимались как преодоление любой внеположной творчеству структуры или системы знаков. По отношению к ним мир искусства виделся не только фазой разрыва с кармой не-

6. Жан-Поль. Подготовительная школа эстетики. М., 1981. С. 65.

подлинности и возобновления связей с истинным бытием, но также образом нового существования, сущность и понимание которого не поддаются контролю приобретенных привычек или методов. Мнилось, творчество подпольного художника-гения открывает некий общий горизонт свободы, служит убедительной альтернативой угрозе технократии и сциентизма и — через непосредственные эманации артистические души — возвращает к недоступной иным образом естественности. Именно на основе этих предпочтений и складывался символический капитал художников модернистской парадигмы советской культуры 60-х.

Вторая парадигма художественной субъективности сложилась к началу 70-х под воздействием новейших тенденций мирового искусства: нео-дадаизма, поп-арта, гиперреализма, conceptual art'a. Главной ее особенностью, в значительной мере обусловленной последующей фазой неофициальной вестернизации местной культуры, явилась критическая переоценка отношения к искусству модерна (в том числе подпольного). Основным инструментом переосмысления выступил анализ наличных контекстов и знаковых систем советской массовой культуры, в ее идеологически-пропагандистских и обыденных, повседневных проявлениях. С точки зрения этой художественной семиотики культура представляла чрезвычайно сложной и в то же время чрезвычайно отчетливой знаковой структурой, которую, по словам Ильи Кабакова,

«можно смело назвать языком и в которой каждый элемент что-то означает и в этом смысле познается не только как знак, но также как и стоящая за знаком сеть известных и уясненных понятий»⁷. При этом художник, оперирующий знаковыми структурами, должен был не только отдавать отчет о смысле и содержании каждого знака, об отношениях между знаком и вещью, концептом и материальной реальностью, но — одновременно — фокусировать свое внимание на собственной позиции, собственном языке, собственных формах продуктивности, проблематизированных задачах прояснения связей между искусством и исследованием искусства.

Внимание к механизмам знакового функционирования культуры, к текстам как моделям идеологического космоса, к различным проявлениям дискурсных практик, к различным регистрам и способам артикуляции опыта восприятия художественного произведения превращало художника в исследователя. Из собранного им материала документов, свидетельств, текстов описаний, рассказов, обсуждений, комментариев, комментариев на комментарии, интерпретаций и новых их истолкований и строились его произведения: амальгамы документальных и фиктивных элементов, восполненные множеством отсылок к разнообразным контекстам и собственным архивам.

В московском искусстве семидесятых — прежде всего в *соц-арте* и *концептуализме* — эти инновационные установки обычно представлялись эквива-

7. И. Кабаков. Культура, «я», «оно» и фаворский свет // Беседа. Религиозно-философский журнал. Ленинград-Париж, 1984, № 2. С. 170.

лентами эстетической и философской рефлексии. Под рефлексией при этом подразумевались всевозможные формы литературной деятельности и теоретизирования (либо квазитеоретизирования), осуществленные художником по отношению к любому жизненному материалу, втянутому в комбинаторную игру элементов, полученных в результате размывания границ между языками-объектами и языками описания, между художником и выдуманным им фиктивным персонажем, производящем те или иные артефакты, между произведением и рассказом о нем.

Символический капитал художников этой парадигмы, позволивший некоторым из них, как, например, В. Комару и А. Меламиду, И. Кабакову, Э. Булатову, И. Чуйкову достичь международной известности, основан прежде всего на актуализации такого рода рефлексии. В более поздних самописаниях того же прошлого конституирующим прин-

ципом, вобравшим в себя и рефлексию, выступил «процесс непрерывного дискурса»⁸. Обособление этого дискурса, а вместе с ним и подчиненной ему художественной рефлексии, колебавшейся между семиотикой культуры и манипуляцией знаками, освобожденными от своих значений, таксономий, иерархий и функций, стало восприниматься как торжество художественной автономии. В результате, по убеждению участников, сформировался определенный круг произведений, которые «не могут быть сами разложены и таким же образом подвергнуты иронии»⁹. Так порядок дискурсных практик предстал не только манифестацией новой субъективности, но также радикальным эстетическим поворотом. Поворотом, обозначившим преодоление политически, морально, психологически или религиозно редуцированных истолкований советской культуры и порожденного ею феномена неофициального искусства.

3. ПОСТСОВЕТСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ: СТРАТЕГИЯ VS. РЕФЛЕКСИЯ

С распадом советского режима все поле искусства претерпело системные трансформации. Прежде всего, вместе с прекращением базисных форм поддержки мастеров резца и кисти со стороны государства исчезли не только прежние механизмы потребления, музеефикации и дистрибуции, но также прежние

формы легитимации. Исчезла цензура и обязанная ей система основоположных координат. Исчезли вчера еще незыблемые институты, иерархии, привилегии. А вместе с ними — символический капитал официального советского искусства. Старые оппозиции потеряли прежний смысл, выглядели пустыми.

8. «Эстетическое открытие состоит в том, что в процессе этого непрерывного дискурса все участники обнаружили в одно прекрасное мгновение, что сам этот дискурс — как он построен, его структура и его маневрирование — представляют собой достаточно завершенный в эстетическом смысле художественный конструкт». *Илья Кабаков. Нома или Московский концептуальный круг. Инсталляция (Ilya Kabakov. Noma oder Der Kreis der Moskauer Konzeptualisten)*. Hamburger Kunsthalle, Cantz, 1993. С. 22.

9. Там же.

Неразличимость в собственном поле культуры компенсировалась обращением к фигуре Другого (чего-то абстрактно единичного и одновременно конкретно множественного) — к арт-системе западного мира: к ее экспертам, кураторам, критикам, галеристам. Именно на их компетенцию возлагались и оценки, и ценообразование, и легитимация, и дистрибуция местного искусства. Символом такой компенсирующей компетенции стал знаменитый аукцион «Сотбис» (1989). С одной стороны, он наглядно продемонстрировал возможность конвертирования искусства андеграунда международным арт-миром — музейными и галерейными выставками, коллекционерами, арт-критиками; с другой — успех аукциона привел к оттоку за границу наиболее известных неофициальных художников.

Ситуация же внутри местной арт-системы казалась травматической: современное искусство не имело ни своего рынка, ни институциональной поддержки. Общая культурная вестернизация и проявившийся на ее фоне дефицит профессиональной компетенции проблематизировали вчерашние конвенции. Принципы автономии стремительно размывались из-за разрушения прежних либо невыстроенности новых механизмов отбора и оценки, правил вхождения в цеховые сообщества, которые, в свою очередь, стремительно преобразовались в «тусовочные» кланы. При этом все агенты постсоветского поля современного искусства — художники, критики, кураторы, дилеры, галеристы — были вынуждены заново инсценировать собственную деятельность сразу в двойной перспективе: в перспективе местного

слабо структурированного арт-мира и — в перспективе жестких правил интернациональной арт-системы.

Для многих художников, появившихся на художественной сцене в конце 80-х — начале 90-х и не имевших достаточного символического капитала для влияния на структуры поля искусства, проблематика современного искусства как бы «сама собой» превращалась в техники освоения «правил игры». На основании догадок об этих правилах и происходила перекодировка прежних — как утверждали, «искусственных», «выдуманных», «мифологизированных» — представлений о современном искусстве и арт-мире.

Прежде всего, была высмеяна и решительно отброшена «противоестественная» модернистская вера в самоидентичность искусства, в автономию и суверенность художника. Отказ от веры в «утопию» Великого Искусства, «Гранд-арта» обесмысливал и доверие к его создателям. То была сведенная к набору простейших правил и утрированная до идеологического гротеска критика модернистской парадигмы андеграундного искусства 60-х, предпринятая в 70-е художниками соц-арта и концептуализма. Но на этот раз — освобожденная от труда теоретической рефлексии концептуализма и даже обращенная против него. Старому миру «вещей», аналитике контекстов, языков культуры и ее знаковых систем новая художественная субъективность предпочитала формирование и выбор *знакового поведения*. Стратегия тем самым обращалась к самой себе, сгущалась в устойчивую форму особо значимой ценности, «субстантивировалась» или, как сказали бы раньше, «опредме-

чивалась». Отсюда — особая «экономика» знакового поведения.

Наглядной иллюстрацией такого подхода может служить рассуждение художника Сергея МIRONЕНКО:

«Сегодня ясно, что проблема гениальности творца превратилась в мифологизацию гениальности. Все решает личность автора и умение сконструировать вокруг него определенный миф. Для этого требуется талант и деньги.

— В чем же заключается тогда искусство быть художником?

Возьмем яблоко. Если оно растет на дереве среди многих других, его трудно выделить в нечто особенное. Яблоко как яблоко. Если же его сорвать и поместить в другие условия, скажем, в музей, положить на белый подиум под стеклянный колпак, написать табличку — автор, название, год, то оно сразу вызывает уважение. Ваше мнение теперь ни при чем, и яблоко уже никогда не съесть. Такая вот игра. В овладении ею и заключается искусство художника, а также галерейщика, критика и прочих персонажей игры в искусство»¹⁰.

Представления о современном искусстве как об «игре в искусство», с одной стороны, выдвинули на передний план вопросы оптимизации стратегии (успешность/неуспешность стратегий в искусстве, их правильность/неправильность, продуктивность/непродуктивность) как наиболее эффективный способ скорейшего обретения символического капитала и власти, а с другой — проблематизировали место рефлексии, которая — согласно одной из устойчивых конвенций

искусства 70–80-х — являлась неотъемлемой его частью. Тогда говорить о «рефлексии» применительно к той или иной позиции либо художественному явлению означало усматривать в них наличие оформленной мысли, интеллектуальных обоснований, интеллектуального парадокса либо интеллектуальной игры, противостоящих доминанте чувственной, интуитивной непосредственности артистических «самовыражений».

В 90-е порядок знакового поведения, манифестирующего художественную субъективность, заметно меняется. На передний план выходит формирование «стратегий власти»: художники и арт-критики озабочены правом легитимизировать любое проявление искусства посредством навязывания обществу авторитетов и языков описания. Обоснование простое:

«В наше время, когда актуализировалась поведенческая модель, в отличие от текстовой и исповедальной, составляющая власти вошла в эстетическую систему поведения художника. Семьдесят процентов своего времени [художник] занят рассылкой факсов и слайдов и хождением на тусовки. В наше время информация и есть основная сфера борьбы за власть. Раньше преобладал тип художника, у которого мыслеформа власти проявлялась как бессознательное, в виде поисков идеала. Артефакт артистического поведения между властными структурами стал едва ли не основным художественным текстом»¹¹.

Одной из успешных стратегий «артистического поведения» в качестве знака вла-

10. С. МIRONENKO. Диалог С. МIRONENKO с МIRONENKO С. // Декоративное искусство СССР. 1991. № 1. С. 17.

11. Актуальные интервью. Д. А. Пригов // Художественный журнал. 1994. № 4. С. 42.

сти, поведения, приравненного к самому искусству, стало обращение к *прямому* — или и иначе «радикальному», т. е. экстремальному, шокирующему, подчас брутальному — *действию*. Преимущественно — к перформансу, репрезентирующему прежде табуированные акты телесного. Такого рода прямое действие предполагало и «прямой взгляд»: взгляд на художественное событие как инсценированное зрелище, скандал, приключение, инфантильную выходку, допускающую вслед за непредсказуемой деструктивностью самые крайние формы оскорбления и зрителей, и коллег художников.

Подобная стратегическая установка активно и демонстративно противостояла рефлексивному концептуализму конца 80-х, для которого «прямой взгляд» отождествлялся с идеологией, китчем. «Прямой взгляд» — это то, что приводило художника в страх, наводило ужас, пугало смертельной окаменелостью. На языке московского концептуализма речь шла о парализующем взгляде Медузы Горгоны или «горгональном взгляде»¹². По отношению к такому

взгляду художник-концептуалист уподоблял себя Персею; его тактика — смотреть в зеркало щита, отражательная способность которого и служила метафорой художественной рефлексии¹³.

Постконцептуалист 90-х не верит в смертоносные эманации Горгоны. Он не только не боится прямого взгляда, не укрывается от него, но, напротив, силится привлечь его к себе, оказаться в зоне его действия, «засветиться», овладеть его вниманием, предвосхитить и продолжить его внушения. Ведь именно в поле власти «прямого взгляда» и растет символической капитал художника, его авторитет, легитимность его «естественного» права задавать, навязывать обществу модели, коды, программные матрицы, правила оперирования знаками. Соответственно, весь смысл его стратегий сводится к тому, чтобы посредством само(ре)презентаций сфокусировать на себе горгональный взгляд. Некоторые из художников говорили об этих своих устремлениях с редкостным простодушием:

«Нужно брать пример с рекламы. Это предель-

12. См. С. Ануфриев. «Пантагрюэль бокового зрения» // Искусство. 1989. № 10. С. 43–45.

13. Там же, с. 43. В эзотерике московского концептуализма «прямому взгляду», отождествлявшемуся с *лицом*, противостояло «сокрытое», символизируемое *гениталиями*. Появление на обложке журнала «Радек» молодых художников с демонстративно спущенными штанами было воспринято «отцами» как знак взаимозамещения центра и периферии: «„Генеральная линия“ Московской концептуальной школы (МОКШИ) всегда оставляла центр пустым, либо ложным, то есть заполняя его какими-то вещами „не от себя“, цитатами. Всегда было страшно смотреть прямо в лицо, и „боковое“ зрение было чем-то вроде хорошего тона, правильного стиля поведения — в нашем кругу того времени. Стыд, подмена, обман, ускользание — вот неполный список тех определяющих категорий, на которых держалась психодиллическая метропольность того времени. Впрочем, всякую метропольность (или центральность) характеризуют скрытые половые органы, так как центральными в генерационном смысле являются именно они, а не „лицо“ (т. е. лицом центра являются половые органы, которые должны быть скрыты, как и органы КГБ — оплот „центральности“). То, что на обложке „Радека“ половые органы открыты как у некоей цыганки на красной площади, говорит о том, что центр перестал существовать». (А. Монастырский — В. Тупицыну. 20 ноября 1994 // World Art Музей. 2006. № 21. С. 215–216.)

но активная форма, она работает, достает нас с каждого угла. <...> Сейчас и форма инсталляции мертва, подобно живописи. Перформанс — предельно активная форма, где зритель достается сильной хваткой <...> Художник должен добиться, чтобы его слушали, искать объективные методы, сходные с рекламой средств массовой коммуникации»¹⁴.

Теперь художника интересует не столько исследование языково-(кон)текстуальных основ культуры, как это было в соц-арте и концептуализме, сколько эффективное освоение техник знаковых подстановок и перестановок, уже захваченных системой рекламно-медиатических манипуляций. Освоение — в пику прошлым образам приватной или гражданственной субъективности — исключительно для производства собственного «имиджа», «иконографического» культурного символа, матрицы серийных самоинсценирований. Разумеется, репрезентация искусства как редуцированной к медийным техникам артистической самопрезентации выводит рефлексию за рамки произведения. Рефлексии ждут от зрителя, арт-критика, «тусовки». При том, что поведение как артефакт — нацелено в первую голову на пересказ, молву, слухи. Оно изначально стремится стать «информационным поводом». И становится таковым в той мере, в какой зрелище, с которым выступает радикальный художник, выглядит занимательным, эксцентричным, приближенным к шоу.

Подчинение рефлексии системе отличий, установленных модой над универсумом знаков, неумолимо обесмысливает принцип художественной автономии.

Его теснит принцип художественной гетерономии, сознательного понижения уровня рефракции — способности сопротивляться принудительности внешних требований и переводить их в свободные формы искусства. В прошлом подобной стратегии (где в роли моды выступала идеология) следовало официальное советское искусство. Московское contemporary art делает следующий шаг. Оно пытается осуществить то, что не сумело сделать искусство советское: добиться для себя «естественного» — в рамках массового потребления — статуса поп-культуры. Конечно же, вполне отдавая отчет в том, что желание современного художника предстать агентом моды, привлечь к себе внимание масс-медиа, превратиться в медиальный объект, в медиа-образ, наконец, влиться в медиатическую систему — радикальным образом отделяет искусство от прежних эстетических кодов и конвенций. Прежде всего: в масс-медийном пространстве поп-культуры искусство способно циркулировать лишь в предельно редуцированном виде. Того требует сама логика массовых визуальных коммуникаций, наконец, логика самого капитала, которым задаются коды, модели интерпретации и потребления. Естественно, те же требования редукции распространяются на художественную субъективность и художественную рефлексию. Рефлексивное здесь неизбежным образом должно трансформироваться в ре-активное, ответное, отражательное, рефлекторное.

Один из московских художников новые правила выбора сформулировал с немудрящей простотой:

14. Актуальные интервью. Гия Ригвава // Художественный журнал. 1994. № 4. С. 42–43.

«Нельзя одновременно быть причастным и свою причастность анализировать. Или вы участвуете в определенной системе, или вы ее анализируете»¹⁵.

И действительно, в последние годы, по мере укрепления институциональных форм арт-системы и причастности к ней вчерашних аутсайдеров, притязающих теперь на статус истеблишмента, реактивность все более оттесняет рефлексивность. Даже если художник уже не претендует ни на власть, ни на роль культурного героя и знаковый статус. Сегодня он находит себя в иной перспективе. С одной стороны, он твердо усвоил, что не существует события искусства вне арт-системы, где любое произведение, любая художественно значимая позиция, любой жест или высказывание многократно опосредованы множеством ее инстанций. С другой — он распрощался с иллюзиями относительно исключительной роли своей субъективности: его образ, его личность и его дело лишены ореола самодостаточности даже в его собственных глазах. И он, и его творчество, и его игра с правилами игры, и его рефлексия, и его стратегии — всего лишь знаки: череда знаков в знаковой системе арт-мира, ее технологий ожиданий и де-

терминаций. При этом ему доподлинно известно, что субъективность художника интересна сообществу лишь в той мере, в какой она способна свидетельствовать о себе верностью заданным сценариям: игрой с культурными моделями, кодами, дискурсами, ключевыми идиомами и точно просчитанными правилами той системы, к которой художник принадлежит и которую он, согласно тем же правилам, допустимым образом оспаривает. Отсюда — культивирование динамичной, «мерцающей» субъективности как самопрезентации художника и его дела.

Таким образом, речь теперь идет не о субъективности, схватываемой в категориях экзистенциальной свободы, персонализма или символического социокультурного знака, но о субъективности, репрезентирующей себя через смену собственных образов, стилей, позиций, стратегий, жестов, через серии интеллектуальных и риторических провокаций в рамках функционирования дискурсивных практик, а также различных форм принуждений и побуждений, заданных тотальностью общих систем. То есть речь идет о субъективности, наделенной динамикой и формами большей или меньшей устойчивости в актах и стратегиях реагирования.

4. РЕФЛЕКСИВНОЕ И РЕФЛЕКТОРНОЕ

Здесь уместно спросить: что может означать подобное замещение рефлексивного рефлেকторным? Объясняется ли оно только требованиями моды и рынка, влиянием медийных образов «пости-

сторической» (то есть порвавшей с идеалами эпохи Просвещения и модерна) сцены «новой реальности», неотторжимой от нарциссической самоэстетизации потребительского общества? Или

15. Эда Чуффер. Не ваше дело. // Художественный журнал. 1998. № 22. С. 44 (высказывание Ю. Лейдермана).

речь идет об имманентной современному искусству логике самоколонизации?

Ответ вряд ли может быть исчерпан только проблематикой смены парадигм художественной субъективности, смены стилей, поколений или агентов поля искусства, вызовом интернационализации и глобализации арт-системы. В еще меньшей мере здесь могут помочь обличения и демонизация масс-медиа, рекламы, поп-культуры, крайностей постсоветского капитализма; очевидно: горизонт проблематики возможного конформизма современного российского искусства определяется вовсе не аргументами моралистов. Примечательно, что прямой или завуалированный отказ от рефлексии, понижение ее статуса, ее пародирование или ироническая редукция, разыгрываемые именно внутри традиции московского рефлексивного искусства, характерны сегодня не только для стратегий коммерческого приспособления, но также для стратегий «левого» «сопротивления».

Все эти соображения побуждают расширить историко-культурное пространство «уже существующего» и, наряду с обращением к полю самоопределений новейшего искусства в контексте современной культуры, включить в это пространство также полуторавековое наследие значений и смыслов, сформированных русской культурой XIX — начала XX вв., несомненно, по-прежнему влияющих на формирование художественно значимых позиций и дискурсных практик.

Речь идет о тех образах субъективности, которые отечественная литература,

возведенная традицией в статус «первой и жизненной философии»¹⁶, настойчиво формировала в борьбе с академической мыслью, пытавшейся реабилитировать в культуре именно философские значения переводного слова «рефлексия». В этой борьбе, где одна сторона стремилась переиначить чужое слово местными коннотациями, а другая, напротив, упрямо отвергала подразумеваемые смыслы в пользу формирования понятий и терминов, признанная победа досталась третьей стороне — рефлексологии. Именно в рефлексе, как общем принципе регуляции поведения живых систем, виделась счастливая возможность — через реакцию, отражение, побуждение к действию, обратную связь — уловить и представить внутренние процессы в их объективных проявлениях. Отсюда — естественнонаучные поиски твердой точки опоры для объяснения психологии и умственной деятельности человека. Отсюда, особенно в первые десятилетия советской власти, вторжение рефлексологии в педагогику, психиатрию, социологию, искусствоведение. Отсюда, в конечном счете, и популярные изводы «теории отражения» в советском искусстве, искусствознании, эстетике.

Конечно, никакой «третьей стороной» рефлексология не была. И не только потому, что сама являлась продуктом теоретической, рефлексивной деятельности, но также и потому, что была включена культурой в одну из основных оппозиций XIX — нач. XX века, к которой постоянно обращалась вся русская литература, литературная крити-

16. Подробнее см.: Е. Барабанов. Русская философия как литература // Ускользящий контекст. Русская философия в постсоветских условиях. Материалы конференции (Бремен, 25–27 июня 1998 г.). М., 2002. С. 211–243.

ка и близкое к ним философствование, озабоченные построением цельного мировоззрения, выработкой правильного этического и эстетического взгляда на искусство, мораль, политику, религию. Эта оппозиция — противостояние *умственной рефлексии* (или иначе «рефлексивности», «рефлексивности») и *жизненной естественности*.

Естественное (природное, натуральное, неискусственное, самородное, согласное с законами природы) служило синонимом подлинности, жизненной силы, спонтанности, непосредственности, природной целостности, «здоровой полноты чувства», «чистого, свободного отношения к природе и людям», вообще бытийной полноты. *Рефлексия*, напротив, являла собой нечто «противоестественное»: искусственность, аналитичность, раздвоенность, распад, нерешительность, пассивность, скепсис, болезненное состояние бесплодной мысли. Именно так и толкует слово «рефлексия» Академический словарь русского языка (1961): «Размышление, полное противоречий, сомнений и колебаний; анализ своих мыслей и переживаний». Всякий, поддавшийся такому недугу именовался в России «рефлектёром» — человеком, склонным к «рефлекторству», к рефлексии.

Наиболее четко и развернуто оппозицию *рефлексивного/естественного* сформулировал В. Г. Белинский. В одном из текстов середины сороковых годов XIX века он выступил с аргументацией, воспринятой просвещенным обществом за аксиоматику и воспроизводившейся последующими суждениями на ту же

тему. Поводом послужило девятое издание учебника риторики Н. Кошанского. В следовании наставлениям учебника Белинский увидел крайнюю опасность: возможность разрушения естественной жизненной целостности учащегося знакомством с аналитической работой различений, формализации, рефлексии. В нарисованной им клинической картине выделено несколько стадий болезненного извращения:

«Мальчик был добрый шалун, который любил своих товарищей просто за то, что ему с ними было весело, — этот мальчик, *искусившийся в риторике*, начинает разделять свое чувство на простое знакомство, на приязнь и дружбу; дружбы у него является несколько родов, и он уже по рецептам начинает направлять свое расположение к ближним, и его чувство делается искусственно, ложно. Из живого, здорового полнотою чувства ребенка делается рефлектёр, резонер, *умник*, и, чем лучше он говорит о чувствах, тем беднее он чувствами, — чем умнее он на словах, тем пустее он внутренно. От дружбы не далека любовь, — и вот прежде, чем пробудилась в нем неопределенная потребность этого чувства, он уже знает любовь в теории, говорит об измене, ревности и кровавом мщении. Он влюбляется не по невольному влечению, а по выбору, по рефлексии, и описывает, анализирует свое чувство или в письме к другу, или в своем дневнике, или в стишонках, которые он давно уже кропает. Результат всего этого тот, что в мальчишке не остается ничего истинного, что он весь ложен, что непосредственное чувство у него заменено прихотью мысли. Прежде, нежели почувствует он что-нибудь, он назовет это, определит. Он не живет, а рассуждает»¹⁷.

17. В. Г. Белинский. Общая риторика Н. Кошанского. Издание девятое [1844] // В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений. Т. VIII. Статьи и рецензии. 1843 — 1845. М., 1955. С. 511–512.

О том, что рефлексия сродни болезни, недугу, что она способна парализовать будто бы «врожденную», естественную для человека жизнедеятельность, говорил и Герцен, ссылаясь на пример «одного очень странного человека»:

«Человек он был тяжелый; его не любили, он надоедал своим рефлекторством — рефлекторство развилось у него под конец жизни в болезнь, чуть не в помешательство. Не было того простого вопроса, над которым бы он не ломал головы. Он утратил ту врожденную сумму правил и истин, которая вперед идет у каждого человека, которую мы находим в своем сознании прежде, нежели начинаем рассуждать так, как находим у себя нос, глаза — нисколько не трудившись приобрести их и не зная, собственно, откуда они <...> Деятельность мысли росла в нем тем сильнее, чем менее было всякой другой деятельности, и он дошел до своего вечного раздумья, до своего раздраженного, почти лихорадочного рефлектёрства»¹⁸.

Включает рефлексия в медицинский диагноз и врач Астров из чеховской пьесы «Дядя Ваня»:

«Все они, наши добрые знакомые, мелко мыслят, мелко чувствуют и не видят дальше своего носа. А те, которые поумнее и покрупнее, истеричны, заедены анализом, рефлексом. Эти ноют, ненавистничают, болезненно клеветают <...> Не-

посредственного, чистого, свободного отношения к природе и людям уже нет»¹⁹.

Для Гаршина рефлексия сродни вредной привычке, подмене целомудренного доверия к интимности душевной жизни:

«Я не привык рефлексировать, копаться в своей душе; мне в первый раз в жизни приходится глубоко заглядывать в нее и подробно анализировать свои чувства»²⁰.

У Тургенева рефлексия выступает в сходной роли — в роли опасной зависимости, разрушительной для природной целостности естественных реакций. Именно тем и казнит себя один из его литературных персонажей:

«О эстетик проклятый! Скептик! <...> Коли ты рефлектёр и меланхолик, — снова шептали его губы, — какой же ты к черту революционер? Ты пиши стишки, да кисни, да возись с собственными мыслишками и ощущениями, да копайся в разных психологических соображениях и тонкостях... О Гамлет, Гамлет, датский принц, как выйти из твоей тени? Как перестать подражать тебе во всем, даже в позорном наслаждении самобичевания?»²¹

При этом Тургенев отсылает к чужеземным истокам опасного недуга: тут не только принц датский, но вся заимство-

18. А. И. Герцен. Капризы и раздумья. II. По разным поводам // А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30 т. Т. 2. М., 1954. С. 73.

19. А. П. Чехов. Дядя Ваня. Действие второе // А. П. Чехов. Полное собрание сочинений и писем в 30 т. Т. 13: Пьесы. М., 1978. С. 84.

20. В. М. Гаршин. Надежда Николаевна, Гл. 15 // В. М. Гаршин. Сочинения. М. — Л., 1963. С. 286.

21. И. С. Тургенев. Новь. I, XVIII // И. С. Тургенев. Полное собрание сочинений и писем в 28 т. Т. 12: Новь. М. — Л., 1966. С. 121.

ванная западная культура, выхолащивающая природную непосредственность.

«Во-первых, — аргументирует один из его героев, — я говорю по-французски не хуже вас, а по-немецки даже лучше; во-вторых, я три года провел за границей: в одном Берлине прожил восемь месяцев. Я Гегеля изучил, милостивый государь, знаю Гёте наизусть <...> Стало быть, я вашего поля ягода; я не степняк, как вы полагаете... Я тоже заеден рефлексией, и непосредственного во мне нет ничего»²².

Напротив, отсутствие рефлексии ведет к простоте и гармонии. Именно эту истину и выводит Короленко из романа Толстого «Война и мир»:

«Нужна только непосредственность и цельность. Солдат Каратаев не умеет связать трех последовательных фраз <...> Зато эта убогая душевная меблировка расставлена удивительно просто и гармонично; тут нет места разным душевным беспорядкам, — вроде столкновения различных противоречивых понятий, нет места рефлексии и сомнениям»²³.

При этом исключительное внимание принадлежит *рефлексологии*, а в эстетике — *рефлексивности* (в смысле произвольности, непосредственности, машинальности реакций). Рефлексивность приравнивается к естественности, без которой будто бы невозможно «чарующее душу эстетическое наслаж-

дение». Быть может, яснее и деловито-определенно на сей счет высказался драматург А. Островский:

«Чтобы стать вполне актером, нужно приобрести такую свободу жеста и тона, чтобы при известном внутреннем импульсе мгновенно, без задержки, чисто рефлексивно следовал соответственный жест, соответственный тон. Вот это-то и есть истинное сценическое искусство, оно-то только и доставляет поднимающее, чарующее душу эстетическое наслаждение. Зритель только тогда получает истинное наслаждение от театра, когда он видит, что актер живет вполне и целостно жизнью того лица, которое он представляет»²⁴.

Легко заметить: приведенные примеры — а количество их может быть умножено — вводят «рефлексию» и «рефлекс» с «рефлексологией» и «рефлексивностью» в контекст более общей оппозиции. Оппозиции *искусственного/естественного*. При этом *естественное* — если иметь в виду контекст дореволюционной русской культуры — маркируется как подлинное, настоящее, жизненное, здоровое, целостное, гармоничное, самоочевидное, а идеологически — прогрессивное, идейное, народное (народ как подлинный субъект истории, в противоположность «публике», всегда представлялся корнем, живым символом, гарантом естественности и вместе с тем ведущей силой творческих

22. И. С. Тургенев. Гамлет Шигровского уезда // И. С. Тургенев. Полное собрание сочинений и писем в 28 т. Т. 4: Записки охотника. М. — Л., 1963. С. 279.

23. В. Г. Короленко. Лев Николаевич Толстой. Статья 1, 3 // В. Г. Короленко. Собрание сочинений в 10 т. Т. 8. М., 1955. С. 103–104.

24. А. Н. Островский. О театральных школах // А. Н. Островский. Полное собрание сочинений. Т. 12: Статьи о театре. М., 1952. С. 166.

преобразований). Именно господством подобных представлений и объясняется то, что в искусстве, ориентированном на революционно-народнические установки, уровень художественного преломления, рефракции по отношению к идеологическим внушениям «естественности» и «жизненности» оставался крайне низок вплоть до начала XX века.

В советской культуре доминирует та же схема: искусственному («ненастоящему», «мнимому», «ложному», «противоестественному») противостоит жизненное, подлинное, настоящее, прогрессивное, учитывающее естественные потребности советского человека: например, учение марксизма-ленинизма, советское общество, коммунистическая идейность, цели партии и т.д. Противоестественное — это феодально-буржуазное прошлое царской России, а также полная противоречий и антагонизмов, реакционная, загнивающая, маскирующая свою антинародную сущность псевдокультура современного Запада. В области искусства претензиям буржуазного модернизма на роль художественного авангарда противостояли идейность и народность социалистического реализма. Нужно ли повторять, что уровень автономии и рефракции в этом искусстве идейно-аллегорических иллюстраций, отрицавшем любые проявления реальности, оставался еще более низким, нежели в дореволюционных изводах народничества.

В самоописаниях постсоветской культуры мы упираемся опять-таки в ту же оппозицию. Правда, на этот раз с полярной меной значений. Теперь *искусственное*, противоестественное суть советская культура, коммунистическая

идеология, плановая госэкономика, соцреализм, исторический и диалектический материализм, научный коммунизм, цензура и их жертва — «советский народ», «совок». Им противостоит *естественность* западных либерально-демократических ценностей, культурного плюрализма, рыночной экономики, принципов здоровой конкуренции. Неоспоримыми преимуществами «наиболее естественной» или «наиболее жизненной» экономики, как ее определяют посткоммунистические апологеты, постулируется и доминанта маркетинговых стратегий как стратегий власти в области информации, коммуникаций, позиционирования, отбора, ценообразования, распределений, легитимаций.

Именно на тотальность таких стратегий и ориентировано постсоветское современное искусство с его игрой имиджей, лейблов и брендов. Ориентировано, опять-таки, стратегической готовностью к любому понижению воли к рефракции. Ведь и рынок, и медиа постсоветской России крайне подозрительны к таким «противоестественным» вещам, как автономия искусства, критическая рефлексия или философия личности.

Означает ли это, что мы имеем дело с устойчивой парадигмой *утопии «естественного»*, причудливо маскируемой сменой идеологических обоснований? И если «да», чем подобная устойчивость обусловлена?

Несомненно, любой ответ, обращенный в будущее, останется заведомо неполным без диалогической активности современного художественного дискурса. И обратно: если значимость такой активности, значимость ответов предопределены наличием критической реф-

лексии — рефлексии как мысли о мысли, способной создавать собственные формы для опыта различения различений, противостоящего тотальности безличных сил, — то любое присутствие подобных ответов само собою полагает границу постоянству парадигмы. Однако можно ли на подобный диалог рассчитывать? И как быть с критической рефлексией, загодя стерилизованной глумливым самопародированием?

Понятно, макияж иронии и ухарский стеб, скрывающие подсказанные сегодняшней культурой отторжения рефлексии, не предполагают оглядных апелляций к той «естественности» и «целостности», о которых радела русская мысль самых разных идейных лагерей. Интеллектуальный ландшафт, а вместе с ним представления о естественном, заметно изменились за последнее десятилетие. Вытеснение рефлексии, ее редуцирование к голой «стратегии» разворачиваются в контексте информационного прорыва: на фоне многообразия уроков утонченной рефлексии мировой философской мысли, теоретической рефлексии в области литературы, эстетики, истории, искусствознания и прочих текстовых форм культурного производства. И одновременно — в пространстве предельной активности, почти агрессивно-сти визуального универсума массовых коммуникаций, масс-медиа.

Возможно, художественная оптика, обусловленная каждым из этих пространств культурного ландшафта, еще не нашла своих способов для критического их анализа. Однако это мало что объясняет. Ведь то, что художественная субъективность наших дней выбрала для своих самоопределений «опредмеченную» самоценность стратегии, воспроизводя апробированные наборы готовых сценариев и техник — либо подчиняя им рефлексию, либо сводя ее к симуляции, — заставляет предположить, что освоение местной культурой сферы рефлексивного по-прежнему остается недостаточно прочным для формирования художественной персональности. Не случайно, «дискурс власти», на который претендовали художники в качестве манифестации собственных эстетических стратегий, в конце концов, просто подчинился власти капитала с его игрой имиджей, лейблов и брендов. Именно этот капитал и задает языки самоописаний нашему искусству, претендующему на более заметную роль в «естественном» в мире масс-медиа, поп-культуры и шоу-бизнеса. И теперь уже не рефлексия, но правильные стратегии должны подтвердить, что только такая роль наделяет признаками «естественности» и «здоровья» те образы тотальной актуальности, на которую нацелена современная художественная субъективность.

ОБ АВТОРАХ

Алешин, Альберт Иванович, профессор, доктор философских наук (Alyoschin, Albert, Prof. Dr.), кафедра современных проблем философии, философский факультет Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ)

Барабанов, Евгений Викторович, доктор теологии (Barabanov, Evgenij, Dr.), начальник отдела образовательных программ Государственного Центра современного искусства, руководитель Школы современного искусства, член Французского центра международного Пен-клуба

Бикбов, Александр Тахирович, кандидат социологических наук (Bikbov, Alexander, Dr.) руководитель исследовательской группы НОРИ, редактор журнала «Логос» (Москва)

Бобрик, Марина Анатольевна, кандидат филологических наук (Bobrik, Marina, Dr.), Берлин

Буссе, Дитрих, профессор, доктор философии (Busse, Dietrich, Prof., Dr. phil.), Institut für Germanistik der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Буше, Хубертус, профессор, доктор философии (Busche, Hubertus, Prof., Dr. phil.), Institut für Philosophie der FernUniversität in Hagen

Гольд, Райнер, приват-доцент, доктор философии (Goldt, Rainer, PD, Dr.

phil.), Institut für Slavistik der Gutenberg-Universität Mainz

Гусейнов, Гасан Чингизович, доктор филологических наук (Gusejnov, Gasan, Dr. habil.), Osteuropa-Institut der Universität Bremen

Дмитриев, Александр Николаевич, кандидат исторических наук (Dmitriev Alexander, Dr.), старший научный сотрудник СПб филиала Института истории естествознания и техники РАН, редактор журнала «Новое литературное обозрение»

Дубин, Борис Владимирович (Dubin Boris), руководитель отдела социально-политических исследований, Аналитический центр Юрия Левады

Евлампиев, Игорь Иванович, профессор, доктор философских наук (Evlampiev Igor, Prof., Dr.), кафедра философии и культуры Республиканского гуманитарного института С.-Петербургского государственного университета

Зверде, Эверт ван дер, доктор философии (Zweerde, Evert van der, Dr. phil.), Fakultät Philosophie, Radboud Universität, Nijmegen, Niederlande

Йешке, Вальтер, профессор, доктор философии (Jaeschke, Walter; Prof. Dr. phil.), Direktor des Hegel-Archivs der Ruhr-Universität Bochum

Об авторах

- Куренной, Виталий Анатольевич, кандидат философских наук (Kurennoy, Vitaly, Dr.), доцент Государственного университета – Высшая школа экономики, сотрудник Центра феноменологической философии РГГУ, редактор журнала «Логос», обозреватель «Политического журнала», эксперт фонда «Наследие Евразии»
- Медушевский, Андрей Николаевич, профессор, доктор философских наук (Medushevsky, Andrey, Prof. Dr.), кафедра прикладной политологии Государственного университета – Высшая школа экономики, член редколлегий журналов «Мир России», «Конституционное право: восточно-европейское обозрение», «Вестник Европы», действительный член Российской академии естественных наук (РАЕН)
- Молчанов, Виктор Игоревич, профессор, доктор философских наук (Molchanov, Victor, Prof., Dr.), Руководитель Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ (Москва)
- Плотников, Николай Сергеевич, доктор философии (Plotnikov, Nikolaj, Dr. phil.), Institut für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum
- Половинкин, Сергей Михайлович, кандидат философских наук (Polovinkin, Sergej, Dr.), доцент кафедры истории русской философии философского факультета РГГУ
- Самовер Наталья Владимировна (Samover Natalia), информационное агентство REGNUM
- Свидерски, Эдвард, профессор, доктор философии (Swiderski, Edward; Prof., Dr.), Département de philosophie, Université de Fribourg
- Соколова, Елена Евгеньевна, кандидат психологических наук (Sokolova Elena E., Dr.), доцент кафедры общей психологии факультета психологии МГУ им. М.В.Ломоносова
- Хаардт, Александр, профессор, доктор философии (Haardt, Alexander, Prof., Dr. phil.), Institut für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum
- Черняков, Алексей Григорьевич, профессор, доктор философских наук (Chernyakov, Alexei, Prof., Dr.), заведующий кафедрой философии Высшей религиозно-философской школы, С.-Петербург
- Штекелер-Вайтхофер, Пирмин, профессор, доктор философии (Stekeler-Weithofer, Pirmin, Prof., Dr. phil.), Institut für Philosophie der Universität Leipzig
- Штурма, Дитер, профессор, доктор философии (Sturma, Dieter, Prof., Dr. phil.), Institut für Philosophie der Universität Duisburg-Essen
- Щитцова Татьяна Валерьевна, кандидат философских наук (Shchytsova Tatiana, Dr.), доцент Европейского гуманитарного университета (Вильнюс)

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр П. 298
 Аввакум, протопоп 312, 323
 Аверинцев С. С. 241, 364–366, 421
 Аделунг И. К. 444
 Адорно Т. Л. В. 96
 Айхенвальд Ю. И. 450, 451
 Аквинский, Фома (Аквинат) 144
 Аксаков И. С. 237
 Аксаков К. С. 236, 278–281, 283, 284, 286–291, 293
 Аксаков О. С. 237
 Аксаков С. Т. 313
 Александр II 268, 269, 310
 Александр III 318
 Александра Федоровна, принцесса Прусская 266
 Альтузий И. 186
 Амьель А. 444
 Ананьев Б. Г. 417, 420
 Андреев Л. Н. 310
 Андреева Г. М. 419, 420
 Арендт Х. 225
 Аристотель 142, 144, 145, 147, 298
 Арно А. 75
 Арто А. 454
 Ахиезер А. С. 430, 431
 Ахматова А. А. 383

 Бабель И. 318–321
 Байрон Д. Г. 374
 Бакунин М. А. 236, 245, 247, 248, 252–254, 257
 Бакунин Т. А. 236
 Бакхурст Д. 428
 Барлетт Ф. К. 120, 128, 132, 133
 Баткин Л. М. 389, 421

 Батлер Д. 32, 33
 Батюшков К. Н. 249
 Бахтин (Волошинов) М. М. 211–219, 369, 370, 373, 94, 438
 Башкирцева М. К. 444
 Бейлис М. 324
 Бек Ф. А. 130
 Белинский В. Г. 236, 237, 245–248, 252–254, 256, 257, 275, 385, 467
 Белый А. 348, 369
 Беляков А. В. 402
 Бенеке Ф. Э. 296
 Бентам И. 96, 97
 Беньямин В. 314
 Бергсон А. 196, 201–203, 371
 Бердяев Н. А. 10, 174, 175, 196, 200, 203, 311–313, 315, 317, 322, 323, 338, 441
 Берелович А. 443
 Беркли Д. 103
 Бернштейн Н. А. 402
 Библиер В. С. 389
 Бисмарк О. фон 188
 Блок А. А. 372–374, 376
 Богатырев П. Г. 381
 Бодалев А. А. 420
 Боден Ж. 186, 187
 Бойс Й. 454
 Бонне Ш. 263
 Борхерс Э. 109
 Боэций 144, 314
 Брежнев Л. И. 412, 415, 431, 436, 437, 448, 449
 Брентано Ф. 44, 46, 48, 50, 53–55, 60, 63
 Бретон А. 454
 Брик О. М. 372, 378
 Бродель Ф. 301

 Бродский И. А. 246, 314
 Брюнетьер Ф. В. 444
 Бубер М. 213
 Булатов Э. В. 460
 Булгаков С. Н. 196, 359
 Бунге М. 440
 Бурдые П. 370, 457
 Бэкон Ф. 399

 Вагнер В. Р. 344, 352, 353, 362
 Вайгель З. 127
 Валла Л. 65
 Ван-Гог В. 458
 Варно А. 455
 Вебер Э. М. 181–183, 190
 Вейдле В. В. 373
 Вёльфлин Г. 371
 Вендлер Л. 159
 Веселовский А. Н. 375
 Виланд Х. М. 254
 Вильямс Б. 33
 Виноградов В. В. 250, 370, 373, 374
 Винокур Г. О. 378
 Витгенштейн Л. Й. И. 96, 111, 117, 119, 128, 224, 436
 Водовозов В. И. 296
 Волков О. В. 314
 Вольф Х. фон 187
 Вундт В. М. 394
 Выготский Л. С. 395, 397–399, 401, 403, 417, 438
 Вышеславцев Б. П. 196
 Вяземский П. А. 236, 238, 244, 248–251, 265, 272, 273, 382, 399

 Гагарин Ю. А. 228
 Гадамер Х. Г. 216
 Галич А. И. 271

- Гаманн И. Г. 245, 254
 Гаршин В. М. 468
 Гегель Г. В. Ф. 8, 13, 27, 79, 81–90, 92, 96, 107, 164, 171, 172, 181, 187, 189, 197, 203, 222, 224, 247, 248, 253, 256, 276, 296, 299, 305, 343, 344, 346, 347, 352–354, 357, 362, 363, 365, 387, 430, 453, 469
 Гейне Г. 372–374, 377
 Гераклит 322
 Гербарт И. Ф. 268
 Гербер К. Ф. 182
 Гердер И. Г. 88, 91, 254
 Гердт В. 232
 Герцен А. И. 173–175, 257, 312, 377, 387, 468
 Гершензон М. О. 322, 323
 Гессен И. В. 313, 318, 323
 Гессен С. И. 178, 296, 302
 Гёте И. В. фон 309, 315, 469
 Гидденс Э. 386
 Гинзбург Л. Я. 6, 236, 368–370, 377, 382–386
 Гирке П.
 Гирке О. фон 179, 182, 185
 Гнейст Р. 187
 Гоббс Т. 15, 80, 81, 100, 156, 181, 186, 299
 Гоголь Н. В. 236, 238, 240, 377
 Гогтишвили Л. А. 358
 Голохвастов Д. П. 275
 Гомбрих Э. 316
 Гонкур, братья 444
 Горбачев М. С. 413, 431, 432, 440, 442
 Горев Б. И. 316, 317
 Горский А. В. 312
 Готье Д. 105
 Гофман Э. Т. А. 254, 376
 Градовский А. Д. 189
 Грей Т. 262
 Грибоедов А. С. 375
 Григорьев Ап. А. 236, 238, 241, 253, 257, 258
 Гриер Ф. 227
 Гриер Э. 227
 Гримм, братья 247, 254, 255
 Гроций Г. 186
 Груздев И. А. 372
 Грушин Б. А. 421
 Гудков Л. Д. 376, 433, 450
 Гумилев Н. С. 374, 376
 Гурвич Г. Д. 178, 179
 Гурвич Э. 317
 Гуревич П. С. 421
 Гусельцева М. С. 395, 396
 Гуссерль Э. 4, 14, 27, 44–63, 122, 126, 130, 196–203, 206, 345, 353, 372
 Гюсдорф Ж. 443
 Давыдов Ю. Н. 438, 439
 Даль В. И. 240–243, 251
 Дарендорф Р. 386
 Деджордж Р. 428
 Декарт Р. 23, 43, 46, 61, 103, 197, 221, 224, 231, 299, 336, 347, 354, 355
 Дамаскин Иоанн 145, 146
 Державин Г. Р. 371
 Деррида Ж. 120, 132
 Джеймс У. 46, 48, 49, 61, 96
 Джимедок Б. 435
 Джохадзе Д. В. 365
 Дильтей В. 393
 Дмитриев И. И. 266
 Достоевский Ф. М. 212–214, 314, 372, 377, 439
 Дробницкий О. Г. 437
 Дубнов С. М. 319, 323
 Дубровский Д. И. 440
 Дувакин В. Д. 211
 Дюбюффе Ж. 458
 Дюлмен Р. ван 308
 Дюркгейм Э. 310
 Дюшан М. 454
 Екатерина II 175
 Елагина А. П. 273, 275, 276
 Еллинек Г. 182, 183–184, 188, 190, 192
 Епифаний, старец 312
 Есенин С. А. 374, 380, 381
 Жан Поль (Жан-Поль Рихтер) 41, 245, 458
 Жданов А. А. 407
 Живов В. М. 235
 Жижек С. 227
 Жилль Ф. А. 270
 Жирмунский В. М. 371, 377
 Жуковский В. А. 16, 236, 237, 249, 251, 259–277, 375
 Зандкаулен Б. 88
 Заславская Т. И. 433
 Здравомыслов А. Г. 416, 420
 Зелинский Ф. Ф. 402
 Зиновьев А. А. 421, 433
 Зинченко В. П. 369, 399
 Зонтаг А. П. 272
 Зубов В. П. 382
 Иваницков В. А. 401,
 Иванов В. В. 403, 406
 Иванов В. И. 421
 Иванов-Разумник В. Р. 237, 246, 371
 Игнатий (Крекшин), игумен 243
 Ильенков Э. В. 15, 231, 422–424, 437
 Ильин И. А. 196
 Ингарден Р. 435, 437
 Йеринг Р. 182, 190, 192,
 Йонас Г. 106
 Кабаков И. И. 459, 460
 Кавелин К. Д. 10
 Каган М. С. 439, 451
 Каганович Л. М. 232, 324, 439
 Кандинский В. В. 352, 361, 454, 458
 Кант И. 13, 15, 17, 23, 26, 28, 29, 31, 36, 38, 44, 46, 79, 82–87, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 100, 105, 106, 146, 150, 151, 152, 154, 155, 160, 161, 163, 164, 165, 170, 171, 203, 224, 254, 256, 289, 293, 347, 353, 354, 355, 357, 441,
 Капица П. Л. 407
 Каптерев П. Ф. 303
 Карамзин Н. М. 235, 244, 274, 320, 371, 374,
 Карнап Р. 440
 Карре М. Р. де 188
 Карсавин Л. П. 15, 16, 196, 200, 203, 332–339
 Кассирер Э. 345
 Кастро Ф. 448

- Катенин П. А. 309,
Катков М. Н. 248
Кафка Ф. 323
Кейдж Д. 454
Кельзен Г. 182, 183, 185, 192
Кибрик А. Е. 257,
Киреевский И. В. 173, 175,
275, 278, 280, 282, 284,
285, 286, 287, 288, 291,
309, 310,
Киркегор С. 211–218,
Киселев А. П. 402
Киселева Е. (Киселева-
Кишмарева-Тюричева)
447, 448, 449.
Клее П. 459
Климент XIV 240
Клопшток Ф. Г. 254
Клюевский В. О. 189
Кобрин К. Р. 389
Коген Г. 353
Козеллек Р. 11, 112, 124, 125,
Кокошкин Ф. Ф. 189, 190,
191, 193
Колаковский Л. 430, 435
Комар В. И. 460
Кон И. С. 220, 418, 420
Кондильяк Э. Б. 271
Констан Б. А. 236, 248
Конт О. 327
Коржихина Т. П. 444
Коркунов Н. М. 189
Короленко В. Г. 469
Косыгин А. Н. 410
Кошут Д. 454
Краевский А. А. 241, 269
Кристева Ю. 218
Крупская Н. К. 227
Крученных А. Е. 369
Крылов И. А. 264,
Кузанский Н. 341, 342, 364
Кузен В. 276
Кузнецова В. Н. 243
Кукулин И. В. 389
Кун Т. 303, 439
Курчатов И. В. 407
Кюхельбекер В. К. 242, 244,
245, 252
Лабанд П. 182, 184, 185, 188,
190,
Лакофф Дж. 114
Лафатер И. К. 250, 256
Левада Ю. А. 421, 433
Леви П. 314, 315,
Левинас Э. 27
Лежен Ф. 443,
Лейбниц Г. В. 12, 23, 32, 33,
64–67, 69–78, 187, 326,
328, 330,
Ленин В. И. 226, 227, 232,
360–362, 364, 365, 401,
435
Леонтьев А. Н. 297, 312, 390–
393, 395–399, 401–403,
417
Лесков Н. С. 243, 244, 374
Лессинг Г.-Э. 254
Лихачев Д. С. 308, 310, 311
Локк Д. 12, 13, 15, 23, 26, 32,
33, 66–77, 156, 158, 168–
171, 186, 197, 222, 354, 355
Лопатин Л. М. 356
Лосев А. Ф. 18, 150, 197, 228,
311, 340–367
Лосева В. М. 358
Лосский В. Н. 140, 147, 196
Лосский Н. О. 16, 144, 328–
332, 339, 371
Лотман Ю. М. 214, 235, 369,
378, 387–389, 398–400
Луи Филипп 284
Лукач Г. (Лукач Дёрдь) 106
Лунц Л. Н. 322
Лурия А. Р. 403, 417
Лысенко Т. Д. 407
Львов-Рогачевский В. Л. 316,
317
Льюис Д. К. 33, 120
Ляпунов В. 373
Майков А. Н. 374
Маймонид 316
МакПерсон К. 168
Максим Исповедник 145, 146
Малевич К. С. 454
Мамардашвили М. К. 228,
230–232, 398, 399, 421–
424, 451
Мангейм К. 414
Мандельштам О. Э. 345, 399,
450
Марбах Э. 45
Марголис Д. 440
Марквард О. 313
Маркс К. 42, 173, 223, 224,
226, 229, 230, 232, 292,
430, 433, 435–438, 446
Матисс А. 458
Маяковский В. В. 319, 369,
374, 380
Межуев В. М. 436
Мейсон Дж. 260, 270
Мелаид А. 460
Мендельсон М. 316
Мид М. 436
Микеланджело 344, 353
Милош Ч. 388
Милюков П. Н. 189
Минобе Т. 191
Минский М. 118–120, 128
Мироненко С. 462
Миш Г. 443
Мойхер-Сфорим М. 323
Моль Р. 187, 188
Мондриан П. 454
Монтень М. Э. де 354
Монтескье Ш. Л. 186
Мопассан Ги де [318?]
Мориц К. Ф. 254
Мосс М. 9
Мочалов П. С. 238
Моравский С. 435
Мукаровичевский Я. 381
Муромцев С. А. 189–191
Набоков В. В. 313, 325
Наполеон Бонапарт 186, 284
Наторп П. 46, 57, 353
Неверов Я. М. 252
Негри А. 226
Некрасов Н. А. 377
Нечаев А. П. 302
Николай I 266
Никольская А. А. 295
Никольский Ю. Н. 377
Ницше Ф. В. 13, 16, 42, 82,
94–109, 147, 193, 196, 224,
229, 355, 356
Новалис (Гарденберг, Ф. ф.)
94, 235, 245, 255, 353, 354
Новгородцев П. И. 175, 176,
189

- Ньютон И. 346, 347, 361
- Овсяннико-Куликовский Д. Н. 372
- Одоевский В. Ф. 236, 237, 241, 259
- Ойзерман Т. И. 223
- Олеша Ю. К. 324
- Оствальд В. Ф. 377
- Островский А. Н. 469
- Павел ап. 243, 244, 246
- Панэций 25
- Паперно И. 387, 389
- Парменид 353
- Парфит Д. 33
- Паскаль Б. 312
- Песталотти И. Г. 266, 268
- Петр I (Петр Великий) 273, 278, 308
- Петражицкий Л. И. 176
- Петровский А. В. 418, 420
- Петухов В. В. 393
- Пикассо П. 455, 458
- Пирс Ч. С. 96, 352
- Платен А. фон 254, 255
- Платон 298, 341, 342, 344, 357, 363
- Плеханов Г. В. 362
- Поллок Дж. 458
- Помиан-Пезаровиус П. П. 245
- Помяновский Е. 319
- Попова И. Л. 214
- Поппер К. 311, 325
- Потебня А. А. 236, 238, 372
- Прокл 357
- Протасова (Воейкова) А. А. 264
- Протасова (Мойер) М. А. 264
- Прудон П. Ж. 176
- Пруст М. 384
- Псевдо-Дионисий Ареопagit 352, 357
- Пуффендорф С. 187
- Пухта Г. Ф. 189
- Пушкин А. С. 249, 258, 265, 273, 322, 372, 374, 375, 377, 378, 399
- Пушкин В. Л. 399
- Пятигорский А. М. 421
- Раевский Н. Н. 399
- Райл Г. 23, 220
- Райнах А. 82
- Рид Т. 32, 33
- Робен Р. 443
- Розанов В. В. 242, 346, 353, 356, 360–362
- Ролз Д. 24, 27, 37, 301
- Рорти Р. 218
- Роттек К. фон 187
- Руайе-Коллар П. 276
- Рубинштейн М. М. 294–297, 302
- Рубинштейн С. Л. 397, 417
- Руссо Ж.-Ж. 26, 35, 36, 156, 181, 186, 263, 302, 312
- Рылеев К. Ф. 376, 399
- Савиньи Ф. К. 189
- Савицкий С. А. 389
- Самарин Ю. Ф. 10
- Самойлов Д. 323
- Самойлова С. А. 389
- Сартр Ж.-П. 203, 455, 456
- Сатин Н. М. 245, 246
- Седакова О. А. 241, 243
- Сезанн П. 458
- Сен-Симон (Рувруа К. А. де) 385
- Сергеевич В. И. 189
- Синяевский А. Д. 433
- Сканлан Д. 428
- Скратон Р. 220
- Скрябин А. Н. 352–356, 362
- Слезкин Ю. 318, 321
- Слейдан (Шлейдан) И. Ф. 71
- Сменд Р. 194
- Смирнов Г. Л. 446
- Смирнова-Россет А. О. 237
- Смит А. 276
- Снелль Ф. В. Д. 271
- Сократ 147
- Сологуб Ф. (Тетерников Ф. К.) 402
- Соловьев В. С. 12, 16, 17, 149–166, 177, 197–202, 221, 262, 310, 311, 326–328, 330–332, 339, 341, 344, 351, 352, 356–359, 366, 434
- Соловьев Э. Ю. 441, 442
- Соссюр Ф. де 112
- Сото Э. де 301, 302
- Спиноза Б. 87, 88, 231
- Сталин И. В. 227, 362–365, 404, 406, 407, 410–414, 431, 432
- Станкевич Н. 245, 252
- Столин В. В. 393, 396, 397
- Стросон П. Ф. 24, 27, 30, 31
- Стюарт Д. 276
- Талейран Ш. М. 284
- Тейлор Ч. 27
- Теннис Ф. 292
- Тик Л. 254
- Тодоров Ц. 218
- Толстой Л. Н. 149, 150, 174, 177, 302, 310, 312, 313, 372, 374, 378, 379, 382, 469
- Томазий К. 187
- Томашевский Б. В. 373
- Трибониан 64
- Трубецкой Е. Н. 356
- Тугаринов В. П. 436
- Тулмин С. 114
- Тургенев А. И. 244, 248, 260, 262
- Тургенев И. П. 260
- Тургенев И. С. 374, 377, 468, 469
- Тынянов Ю. Н. 6, 244, 368, 371–383, 402
- Уильямс Б. 71
- Улановский А. М. 398
- Уорхол Э. 456
- Устрялов Н. В. 324
- Ушинский К. Д. 295, 296, 302, 304, 305
- Фейербах Л. А. 139, 198
- Фергюсон Д. 276
- Фет А. А. 374
- Филлмор Ч. 118–121, 128
- Фихте И. Г. 13, 84, 88, 90–92, 94–96, 98, 198, 246, 252, 255, 256, 343, 354, 355, 363

Указатель имен

- Флоренский П. А. 15, 196, 314–317, 359, 360
Флоровский Г. В. 139
Франк С. Л. 139, 178, 196, 197, 200, 203–210, 282, 314, 371
Франкл В. 400–402
Франклин Б. 262
Франс А. 444
Фреге Г. 405
Фрейд З. 102, 224, 229, 313
Фромм Э. 396
Фуко М. 9, 24, 113–115, 117, 123–128, 308, 453

Хабермас Ю. 216
Хайдеггер М. 5, 14, 43, 63, 94, 96, 101, 102, 106, 108, 109, 140–145, 147, 197, 206, 207, 224, 301
Хальбвакс М. 445, 452
Хардт М. 226
Хармс Д. 324, 325
Хатчесон Ф. 97
Хаусхофер К. 314
Херманнс Ф. 112
Хильдегард Бингенская 130
Хлебников В. В. 322, 369
Хомяков А. С. 5, 278, 284, 285, 288, 310
Хоркхаймер М. 96
Хрущев Н. С. 227, 404, 411, 416, 431

Хэмпшир С. 27, 30

Чаадаев П. Я. 235
Чакрабарти Д. 221
Чизолм Р. М. 27, 33
Чичерин Б. Н. 149, 153, 154, 159, 175, 176, 189
Чуйков И. 460

Шагал М. З. 352
Шатобриан Ф. Р. де 244
Швырев В. С. 421
Шевырев С. П. 259, 274
Шекспир У.
Шелер М. 27, 43
Шеллинг Ф. В. Й. 13, 85, 87–90, 92, 252, 253, 256, 276, 343, 354, 363
Шиллер И. К. Ф. 85, 152, 254, 371, 373, 378
Шкловский В. Б. 368–372, 375–380, 383
Шлегель Ф. 94, 245, 291, 292
Шлейермахер Ф. Д. Э. 122, 130, 245, 254, 353
Шмид У. 313
Шмитт К. 194
Шоймейкер С. 71
Шопенгауэр А. 95–97, 151–153, 353, 354, 363
Шпет Г. Г. 44, 61, 378
Шпрангер Э. 378
Шталь Ф. 188

Штраус Д. 284
Шумейкер С. 33

Щедровицкий Г. П. 421

Эбнер Д. 443
Эйнштейн А. 347, 358
Эйхенбаум Б. М. 368–373, 376–383, 387–389
Экхарт М. 130
Элен П. 227
Энгельс Ф. 173, 223, 232, 292, 435
Эрн В. Ф. 18, 139

Юм Д. 32, 33, 94, 96, 97, 224, 354, 355

Ядов В. А. 406, 416, 419, 420
Якоби Ф. 13, 88, 90–92
Якобсон Р. О. 368, 380, 381
Яннарас Х. 147
Янушкевич А. С. 261–265

ПЕРСОНАЛЬНОСТЬ
ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ В РУССКО-НЕМЕЦКОМ ДИАЛОГЕ
[Научный сборник]

Под редакцией
Н. С. Плотникова и А. Хаардта
при участии В. И. Молчанова



Редактор
Корректор
Оформление и верстка С. Зиновьев



Модест Колеров, Москва 2007
kolero@regnum.ru

Наши книги в Интернете:
www.esterum.com

Подписано в печать 14.06.2007. Формат 70 × 100 1/16. Гарнитура «Октава»
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Усл. печ. л. 28,7.
Тираж 500 экз. Заказ №

Отпечатано в гуп ппп «Типография „Наука“»
121099 Москва, Шубинский пер., 6