

СУБЪЕКТИВНОСТЬ
И
ИДЕНТИЧНОСТЬ



ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

СУБЪЕКТИВНОСТЬ

И

ИДЕНТИЧНОСТЬ

Ответственный редактор
А.В. Михайловский



Издательский дом Высшей школы экономики
Москва 2012

УДК 111
ББК 87
С89

В коллективной монографии использованы результаты проекта «Субъективность и идентичность», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований ВШЭ в 2010 г.

Р е ц е н з е н т — доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой истории зарубежной философии РГГУ *В.Д. Губин*

О т в е т с т в е н н ы й р е д а к т о р — *А.В. Михайловский*

ISBN 978-5-7598-0956-2

© Пер. с фр. Карпенко Е.К., 2012
© Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики», 2012
© Оформление. Издательский дом
Высшей школы экономики, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

А.В. Михайловский

Предисловие.....7

Часть I. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

И.В. Макарова

Истоки понятия «субъект» в греческой философии
(Платон, Аристотель) 15

Ж. Лоран

Четыре *personae* у Панетия и Цицерона:
множественная личная идентичность 35

А.В. Михайловский

Субъект как ипостась: философское учение
Леонтия Византийского о личности 49

В. Карро

Вопрос *кто? Ego* и *Dasein* 80

Г.В. Вдовина

Интенциональная жизнь и тождество личности
в схоластике XVII в. 101

С. Шовье

Субъективность, личность и идея самости 118

С.Е. Крючкова

Идентичность и принцип
«тождества неразличимых» Лейбница 128

П.В. Соколов

Критика «эгоцентрической» эпистемологии и когнитивное
достоинство предрассудка: альтернативы картезианскому
eroshe у Дж. Вико и И. Ньютона 154

А.П. Козырев

Ипостась против индивидуальности. Личность
у С.Н. Булгакова 168

Т.П. Лифинцева

Проблема интересубъективности в философии XX в.:
Я и Другой 181

З.А. Сокулер

Пассивнее самой пассивности: субъективность
и идентичность в учении Э. Левинаса..... 198

А.В. Ямпольская

Страсти по субъекту: пассивная субъективность
в феноменологии Мишеля Анри 212

Часть II. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Е.Г. Драгалина-Черная

Интенциональное тождество: case-study
для аналитической феноменологии 231

В.В. Долгоруков

Прагматика аргументов к субъективному опыту
(как философствуют руками: Дж.Э. Мур и Р. Нуньес) 249

В.Н. Брюшинкин

Особенности исследования идентичности 261

Е.Н. Лисанюк

Ответственность и идентичность субъекта 273

Часть III. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Ю.П. Зарецкий

История европейской субъективности Мишеля Фуко 293

Ю.В. Иванова

Пути формирования авторского Я в ренессансной
литературе: к истории новоевропейского субъекта..... 319

В.Н. Порус

Социальная эпистемология и проблема «культурной
самоидентификации» 338

Об авторах 364

CONTENTS

A. Mikhailovsky

Preface.....	7
--------------	---

Part I. SUBJECTIVITY AND IDENTITY

IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

I. Makarova

The origins of the concept of “subject” in the ancient Greek philosophy (Plato, Aristotele).....	15
--	----

J. Laurent

The four <i>personae</i> in Panaetius and Cicero: the multiple personal identity.....	35
--	----

A. Mikhailovsky

Subject as hypostasis: Leontius of Byzantium and his person theory.....	49
--	----

V. Carraud

The question <i>Who? Ego</i> and <i>Dasein</i>	80
--	----

G. Vdovina

Intentional life and personal identity in the 17th century scholasticism.....	101
--	-----

S. Chauvier

Subjectivity, person and the idea of self.....	118
--	-----

S. Kryuchkova

Leibniz’s principle of “identity of indiscernibles” and the identity problem.....	128
--	-----

P. Sokolov

Criticism of an “egocentric” epistemology and cognitive status of prejudice: G. Vico’s and I. Newton’s alternatives to the Cartesian <i>epoche</i>	154
--	-----

A. Kozyrev

Hypostasis vs. individuality. Sergius Bulgakov’s concept of person	168
--	-----

T. Lifintseva

The problem of intersubjectivity in the 20th century philosophy: Me and the Other	181
--	-----

Z. Sokuler

More passive than the passivity itself: subjectivity and identity by E. Levinas	198
--	-----

A. Yampolskaya

Passive subjectivity in Michel Henry's phenomenology..... 212

Part II. SUBJECTIVITY AND IDENTITY: LOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL PROBLEMS

E. Dragalina-Chernaya

Intentional identity: case study for analytical phenomenology 231

V. Dolgorukov

The problem of subjective experience in analytic tradition
(argumentation by means of "bare hands":

G.E. Moore and R. Nunez) 249

V. Bryushinkin

Some logical and epistemological prerequisites
for identity studies 261

E. Lisanyuk

Responsibility and subject's identity 273

Part III. SUBJECTIVITY AND IDENTITY IN HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

Y. Zaretsky

Michel Foucault's history of European subjectivity 293

Y. Ivanova

The author's self-consciousness in Renaissance literature:
a contribution to the history of modern subjectivity 319

V. Porus

Social epistemology and the problem
of "cultural self-Identification" 338

About authors 364

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вопреки заявлениям «постмодернистской» философии, провозгласившей смерть субъекта, в последние годы происходит его триумфальное возвращение — как в культурологии и социальных исследованиях, так и в философии. Раздаются даже призывы к созданию «антипроекта субъективности». В этом история понятия субъекта чем-то похожа на историю понятия Бога, которое — после, казалось бы, окончательного приговора Фридриха Ницше — вновь всплывает в актуальном дискурсе о «постсекулярной эпохе». Ответ на вопрос «что после субъекта?» может быть только одним: философия не будет философией, если не будет снова и снова воспроизводить «функции субъективности» (Ж.-Л. Марион).

Субъект неизбежно присутствует в нашей мысли о человеке, личности, Я. Однако очевидно и то, что изобретению фигуры современного субъекта предшествует большая и насыщенная парадоксами история. Она начинается с аристотелевского *ὑποκείμενον* и приходит к своему завершению в фигурах картезианского *cogito* и кантианского трансцендентального субъекта. Разобраться в этой истории субъективности, выявить основные этапы формирования модели субъекта — вот лейтмотив и движущая сила философской генеалогии субъекта, в равной мере обязанной археологическому методу Мишеля Фуко и методу «феноменологической деструкции» Мартина Хайдеггера. Найти момент рождения субъекта, когда мысль о нем только складывалась, указать место развилки путей, где осуществился выбор, произошло расщепление, обернувшееся забвением одного аспекта мысли в пользу другого. Догадка о том, что такая точка бифуркации существует (а может быть, и несколько?), образует нерв большинства постхайдеггерианских и постфуколдианских исследований. Они обнаруживают новые ресурсы в истории античной и средневековой философии и вскрывают глубинные археологические пласты нашей мысли о человеке.

Дискретность, мозаичность сознания индивида в современном обществе, исчезновение базовых механизмов самоидентификации, разрушение понятия о личности как целом, отсутствие интегрирующей связи между разными картинками мира и ролевыми практиками — вот лишь некоторые вызовы постсовременного общества, которые очевидно стоят перед философией, возвращающейся к проблеме субъекта. Приоритетной в данном контексте, однако, выступает не антропологическая, психоаналитическая или социально-теоретическая, а *онтологическая постановка вопроса*. Такая постановка вопроса о субъекте предполагает выход

из режима восьмой гипотезы «Парменида» и новое обращение к проблеме тождества или идентичности.

В монографию «Субъективность и идентичность» вошли исследования, целью которых является реконструкция генеалогии представлений о субъекте от Античности и Средних веков до Нового времени; отдельное внимание уделяется критике классического представления о субъекте в философии XX в. Вместе с тем авторы монографии видели свою задачу в том, чтобы продемонстрировать ограниченность постмодернистской концепции «смерти субъекта» и выявить новые способы историко-философской, культурологической, онтологической и логической экспликации классических проблем субъективности и идентичности.

Проблемы субъективности и идентичности являются одной из центральных тем современной французской философии. Направление исследований определяется главным образом французской интеллектуальной традицией второй половины XX в., а также институциональными исследовательскими группами, объединяющими междисциплинарные подходы к изучению субъективности и идентичности: история и генеалогия понятия «субъект», метафизика, онтология и феноменология субъекта, идентичность и ее политические смыслы. В данной монографии отражены результаты двухлетней совместной исследовательской работы с группой «Identité et subjectivité» (Университет г. Кана, Франция), возглавляемой Винсеном Карро.

Так как книга предназначена в первую очередь для специалистов в области истории философии, онтологии, логики и культурологии, рубрикация вошедшего в нее материала ориентирована на дисциплинарное деление, принятое в российской практике преподавания этих наук: в первом разделе помещены работы историков философии, основывающиеся на античных, средневековых, новоевропейских и современных источниках, во втором — работы специалистов по логике, эпистемологии и философии языка, в третьем — исследования по проблемам истории и философии культуры.

Первый раздел открывается статьей И. В. Макаровой, которая реконструирует истоки европейского представления о субъекте как принципе тождества многообразного. Становление понятия «субъект» в античной философии рассматривается через его сопоставление с ὑποκείμενον Аристотеля, трактуемого не только как грамматическое и логическое подлежащее, но и как внутренняя субстанциальная основа (форма), материя и индивидуум (первая сущность). Связывая с субстратом первую сущность, Аристотель не только дает наиболее полное понимание субъекта

как самостоятельно для себя существующего носителя всех свойств, ни о чем кроме своего существования не сказывающегося, но и закладывает основу для дальнейшего развития его антропологического истолкования как разумного и свободного деятеля и самоопределяющейся личности.

Ж. Лоран в своем исследовании «Четыре *personae* у Панетия и Цицерона: множественная личная идентичность» сосредоточивается на анализе понятия «*persona*» в философии эпохи эллинизма и Римской империи, приходя к выводу, что до христианской персоналистической философии индивид понимался скорее как тот, кто играет различные роли, не различая между собой и маской. В статье А.В. Михайловского «Субъект как ипостась: философское учение Леонтия Византийского о личности» обсуждается гипотеза о необходимости продолжения проекта «феноменологической деструкции» М. Хайдеггера в отношении философско-богословского языка патристики. Рассматривая различие между «ипостасью» и «природой», которое проводит этот ключевой представитель постхалкидонского богословия, автор указывает на «непредметное» (нереифицированное) понятие ипостаси, которое дает шанс на восстановление целостности «усеченного» новоевропейского субъекта.

Феноменологическая деструкция находится и в центре внимания Винсена Карро. «Вопрос *кто? Ego* и *Dasein*» — это неожиданный взгляд на традиционную тему картезианского субъекта. Автор ставит под сомнение хайдеггеровскую критику *cogito* и пытается выявить в «Размышлениях о первой философии» (а именно во «Втором размышлении») Декарта скрытые экзистенциальные характеристики *ego*, отсылающие к фундаментальной аналитике *Dasein* в «Бытии и времени». Г.В. Вдовина в статье «Интенциональная жизнь и тождество личности в схоластике XVII в.» разрабатывает малоизученную тему так называемой «второй схоластики», анализируя протофеноменологическую концепцию личностной идентичности, которую развивали философы-иезуиты Томас Комптон Карлтон и Хосе де Агилар.

Дилеммы современных концепций субъективности пытается выявить через новое прочтение Д. Локка Стефан Шовье в статье «Субъективность, личность и идея самости». А С.Е. Крюкова исследует принцип «тождества неразличимых» Г.В. Лейбница, поднимая проблему самоконструирования индивида. В полемике с Локком Лейбниц обосновывает, что тождество человеческого существа как субстанции есть необходимое и достаточное условие тождества человеческой личности, приводя ряд аргументов, которые и сегодня являются предметом научных дискуссий и активно обсуждаются представителями различных философских течений при рассмотрении проблемы идентичности.

П.В. Соколов в своем оригинальном исследовании «Критика “эгоцентрической” эпистемологии и когнитивное достоинство предрассудка» дает первый опыт анализа функционирования картезианской категории предрассудка в эпистемологических проектах Вико и Ньютона — авторов, известных своим критическим отношением к «методу» Декарта. Предпринятое здесь изучение функций категории предрассудка в эпистемологии Вико и Ньютона призвано дополнить многочисленные истории рецепции картезианской философии определенности.

Мысль о субъекте как ипостаси/личности получила развитие в русской философии начала XX в., одним из видных представителей которой являлся С.Н. Булгаков. Так, в статье А.П. Козырева «Ипостась против индивидуальности» показывается, что личность не только имеет метафизическое основание вне себя самой, превышает свое собственное самосознание, но и является сферой религиозного опыта, интегралом всех духовных способностей и сил человека.

В трех заключительных статьях раздела предметом анализа являются философские концепции субъективности, возникшие под влиянием феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера и исходящие из первенства «различия» над «тождеством» в понимании субъекта. Так, Т.П. Лифинцева в статье «Проблема интерсубъективности в философии XX в.: Я и Другой» исследует понятия интерсубъективности и Другого в современной европейской философии, З.А. Сокулер в работе «Пассивнее самой пассивности» обращается к концепции «воплощенного субъекта» у французского философа еврейского происхождения Эммануэля Левинаса и выявляет ее существенные отличия от классического концепта субъекта (конечность, смертность, уязвимость, аффективное, а не познавательное отношение к миру). Наконец, А.В. Ямпольская в статье «Страсти по субъекту» обращается к проблеме пассивной субъективности в интерпретации одного из представителей французской религиозной феноменологии Мишеля Анри. Концепция пассивной, или «страстной», субъективности, разрабатываемая Анри, основана на предпосылке, согласно которой человеческая самость конституируется в процессе само-воздействия Жизни. Я дано самому себе не в теоретическом рассмотрении, не в рефлексии, но в переживании страсти, в претерпевании эмоциональных состояний. Автор приходит к выводу, что тезис Анри о тождестве страсти и мысли следует понимать скорее как пример философского праксиса, нежели как научное описание бытования Я.

Логико-эпистемологический раздел открывается статьей Е.Г. Драгалиной-Черной «Интенциональное тождество: case-study для аналитической феноменологии», посвященной частной проблеме ло-

гики и аналитической феноменологии, однако прекрасно демонстрирующей актуализацию в современной философии онтологических постановок вопроса.

Далее молодой исследователь В.В. Долгоруков ставит вопрос о «прагматике аргументов к субъективному опыту». На материале аргументов Дж.Э. Мура в статье «Доказательство внешнего мира» и анализа жестов и когнитивных структур Р. Нуньеса автор рассматривает проблему субъективного опыта в аналитической традиции. Е.Н. Лисанюк в статье «Ответственность и идентичность субъекта» формулирует определение ответственности как особого четырехстороннего отношения субъектной легитимации между представлениями субъекта о совершенных или планирующихся действиях, с одной стороны, и представлениями об отличных от них действиях, могущих потребоваться вследствие выполнения (невыполнения) действий первой группы; на основе данного определения выявляется логическая и прагматическая структура отношения ответственности и предложена соответствующая классификация видов ответственности. А предметом анализа в статье В.Н. Брюшинкина выступает логика, эпистемология и социология идентичности. Автор полагает, что российская традиция изучения идентичности испытывает недостаток в методологических исследованиях. А потому для обеспечения объективности информации, получаемой в результате социологических исследований, необходимо проработать логические и эпистемологические предпосылки исследований идентичности. Таким образом, в статье рассматриваются формы суждений об идентичности, описан предикат идентичности и предложена методика повышения объективности социологических исследований идентичности при помощи социально-психологического тестирования. Эта методика опробована на примере предиката идентичности «быть европейцем».

Историко-культурологический раздел открывается статьей Ю.П. Зарецкого «История европейской субъективности Мишеля Фуко». Автор обозначает основные вехи в истории изучения феномена субъекта историками культуры (например, Я. Буркхардтом), анализирует основания исторической перспективы рассмотрения проблемы у М. Фуко (континуитет-дисконтинуитет в истории, смена эпистем и др.) и прослеживает генеалогию европейского субъекта в ключевых работах «Субъект как конструкт властных отношений» и «Забота о себе».

Примером исторического исследования генеалогии европейского субъекта является статья Ю.В. Ивановой «Пути формирования авторского Я в ренессансной литературе». Исходя из того, что история авторского самосознания в литературе является одной из важнейших

составляющих истории новоевропейского субъекта, автор статьи показывает, как в сочинениях авторов XIV–XVI вв. — Данте, Ф. Петрарки, Лоренцо Великолепного, М. Фичино, Э. С. Пикколомини, Дж. Понтано и П. Бембо — формируется радикально новый по отношению к предшествующей литературной традиции антропологический тип. Внимание исследовательницы сосредоточено на тех сторонах деятельности по формированию этого типа, которые можно было бы назвать нелегитимными: на способах эксплуатации авторитета предшествующей литературной или исторической традиции в конструировании ренессансными писателями собственного образа и применении к повествованию о собственной внутренней жизни тех герменевтических процедур, которые были выработаны христианской экзегезой и применялись к текстам, обладающим сакральным статусом.

Завершается монография фундаментальным исследованием В. Н. Поруса, который обосновывает необходимость эпистемологического анализа центральных понятий современной философии культуры: *культурной идентичности* и *культурной самоидентификации*. В работе убедительно показывается, что культурная самоидентификация — «многомерный» объект эпистемологического исследования, который «восстанавливается» из своих «одномерных» или «плоскостных» проекций, предлагаемых социологией, этнографией, психологией и другими культурологическими дисциплинами. Особую роль в этом «восстановлении» играет философия культуры. На фоне панорамы современного кризиса коллективных и индивидуальных идентичностей особую остроту и актуальность приобретает не только теоретический вопрос о субъекте и тождестве, но и практическое требование вернуть культуре ее нормативный характер.

А. В. Михайловский

ЧАСТЬ I

СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

ИСТОКИ ПОНЯТИЯ «СУБЪЕКТ» В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ)

This paper is concerned with the evolution of the concept “subject” in the ancient Greek philosophy in comparison with Aristotle’s ontological concept of *hypokeimenon*. *Hypokeimenon* is understood not only in the grammatic and logic sense but also as substantial base or form, matter and individuum (*prote ousia*). In his identification of *hypokeimenon* and *prote ousia* Aristotle gives understanding of the subject as independently existing substance and sets the foundation of the later anthropological interpretation of the self-identical person.

1. От «самости» к «субъекту»: предыстория вопроса

О классической формулировке понятия «субъект» вряд ли можно говорить до философии Нового времени. Равным образом о понятии «личность» проблематично говорить в античной философии (по крайней мере, до Цицерона). Считается, что это понятие складывается лишь в учениях ранних христианских мыслителей (Августин Аврелий, Боэций). Также трудно оспорить тот факт, что именно философии Нового времени принадлежит изобретение Я, самосознающего «субъекта», а также детальная разработка дискурса о «личной идентичности». Однако более близкое нам понятие субъекта и личности, представление о неповторимости и самоценности Я, воспринятое сквозь призму христианского богословия и новоевропейской философии, без сомнения, учитывает опыт античной философии в этом направлении. При определенном усилии можно увидеть, как в античной философии, прежде всего у Платона и Аристотеля, подготавливается почва для упомянутых философско-религиозных построений.

Сразу следует отметить, что индивидуальность или личность в античной культуре и философии не обязательно отождествляется с душой. Это всего лишь одна из версий, разделяемая преимущественно платонической традицией. У других древних философов чувство осознания

себя самого (личной идентичности) было связана либо с телом, либо с каким-либо аспектом души, иногда с чем-то более абстрактным, чем душа или тело. Р. Сорабжи отмечает парадоксальную ситуацию: с одной стороны, античная философия изобилует концепциями «поиска самого себя», предлагая различные варианты того, что является истинным основанием человеческой природы, а с другой стороны, в греческом языке не сложилось единого и устойчивого понятия, аналогичного европейским «self», «le soi» [Sorabji, 1999, p. 14].

Кто (или что) я есть, что отличает меня от других и делает самым собой? Такие вопросы и прочие, подобные им, в греческой культуре рано окрашиваются в тона философской рефлексии. Уже у Гомера можно увидеть ставшую канонической для многих поколений греков картину человеческой природы. Индивидуальное как свое и отличное от другого рассматривается у него сквозь призму *телесной* идентичности: человек (или «сам») есть тело, телесный облик. Душевная (или ментальная) сторона человека в традиционном греческом сознании оставалась лишь атрибутом живого тела и скорее его следствием, чем причиной. У Гомера «самим» (αὐτός), т.е. человеком, называется даже мертвое тело — то, которое покидает душа, — но не сама душа (Илиада, XXII, 340). Душа, «заключенная в теле», согласно Гомеру, не связана с рациональной или эмоциональной жизнью человека и не может быть ни личностью, ни даже ее основанием. Она скорее синонимична дыханию и жизни как таковой (Одиссея, IX, 522–523), ее причине и началу, ведь, «исторгнув душу», «исторгают» и саму жизнь. Лишь после смерти человека его душа, став «слабой безжизненной тенью» (Одиссея, X, 495), приобретает функции двойника умершего (Илиада, XXIII, 65–75, 100; XXIII, 105; Одиссея, XI, 40–41) и, по выражению Г. Надя, становится «не более чем носителем личности, но не личностью как таковой» [Надь, 2002, с. 123]. Возможно, стремлением видеть основанием человеческого существа самое постоянное, что дано в наличном опыте, обоснован выбор в пользу тела, понимаемого как источник и носитель желаний и поступков, но не души (эфемерного, беспамятного телесного подобия).

Нетрадиционную и более критическую попытку рефлексии на тему человеческой природы и личности существенно позже можно наблюдать у поэта и комедиографа Эпихарма (V в. до н.э.), по замечанию многих древних доксографов, «тайного» вдохновителя Платона. Принадлежащая ему невинная комическая сценка о должнике и займодавце¹ является от-

¹ «...займодавец требует назад долг, а должник отрицает, что он тот же самый, поскольку в нем одно прибавилось, а другое убавилось. Когда же займодавец избил

ражением философских дискуссий, но никак не заключением обыденного сознания, поскольку четко формулирует два вопроса: 1) что является основой всякого изменения в человеческом существе? 2) что остается в нем после всякого изменения? Если Гомер предлагает готовое решение (такая основа — тело), то Эпихарм, конструируя парадоксальную ситуацию, оставляет своих читателей в беспокойном состоянии вопрошания. Ведь совершенно определенно существует некто — живой человек, я сам, которому свойственно меняться и душой, и телом. Насколько сильны эти изменения? Кто или что по их завершении продолжает существовать? Иными словами, Эпихарм первым формулирует вопрос: что составляет это чувство «самости», и что выступает его основанием?

Греческая философия дает различные ответы по этому поводу. К примеру, Гераклит², на учение которого, скорее всего, имела место реакция Эпихарма, отрицает наличие некой константы, образующей основу человеческой индивидуальности [Фрагменты..., 1989, с. 260, фр. 2; с. 209, фр. 40 (12 DK)]. Представление о себе самом как индивидуальном существе со своим внутренним миром есть всего лишь иллюзия «влажной души», также изменяющейся и не тождественной самой себе.

Платон также утверждает, что всякая сущая вещь (на его языке — вещь становящегося мира), в том числе и человек, не есть одно и то же, она «никогда не есть, но всегда становится» (Теэтет, 152 d). Сам человек на протяжении своей жизни постоянно меняется — не только телом, но и в отношении того, что касается его внутренней жизни, — того, что Платон относит к сфере души (Пир, 207d5). Человек только числится одним и тем же лицом (ὁ αὐτὸς καλεῖται), говорит Платон, а на деле всегда иное, всегда лишь подобие самого себя. Аргумент Платона касается проблемы личной идентичности: на каком основании некто может утверждать, что является одним и тем же существом все время? Тем не менее образцом многочисленных подобий в мире постоянно изменяющихся вещей есть неизменная и самотождественная сущность, в случае человека — это его разумная душа, вечная и бессмертная.

Свое решение предлагает Аристотель. Он говорит, что не существует двух идентичных существ, что каждое из сущих тождественно самому себе и отлично от другого. Самотождественность и отличие от другого выступа-

его и был привлечен к суду, то сам в свою очередь стал говорить, что бил-то один, а к суду привлекли другого» (Эпихарм. Фр. 2. Аноним. Комм. к «Теэтету» Платона, 71, 12. Цит. по [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 260]).

² Ср. с Аристотелем: «...если мы всегда изменяемся и никогда не остаемся теми же, то что же удивительного в том, что вещи нам никогда не кажутся одними и теми же, как это бывает у больных?» (Метафизика, 1063a).

ют основными атрибутами его единичной (или первой) сущности. Каждая единичная (первая) сущность — этот человек, эта лошадь, этот стол — сущность составная, т.е. состоящая из материи и формы. Важно это упоминание постольку, поскольку лишь в составном сущем могут проходить *изменения* (Физика, 190b10, 200b30–35, 224b5–10, 424b25–26)³. Но каким образом сохраняют себя в постоянно меняющемся мире, постоянно изменяясь сами, существующие в нем вещи? Как возможно, что они остаются самими собой, а не перетекают с каждым мгновением из одного состояния в другое? В чем причина того, что мы сами, наконец, остаемся самими собой?

Аристотель полагает, что понятие сущего многозначно (Физика, 185b20–25) и лишь смешение его значений приводит к результатам, имеющимся у Платона и Гераклита. Одно дело быть бледным, а потом загорелым, сидящим, а потом идущим, похудевшим, а затем поправившимся — все это никак не влияет на саму природу переживающего эти изменения существа, не влияет в том отношении, что оно остается самим собой, ибо «один и тот же предмет может быть и тем и другим» (Физика, 185b25–30). Человек способен из невежественного стать знающим. Когда приобретается знание, исчезает невежество, и человек, конечно, изменяется, став из невежи знатоком, но при этом он остается самим собой. Меняется его отношение к предмету, но не сам человек. Благодаря чему отдельный человек остается самим собой? Что отличает его от прочих существ? Аристотель указывает на некое начало, которое способно оставаться «единым по числу, но быть различным по виду» (Физика, 190b20–25).

Итак, формулируя подобные вопросы, все упомянутые выше авторы, возможно, не слишком отчетливо, но все же очерчивают поле для будущих дискуссий относительно таких тем, как субъект, индивидуальность, личность. Перечень даваемых ответов можно развести по трем направлениям. Первое, традиционное (или гомеровское), формулирует прообраз личности как физического тела, существующего в пространстве и времени. Второе разворачивается «по линии» учения о душе (*ψυχή*) как бестелесной основы живого существа, чья устойчивость обусловлена крепостью памяти или иных душевных состояний (согласно Платону, знать — значит помнить, что ты есть на самом деле). Третье находит себя в обсуждении не менее важных в данной связи понятий Платона *τὸ δεχόμενον, ἢ ὑποδοχή, ἢ χώρα* («подлежащее возникновения», пространство) и *τὸ ὑποκείμενον* Аристотеля («первое

³ «Движение [происходит] не в форме, а в движущемся [предмете], способном к актуальному движению».

подлежащее»). Здесь необходимо отметить, что если у Аристотеля речь идет преимущественно о природе единичной сущности как основании испытываемых ею состояний и изменений, то у Платона — вообще о едином основании мнимой «существенности» разнообразных чувственных вещей. При всем различии обеих версий, можно утверждать, что перечисленные выше понятия можно рассматривать как прообраз европейского *subjectum*, поскольку в контексте поднимаемых обоими философами проблем (у Аристотеля особенно) они истолковываются не только в первоначальном смысле «положенного в основу», но также и в смысле разумного субъекта, свободного в своих действиях и оценках.

2. Платон о материи как необходимом «субстрате сущего»

Пытаясь отыскать у Платона прообраз субъекта — сущего самого по себе, мы неизменно сталкиваемся с вопросом, что значит, согласно Платону, существовать. Платон разделяет существование на «истинное», «самосущее» бытие и существование, причастное истинному бытию, но само таковым не являющееся, т.е. становление, «бывание». Атрибутом истинного бытия являются неизменность, вечность, познаваемость. Ими обладают идеи, которые Платон и называет истинным бытием. Бытием второго плана (или причастным миру становления) является космос и все обретающиеся в нем вещи — они существуют не самостоятельно, но в силу причастности к идеям. Платон, таким образом, говорит о причастности, зависимости вещей от идей, о том, что идея некоторым образом «порождает» вещь.

Однако, утверждая полную противоположность идеи вещи, Платон оказывается в затруднительной ситуации: каким образом идея, не сводимая к вещи, порождает последнюю? Что определяет отличие (телесность, изменчивость, преходящий характер существования и проч.) вещи от «производящей» ее идеи? Платон, таким образом, вынужден ввести третий род сущего или, говоря его словами «сделать незаконнорожденное умозаключение» о третьем роде сущего (Тимей, 48е–49а). «Незаконнорожденное» — потому что об этом роде сущего нельзя иметь какого-либо знания вследствие его бескачественности и неопределенности.

Что это за третий род сущего? Этот третий род у Платона не имеет собственного имени. Платон называет его «матерью-восприимницей», «пространством-хорой», пытаясь подчеркнуть ее не столько сущностное, сколько необходимое участие в происхождении материальных ве-

щей: не благодаря ей, но «в ней» возникают все сущие материального мира. Своеобразие чувственной вещи — форма, цвет, запах, размер и проч. — все это определяется не этим безымянным субстратом, но идеей. Единственное, что он сообщает вещи, — ее изменчивость, ее непознаваемость, то, что и отличает всякую вещь от ее прообраза.

Этот третий род сущего нельзя определить ни чувством, ни разумом («текуч и безвиден»), это не вещество (ибо вещество хотя бы определимо как таковое). Это «некий абсолютный бескачественный субстрат всех вещей» [Бородай, 1988, с. 111]. В нем возникают и погибают вещи — «вылепливаются и возвращаются в ее недрах» (Государство, 414d–e), он же остается вечным, неизменным и постоянным в этом мире. И хотя вечны и неизменны в собственном смысле лишь идеи, Платон допускает, что в основе бесконечного потока возникающих вещей все же обретается и иное, непреходящее, начало — необходимое условие существования мира и имеющих в нем вещей (Тимей, 47e–48a). Непреходящ он в том смысле, что никогда не возникает и не погибает. Неизменяем потому, что в нем нечему изменяться, поскольку он не обладает никакими качественными характеристиками. Следует добавить, что он и не существует в собственном смысле, ибо «не причастен истинному бытию»: не имеет цели, значения, и какое-либо знание о нем обрести невозможно.

Наконец, индивидулирующий и определяющий своеобразие каждой конкретной вещи характер этого безымянного субстрата проявляется у Платона и в понятии «хора» («пространство», «окруженное границей», «то, что питает»)⁴. Т.Ю. Бородай обращает внимание на то, что именно Платон впервые переводит это слово из области поэтических метафор в разряд понятий философских и даже политических (как синонимичное стране — то, что рождает, возвращает, питает) [Бородай, 2008, с. 121–125]. *Χώρα*, близкая *χωρεῖν* («отступать»), *χωρίς* («отдельно»), *χωρίζειν* («отделять, отграничивать»)⁵ есть, с одной стороны, то, в чем нечто обретает свое существование, и с другой — то, что отделяет и отличает одно от другого. Также Т.Ю. Бородай указывает на встречающиеся у Платона (Законы, 804b–c) выражения *τὸ χωρίον ἥθος* и *χωρικός* — «свойственное обычаям данной страны», «свое», особое для страны и ее жителей. Таким образом, безвидный материальный субстрат у Платона определяет индивидуальность, своеобразие каждой «становящейся» вещи.

⁴ Платон. Государство, 373d, 423d; Законы, 705c, 706b–d // Платон. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994.

⁵ Заметим сразу, что это одна из многих интерпретаций данного понятия.

Итак, у Платона в его безымянном «третьем роде сущего» мы можем увидеть прообраз аристотелевского материального субъекта-субстрата, необходимой неизменной основы единичных вещей. Существенная разница у обоих мыслителей в понимании материального субстрата заключается в том, что Аристотель мыслит эту основу как «то, из чего», у Платона же она понимается как «то, в чем», как бесконечное всеобъемлющее пространство, необходимое условие существования всякой материальной вещи. Тем не менее, нам кажется, что из платоновских *ὑποδοχή* и *χώρα* естественным образом вырастает концепция аристотелевского *ὑποκείμενον*.

3. Аристотель. От сущности к субъекту

Можно говорить, что все же у Аристотеля получает жизнь понятие «субъект». Именно Аристотель ищет нечто неизменное и пребывающее в самом изменчивом чувственном мире: самосущее, неизменное — «подлежащее» в основе изменяющихся и преходящих свойств вещи. Однако и у него трактовка этого понятия неоднозначна. Более того, в своем словоупотреблении Аристотель непостоянен. Желая максимально конкретизировать свою мысль, он довольно долго подбирает и сравнивает понятия, отдавая предпочтение то одному, то другому. В итоге основным для выражения «некоего сущего, лежащего в основе» он избирает *τὸ ὑποκείμενον*, традиционно, но не совсем адекватно переводимое на русский язык с помощью латинского слова «субстрат» (*substratum*). В настоящей статье в связи с отсутствием единодушия относительно перевода *ὑποκείμενον* как равнозначные будут использованы следующие варианты перевода — «подлежащее», «субстрат», «субъект». Не будет лишним также отметить обстоятельство, что для Аристотеля понятие «субъект» является более универсальным, чем для философов XVII в. Он оперирует им не только по отношению к существу живому и разумному, но вообще по отношению ко всем единичным существам физического мира как носителям тех или иных свойств. Однако он все же старается ограничить себя существами природными, т.е. «имеющими в себе начало возникновения и движения».

О субъекте-субстрате у Аристотеля можно говорить в нескольких смыслах. Мы рассмотрим несколько самых примечательных случаев употребления *ὑποκείμενον*.

3.1. Субстрат как грамматическое подлежащее

В первую очередь следует упомянуть о логическом (или грамматическом) употреблении этого понятия. Аристотель рассматривает ὑποκειμενον как грамматическое подлежащее — то, о чем сказываются прочие члены предложения. Кроме того, Аристотель прибегает к этому понятию для обозначения предмета знания «предмета, подлежащего рассмотрению» (Никомахова этика, 1098a27) или практической деятельности (то, что положено в основу того или иного научного исследования или же ремесла). Например, рассуждение о благе есть, по Аристотелю, *специальный* предмет политического знания, а рассуждение о природе всякого движения и изменения — предмет науки о природе. Иными словами, тот или иной предмет обсуждения (неважно, физический или умопостигаемый) рассматривается Аристотелем как ὑποκειμενον в том отношении, что он выступает в качестве основания и начала для научного дискурса или ремесла. «Например, знание находится в подлежащем — душе, и о подлежащем — умении и читать и писать — говорится как о знании» (Категории, 1a20–25, 1b1–5).

Понимаемый в таком смысле ὑποκειμενον естественно выступает у Аристотеля и как носитель предикатов (τὰ συμβεβηκότα), т.е. как то, о чем высказываются предикаты, — нечто, лежащее в основе всякого суждения. «О каждом предмете сказывается то, что обозначает или качество, или количество, или какая-либо другая категория» (Вторая аналитика, 83b13). Категории (за исключением сущности) существуют не сами по себе, но в чем-то, следовательно, говорит Аристотель, «необходимо должно быть нечто такое, о чем что-то сказывается как о первом» (Вторая аналитика, 83b28). Субъект (или подлежащее), таким образом, есть то, что существует само по себе и о чем можно вынести суждение, отрицательное или положительное. Если оно выражает то, что Аристотель называет «сутью бытия вещи», то такое суждение будет называться определением и соответствующим подлежащему (ὑποκειμενον) как предмету рассуждения (Топика, 103b10).

Таким образом, складывается основное значение ὑποκειμενον — как существующего самостоятельно, т.е. благодаря самому себе, а не иному. В этом смысле ὑποκειμενον выступает у Аристотеля как синоним (или «взаимозаменяемое») основной из категорий — сущности. Напомним, что основной особенностью сущности по Аристотелю является ее способность не сказываться ни о чем другом, т.е. не выступать предикатом другой вещи. Все категории высказываются о сущности, сама же сущность не высказывается ни о чем, но «есть скорее то, чему как пер-

всему все это принадлежит» (Метафизика, 1029a10–25). Сам Аристотель указывает, что главным из четырех значений сущности является подлежащее (субстрат), последнее есть то, «о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом, ...в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат» (Метафизика, 1028b35–1029a1). Учитывая все это, можно говорить об *онтологическом* наполнении понятия *ὑποκείμενον*.

3.2. Сущность и субстрат

Вопрос о том, что есть сущее само по себе, что является неизменным основанием всякого сущего, для Аристотеля главнейший. Согласно ему, такое основание должно существовать, поскольку в противном случае если отнять «состояния тел, их способности, качества», можно вообразить, что «ничего не останется». Между тем, должно существовать «то, чему как первому все это принадлежит» (Метафизика, 1029a10 и далее). Что можно принять за такое основание? На первый взгляд, говорит Аристотель, таким основанием могла бы показаться материя. Но, поскольку материя не является чем-то определенным — «само по себе не обозначается как суть вещи, ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее» (Метафизика, 1029a10–25), такое предположение кажется Аристотелю неубедительным, по крайней мере, не единственно возможным. «Существовать отдельно и быть определенным нечто больше свойственно сущности» (Метафизика, 1029a27), поэтому форму (*εἶδος*) и состоящее из материи и формы (первую сущность) можно было бы в большей степени считать таким основанием, нежели материю. «Ведь то, о чем сказывают, т.е. субстрат, различают именно по тому, есть ли он определенное нечто или нет; например, *субстрат для состояний — это человек*, т.е. душа и тело, а состояние — это образованное, бледное (у кого имеется образованность, тот называется образованным, а не образованностью). Итак, там, где дело обстоит таким образом, что последний субстрат — *сущность*; а там, где это не так, а сказываемое есть некая форма и определенное нечто, последний субстрат есть *материя и материальная сущность*» (Метафизика, 1049a25–1049b3).

Одна из особенностей сущности («будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности») позволяет Аристотелю сопоставить ее с субстратом (Категории, 4a10, 4a17–20, 4b10–15). Поэтому в качестве первого основания, к чему принадлежит и о чем сказывается «все остальное», Аристотель в зависимости от ситуации рассматривает

либо сущность (как форму), либо материю (сущее в возможности), либо то, что из них состоит, — первая сущность (единичное существо).

Итак, Аристотель определяет три онтологических уровня, которые соответствуют понятию *ὑποκείμενον*: «...субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом — форма и в третьем — то, что из них состоит» (Метафизика, 1028b35–1029a1–5).

3.2.1. Первая сущность

В первую очередь Аристотель рассматривает *ὑποκείμενον* (реальное самосущее подлежащее) как первую сущность (или индивидуум): первая «сущность — та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится в подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (Категории, 2a10–15).

Сущностями Аристотель называет нечто *определенно* сущее — простые тела, составные тела, их части, а также то, что составляет суть бытия (формы, общие понятия) (Метафизика, 1017b10), ибо «существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности» (Метафизика, 1029a27). Они потому и называются сущностями, что «не сказываются о субстрате, но все остальное сказывается о них» (Метафизика, 1017b10–15). Следует отметить, что понятие «сущность» (*οὐσία*) у Аристотеля не менее многозначно, чем *ὑποκείμενον*. «О сущности говорится в двух [основных] значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть [отделено от материи только мысленно], а таковы образ, или форма всякой вещи» (Метафизика, 1017b20–25). В зависимости от того, в каком значении Аристотель употребляет понятие «сущность» — как первой сущности или второй, в указанном ее сближении с *ὑποκείμενον* можно обозначить два вектора развития рассуждения философа: *ὑποκείμενον* как первая сущность и *ὑποκείμενον* как вторая сущность (или определение).

Первая сущность или индивидуум, явленный нам в нашем чувственном опыте и таким образом существующий, согласно Аристотелю, есть «*подлежащее* для всего другого» (Категории, 2b37). Иными словами, если нечто существует само по себе, то именно его можно наблюдать и выносить о нем суждение. Здесь *ὑποκείμενον* (как основа свойств и состояний, сказывающихся о некоем сущем) и первая сущность (то, на что можно указать и тем самым заявить о нем как о сущем) практически идентичны друг другу. Любое присущее и тому, и другому свойство («бледное», «сидящее») сказывается не о самом себе (как о белизне или

состоянии сидения), а о том, что воспринимает эти состояния — сущности как подлежащем (ὑποκειμενον).

Иной раз может сложиться впечатление, будто Аристотель разводит «сущность» и «подлежащее», когда говорит, что «общая черта всякой сущности — не находиться в подлежащем» (Категории, 3а5–10) и «не сказываться о подлежащем» (Метафизика, 1029а7, 1038b15). Однако «находиться в подлежащем» у Аристотеля — это технический термин, обозначающий то, «что, не будучи частью, не может существовать отдельно от того, в чем оно находится» (Категории, 1а20–25). Не существует белизны самой по себе или сидения, но и то и другое есть состояние определенного единичного существа. Следовательно, особенность сущности «не находиться в подлежащем» означает *не быть* частью или состоянием другого сущего. «Не сказываться о подлежащем», в свою очередь, означает, что одна сущность не может характеризовать другую, т.е. сказываться о ней и выступать по отношению к ней привходящим свойством. Одна единичная сущность ничего не говорит о другой единичной сущности: через индивидуальную природу Каллия мы не можем постичь особенности индивидуальной природы Клеона, поскольку одно отдельное существо «таково, что оно не может истинно сказываться как общее о чем-либо другом» (Первая аналитика, 43а25). То же обоснование видим в «Категориях»: «Все единичное сущее не может сказываться как общее о чем-либо другом» (Категории, 2b1–5). Именно поэтому «первая сущность не составляет никакого сказуемого: ведь оно не сказывается ни о каком подлежащем» (Категории, 3а37). Следовательно, указанные пассажи нужно рассматривать не как отрицание соименности сущности и подлежащего, но, напротив, как утверждение того, что одно индивидуальное сущее не может ни сказываться о другом индивидуальном сущем (т.е. выступать по отношению к нему в качестве акциденции), ни восприниматься в качестве его части.

Первая сущность как субстрат (ὑποκειμενον) есть основа, но не *причина* своих собственных изменений. Она скорее воспринимает их, чем производит. Аристотель сразу отмечает, что исследование причин, побуждающих первую сущность к изменению, есть вопрос, требующий отдельного специального исследования: «Не сам субстрат вызывает собственную перемену ...а нечто другое есть причина изменения. ...искать эту причину — искать другое начало» (Метафизика, 984а26–30). Состояния и изменения, испытываемые единичной сущностью, Аристотель фиксирует посредством остальных девяти категорий — качества, количества, времени и проч. (Вторая аналитика, 83b21). И если первая сущность по определению «не может сказываться *как общее* о чем-либо другом», то

«все другое», т.е. все испытываемые ею состояния, «находятся в первых сущностях как в *подлежащих*. Поэтому, если бы не существовало первых сущностей, не существовало бы ничего другого» (Категории, 2b1–5). Число не существует без того, что можно исчислить, ходьба — без способного ходить, «...и нет такого белого, что было бы бело, не будучи чем-то другим» (Вторая аналитика, 83a15–30).

На основании приведенных примеров видно, что Аристотель довольно часто рассматривает первую сущность как субстрат, поскольку она не сказывается ни о чем другом и выступает основанием, в которой происходят изменения, испытываемые ею. Здесь нельзя не отметить близости с платоновским понятием хоры-восприемницы, в которой «все происходит». Но нельзя также не замечать той изрядной дистанции, которая отделяет ново-европейский субъект (источник и причина действий) от аристотелевского ὑποκείμενον (он выступает скорее как пассивное начало и среда, в которой под влиянием иных, внешних ему причин, протекают изменения).

3.2.2. Субстрат и вторая сущность

Вторая сущность, согласно Аристотелю, это «суть бытия» первой сущности (или единичной вещи) — то, что «находится в таких вещах, которые не сказываются о субстрате, и составляет причину их бытия» (Метафизика, 1017b10–15). Согласно Аристотелю, первая сущность не является причиной собственного возникновения или изменения, ею является «нечто иное», а именно вторая сущность или суть бытия (форма, деятельная причина). Она называется второй, поскольку необходимо предполагает первую сущность как свой субстрат, вне которого и без которого она не может себя реализовать. Именно ее имеет в виду Аристотель, когда говорит, что суть бытия вещи существует в первой сущности как субстрате, не будучи при этом ее составной частью, но и не способная существовать без нее — «то, что будучи определенным не-что, может быть [отделено от материи только мысленно], а таковы образ, или форма всякой вещи» (Метафизика, 1017b25).

Вторые «сущности — те, к которым как к видам принадлежат первые сущности — и виды, и их роды (вид “человек”, род — “живое существо”)» (Категории, 2a15–20). О всяком сущем, коль скоро оно существует, как о подлежащем «необходимо сказываются и имя, и понятие» (Категории, 2a20–21). Например, «и определение человека будет сказываться об отдельном человеке, ведь отдельный человек есть и человек, и живое существо» (Категории, 2a20–25). Если вторая сущность сказывается о первой, допустимо ли о ней говорить как о субстрате?

На первый взгляд, ничего общего между ними нет, поскольку по отношению ко второй сущности не выдерживается основное свойство субстрата — «ни о чем не сказываться». Однако, «сказываясь» о первой сущности, вторая составляет суть ее бытия, а значит, выступает причиной ее постоянства и тождества самой себе, причиной того, что единичное существо, испытывая многочисленные изменения состояний, все же остается самим собой. Более того, вторая сущность в реальности неотделима от первой (разве что только в мысли) и фактически составляет с первой сущностью единое целое. Единичное, как утверждает Аристотель, не способно сказываться как общее ни о чем — ни о самом себе, ни о другом сущем. Мышление наше устроено так, что единичное мы постигаем через соотношение с общим. И лишь постигнув его, мы потом способны понять, что сказывается об этом конкретном единичном существе (сначала мы определим нечто как человека и потом будем говорить, что он бледный, сидящий и т.д.). Таким образом, единичное существо определяется как некое самостоятельно сущее и как субстрат свойств, присущих именно этой вещи, лишь благодаря второй сущности. Именно это имеет в виду Аристотель, когда говорит, что «в одном из смыслов субстрат есть форма» (Метафизика, 1028b35). Ибо и «суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом» (Метафизика, 1028b35—1029a1—5). Вид, род — «из всего, что сказывается, только они выявляют первую сущность», и, стало быть, указывают на ее существование (Категории, 2b30) и «указывают, какова та или иная сущность» (Категории, 2b20).

Слова Аристотеля «вторые сущности не означают определенное нечто, но его некоторое качество» (Категории, 2b15—16), следует понимать так, что вторые сущности не образуют отдельного самостоятельного существа, т.е. не обладают самостоятельным статусом существования, но характеризуют важнейшие качества единичной сущности: «суть бытия имеется только для сущностей» (Метафизика, 1031a13). На основании определения второй сущности индивидуального существа возможно установить ряд свойств, присущих ему по определению. Из констатации существования некоего «живого существа» и «человека» можно заключить, что данное существо способно смеяться, а также обучиться чтению и письму, тогда как другое существо, определенное как «живое существо» и «собака», способно лаять и охранять дом. Через форму, а именно через «субстанциальные свойства» вещи, устанавливается тождество каждой вещи самой себе, ее субстанциальная неизменность. Эти свойства Аристотель

обозначает как «собственное» вещи. «Тожественное указано через собственное, как, например, “существо, способное овладевать знаниями” тождественно “человеку”, а “естественным образом устремляющееся вверх” — “огню”» (Тописка, кн. 1, гл. 7). Следующие состояния, в которых пребывают указанные существа, — покоя или движения, болезни или здоровья и т.д., все это сказывается уже об определенном сущем, которое выступает по отношению к ним основанием (или субстратом).

Итак, согласно Аристотелю, о второй сущности можно говорить как о субстрате, рассматривая ее как внутреннюю субстанциальную основу любой вещи (первой сущности). Она есть то постоянное основание, которое удерживает в единстве и тождестве с самим собой единичное существо в его многочисленных изменениях и позволяет ему «ни о чем не сказываться».

3.2.3. Материя как субстрат

О субстрате (подлежащем) Аристотель говорит не только в смысле первой или второй сущности (определенного сущего и сути бытия), но и как о материи, которая в данном случае выступает как «носитель энтелехии» — того, в чем осуществляется суть бытия вещи (Метафизика, 1038b5). «При возникновении вещи некоторая ее часть необходимо уже должна быть, и именно материя есть такая часть, она находится в возникающем, и она становится чем-то определенным» (Метафизика, 1032b33–1033a5). Уже это обстоятельство позволяет Аристотелю называть ее субстратом.

Далее, материя, не будучи «определенным нечто» (О душе, 412a7), в возможности может быть чем угодно, а потому она «приемлет противоположности». Именно это свойство материи — воспринимать различные состояния позволяет Аристотелю рассматривать ее основанием для различных изменений и тем самым также сопоставить с субстратом. «Все сущности, воспринимаемые чувствами, т.е. единичные сущности, имеют материю. И субстрат есть сущность; в одном смысле это материя (материя — то, что, не будучи определенным нечто в действительности, способно быть таковым в возможности)» (Метафизика, 1042a27).

О субстрате, понимаемом как материя, Аристотель говорит и по-другому: как о чем-то бескачественном, бестелесном, общем, лежащем в основе изменений всякой физической вещи, но остающемся при этом «неизменным». «Неизменным» не как «неспособном изменяться», но, скорее, в смысле общего, необходимо присущего всем материальным

вещам начала (ὑλὴ πρώτη). «Например, исчез образованный человек, а возник необразованный человек, человек же остается одним и тем же... Здесь мы имеем свойство того, что остается одним и тем же» (О возникновении и уничтожении, кн. 1, гл. 4).

Любая единичная сущность, испытывая изменения, как правило, противоположные друг другу, сохраняет свой субстрат (тем самым сохраняя себя). Аристотель указывает, что нечто, меняя свое положение в пространстве или же изменившись в размере, тем не менее, остается самим собой (Сократ, прогуливавшийся ранее, а теперь сидящий, остается одним и тем же, т.е. самим собой). Более того, при возникновении и уничтожении субстрат также сохраняет себя, с той лишь разницей, что в состоянии возникновения субстрат являет себя «как определенное нечто», а при уничтожении — как «субстрат в смысле лишенности» (Метафизика, 1042a35–1042b4). Так, горшечник переводит субстрат (мягкую бесформенную глину) в состояние «определенного нечего», а затем вновь в состояние «лишенности», когда вылепливает горшок, но неудовлетворенный получившимся результатом, тут же разминает его. Субстрат не перестает существовать, начинает и завершает свое существование горшок (единичная сущность, состоящая из материи и формы). Субстрат лишь «переживает» различные состояния. Мы видим, что «...каждая вещь имеет некоторую свойственную лишь ей материю» (Метафизика, 1044a15–20), которую Аристотель и рассматривает как субстрат ее изменений.

Как в случае со второй сущностью, так и с материей Аристотель устанавливает определенный порядок следования, предполагающий различные типы материи: 1) когда одна материя есть материя для другой (например, глина для кирпичей); 2) из одной материи — разные вещи, если движущие силы разные (кирпич и горшок); 3) в силу того, что вещи (по своему назначению) разные, должна быть разной материя (для горшка глина, для меча — железо).

В связи с этим не будет ошибкой упомянуть о и материальном теле как субстрате, поскольку ему присущи все упомянутые особенности субстрата: не сказываться ни о чем другом и быть подлежащим всякого изменения. В трактате «О душе» Аристотель совершенно определенно говорит: «По-видимому, главным образом тела, и притом естественные суть сущности, ибо они начала всех остальных тел» (О душе, 412a12). И далее: «...тело не есть нечто принадлежащее субстрату, а скорее само есть субстрат и материя» (Там же, 417b17).

Итак, и в случае с материей мы видим, что субстрат воспринимается Аристотелем как основа для проходящих в нем изменений, вызванных

теми или иными причинами. Об изменениях можно судить по свойствам, которыми обладает субстрат в тот или иной момент своего существования.

3.2.4. Свойства и состояния субстрата

Изменения, которые испытывает субстрат, фиксируется в категориях или высказываниях. Сами они не могут быть субстратом какой-либо вещи, например, белое не может быть субстратом дерева или Сократа (Вторая аналитика, 83b5). И Сократ, и дерево суть субстраты как таковые, которые обладают свойством быть белым (Вторая аналитика 83b13). Свойство лишь высказывается тем или иным образом о субстрате (Метафизика, 1033a7) .

Итак, свойства, которые характеризуют тот или иной субстрат, не обладают самостоятельным онтологическим статусом, но обретают его тем или иным образом через субстрат. Отношения с ним Аристотель характеризует следующим способом: они либо «существуют» в субстрате (например, умение читать и писать или умение бегать существуют в некотором субстрате, но не сами по себе), либо «сказываются» о нем (понятие «человек», «живое существо» сказывается или характеризует отдельную человеческую особь, но не присутствует в ней так, как вздернутый нос или бледное лицо), либо «и существуют, и сказываются» (знание писать и читать присутствует в душе как субстрате, и о нем, знании, можно рассуждать как о некоем предмете) (Категории, 1a20–25, 1b1–5). Независимо от способа отношения все термины (категории) сказываются о подлежащем (Вторая аналитика, 83b21; Метафизика, 1029b24–25), но сказываемое о подлежащем как раз являет особенности последнего. Аристотель отмечает, «когда одно сказывается о другом как о подлежащем, все, что говорится о сказуемом, применимо и к подлежащему» (Категории, 1b10). «Бледное» или «деревянное» будут сказываться не о самих себе, но об определенных существах или вещах — бледном Сократе или деревянном столе.

Из приведенного выше видно, что подлежащим выступает либо сущность (и тогда понятия «сущность» и «субстрат» идентичны), либо какая-то ее часть. Например, высказывание «живое разумное существо» сказывается и о человеке как единичном существе, и о его принадлежности к виду «человек». Это его собственное (т.е. сущностное, постоянное, неотъемлемое) свойство. Такие высказывания и «обозначают сущность», и «[указывают], что то, о чем они сказываются, есть часть того, что они обозначают» (Вторая аналитика, 83a15–30). Высказывания «бледное», «мягкое»,

«бегущее» или «покоящееся» не означают ни определенного единичного существа, ни его сущностного свойства, а характеризуют некое состояние и «высказываются о другом как подлежащем» (Вторая аналитика, 83a15–30; Категории, 12a3), т.е. как если бы оно было подлежащим, — такие высказывания, согласно Аристотелю, обозначают привходящие (акцидентальные) свойства предмета. Они существуют, сказываясь о чем-то как о субстрате, поскольку сказываться о самих себе и тем самым самостоятельно существовать они не могут. Аристотель называет их привходящими — не выражающими сути, рода или вида исследуемого предмета (*hupokeinomenon*), но, тем не менее, присущими последнему. «То, что не обозначает сущности, должно сказываться о каком-то подлежащем; и нет такого белого, что было бы бело, не будучи чем-то другим» (Вторая аналитика, 83a15–30). Но если первые свойства неотделимы от субстрата, существуют с ним и в нем, то вторые характеризуют временные состояния субстрата и существуют лишь тогда, когда последние налицо. Это состояние наличия или отсутствия свойства, фиксируемого соответствующим высказыванием, Аристотель называет *обладанием или лишенностью* (Категории, 12a15–25).

Напомним, что Аристотель называет одним из главных свойств субстрата испытывать *изменения*, т.е. принимать различные свойства. «То, из чего вещь возникает, должно при ее возникновении изменяться, а не оставаться тем же» (Метафизика, 1033a21). В «Метафизике» Аристотель выделяет три типа изменения: 1) из несубстрата в субстрат (возникновение); 2) из субстрата в несубстрат (уничтожение); 3) из одного субстрата в другой субстрат (движение) (Метафизика, 1067b15–25, 1068a1–5). Однако Аристотель различает изменения, присущие субстрату и его свойствам: «Субстрат есть одно, а свойство, естественно принадлежащее субстрату, — другое, и с каждым из них происходит изменение. Изменение имеет место тогда, когда воспринимаемый чувствами субстрат, оставаясь тем же, меняется в своих свойствах» (О возникновении и уничтожении, кн. 1, гл. 4). Иными словами, субстрат изменяется, приобретая одни свойства и утрачивая другие, а свойства меняются иначе — одно из них сменяется (устраняется) другим.

Таким образом, изменения, которые приписываются субстрату, на взгляд Аристотеля, следует рассматривать как состояние обладания или лишенности.

3.2.5. Социально-антропологическое значение *hupokeinomenon*

Несмотря на различие трех онтологических измерений понятия «субстрат», очевидно, что сам Аристотель все же тяготеет к его сближе-

нию с первой сущностью. Первая сущность, с одной стороны, существует как определенное нечто и при этом, с другой стороны, испытывает изменения. Аристотель неоднократно замечает, что не форма, обладающая актуальным бытием, и не материя, которая не существует как определенное нечто, испытывает изменения, но состоящее из материи и формы. Согласно Аристотелю, по крайней мере, в подлунном мире не обладают самостоятельным бытием ни форма, ни материя. В полном смысле слова существует первая сущность (или единичное существо). Именно она во всей полноте обладает теми атрибутами, которые Аристотель отводит субстрату: существовать, не сказываться ни о чем, быть основой изменений. Аристотель упоминает, что прежде всего естественные (живые) тела есть субстраты, т.е. «начала всех прочих тел». С другой стороны, и душа есть субстрат состояний, переживаемых человеком. Но в соответствии с законами аристотелевской философии это не может быть сочтено противоречием, поскольку, говоря о душе, Аристотель всегда сопрягает ее как форму с телом, а говоря о естественных телах как сущностях, он всегда подразумевает их одушевленность. Таким образом, мы вновь возвращаемся к тому, что в собственном, полном смысле существует первая сущность и именно она выступает субстратом — неизменной основой меняющихся свойств.

Следует обратить внимание на замечание Аристотеля, что естественные (одушевленные) тела являются «началами прочих тел». Здесь впервые намечается, пусть и не очень отчетливо, новое истолкование подлежащего — не как основы для изменения, но того, что само могло быть причиной изменения вследствие тех или иных действий, определенных его природой. А это уже ближе к пониманию субъекта как начала и причины собственных действий. Естественные (живые) тела, согласно Аристотелю, суть те, что имеют начало движения в самих себе. Таким началом является душа. Поскольку из всех первых сущих лишь человек обладает наибольшей полнотой действий, то можно говорить о чисто антропологическом или социальном измерении термина *ὑποκείμενον*, подразумевая под ним человека как разумного деятеля.

Справедливости ради следует заметить, что он все же не ограничивается термином *ὑποκείμενον*, но дополняет его другими терминами, преимущественно местоимениями — «некто» (*τις*), «кто» (*ὅς*), «его самого» (*ἑαυτόν*) и проч. Все они выражают у Аристотеля «некое существо, располагающее какими-то свойствами», первая из которых — *деятельность разумная и добродетельная*. Таким образом, мы видим, как у Аристотеля исподволь оформляется понятие разумного деятеля, действующего лица — того, что впоследствии будет концептуализировано

как «личность». Среди свойств, присущих разумному деятелю, следует отметить и то, что он является существом разумным и способным к познанию. Именно он есть то **лицо**, к которому, например, ораторы обращаются в речи (Риторика, гл. 3): как разумное существо он способен не только услышать, но и понять ее.

Субъект есть носитель неких свойств, а человек как разумный субъект есть носитель душевных (= разумных) добродетелей, определяющих его природу. Через них, говорит Аристотель, его можно охарактеризовать как «нравственную личность». В качестве такового человек понимается как источник собственных поступков (Никомахова этика, 1111a20–25, 112b25–30): «человек — это источник (ἀρχή) поступков».

Аристотель четко проговаривает, что именно такой человек способен совершать сознательный выбор и поступать в соответствии с ним. Результатом выбора оказывается решение. Предметом решения является «то, что зависит от нас» (ἐφ' ἡμῖν) (Никомахова этика, 1112a30 и далее), т.е. разумных деятелей, ибо, согласно Аристотелю, «решение принимает только разумный человек». Решение также осуществляется через деятеля (διὰ τίνας) (Никомахова этика, 1112b, 30). Содержание поступка зависят от «самого деятеля» (Никомахова этика, 1111a20–25), как от его природы, т.е. особых и неповторимых свойств, так и от его воспитания. Поступки разумного и нравственного человека возводятся, согласно Аристотелю, к «нему самому» и ни к кому или чему иному — разве в этом уже не виден привычный новоевропейскому сознанию образ свободной (= моральной) личности?

Субъект как разумный и свободный деятель способен не только совершать поступки, но и давать им отчет, соотнося их с самим собой: «никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать, по крайней мере, что **это ты сам?**» (ἐαυτόν) (Никомахова этика, 1111a5–10). Разумный человек не может не знать, что он делает, но, напротив, способен дать отчет природе своего поступка: при каких обстоятельствах, с какой целью и посредством чего он совершается.

Набором подобных характеристик у Аристотеля обладает свободный человек, т.е. гражданин — человек, который живет ради себя самого, а не другого. Свободный гражданин в понимании Аристотеля, как мы уже выше убедились, существо, обладающее свободной волей и разумом, источник и причина всех своих действий, ответственным за которые признается он и только он (Политика, 1253a35; Никомахова этика, 1109b31); иными словами, гражданин в понимании Аристотеля также может быть охарактеризован как «самоопределяющийся субъект».

Итак, истоки концепции о субъекте наиболее отчетливо можно усмотреть именно в философии Аристотеля, который не только сопоставляет его с грамматическим и логическим подлежащим, но понимает прежде всего онтологически — в смысле формы (второй сущности), материи и первой сущности. Сближение с формой (внутренней субстанциальной основой, сообщающей вещи особое, определенное, собственное бытие) позволяет ему объяснить тот факт, как нечто, меняясь, способно оставаться самим собой. Сближение субстрата с материей проясняет, как нечто сущее, оставаясь самим собой, способно переживать смену тех или иных состояний. Наконец, связывая с субстратом первую сущность (единичное физическое существо), Аристотель не только дает наиболее полное понимание субъекта как самостоятельного для себя существующего носителя всех свойств, ни о чем кроме своего существования не говорящегося, но и закладывает основу для дальнейшего развития его антропологического истолкования как разумного и свободного деятеля и самоопределяющейся личности.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984.
- Бородай Т.Ю.* О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры / под ред. А.Ф. Лосева. М.: Наука, 1988.
- Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия: бог и материя в диалогах Платона. М.: Издатель Савин С.А., 2008.
- Надь Г.* Греческая мифология и поэтика. М.: Прогресс—Традиция, 2002.
- Платон*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994.
- Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А.В. Лебедева. Ч.1. М.: Наука, 1989.
- Libera A. de.* Archeologie du sujet: naissance du sujet. Paris: Vrin, 2010.
- Martin R., Barresi J.* The Rise and Fall of Soul and Self (An Intellectual History of Personal Identity). N.Y.: Columbia University Press, 2008.
- Sorabji R.* Soul and self in ancient philosophy // From Soul to Self / J.C.M. Crabbe (ed.). L.: Routledge, 1999.

ЧЕТЫРЕ *PERSONAE* У ПАНЕТИЯ И ЦИЦЕРОНА: МНОЖЕСТВЕННАЯ ЛИЧНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

This paper investigates four *personae* in Panaetius (180–110 B.C.) and Cicero (106–43 B.C.). Four *personae* are represented as roles or morally relevant descriptions of man. Panaetius' and Cicero's concept of person signifies not the monad but the synthesis or the multiple personal identity; it also means the developing personage through the lifespan. The *persona* is far from being an autonomous substance. It is rather the integration between different levels of determination — our humanity, our body, our name, our history, our social status, our profession and our life choice. Different persons hide the individual which seeks to be masked; in other words, it is the individual who plays his roles without taking into consideration the distance between himself and his “mask”.

Как и понятия причины и категории, понятие лица (*personne*) пришло в философию из процессуальной юридической сферы, сферы обвинения и ответственности. Латинский термин *persona* часто встречается в юридической риторике Цицерона и понемногу принимает у него под влиянием Панетия технический смысл: *маска* (личина) или театральная *роль*, позволяющая человеку думать о самом себе.

Что же касается «причины», напомним только, что греческий глагол αἰτιῶμαι / *aitiômai* означает у Гомера «делать ответственным», «рассматривать как причину». Αἰτία / *aitia*, термин, который переводят как «причина» у Аристотеля, в текстах Эсхила, Софокла и Геродота, напротив, имеет наиболее частый смысл «мотива обвинения»⁶.

⁶ Замечательная сцена из «Эвменид» Эсхила показывает, насколько типична для трагедии юридическая озабоченность вопросами о виновности и наказании: когда Аполлон собирается защитить Ореста, убийцу матери, корифей его останавливает: «Царь Аполлон, о собственных своих делах / Заботься. Что тебе до спора (*pragma*)?» Аполлон отвечает: «Свидетелем пришел я. Обвиняемый / — проситель мой, искавший у меня в доме / защиты. Это я очистил грешника, / и сам на суд вышел. Соучастник я (*aitian d'ekhô*) / убийства матери его» (574–580. Пер. С. Апта. Эсхил. Эвмениды // Эсхил. Трагедии. М.: Искусство, 1978).

Также известно, что смыслы бытия, развертываемые Аристотелем под именем категорий или первых родов сущего, соответствуют ключевым вопросам, которые задает судья: кто убил? какая вещь была украдена? когда? где? каким образом? сколько жертв? и т.д. В «Воспитании оратора» Квинтилиан замечает в связи с «состоянием причины»: «Аристотель установил десять категорий, вокруг которых, как кажется, крутятся все вопросы: οὐσία, из которой Плавт⁷ делает *essentia*, “сущность” — единственный верный латинский перевод. Посредством этой категории спрашивают о вещи, существует ли она. Затем “качество” — термин, смысл которого очевиден; “количество”, подразделенное на величину и число; «отношение», куда приписаны известное отклонение и сравнение; затем “место” и “время” (*ubi et quando*); “действовать”, “претерпевать”, “обладать” (*facere, pati, habere*), как, например, “они были вооружены”? “они были одеты”? Наконец, κείσθαι, то есть “находиться в определенном состоянии”, например, “мне жарко”, “я на ногах”. Но из всех этих категорий четыре первые, кажется, имеют отношение к состояниям причины (*ad status pertinere*), все остальные к топикам, откуда мы черпаем аргументы» (кн. III, гл. 6, § 24)⁸.

В юридических речах Демосфена или в более сдержанных речах Эсхина или Исократа мы также можем видеть, как защита обвиняемого проясняет личную идентичность обвиняемого, задавая вопросы: кто обвиняемый? был ли это он сам в момент преступления? должны ли его осудить, поскольку он человек или поскольку он гражданин? было ли его деяние предсказуемо, а значит, вероятно?

Однако такие вопросы в греческом языке не толкают к изобретению концепта «персоны». Обычно указывают на соответствие в виде термина *prosôpon*, но он обозначает главным образом лицо, лик, то, что «перед глазами другого». Этот термин не встречается ни у аттических авторов, ни у философов — я имею в виду, как философема⁹. Если уж и говорить о

⁷ Плавт, Plautus — малоизвестный автор (первая половина I в. н.э.), разделявший идеи стоицизма (см. *Institutio*, X, 1, § 124). Цицерон, по утверждению Сенеки (Письмо 57, § 6), уже использует латинский перевод «*essentia*», но текст утрачен. О латинской концепции первой из аристотелевских категорий см. классическую статью Жана-Франсуа Куртина «Дополнительное примечание к истории словаря бытия: латинские переводы *ousia* и понимание бытия римским стоицизмом». См.: *Concepts et catégories dans la pensée antique / sous la dir. de P. Aubenque*. Paris: Vrin, 1980, p. 33–87 (о Цицероне и Квинтилиане см. p. 77–84).

⁸ Пер. с фр. Е. Карпенко. Сверено с лат. текстом.

⁹ Термин πρόσωπον / *prosôpon* обозначает, во-первых, лицо или лоб; и только во-вторых его производный смысл — театральная маска или роль, которую исполняет актер (Аристотель. Поэтика, 1449a35). Очевидно, что это инверсия латинского

личной идентичности, то эту роль играет «душа» у Платона и Аристотеля, или же «характер» (*èthos*) в риторике.

Не будем развивать это положение, не очевидное само по себе. Следует только упомянуть, что душа (*psykhè*) в греческой философии — это не мышление (*mens*) Декарта; это не вечная субстанция, отличная от тела; это реальность, напрямую связанная с телом, которая имеет части или различные движущие силы. Психическая жизнь, как и жизнь тела, а может быть, еще более, чем последняя, определяется изменениями и конфликтами между различными частями. В «Пире» Платон пишет: «[...]ведь даже за то время, покуда о любом живом существе говорят, что оно живет и остается самим собой (ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό/ *zèn kaleitai kai einai to auto*) — человек, например, от младенчества до старости считается одним и тем же лицом — оно никогда не бывает одним и тем же, хоть и числится прежним, а всегда обновляется, что-то непременно теряя, будь то волосы, плоть, кости, кровь или вообще все телесное, да и не только телесное, но и то, что принадлежит душе: ни у кого не остается без перемен ни его привычки и нрав, ни мнения и ни желания, ни радости, ни горести, ни страхи, всегда что-то появляется, а что-то утрачивается» (207 d–e)¹⁰.

Можно, следовательно, заключить, что в древнегреческом языке у Гомера или Фукидида нет термина для выражения латинского, а затем и современного понятия личности (*persona*): человек — это тело и душа, поступки, действия, привычки, решения, одним словом, многое, а не единственный и автономный принцип. Если и существуют гармония и единство, то они вторичны, а не первичны.

В своей работе я хотел бы показать, опираясь на знаменитый текст Цицерона (Об обязанностях, § 110–117), что изобретение философского понятия *persona* Цицероном, заимствованное из стоической мысли и риторической традиции, сохраняет это греческое наследие. Мы есть сложное, мы не *одна* персона, но многие!

В трактате «Об обязанностях», представляющем доктрину стоика Панетия о «надлежащем» (греч. *to kathèkon*, лат. *decorum*), Цицерон предлагает нам детальное изложение концепции личности (*persona*) (кн. I, § 107–121).

термина *persona*, «личность». *Persona*, кажется, является адаптацией этрусского *fersu*, которое обозначало человека в маске (даже если маской являлся он сам) (см. статью Клода Мусси [Moussy, 2001, p. 158]).

¹⁰ Пер. С.К. Апта. Платон. Пир // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970.

Панетий (180—110 до н.э.) выделил четыре точки зрения на то, как выносить решение о ком-то, в соответствии с четырьмя видами ролей или *personae*, которые можно сыграть на мировой сцене. Греческий философ-стоик, происходивший с острова Родоса, Панетий (или Панэций) был учеником Диогена Вавилонского и Антипатра Тарсского, затем учителем Посидония. Его произведения полностью утрачены; его относят к так называемому среднему стоицизму. Я оставляю в стороне вопрос о том, был ли Панетий ортодоксальным стоиком, упомяну только, что, несмотря на различия мнений по этому поводу¹¹, никто не отрицает его значительного влияния на римскую интеллигенцию.

Сравнение человеческого существования с театром, которое мы находим неявно¹² уже у Платона, является центральным в стоической мысли, а Цицерон его заимствует: «Подобно тому как для актера допустимы не любые жесты, но совершенно определенные, а для танцора — не любые движения, так и жизнь должна проходить не произвольным образом, а совершенно определенным, который мы называем подобающим и согласованным. И не с искусством вождения корабля и не с медициной следует, по нашему мнению, сравнивать мудрость, а скорее с актерской игрой или танцами, о которых я только что говорил, так что в ней самой заключена, (а не привлекалась бы откуда-то извне) цель: осуществление искусства»¹³.

Как отмечает один комментатор: «На фундаментальный этический вопрос, которым задается индивид: “как должно жить?”, в глазах стоика невозможно найти ответ. Точно так же невозможно ответить на вопрос о знании точной роли, предусмотренной божественным драматургом для

¹¹ Пьер Адо в статье «Panétius» для *Encyclopédie Universalis* отмечает: «Как можно ясно видеть из казуистики, развиваемой Цицероном в книге III De officiis, Панетий вслед за Диогеном Вавилонским склонялся к столь искаженной интерпретации основных положений стоицизма, что в итоге он приходил к отрицанию моральных принципов всей системы. Часто Панетия изображают как человека, который возвысил *humanitas* в стоицизме (см.: Pohlenz M. Die Stoa. T. I. Göttingen, 1959), но речь идет о гуманизме аристократа, а не человека вообще»; Франсуа Про (Prost), напротив, пишет: «Стоицизм Панетия — это не слащавый стоицизм *ad usum delphini*. Он остается аутентичным воинствующим стоицизмом» (Ibid., p. 52).

¹² Идея человеческой жизни как театральной пьесы явно встречается у Платона в «Филебе»: «Значит, теперь наше рассуждение указывает нам, что в плачах, а также в трагедиях, разыгрываемых не только на сцене, но вообще во всей трагедии и комедии жизни, и в тысяче других случаев страдание и удовольствие смешаны друг с другом» (50b, пер. Н.В. Самсонова. Платон. Филеб // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 3.

¹³ Пер. Н.А. Федорова. Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Кн. III, § 24 // Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000.

человека вообще и для самого себя в частности»¹⁴. Открыть то, что у нас есть роль, которую нам предстоит сыграть в мире, это значит открыть то, что эта роль содержит множество масок, которые предстоит примерить: иногда мы будем действовать как люди; иногда как «граждане мира», следуя стоическому выражению, а иногда как строго детерминированные индивиды: «Нужно также понимать, что природа нас вынуждает сыграть две роли (*Intelligendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis*), одна — общая всем, поскольку мы причастны разуму, и это высшее место помещает нас над животными. Из него происходят честь и приличие. В соответствии с ней ищут правило, чтобы открыть обязанности. Другая роль — это та, которую природа предоставляет в собственности каждому (*altera autem quae proprie singulis est tributa*). Подобно тому как мы, в действительности, очень отличаемся друг от друга телами (одних ценят за скорость бега, других за стойкость в сражении, рассматривая их, одних ценят за достоинство, других за обаяние), есть еще большее разнообразие душ»¹⁵.

Первая роль — это та, которую всякий человек должен играть, чтобы быть человеком, это использование слова и разума, это человеческая природа, которая присутствует у всех. С этой первой точки зрения, мы не являемся ни мужчинами, ни женщинами, ни римлянами, ни москвичами, ни жителями Кана, но человеческими существами, и мы все вместе имеем общее призвание: быть людьми. Иногда нам нужно забыть о трех других ролях, которые нас делают особенными, чтобы возвратиться к универсальной роли, которая, конечно же, моя, но не присуща мне. Марк Аврелий советует: «Люби скромное дело, которому научился, и в нем успокойся. А остаток пройди, от всей души поручив богам все твое, из людей же никого не ставя ни господином себе, ни рабом»¹⁶. И император критикует людей, которые живут не как разумные животные (*logikon zoon*, V, 16), но только как животные.

Стоическая мысль обращается часто к двойному движению, систоле и затем диастоле, стягиванию на себя, на нашу «внутреннюю цитадель», или расширение на весь мир. Сенека, например, пишет Луцилию: «расширим нашу жизнь», «*extendamus vitam*» (Письмо 122, § 3). То же касается устройства нашей идентичности: иногда нужно повернуться к

¹⁴ Статья М. Форшера [Forscher, 2005, p. 301].

¹⁵ Пер. В.О. Горенштейна. *Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях*. М.: Наука, 1993. XXX, § 107.

¹⁶ Пер. А.К. Гаврилова. *Марк Аврелий Антонин. Размышления*. Л.: Наука, 1985. IV, 31.

нашим идиосинкразиям, нашим собственным умениям, а иногда нужно просто жить, поскольку ты человеческое существо в универсальном горизонте филантропии. Различные маски, которые нам представляет Цицерон, цитируя Панетия, — это различные возможности нашей активности в мире.

Вторая роль — это психическая и физическая особость, которая нам дана Судьбой. Эпиктет рекомендует рассматривать себя так: «Если ты хочешь быть воином, посмотри на свои плечи, бедра, поясницу. Ибо один человек имеет естественную предрасположенность к одному, а другой — к другому»¹⁷.

Пьер Адо, в свою очередь, указывает на различие уровней конституирования Я в одном пассаже Марка Аврелия: «Эта оппозиция между двумя “я” очень ясно появляется в тексте, где Марк Аврелий признает за собой медлительность духа¹⁸: она врожденна, принадлежит его характеру, его физической конституции, она от него не зависит, не больше чем его рост или цвет глаз»¹⁹.

Сравнение между особостью тела и особостью души или духа необходима постольку, поскольку, вспомним об этом, природа души для стоиков материальна. Речь не идет о духовном могуществе, которое было бы безличным. Наши психические движения — это движения, принадлежащие особенно тонкому дыханию жизни, которое по-гречески называется *hegemonikon*, «ведущее начало».

Наши первые две персоны полностью противоположны: первая маска — это униформа, которая стирает различия и требует, чтобы всякий человек отвечал одним и тем же голосом одно и то же. Вторая, напротив, есть единичность. В этом случае богатство и красота человеческого происходят из этого качества, чем хвастается одновременно и эстетика стоиков, и латинская риторика: это *varietas*²⁰. Я не должен искать другой роли, кроме собственной, и с этой точки зрения зло имеет свое место в космической драме, как и добро.

¹⁷ Пер. Г.А. Тароняна. *Эпиктет. Беседы*. М.: Ладомир, 1997. III, 15, § 9.

¹⁸ Пер. А.В. Добровольского. *Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления*. Т. 5. Киев: Collegium Artium Ing, Ltd.; Черкассы: РИЦ «Реал», 1993.

¹⁹ *Hadot P. La citadelle interieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1992. P. 138.

²⁰ См., к примеру, трактат Цицерона *De inventione*: «Впрочем, нужно будет тщательно разрабатывать речь. В самом деле, во всех областях единообразие порождает пресыщение (*nam omnibus in rebus similitudo est satietatis mater*). Мы добьемся разнообразия, если не будем начинать всегда с одних и тех же аргументов» (I, 76).

Презренный человек Терсит, кажется, имел естественную предрасположенность к слабоволию. Эпиктет на это указывает без обиняков: «Если ты хочешь быть Терситом, ты должен быть горбатым и лысым» (IV, 2, 10). Плотин в трактате «О провидении» будет аргументировать в духе стоической теодицеи: Терсит существует с необходимостью²¹. Как следствие, индивиды от природы имеют неравные возможности: «Это теоретически легитимирует аристократизм кружка Сципиона и вообще идею о том, что социальные иерархии легитимны», — отмечает специалист в области стоической морали²².

Однако дуализм общего и частного не исчерпывает возможностей «личности». Цицерон продолжает: «К этим двум ролям, о которых шла речь, добавляется третья. Третья роль та, что предоставляют нам случай или обстоятельства (*quam casus aliqui aut tempus imponit*). И наконец, четвертая — та, которую мы предполагаем сами для себя, благодаря нашему суждению; ибо императорство или высшее руководство, доблесть, почести, богатство, так же, как и их противоположности, зависят от случая и управляются обстоятельствами. Но тот способ, которым мы исполняем эти роли, происходит от нашей воли (*a nostra voluntate*)» (Об обязанностях, § 115).

Вопрос, который ставит Филипп де Ласи, теперь кажется небезосновательным: «Множественность ролей, казалось бы, разрушает индивидуальность морально действующего существа: он не одна персона, но четыре, и играет четыре роли»²³.

Действительно, третья персона, третья маска, которую мы представляем миру, — не та, что нам дала природа, но случай и обстоятельства, которые от нас не зависят. Мы носим маску места, где мы живем, и которая достается нам случайным образом: «we are from Manhattan»²⁴, говорят персонажи Вуди Аллена, и уже понятно, что это и есть часть их идентичности!

Сколько определений нашего существования восходят к *casus* и *tempus*, к случаю и обстоятельствам! Один невероятным способом познакомился со своей будущей женой на выставке йеменского искусства; другой — в поезде; третий — во время устного экзамена...

²¹ См. Плотин «О провидении, первая книга» (47), в частности, длинную главу 17, где утверждается, что «дурная» душа «только укрепляет общую гармонию» (23–24). Классический пример Терсита упоминается в том же трактате (глава 3, строка 18).

²² *Veilalrd C. L’empreinte du stoïcisme sur la politique romaine // Lire les Stoïciens / Dir. J.-B. Gourinat, J. Barnes. Paris: PUF, 2009. P. 204 (сноска 2).*

²³ *Ibid. P. 120–121.*

²⁴ «Мы с Манхэттенна» (англ.).

Третья персона — это роль, которую нам приходится исполнять в мире. Несомненно, часто нам кажется, что мы ее выбираем, и в этом смысле она была бы скорее четвертой персоной, персоной, определенной нашей волей. Но стоики настойчиво отмечают, что в мире все предопределено. Случай, по-латински *casus*, *tukhè* по-гречески, — это то, причины чего скрыты от нашего понимания. (См., например, пассаж Аэтия, который утверждает: «Анаксагор и стоики говорят, что случай — это то, причина чего не очевидна для человеческого рассудка»²⁵.)

Существует безличная рациональность, предопределенность, которая от нас ускользает и которая толкает нас *volens nolens* к выбору/принятию той или иной профессии. Сыновья профессора, я и мой брат, — мы стали профессорами, и случай тому благоприятствовал!

Говоря об эпикурейской философии Филодема, друга распутника Пизона, Цицерон пишет: «Случай (*casus*) заставил его предаться написанию сочинений, совсем недостойных философа, если, конечно, философия, как принято считать, призвана научить добродетели, должному и искусству жизни в соответствии с благом. Мне представляется, что тот, кто занимается ею, переодевается в персонажа очень важного (*gravissimam sustinere personam*)» (Против Пизона, § 71)²⁶.

Нам удастся хорошо играть эту «роль», каковой является наша профессия. В трактате «Об обязанностях» Цицерон вводит определенные детали, касающиеся способа выполнять нашу социальную роль: «А так как мы рассматриваем все (во всяком случае, мы хотим этого), то нам следует поговорить и о том, каков должен быть дом человека, окруженного почетом и первенствующего, предназначенный для пользования; этому должен соответствовать план постройки, причем, однако, надо руководствоваться заботой об удобстве и достоинстве» (I, § 138). Римская республика, как известно, обращала особое внимание на добродетели *gravitas* и *dignitas*²⁷: походка, внешний вид, даже произношение важного человека должны соответствовать его должности (положению).

²⁵ Von Arnim. Stoicorum veterum fragmenta, II, 966 (= Aetius, Plac. I, 29, 7).

²⁶ Пер. с фр. Е. Карпенко.

²⁷ *Dignitas* — характерная черта римского красноречия, которую восхваляет Антоний в книге II *De oratore*: «Зато народное собрание не только допускает, но и требует речи, полной силы, важности и разнообразия. Итак, в речах совещательных самое необходимое — это достоинство [...]. Конечно, всякий признает, особенно в нашем славном государстве, что высшей целью стремлений должно быть достоинство; однако побеждает большею частью выгода, ибо люди боятся, упустив выгоду, потерять и достоинство» (Пер. Ф.А. Петровского. *Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве* / под ред. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972. § 334).

Провинциальный акцент не соответствует статусу государственного мужа: «Научимся же избегать не только грубого крестьянского произношения, но также и странностей провинциальной интонации» (Об ораторском искусстве, III, § 44). Присвоение речи социального статуса есть риторическое требование, которое я назову просто здравым смыслом, что постоянно подчеркивалось в трактатах по красноречию, например, в «Риторике для Геренния». В этом трактате, который ошибочно приписывали молодому Цицерону, читаем следующее: «Диалогизм (*sermocinatio*) состоит в том, чтобы речь соответствовала положению (*alicui personae*) и была представлена с достоинством (*cum ratione dignitatis*)»²⁸.

В общем, человек, который носит имя благородного, должен стремиться знать права и обязанности, «требования» (на латыни *officia*) нашего ремесла и нашей роли в мире. Хороший адвокат — тот, который может представить себя на другом, а не на своем месте. Антоний в кн. II *De oratore* уверяет: «Вот я всегда и стараюсь требовать, чтобы каждый излагал мне свое дело сам [...]. Поэтому, когда он уйдет, я могу с полным спокойствием выступать за трех лиц (*tris personas unus sustineo*) — за себя, за противника и за судью» (§ 102).

Понятно, что персона, о которой идет речь, — это не конкретная индивидуальность другого. Его идиосинкразия связана с его вторичной персональностью, но функция, социальная роль точно определена. Я могу представить себя на месте слушателя вообще и сказать себе, что мое выступление, возможно, слишком длинное или слишком туманное, но я не могу оказаться на месте того или иного конкретного слушателя, с присущей ему конкретной природой, которая для меня в строгом смысле невообразима.

Больше чем театральная маска, о которой спрашивается, что она скрывает, именно понятие «роли» и «функции» обозначается обычно в латыни понятием *persona*. В одном письме Луцилию Сенека, выражая тревогу за судьбу кормчего во время бури, пишет: «Ведь у кормчего их две (*duas personas habet gubernator*): одна — общая со всеми, кто сел на этот корабль, где он и сам — один из путешествующих; другая — особая, поскольку он кормчий. Буря вредит ему как путешественнику, а не как кормчему»²⁹. У кормчего, стало быть, две роли: та, что выпала ему на долю, — его профессия, другая же — роль общая для всех людей.

²⁸ Rhetorica ad Herennium, IV, 65. По поводу «диалогизма» см. также: Cicero. Orator, II, 328 и Quintilianus. Institutio oratoria, IX, 2, 29.

²⁹ Пер. С.А. Ошерова. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. 85, § 35.

Что же касается Пизона (получившего благодаря поддержке Цезаря консульство в 58 г. и ненавидящего Цицерона), Цицерону нравится показывать разрыв между естественными качествами Пизона и должностью, которая ему была дана. Говоря об этом в терминах трактата «Об обязанностях» он отмечает, что вторая и третья персоны не соответствуют: «Консулу подобают великое имя и величественный вид и великое достоинство, но все это превосходит узость твоего духа (*angustia pectoris tui*), противоречит твоему ничтожеству; бедность твоей души, слабость твоего гения, неожиданный поворот фортуны заставляют тебя согнуться под тяжестью такой персоны (*tantam personam*), столь величественной и суровой» (Против Пизона, § 24).

Важность этой третьей персоны, этой маски или социальной роли привлекает внимание Цицерона, и это одно из достоинств комментируемого текста, поскольку он не говорит, что человек должен исполнять только одну «роль», и что его личность строится *a nostra voluntate*.

Иной урок мы извлекаем из «Бесед» Эпиктета (конец I в. н.э.)

Вторая беседа первой книги имеет заглавие: «Как должно всегда сохранять свое личное достоинство (*kata prosôpon*)» (Souilhé) или «Как всегда держать себя в соответствии со своей ролью» (Bréhier); я предложил бы такой вариант перевода: «Как можно сохранить в любом случае свою личность»³⁰. Это возможно, если согласовывать поведение с самим собой, а не брать в качестве модели человека, чья природа или желания были бы слишком отличны от наших: «Только обдумай, за сколько ты продаешь свою свободу воли, человек. [...] Что же, раз я неодаренный, значит, мне из-за этого отказаться от заботы? Ни в коем случае! Эпиктет лучше Сократа не будет. Но если не хуже, этого мне достаточно. Ведь я не буду и Милоном, и все же я не оставляю без заботы свое тело. Не буду и Крезом, и все же я не оставляю без заботы свое имущество. Словом, мы не отказываемся от заботы о чем бы то ни было из-за того, что не надеемся достичь вершины» (Беседы, I, 2, § 35–37). Сократ, Милон и Крез представляют здесь в совершенном виде три модели возможной человечности: совершенный мудрец, исключительный атлет и богатейший человек.

Наша настоящая личность — четвертая, это то, что мы выбираем в своем бытии и то, о чем размышлял Эпиктет как о *prohairesis*. «Испытай то, что ты есть: человек прежде всего, а для него нет ничего более высокого, чем *prohairesis*» (II, 10).

³⁰ Об этой беседе см. статью Кристофера Джилла [Gill, 1998, p. 187–191]. В рус. пер. Г.А. Тароняна «Как блюсти то, что к лицу, во всем?». См.: *Эпиктет. Беседы*.

Voluntas, воля у Цицерона, — это то, что переводится на греческий как *prohairesis*, как разумный выбор. Это то, кем мы хотим быть, и то, кем мы решаем быть одновременно в согласии с судьбой и вопреки ей. Хотя мы не выбираем текст роли, которую мы играем на мировой сцене, нам позволено, тем не менее, ее по-разному интерпретировать.

В трактате «Об ораторском искусстве» Цицерон пишет: «Мы видали актеров, которых никто не мог превзойти в их искусстве: и не только каждый из них был превосходен в различных ролях своего жанра, но даже — мы это видели — комический актер выступал в трагедиях, а трагический — в комедиях, и оба имели успех. Отчего же и мне не стремиться к тому же?» (§ 109). Всегда существует свобода в тоне, исходная возможность воплощать различные *personae*. Так же мы понимаем пьесу Мольера «Тартюф»: ее основного персонажа можно рассматривать как комического или трагического, с удовольствием или с беспокойством...

Четыре *personae* — это четыре точки зрения на человека: личность в современном смысле слова для Панетия и Цицерона — это синтез, а не монада, но это еще и персонаж, складывающийся на протяжении всего существования. Именно так трактат Цицерона *De amicitia* представлен «от лица Лелия» («персонаж Лелия», «фигура Лелия»). Здесь важна не сама личность Лелия, но его типичность для характеристики дружбы, то, каким образом он исполняет свою социальную роль в дружеских отношениях.

Чтобы следовать дельфийскому требованию: «Познай самого себя», мудрый стоик должен искать элементы, из которых он состоит, практикуя метод анализа (*decomposition*) как того требует эта философия³¹. Марк Аврелий советует: «Вот почему всякий раз надо себе говорить: это идет от бога, а это по жребию и вплетено в общую ткань, а это так получается или случай (*kata... sunteuxin te kai tukhèn*), а это — [...] справедливо по естественному закону нашей общности» (Размышления, III, 11). Вот три первых персоны: общая рациональность, которая происходит из божественного принципа, историческая индивидуальность, рожденная в случайных обстоятельствах нашего существования, биологическая

³¹ Об этом см.: *Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes augustiniennes, 1981. P. 119–133 (глава «La physique comme exercice spirituel chez Marc Aurèle»); *Адо П. Духовные упражнения и античная философия*. Челябинск: Социум, 2010. С. 129–147 (глава «Физика как духовное упражнение, или пессимизм и оптимизм у Марка Аврелия»). Об этом см. *Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes augustiniennes, 1981. P. 119–133. (глава «La physique comme exercice spirituel chez Marc Aurèle»).

единичность, которая делает нас детьми наших родителей, братьями наших братьев, кузенами наших кузенов...

Этот текст не называет четвертую персону, он, напротив, ее полагает в практике, именно она рассматривается, именно она ставит рефлексивный вопрос: из чего я сделан? Четвертая персона на самом деле имеет статус, отличный от трех других: насколько они являются масками с вполне определенным содержанием (разум, собственная природа, предикаты, связанные с историей и случаем), настолько она выделяет то, «что зависит от нас». Она больше чем маска, это способ интерпретировать вышеназванные роли.

Доктрина четырех *personae* согласуется с философией Портика (Стои). Карлос Леви в своем выдающемся исследовании «Y a-t-il quelqu'un derrière le masque?» («Есть ли кто-то за маской?») показал, что четыре *personae* соответствуют четырехчастной онтологии стоиков, тому, что называют четырьмя родами бытия: субстратом; качественной вещью; вещью, положенной определенным образом; вещью, положенной в отношениях с другой вещью, или, как говорили по-гречески, ὑποκειμενον / *hypokeimenon*; ποῖον / *poion*; πῶς ἔχον / *pôs ekhon*; πῶς ἔχον πρὸς τι / *pôs ekhon pros ti*³².

Качественная определенность, которая у нас есть, имеет общее (разум) и особое (наши своеобразные черты), они расположены в некоторых случайных обстоятельствах и в конечном счете соотносятся с миром и с другими в соответствии с выбором человека. Как говорит Карлос Леви: «Теория персон — это не просто метафорическое упрощение ради педагогических целей, но крайне интересная попытка размышлять о моральном субъекте в соответствии со стоическими категориями, включая его в порядок мира»³³. Поясним: Карлос Леви не вводит соответствие четырех персон четырем фундаментальным категориям стоицизма, в той мере, насколько первая из них *hypokeimenon* — это неопределенная бескачественная материя (что для Плотина, заметим в скобках, составляет небытие), абсолютно бесформенная. За маской, стало быть, нет «субъекта» в смысле его субъективности; есть, возможно, субстрат, *substratum*, но пустой или, скорее, всегда уже определенный посредством распространения божественного логоса, разума, придающего форму и присущего всякой реальности, как учат стоики.

³² Тексты об этих четырех «категориях» собраны в издании: Long A., Sedley D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 166–179.

³³ Ibid. P. 137.

Итак, как мы видим, «персона» у Цицерона — это не единство онтологически неделимое и устойчивое, это не автономная «субстанция», а объединение различных уровней детерминации: нашей человечности, нашего тела, нашего имени, нашей истории, но и нашего социального статуса, нашей профессии и нашего жизненного выбора. Различные персоны скрывают индивида, который стремится быть замаскированным. Или, скорее, индивид — это точно тот, кто играет эти роли, не учитывая дистанции между ним и маской. Следуя удачной формуле Стефана Шовье, которую трудно перевести на русский язык, можно сказать: «маска приросла к коже»³⁴.

Оригинальность позиции Арпината (мы есмы множество, стремящееся к единству) не была воспринята одним из его читателей, который сам был стойком и знатоком Панетия, — я имею в виду Сенеку. Он воспринимает прямой смысл образа маски, который мы находим еще у Лукреция («eripitur persona, manet res»³⁵) и с которым мы вновь встретимся в известном пассаже из «Опытов» Монтеня³⁶ о различии бытия и видимости, внутренней реальности и социальной конвенции.

Должна была появиться совсем другая проблематика, проблематика теологическая, связанная с божественными ипостасями Святой Троицы, чтобы понятие персоны вновь обрело философскую весомость³⁷. К сожалению, первое появление персоны в латинской философии стало и ее исчезновением. Теория четырех персон остается, по моему мнению, пересохшим руслом великой реки истории философии.

Перевод с французского Е.К. Карпенко

³⁴ *Chauvier S.* Qu'est-ce qu'une personne? Paris: Vrin, 2003. P. 11.

³⁵ *De la Nature*, III, 58, «le masque arraché, reste la réalité». В рус. пер. Ф.А. Петровского: «личина срывается, суть остается». См.: *Тит Лукреций Кар. О природе вещей*. М.: Художественная литература, 1983.

³⁶ *Essais*, III, 10: «La plupart de nos vacations sont farcesques, le monde entier joue la comédie». В рус. пер. А.С. Бобовича: «Большинство наших занятий — лицедейство. Mundus universus exercet histrioniam». См.: *Монтень М. Опыты*. Кн. III // Монтень М. Опыты. М.: Наука, 1981.

³⁷ Об этом см. важное исследование: *Housset El.* L'invention de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique. Paris: PUF, 2007.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Alesse F. *Panezio di Rodi et la tradizione stoica*. Naples: Bibliopolis, 1994.
- Bellincioni M. Il termine *persona* da Cicerone a Seneca // Quattro studi latini / G. Allegri (ed.). Parma: Università di Parma, Istituto di Lingua e Letteratura Latina, 1981. P. 39–111.
- Dyck Andrew R. *A Commentary on Cicero 'De Officiis'*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1996.
- Forscher M. Le Portique et le concept de personne // Les Stoïciens / sous la dir. de G. Romeyer Dherbey. Paris: Vrin, 2005. P. 293–317.
- Gill C. Personhood and Personality. The Four-Personae Theory in Cicero *De Officiis*, I // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1988. No. 6. P. 169–199.
- Guérin Ch. *Persona*. L'élaboration d'une notion rhétorique au Ier siècle av. J.-C. Vol. I: Antécédents grecs et première rhétorique latine. Paris: Vrin, 2009.
- Hadot P. *La citadelle intérieure*. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.
- Lacy Ph. De The Four Stoic Personae // Illinois Classical Studies. 1977. No. 2. P. 163–172.
- Lévy C. Y a-t-il quelqu'un derrière le masque? A propos de la théorie des *personae* chez Cicéron // Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica Societat Catalana d'Estudis Clàssics. 2003. No. 19. P. 127–140.
- Moussy C. Esquisse de l'histoire du substantif *persona* // Actas del X Congreso Español de Estudios clásicos, II / A. Alvar Ezquerra, F. García Jurado (éd.). Madrid, 2001. P. 153–161.
- Nédoncelle M. *Prosôpon et persona* dans l'Antiquité classique // Revue des sciences religieuses. 1948. No. 22. P. 277–299.
- Panetii Rhodii fragmenta / M. van Straaten (ed.). Leiden: E.J. Brill, 1952.
- Prost F. La psychologie de Panétius: réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron // Revue des Etudes Latines. 2001. No. 79. P. 37–53.
- Straaten M. van. *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition de ses fragments*. Amsterdam, 1946.
- Vogel C. D. de. The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy. 1963. Vol. II. P. 20–60.

СУБЪЕКТ КАК ИПОСТАСЬ: ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО О ЛИЧНОСТИ

The paper deals with the Greek patristic concept of hypostasis which could be conceived as the counter-model of the subject in the history of ontology. Following the Russian philosopher Alexei Chernyakov (1955–2010), we suggest a methodological hypothesis that Heidegger's "phenomenological destruction" was incomplete, because the metaphysics of eastern Christianity dropped out of the realm of his ontological work (in connection with the core topic of ontological difference). The consequence for the history/genealogy of the subject would be that it is constituted not so much through the "oblivion of Being" as through the "oblivion of hypostasis" (in form of its reification). The author claims that the history of the subject can be portrayed as an interminable clash between the subject and hypostasis. The example of Cappadocian Fathers and the Christological-anthropological analogy of Leontius of Byzantium (6th century A.D.) show that there is a "dereified" concept of hypostasis in the Eastern patristics which implies the crucial fact that hypostasis is irreducible to the classical metaphysical notion of subject-substance. It also gives an opportunity of rethinking the ontological structure of human person.

1

В Марбургских лекциях «Основные проблемы феноменологии» (1927) Хайдеггер указывает феноменологии новую задачу — стать методом онтологии и исторически работать с ее понятиями [Heidegger, 1989, GA 24, 27]. Этот метод включает так называемую «феноменологическую деструкцию», означающую «критический демонтаж (Abbau) перешедших к нам понятий, которые мы поначалу поневоле вынуждены применять, деструкцию вплоть до тех истоков, из которых они почерпнуты» [Ibid., GA 24, 31]. В «Бытии и времени» (БВ, § 6) Хайдеггер подробно разъясняет, что «деструкция» не означает «разрушение». «Деструкция не имеет... *негативного* смысла отрясания онтологической традиции. Она призвана, наоборот, очертить эту последнюю в ее позитивных возможностях, а это всегда значит в ее *границах*, которые фактически заданы всякий раз

конкретной постановкой вопроса и ею преднамеченным ограничением возможного поля исследования» (БиВ, § 22). Иначе Хайдеггер называет свой метод «*Auflockerung der verhärteten Tradition*», «расшатыванием окостеневшей традиции». Эта работа носит по преимуществу *герменевтический характер*, так как дает шанс переопределения своего отношения к традиции, шанс узнавания себя. А стало быть, внутри этой герменевтической ситуации не только возможна, но и необходима постановка вопроса о *генеалогии субъекта*. Ведь, по Хайдеггеру, фундаментальной онтологии требуется «онтический фундамент», и таким фундаментом становится особое сущее, поставленное в центр герменевтической ситуации и названное *Dasein*.

Как известно, в 1930-е годы Хайдеггер отходит от проекта фундаментальной онтологии и начинает разрабатывать концепцию «истории бытия» (*Seinsgeschichte*). Но не являлось ли такое решение преждевременным? Петербургский философ А. Г. Черняков (1955–2010) предложил в этой связи важную методологическую гипотезу, которую можно сформулировать так: «*феноменологическая деструкция*» была проведена лишь частично, в силу того, что из области онтологической работы (в связи с фундаментальной темой Хайдеггера — онтологической дифференцией) выпала *метафизика восточного христианства* [Черняков, 2008, с. 250–251]. В качестве одной из интереснейших задач современной онтологии, таким образом, вырисовывается проведение подробного герменевтического анализа (в духе БиВ) восточной патристики, понятого как проговаривание ее философско-богословского языка. С гипотезой А. Г. Чернякова о неполноте хайдеггеровской феноменологической деструкции связан и проект феноменологической деструкции понятия субъекта [Черняков, 2001, с. 217–306].

О том, что с субъектом что-то неладно, одним из первых догадался Вильгельм Дильтей. Во «Введении в науки о духе» (1883) он писал: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности» [Дильтей, 2000, с. 274]. Дильтей, напротив, предлагает положить в начало философии «человека, во всем многообразии его сил». Однако слово «человек» возникло неслучайно. Это результат долго процесса «антропологизации онтологии», о котором впервые четко заявил Хайдеггер: «Человек входит в роль подлинного и единственного субъекта» [Хайдеггер, 1993, с. 118].

А. Г. Черняков отмечает, что в Новое время «субъект» помещается в круг понятий совершенно иного происхождения: *ego cogitans*, *Я*, *сознание*, *разум*, *дух* и др., несмотря на то что изначально не существует никакой необ-

ходимой понятийной связи между «субъективностью» и самостью так или иначе для себя сущего «человека». У субъекта в его истории наблюдаются две формальные черты. Первая восходит к Аристотелю и аристотелизму. Sub-jectum — это точная латинская калька греческого ὑπο-κειμενον (подлежащее). Вплоть до позднего Средневековья оно включает два аспекта — онтологический и гносеологический: 1) «быть одним во многом», делая возможным присутствие вещи в многообразии ее определений; 2) позволять вещи присутствовать для знания в качестве определенного нечего. Любое такое подлежащее как субстанция (камень или дерево) — субъект своих сущностных и привходящих определений.

Вторая формальная черта формируется в «долгие Средние века»: субъект определен *по отношению к объекту как условие возможности* последнего. При этом Черняков обращается к «Метафизическим рассуждениям» Франсиско Суареса. «Присутствующее в качестве предмета знания в отличие от акта познавания, с одной стороны, и познаваемой вещи, с другой, называли *conceptus objectivus* или просто *objectum*. В схоластике “объективное” имеет смысл, противоположный нынешнему расхожему словоупотреблению (в котором “объективное” означает “независимое от познавания”, “в себе сущее”). Ob-jectum (пред-мет) есть то, что пред-стоит интеллекту, как интеллекту в-нятное и им уже по-нятое в понятии, как “брошенное перед” (от ob-jicio) и пред-лежащее в отличие от под-лежащего (sub-jectum)». В этом же значении употребляет термины *subjectum* и *objectum* и Декарт. Объективное существование означает существование *для интеллекта*» [Черняков, 2008, с. 244]. Стало быть, у Декарта Я как абсолютный субъект (субъект когитаций) сосуществует с другим, более традиционным понятием субъекта. Кроме того, субъект еще обладает логическим, не онтологическим приматом. «Онтологическое решение», приведшее к отождествлению Я и субъективности, Черняков находит у Канта. Черняков пишет о ней так: «Я как *substantia cogitans* становится абсолютным субъектом, *поскольку* все мои представления (а все представления — “мои”) суть мои *определения*. Иметь определения или предикаты для мыслящей субстанции значит *знать* о них. И наоборот, все представленное в представлении... является определением Я мыслящего. Субъективность определяется через Я и Я определяется через субъективность» [Черняков, 2008, с. 244; Черняков, 2011, с. 269–278]. Итак, эпохальным моментом в истории онтологии стала кантовская интерпретация декартовского *cogito*.

В общих чертах этот ход деструкции напоминает хайдеггеровский. Чернякова интересуют *упущенные моменты в истории субъекта, развилки мысли, к которым можно вернуться, очевидно, лишь пройдя до конца магистральный путь европейской метафизики*. Предложение включить

в область онтологической работы метафизику восточного христианства приводит нас к «учению об энергиях». В отличие от западной схоластической метафизики, святоотеческая традиция специально прорабатывает «глагольность бытия». Если, согласно западной традиции, индивидуум, в том числе и «индивидуум разумной природы» = «личность» (об этом определении Боэция см. ниже) обладает тем или иным *способом существования* (*modus existendi*), *поскольку* становится субъектом определенной совокупности привходящих определений (акциденций), то на Востоке способ или образ существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) связан в «главном» онтологическом смысле с *определенными* энергиями, идиоматически выявляющимися в ипостаси (но восходящими к сущности). Таким образом, энергия может быть представлена как фундаментальный онтологический характер «фактической жизни».

В данном контексте и реактуализуется понятие *ипостаси* — метафизическое понятие, сыгравшее ключевую роль в богословских тринитарных спорах. Использование этого понятия для различения в Боге трех единых по сущности ипостасей, как полагает Черняков, могло опираться только на «иное, избегающее понятия материи, осмысление “способа существования”, стремящееся схватить существование (ὑπάρξις) в его “глагольности”, понять его как действительность-действенность-деятельность или, говоря по-гречески, *энергию*, точнее, — совокупность энергий» [Черняков, 2008, с. 251]. Этот мыслительный ход возводится в конечном счете к аристотелевской метафизике с ее принципом явленности формы в сущей единичной вещи. Однако в патристике момент материи исключается из этой конструкции, а энергия превращается «в ключевое, не сводимое ни к чему иному понятие». «Действительная явленность всеобщей природы (явленность в полноте, которую Аристотель называет второй энтелехией) есть некое онтологическое событие, которое восточные отцы, стремясь избежать гилеморфической схемы, выражали следующим образом: чтобы явить себя, чтобы присутствовать в смысле греческого глагола ὑπάρχειν, природа должна обрести ипостасное бытие, должна быть воипостазирована» [Там же, с. 252]. Таким образом, ипостась означает «природу в состоянии существования, а не только возможность достичь существования». Более того, А. Г. Черняков утверждает, что ипостась мыслится как «некий единый источник *определенных энергий*». Движущий исследованием мотив понятен: артикулировать искомую Хайдеггером глагольность бытия Dasein посредством «дискурса энергий». Попытке раскрыть *энергийный характер ипостаси* посредством анализа метафизического языка преп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина посвящены наиболее интересные страницы статьи

«В поисках основания онтологии», однако этот исследовательский проект по разным причинам не получил дальнейшего развития³⁸.

2

Гипотеза А.Г. Чернякова о неполноте хайдеггеровской феноменологической деструкции, равно как и весь проект генеалогии субъективности, имеет интересные параллели во французской истории философии (с акцентом на медиевистике), основывающейся на 1) феноменологической традиции (Ж.-Л. Марион) и в меньшей степени на 2) англосаксонской аналитической философии (Ален де Либер). Мне представляется, что для понимания значимости этой гипотезы А.Г. Чернякова следует подробнее остановиться на этих параллелях.

Профессор Университета Париж-IV Жан-Люк Марион (род. 1946) в последние годы активно критикует онтотеологическую гипотезу М. Хайдеггера. Смысл этой критики заключается в том, что никакой онтотеологии в Средние века не существовало, а она была измышлена Хайдеггером. Для самого Хайдеггера выявление онтотеологического строения метафизики (в книге «*Identität und Differenz*», 1957) составляло необходимый элемент преодоления метафизики. Если метафизика мыслит бытие, τὸ ὄν, в отношении к Богу, θεός, посредством λόγος, то выход за пределы метафизики помогает человеку преодолеть чисто рационалистическое понимание Бога как принципа³⁹.

Начиная с 1990-х годов Марион как один из самых видных (наряду с Мишелем Анри) представителей религиозной феноменологии видит свою задачу в том, чтобы представить идею Бога так, чтобы она показалась живым, а не мертвым концептом⁴⁰. Так, в книге об Августине «Вместо себя» [Marion, 2008] позитивный подход к Августину ищется на осно-

³⁸ В частности, здесь можно отметить серьезные проблемы богословского характера, с которыми сталкивается интерпретация ипостаси как источника энергий.

³⁹ Ранний Марион пишет о «Бог» онтотеологии как об «идоле, представляющем метафизически помышленное Бытие сущего» [Марион, 2009, с. 32]. Следуя Хайдеггеру, который усматривает парадигму онтотеологии в «Метафизике» Суареса, Марион воспринял последнего как философа, который довел до последнего предела всю онтотеологическую линию предшествующей схоластической мысли. Однако последние исследования Мариона и его учеников позволяют говорить о серьезной переоценке роли средневековой философии и попытках ее освобождения от «онтотеологического» греха.

⁴⁰ «Теологический поворот» во французской феноменологии 1990-х годов питается из трех основных источников: фундаментальной онтологии М. Хайдеггера,

ве феноменологического анализа веры и любви. Марион разворачивает проблему субъективности применительно к Августину через понятие «изначальной инаковости». Ясность и очевидность моего существования для меня самого («*si enim fallor, sum*») связывается не с прозрачностью субъекта для самого себя, а скорее, с незнанием себя. Когда верующий (верующее Я) говорит с Богом, он конституирует свою идентичность в отношении Божественной инаковости и обнаруживает «свое место» «вне себя», в предмете своей любви. В этом подлинном месте верующее Я познает того, кто *interior intimo meo*, «ближе и роднее для меня, чем я сам» (Исповедь, III, VI, 11). Марион также вспоминает Боэция и его утверждение в трактате «О Троице», что все философские категории меняют свой смысл, когда их применяют к Богу. Речь, стало быть, идет не том, чтобы отказаться от метафизических категорий, а признать, что эти категории трансформируются для того, чтобы вместить Бога. Так снимается невыносимый накал между метафизикой и богословием⁴¹.

Еще один показательный пример — это «повторная» деструкция онтологии в отношении к Декарту, которую проводит ученик Мариона, проф. Университета г. Кана (Нижняя Нормандия) Винсен Карро (род. 1957). В своих публикациях последних лет [Carraud, 2010] он показывает, что Хайдеггер неправомочно задавал вопрос «что это?» относительно картезианского субъекта, *cogito*, усматривая в нем некую онтическую структуру. Согласно Хайдеггеру, от Декарта, от его представления о субъекте как налично-присутствующем начинается движение европейского нигилизма, которое завершается у Ницше. Карро, напротив, показывает, что если внимательно перечитать «*Meditationes de prima philosophia*», мы увидим необычную картину: положение *ego sum* у Декарта в действительности демонстрирует те самые структуры, которые Хайдеггер вскрывает в БиВ применительно к *Dasein*. Гипотеза Карро звучит так: опрашивая картезианский субъект в «Метафизическом размышлении II» не через вопрос «*Was*», а через вопрос «*Weg*», мы увидим, что развитие картези-

этического варианта феноменологии Э. Левинаса и неотомистской философии Э. Жильсона.

⁴¹ В похожем направлении развивается критика онтотеологической гипотезы у Эмманюэля Фалька (род. 1963), профессора Католического института в Париже. Однако в отличие от Мариона, Фальк отталкивается от интуиции конечности *Dasein*, введенной Хайдеггером в БиВ [Falque, 2004]; см. также книгу в издаваемой Марионом серии «*Eriméthée*» [Falque, 2008]. Автор стремится «реабилитировать» таких крупных схоластов, как Бонавентура и Фома Аквинский, прочитывая их рассуждения о богопознании с точки зрения понятия конечности, которая сущностно принадлежит к тварному состоянию человека как единства души и тела. Иными словами, конечность мыслится как принципиальная, неустранимая черта, конституирующая субъект.

анского вопроса «*quis sim ego ille*» может привести нас к тому же, в качестве чего обнаруживает себя Dasein, а именно, к «бытию-в-мире». Речь, таким образом, также идет об уточнении точки бифуркации. Если для Хайдеггера она начинается с cogito (когда Dasein узнает себя во всякий-раз-моем Я), то Карпо находит эту точку «девиации» или «соскальзывания» (*déviation, glissement*) в признании идентичности разума, mens, который служит основанием для cogitationes. Ego же освобождается от приписанных ему Хайдеггером онтических черт.

Этот краткий обзор позволяет сделать как минимум два вывода: 1) все указанные выше авторы критикуют и отвергают онтологическую гипотезу Хайдеггера как применительно к средневековой мысли в целом, так и относительно поздней схоластики и раннего Нового времени⁴², в частности; 2) при этом они используют метод феноменологической деструкции, возвращаясь от историко-бытийной (в смысле *Geschichte des Seins*) модели хайдеггеровской истории философии (метафизики) к «фундаментальной онтологии». Речь, таким образом, идет о *критике онтотеологической гипотезы Хайдеггера, отталкивающейся от самого Хайдеггера*. В работе с архивом современные исследователи обнаруживают преданные забвению черты субъекта, которые в будущем станут конститутивными в важнейшем концепте Dasein — и прежде всего такую важнейшую черту, как открытость.

Очевидно, что по своей структуре гипотеза Чернякова о незавершенном характере феноменологической деструкции у Хайдеггера совпадает с ходом мысли современных французских историков философии. Возникает, однако, вопрос о происхождении самой этой герменевтической структуры или хода архивного разыскания. Ответ на этот вопрос также должен быть герменевтическим. «Мыслить вместе с Хайдеггером против Хайдеггера» или «Преодолевать Хайдеггера через Хайдеггера» — *здесь воспроизводится то самое движение, которое Хайдеггер в БиВ и чуть раньше, в так называемом Natorp-Bericht (1922), осуществил применительно к Аристотелю*. Философия Аристотеля оказывается такой точкой бифуркации, развилкой или соскальзыванием в сторону. И хотя метафизика пошла в сторону «забвения бытия», однако теперь, чтобы спасти «мышление о бытии», нужно вернуться к исходной точке и продолжить движение в «правильном направлении»⁴³.

⁴² Помимо Декарта и Паскаля здесь можно также назвать Лейбница (в исследованиях Жана-Кристофа Барду, Bardout).

⁴³ Обращение к Аристотелю у Хайдеггера кажется неожиданным, но при внимательном рассмотрении становится ясно, что оно должно было дать ответ на вопрос, как возможна феноменология жизни. В Natorp-Bericht центральное место

Я полагаю, что, несмотря на содержательные противоречия (попытка «персонализировать» энергийность, сделать ипостась «источником» энергий), гипотеза Чернякова *сохраняет свою значимость на формальном уровне*. Едва ли какой-нибудь патролог сочтет удачной идею наводить мосты от Хайдеггера к святоотеческой традиции — есть некоторые основания полагать, что Dogmengeschichte может обойтись без этого предприятия. Однако возможен и обратный упрек: изучение истории богословия часто сводится к исследованию догматических формул и вообще формального языка той или иной эпохи. Возникает вопрос: а в самом ли деле точный филологический анализ понятий является единственным исследовательским методом?

отводится практическому разуму, φρόνησις. Именно во φρόνησις открывается Selbstwelt: самоочевидность и уверенность в том, что именно ты и никто другой должен совершить поступок в определенной ситуации, — это «практическая истина» (ἀλήθεια πρακτική), «мгновение фактической жизни». Фронесис интересует Хайдеггера исключительно как определенная открытость жизни, как способ истинствования, ἀληθεύειν. Философский замысел Хайдеггера, как он в полной мере обнаруживается в БиВ, состоит в том, чтобы утвердить примат практической жизни над теорией. Но, проводя эту линию, немецкий мыслитель как будто забывает этическое значение аристотелевской φρόνησις, забывает, что учение о *фронесис* является более дифференцированной разработкой сократовского принципа «знание = добродетель», впервые обосновывающей этику как науку. «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях — например, что полезно для здоровья, для крепости тела, — но в целом: какие вещи являются благами для хорошей жизни» (Никомахова этика, 1140a25–30). «Рассудительность не будет ни наукой, ни искусством... А значит, ей остается быть истинным причастным суждению складом души, предполагающим поступки, касающиеся блага и зла для человека» (Никомахова этика, 1140b5). Конкретное решение, которое принимает душа, Хайдеггера не интересует. Для него важно только то, что в практическом разуме жизнь неслышима (истинствует) существенным для нее самой образом.

Аристотелевская концепция практического разума — это уже не просто «историческая парадигма», а подлинная истина жизни, которой нет у теории, но на основании которой теория впервые становится понятной. Но для Аристотеля опять-таки βίος θεωρητικός имеет преимущество перед βίος πρακτικός. Поскольку в западноевропейской истории доминирует аристотелевская установка, мы вправе понимать философию Аристотеля как начало этой истории. В то же время не вызывает сомнений, что у Аристотеля можно найти истину жизни, предшествующую этой философской традиции. Таким образом, хайдеггеровский Аристотель — двуликий Янус. Он видит нечто и одновременно упускает это из виду, а потому остается сокрытым для отталкивающейся от него традиции.

Ту же самую примечательную структуру я нахожу и в статье «Учение Платона об истине» (опубликована в книге «Wegmarken» в 1967 г., восходит к семинару зимнего семестра 1930/31 гг.).

Новоевропейская философия (или новоевропейская метафизика субъективности) после Декарта, превратившая субъект в *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*, приходит в конечном счете к тому, что я назвал бы *усеченным понятием субъекта*. Хайдеггеровский сценарий, очевидно, нуждается в пересмотре. Задача, которая стоит перед философской мыслью о субъекте (равно как и историей философии, понятой не доксографически, а философски) «после Хайдеггера», заключается в том, чтобы проследить детали концептуальных трансформаций, уточнить философскую хронологию рождения субъекта. Обнаружение «слепых пятен» в мысли о субъекте дает шанс на восстановление целостности «усеченного субъекта» — возможно, через его отмену в понятии ипостаси/личности.

Данная статья продолжает развивать гипотезу Чернякова, обращаясь к учению об ипостаси церковного автора VI в. Леонтия Византийского (см. раздел 5). Речь не идет о том, чтобы «отыскать» в святоотеческих писаниях собственно философию личности. Это означало бы довольно грубую и неприемлемую модернизацию. Предметом поиска служит скорее язык, на котором можно было бы выразить «онтологию человеческой личности». Богословие восточных отцов является, по выражению Чернякова, «большим неосвоенным текстом философии», а потому можно надеяться выявить такое понятие о личности, которое не было бы уже тождественно понятию индивида. Движение «изнутри философии Хайдеггера» — не только свидетельство «нужды в языке» современной патристики, но и обоюдная проблема, «нужда друг в друге» [Черняков, 2007, с. 140–141].

3

В ходе археологических поисков точки бифуркации вопрос «*кто сделал из субъекта личность?*» трансформируется в другой вопрос «*кто сделал из личности субъекта?*». Ален де Либера (род. 1948), профессор западной истории теологии в Высшей школе практических исследований и профессор истории философии Средних веков Женевского университета, в книге «Рождение субъекта» (первая часть историко-философской трилогии «Археология субъекта») [de Libera, 2010] также намекает на то, что философская хронология рождения субъекта окажется неполной, если в ней будет отсутствовать глава, посвященная ипостаси. Де Либера работает над проектом «археологии субъекта», который он представляет

как «критическое постфуколдианское прочтение тезиса Хайдеггера об изобретении субъективности» [de Libera, 2010, p. 25]⁴⁴. Эта «археологическая терапия» призвана показать, как складывается фундаментальное уравнение субъект = агент (= Я). Автор пытается проследить, в какой момент истории субъективности в мыслительной конструкции, именуемой *subjectum*, произошла замена пассивного смысла на активный: в какой момент подлежащее, *hupokeimenon*, служащее «основой» для предикатов, стало современным субъектом мысли и действия⁴⁵.

Чтобы показать процесс сборки фундаментального уравнения, или «хиазма действия» (*chiasme de l'agence*) «субъект = агент (= Я)», французский исследователь вводит две «теоретические схемы».

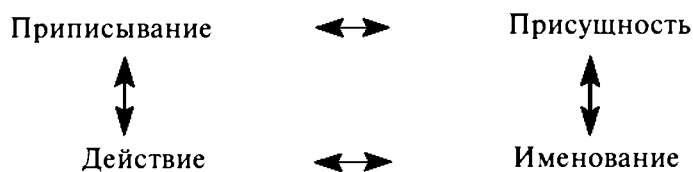


Рис. 1. Различные модусы латинского понятия *subjectum*

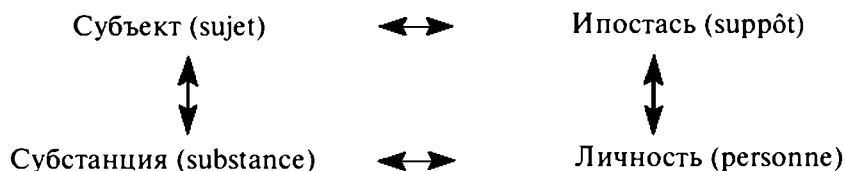


Рис. 2. Переход от субъектности к субъективности

При этом первая касается различных модусов латинского понятия *subjectum*, тогда как связанная с ней вторая выражает переход от субъектности к субъективности. Де Либера полагает, что эта схема сохраняет силу, начиная с философии раннего Средневековья и кончая фено-

⁴⁴ Де Либера говорит также об «археологии знания», помысленной в горизонте «истории бытия».

⁴⁵ Новым рабочим инструментом археологического анализа де Либера является различие «атрибутивизма» и «атрибутивизма*». «Атрибутивизм» (без звездочки) обозначает учение о субъекте как логико-грамматическом подлежащем, которому приписываются предикаты или атрибуты. «Атрибутивизм*» же предполагает определенное метафизическое учение о душе: психические или интеллектуальные акты считаются *присущими* онтологическому субъекту как атрибуты *ego* [de Libera, 2010, p. 125 ff.]. Обе трактовки «атрибутивизма» возводятся к «Категориям» Аристотеля, где субъект выступает и как *hupokeimenon* (субстрат-подлежащее), и как *prote ousia*, первая сущность.

менологией [Ibid., p. 90]⁴⁶. В контексте постановки *вопроса об ипостаси (или личности) как альтернативной модели субъекта* вызывает интерес прежде всего эта вторая схема.

Одна из задач А. де Либера — исправить хайдеггеровский сценарий рождения субъекта (вплоть до Декарта и классической эпохи). Согласно автору БиВ, главной инновацией, привнесенной Декартом, является утверждение, что *subjectum*, тождественный *substans* схоластов (в смысле чего-то устойчивого, постоянного и «реального»), — это основание для любой психологии субъекта. Так осуществляется переход от *subjectum* к *ego* и от субъективности к кантианскому принципу *Ichheit*. Однако если рассматривать проблему *in terms of* генеалогии субъекта/субъективности, то оказывается, что для средневековой мысли как раз в течение долгого времени был характерен специфический «хиазм» (пересечение или обратный параллелизм). А именно, в Средние века существовала теория *ego* (= теория субъекта в философском смысле термина *mens*), но она не требовала дополнения в виде понятия *subjectum*. Иными словами, грамматический, логический и метафизический смысл этого понятия не распространялся на сферу учения о душе. Теория *mens* в буквальном смысле не нуждалась в поддержке со стороны понятия *hupokeimenon*, и наоборот, теория *subjectum* не предполагала учения о *mens*. Вместе с тем они пересекались и артикулировались за семьсот лет до декартовской формулы *ego cogitans*.

Важно отметить, что де Либера (как и Хайдеггер, и большинство современных западных историков философии) *работает главным образом с архивом латинской патристики и схоластики*. Идею субъективности определяют два полюса. С одной стороны, это тринитарная модель человеческой души у Августина (в *De Trinitate*), отчасти основанная на перихорезе (*circumincessio*, общение) Божественных Лиц (*personae*), а отчасти — на неаристотелевском понятии ипостаси. Перевод (замена, субституция) греческого понятия ипостаси на латинский язык словом *persona* (см. ниже) стал, по мнению де Либера, эпохальным событием не только для *Latinitas*, но и для всей истории мысли. С другой стороны, через несколько столетий в игру вступает нетринитарная аверроистская модель субъективности, построенная на базе аристотелевского *hupokeimenon*. Осуществленная Фомой повторная легитимация *subjectum* (несмотря на августиновский запрет на использование понятия *hupokeimenon* в контексте отношения Лиц между собой) становится — за несколько веков до

⁴⁶ Исследователь специально подчеркивает, что работает не с понятиями, а с сетками понятий (*réseau, network*).

Декарта — точкой отсчета или «эпистемическим фундаментом», на котором последовательно строится теория человека как субъекта-агента.

Ключевую методологическую роль здесь играет вопрос: при каких обстоятельствах теологическое понятие *persona* (латинский перевод греческого πρόσωπον, лицо) попало в область философской антропологии? [de Libera, 2010, p. 88]. Отправной точкой принято считать данное Боэцием определение лица/личности: *naturae rationabilis individua substantia* (*Contra Eut.*, Cap. 3), индивидуальная субстанция разумной природы. Сам Боэций подчеркивает, что его определение просто воспроизводит по-латыни то, что греки называют ὑπόστασις. Как считают многие современные авторы, здесь впервые зарождается представление о субсистирующем мыслящем субъекте, с которым в конечном счете прерывает феноменологическая философия.

Де Либера, подобно рассмотренным выше авторам, также обращается к хайдеггеровской критике субъекта как присутствия. Хайдеггер пишет об интерпретации личности у Шелера, совпадающем в этом вопросе с Гуссерлем: «Личность по *Шелеру* никогда нельзя мыслить как вещь или субстанцию, она “есть скорее непосредственно сопереживаемое *единство* пере-живания, — не какая-то всего лишь мыслимая вещь позади или вовне непосредственно пережитого”. Далее, бытие личности не может сводиться к тому, чтобы быть субъектом разумных поступков известной законосообразности» (БиВ, § 47). Итак, Хайдеггер подчеркивает: *личность не вещь, не субстанция, не предмет*. В самом деле, современная феноменологическая концепция личности основывается на отказе от модели *психической субсистенции*, которая якобы определила всю схоластическую проблематику от Боэция до Фомы Аквинского и позднее была также усвоена философией Нового времени.

Вдоль этой же линии разворачивается и хайдеггеровское наступление на Декарта: в понятии *res cogitans* происходит «овеществление субъекта», душа, сознание, дух, личность превращаются в нечто «наличное» (*vorhanden*), «субстанциальное бытие». Анализ личности замыкается таким образом в рамках отношения наличного субъекта и наличного объекта (его можно было бы также рассматривать как отношение Я к вещам внутри мира), игнорируя интенциональную структуру субъекта⁴⁷. Личность дана как то, что осуществляет интенциональные акты. В феноменологической (по сути, шелерианской) перспективе всякая психическая объективация сводится к деперсонализации. Ведь психи-

⁴⁷ Хайдеггер убежден, что схоластика вообще игнорирует интенциональность: «...die Scholastik kennt die Lehre von der Intentionalität nicht» [GA 24, 81].

ческое бытие не имеет ничего общего с личностным бытием (Там же, § 48). Противопоставление психики и интенциональности, объекта и акта должно, по замыслу Хайдеггера, положить конец господству парадигмы субстанциальности, «овеществляющей» интерпретации личности или субъекта.

Таким образом, феноменология противопоставляет себя традиционной онтологии — как средневековой схоластике, так и нововременной философии. Но в действительности замысел БиВ еще более радикальный: речь идет не только о критике модели субъективности как субсистенции («овеществление», «реификация»), но и об атаке на всю «традиционную антропологию» с ее греко-христианскими корнями. По представлению Хайдеггера, она складывается из двух частей-определений: 1) «разумное живое существо» и 2) «сотворенное по образу Божию». Бытие человека не может быть получено как результат сложения тела, души и духа — способов бытия, которые сами нуждаются в прояснении. «Релевантные для традиционной антропологии истоки, греческая дефиниция и теологическая путеводная нить, показывают, что через определение сущности сущего “человек” вопрос о его бытии оказывается забытым, это бытие берется скорее как “самопонятное” в смысле *наличествования* прочих сотворенных вещей. Обе эти путеводные нити переплетаются в новоевропейской антропологии с ее методическим отпращиванием от *res cogitans*, сознания, взаимосвязи переживания. А поскольку *cogitationes* остаются онтологически тоже неопределенными, соотв. опять же имплицитно берутся “само собой разумеется” за некую “данность”, “бытие” которой не подлежит никакому вопросу, антропологическая проблематика остается в своих решающих онтологических основаниях неопределенной» (Там же, § 49).

Но является ли приведенный сценарий безупречным? Действительно ли Хайдеггер понял, *что* в течение веков разыгрывалось внутри теоретической схемы № 2 («сетки субъектности», *le réseau de la subjectité*) «субъект-ипостась-субстанция-личность»? [de Libera, 2010, p. 94] Этот вопрос может быть поставлен иначе: осознал ли он всю меру того, что означало включение ипостаси в «сетку субъектности»? В пользу негативного ответа говорит, в частности, то обстоятельство, что Хайдеггер не проводит никакого различия между *ὑπόστασις* и *ὑποκείμενον*⁴⁸. Расхожие слова научного языка «овеществление», «реификация», «гипостазирование» употребляются в качестве синонимов.

⁴⁸ См. подтверждение этой мысли у де Либера [de Libera, p. 94–95, прим. 2].

Де Либера очевидным образом воспроизводит здесь то, что я выше назвал герменевтической структурой историко-философского исследования «Преодолевать Хайдеггера через Хайдеггера». Прохождение через эту структуру означает признание двух моментов, связанных по модели концессивного предложения: 1) феноменологическая деструкция должна разворачиваться через деструкцию истории онтологии; 2) хотя и следует признать, что в этой истории остались серьезные белые пятна. Так, французский историк философии также считает принципиальным упущением Хайдеггера то обстоятельство, что он не полностью учел язык позднеантичной и средневековой метафизики.

В мои задачи не входит разбор изощреннейших и интереснейших историко-философских ходов, конструкций и реконструкций эрудита де Либера. Однако один его тезис имеет решающее значение для нашей постановки вопроса об ипостаси как контрмодели субъекта. «Если и осталось нечто непродуманное в истории субъекта и субъективности, то это не забвение бытия, а забвение ипостаси» [de Libera, 2010, p. 95]. А значит, для истории субъекта решающее значение имеет не столько редукция бытия к сущему, стирание онтологического различия, сколько «реификация (овеществление) ипостаси». «Отождествление субъекта и ипостаси с субстанцией в смысле (самостоятельного) субсистирующего сущего, *Vorhandene*, — это базовый жест реификации ипостаси». И хотя он совершается Декартом, однако его нет ни у Августина, ни у целого ряда средневековых авторов. Скорее наоборот: *«Вся схоластика работала над развеществлением, чтобы иметь возможность мыслить таинство Троичности»*.

Де Либера делает очень эвристичное предположение: историю субъекта вообще можно изобразить как постоянное столкновение между субъектом-подлежащим и ипостасью. В любом случае Хайдеггеру следовало бы возразить: традиционная антропология — это не антропология овеществленного субъекта. Скорее, *она определяется напряжением между антропологией субъекта-субстанции и антропологией ипостаси*. Есть как минимум две концепции личности — одна овеществленная, другая развеществленная. Непризнанию ипостаси в истории философии соответствует игнорирование философии неоплатонизма и тринитарной теологии. Отсюда вытекает «отказ от субъекта в пользу ипостаси». В хайдеггеровском сценарии не достает важного элемента: «история современного субъекта в значительной мере основывается на отказе от субъекта» [Ibid., p. 97]. Свою задачу Ален де Либера видит в том, чтобы вернуть Средним векам то значение, которого лишил их Хайдеггер, отведя им другое, более достойное место в истории философии. Лозунг археологии современной субъективности мог бы звучать так: «доскональная теологизация понятия субъекта».

Обращаясь к истории философии, принято рассуждать о том, что есть личность в отличие от *res naturalis* (природной вещи), например, в философии Декарта или Канта. Однако обычно забывают, что понятие личности, во всем его своеобразии, было введено христианской мыслью и Откровением, которым питается эта мысль. Греческой метафизике была присуща некая «фундаментальная и непоправимая ограниченность: в ней полностью отсутствовало понятие и само слово личность» [Subiri, 1984, р. 323] (цит. по [Вальверде, 2001]). Потребовалось титаническое усилие Отцов-Каппадокийцев, чтобы *лишить термин «ипостась» прежнего значения субъекта-подлежащего и сблизить его с понятием лица/личности*. Вместе с тем осмысление энергийного характера человеческого бытия у преп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина едва ли могло состояться без концепции «воипостасирования», примененной к истолкованию богочеловеческой личности Христа и основанной на *реальном различии между ипостасью и природой (сущностью)*. Здесь первостепенное значение отводится антропологии ипостаси, разработанной представителем постхалкидонской христологии Леонтием Византийским⁴⁹. А стало быть, вопрос «субъект или ипостась» неизбежно связан с рассмотрением *непредметного понятия ипостаси* в контексте тринитарного и христологического богословия.

Непреодолимое напряжение, изначально существовавшее между античной греческой метафизикой и библейским Откровением, не могло не привести к трансформации онтологии. Это отношение точно формулирует А.А. Столяров: «Разумеется, сама *понятийная структура* греческой философии конституировала в христианском Откровении те смыслы, которые нельзя было извлечь из него и сделать доступными иным путем. Это значит, что рефлексивный, понятийный элемент не просто “оформляет” религиозное сознание, но оказывает известное воздействие на его содержание. Однако столь же очевидно, что содержательное ядро христианства как религии никоим образом не может быть выведено из рационального эллинского философствования. Более того, “невыразимое” ядро христианства создавало вокруг себя “агрессивную” среду, и

⁴⁹ Немецкий специалист по Леонтию Штефан Отто прямо называет различие между ипостасью и природой «новой главой в истории философии», сетуя на то, что «Халкидонский собор до сих пор не осмыслен в своей значимости» [Otto, 1968, S. 16]. У Отто я также заимствую обозначение леонтиевского учения об ипостаси как «философской антропологии».

ни одно существенное понятие греческой философии, когда-либо попавшее в эту среду, не сохранялось в неизменном виде, не обладало полной свободой в отношении религиозной среды и не было способно с абсолютной адекватностью выразить реалии религиозного сознания» [Столяров, 1995, с. 248–249].

Отсюда, конечно, не следует необходимость отказаться от метафизических категорий, воспринимая их как онтотеологический нарратив. В методологическом смысле гораздо важнее рассмотреть указанные выше трансформации термина ὑπόστασις. Как отмечает Хайнрих Дёрри, «в течение столетий ὑπόστασις служила важным профессиональным термином философии (ein wichtiges Fachwort der Philosophie), однако так и не получила однозначного определения» [Dörrie, 1955, S. 36]. В контексте поздней античности ὑπόστασις скорее являлась модным словом (ein Modewort) профессионального философского языка, аналогичным термину Existenz в философском жаргоне середины XX в. Попробуем вслед за немецким исследователем отметить основные вехи в истории понятия.

Грамматически ὑπόστασις — это отглагольное существительное, образованное от ὑφίστασθαι, буквально «под-стоять», «становиться под что-либо», «брать/принимать на себя», «выдерживать» (нем. sich unterstehen). Важнейшее внефилософское значение ὑφίστασθαι — оседание частиц в жидкостях (седиментация). Соответственно ὑπόστασις означает либо процесс, либо результат — осадок. Философская «карьер» этого слова начинается в эпоху эллинизма. В этом двойном значении ὑπόστασις фигурирует и в позднем философском языке: одновременно как *реализация и реальность* (Realisierung und Realität), и как *возникновение и существование* (Entstehung und Bestand). Исследователь также отмечает значение «манифестация» (In-Erscheinung-Treten), а также «особое бытие человека и вещей» (ιδία ὑπόστασις). Соответственно ἀνυπόστατον — это то, что лишено основания, не может быть реализовано, «не приходит к существованию» (kommt nicht zur Existenz)⁵⁰.

Онтологические смыслы ὑπόστασις формируются в рамках стоицизма. Глагол ὑφίστασθαι означает переход из латентного состояния в явленное. Соответственно «гипостазирование» понимается как превращение первой материи из недоступного чувствам бескачественного субстрата (ὑποκείμενον) в подлежащее качеств и сущность (οὐσία) чувственно воспринимаемых вещей под воздействием логоса. У среднего стоика

⁵⁰ «So wurde ὑπόστασις ein Modewort für Realität, Ursprung und Bestand, Existenz und Leben» [Dörrie, 1955, S. 43].

Посидония Дёрри также обнаруживает противопоставление ὑπόστασις и ἐπίνοια как чего-то реального и существующего «по примыслению».

У перипатетиков I–II вв. н.э. возникает новое содержание термина «ипостась»: единичная чувственно воспринимаемая вещь, о которой «сказываются» роды и виды. Отличие аристотелевского понятия сущности от стоического заключалось в том, что материя и форма мыслились как начала сущности, не способные существовать вне единичных вещей. Фактически «ипостась» означало то же, что и латинское substantia, однако формально не использовалось как термин для первой аристотелевской категории. Таким образом, для обеих эллинистических школ важна связь между ὑπόστασις и οὐσία. И в той и в другой школе «ипостась» означает нечто обоснованное, проявленное, чувственно определенное. Но если для материалистической Стои ὑπόστασις — это прежде всего *акт реализации*, т.е. возникновение, то для Перипата — реальность, Bestand [Ibid., S. 59].

У средних платоников и неоплатоников, вследствие «перенаправления взгляда» с особенного на общее и отрицания истинного бытия единичных вещей, понятие сущности (= ипостаси) начинает соотноситься со сверхчувственным и противопоставляется становлению. Вместе с тем представляется крайне важным отметить тесную связь, которая устанавливается между понятиями ὑπόστασις и ἐνέργεια. Высший (духовный) принцип реализуется, манифестируя себя in actu, в деятельности-действительности [Ibid., S. 69]. Поскольку же высшая божественная действительность представляется как онтологическая *иерархия ипостасей*, то каждая следующая манифестация оказывается более «слабой» в онтологическом смысле. При этом само сверхсущее Единое как общее основание бытия не есть «ипостась», поскольку само не является чьей-то манифестацией⁵¹.

Изложение истории понятия ὑπόστασις у Дёрри неожиданным образом завершается на представителе никейского богословия Афанасии Великом. В полемике с субординационизмом ариан он отказывается от введения ступенчатой иерархии в божественное бытие и координиру-

⁵¹ Для примера привожу фрагмент трактата Плотина «О трех главных ипостасях» [V.1.3.7–11]. В заглавии, принадлежащем издателю «Эннеад» Порфирию, используется термин hypostasis, имеющий у самого Плотина очень расплывчатый узус. «...Душа есть некий образ Ума. Как произнесенное слово есть образ рассуждения в душе, так и она есть некое слово Ума и вся деятельность-действительность (ἐνέργεια), и жизнь, обретающая ипостась в другом (εἰς ἄλλου ὑπόστασιν). Так и у огня: одна теплота ему свойственна, а другую он испускает. Однако нужно понимать это так, что там деятельность не истощается, а пребывает в нем (в Уме), другая же обретает существование (ὑφίσταμένην)».

ет ипостаси друг с другом. Результат его богословской деятельности отлился в формуле: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \eta\ \theta\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \epsilon\acute{\nu}\ \tau\rho\acute{\iota}\sigma\iota\nu\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ [De incarnatione et contra Arianos, Migne PG 26, 1000b]. Однако было бы странно полагать, соглашаясь в этом месте с Дёрри, будто история формирования понятия ипостась заканчивается на Афанасии [Dörrie, 1955, S. 82]. Очевидным образом, в исследовании требуется как минимум еще одна глава, посвященная Отцам-Каппадокийцам и интерпретации понятия ипостаси в халкидонском и постхалкидонском христологическом богословии VI в.

Терминология Афанасия расплывчата и неупорядочена: если в полемике с арианами он утверждает вышеприведенную формулу, то в других местах [например, в Epistula ad Afros episcopos, PG 26, 1036, 20] понятия $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ и $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ фактически отождествляются (см., например, [Bardenhewer, 1912, S. 56]). Словоупотребление, ставшее господствующим в церковной догматике, связано в первую очередь с богословской деятельностью Василия Великого и всего кружка Каппадокийцев. В восточном богословии уже начиная с III в. (Ориген) понятие «ипостась» использовалось в разных смыслах, в контексте учения о Троице, означая то различие Трех Лиц, то их сущностное единство. Причиной такой неопределенности было отсутствие четкой терминологической дифференциации «ипостаси» (*лат.* substantia) и «сущности» ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, *лат.* substantia, essentia)⁵². Афанасий Великий и Александрийский собор 362 г. еще употребляют эти слова в одинаковом смысле. В тринитарных спорах решающую роль сыграл именно Василий Великий, впервые попытавшийся преодолеть крайности арианства и савеллианства с помощью строгого терминологического различения «ипостаси» и «сущности».

Вполне допустимо прочитывать последовательно проводимую Василием Великим и остальными Каппадокийцами «формулу» $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\text{ — }\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ как «одно-единственное божественное бытие в трех выражениях» [Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 1988, S. 198–206], причем упор делается на разворачивании единой Божественности (правда, не в отношении мира, а внутри самой Троицы). Далее, у Григория Назианзина «ипостась» как «способ существования» ($\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\omega\varsigma$) приравнивается к «лицу», что было приближением к терминологии западных Отцов (persona). Это выражение исполь-

⁵² Подробно оттенки слов $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ и $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ и проблема их перевода на латинский язык разбираются у А. де Либера в контексте прочтения *De Trinitate* Августина [de Libera, 2010, p. 90, 212 ff., 299 ff.] На русском языке по-прежнему актуальный анализ в кн. [Лосский, 1991, с. 41–42].

зовалось для подчеркивания действительных отличий между Лицами, обнаруживаемых в их свойствах (ιδιότητες χαρακτηρίζουσαι, ἐξαίρετα ἰδιώματα). Сын рождается от Отца, способ исхождения Св. Духа остается неизреченным, а Отец, отождествляемый с Божеством, сообщает всю полноту своей природы двум другим Лицам или ипостасям.

Понятие ὑπόστασις, подчеркивавшее у Василия «собственное бытие», может быть вполне соотнесено с аристотелевской οὐσία. Но у самого Аристотеля употребление этого слова встречается порой в достаточно разных смыслах. Так, πρώτη οὐσία «Метафизики» не идентична с πρώτη οὐσία, появляющейся в «Категориях». Вторая выражает именно индивидуальное, независимое бытие. В таком смысле можно говорить об отдельном человеке или лошади. Ипостась у Каппадокийцев занимает это последнее положение. Она мыслится как «конкретный образ существования». С другой стороны, находился термин и для выражения общей всем Лицам природы. Это значение содержалось в οὐσία (или δεύτερα οὐσία у Аристотеля в «Категориях»), понимаемой как роды или виды. Она является тем, что позволяет говорить, например, о многих людях, обозначаемых различными именами, «человек». Сущность, представая в качестве общего имени, дает осмыслить многих отдельных индивидов как таковых. Таким образом, терминологическое различие οὐσία и ὑπόστασις соответствует различию «общего» и «частного», κοινόν и ἰδίον [Bas. Magn. Ep. 38; Св. Василий Великий. Письмо (38), 1996]. Однако нельзя сказать: «ипостась» — то же, что «индивидуум», или заменить отношение «сущность — ипостаси» отношением «подлежащее — приходящие свойства». Ведь очевидно, что Бог не может в строгом смысле субсистировать так, как субсистирует субстанция.

Тринитарная теология, несомненно, стала для философии скандалом. В этой связи о. Г. Флоровский точно замечает: «Св. Василий обосновывает ясное и твердое богословское употребление, в известном смысле закаляет и укрепляет мысль. Но все же и для св. Василия это только некая формально-логическая схема... Ведь вся острота богословского вопроса состоит не в простом счислении ипостасей, — не в тричисленности ипостасей, но в триединстве (а не только троичности) Бога. Нужно раскрыть и обосновать не только ипостасность, онтологическую устойчивость Троических различий, но прежде всего показать, что это есть образы единого Божественного бытия и жизни» [Флоровский, 1992, с. 80].

Каппадокийцы именовали Лица, обозначая их отношения друг к другу, σχέσεις (например, [Greg. Nyss. Or. 29]). Так, имя Отца — это имя не сущности или энергии, но отношения: ни одно из трех Лиц не может быть понято вне отношения к двум другим, как в логическом, так и в онтоло-

гическом смысле. Полагая источником Троицы именно Лицо Отца, а не Божественную сущность, Каппадокийцы отводили Лицу с его конкретным способом существования онтологическое первенство перед сущностью. В отношении человеческого существования классическая греческая философия считала природу (общее) более важным, нежели единичные предметы (индивиды). Все природные характеристики человеческой природы — такие, как, например, делимость, а следовательно, и подверженность гибели, — составляют содержание сущности «человек», отвечают на вопрос «что?» и соответственно относятся ко всем человеческим существам. Здесь нет ничего уникального. Вопрос же «как?» предполагает уже личность, которая собственно и есть «образ и подобие Бога». Отношение к Божественному Лицу означает не превращение в Бога (в силу различия природ это невозможно), а жизнь в соответствии с Его «образом существования». Итак, в соответствии с замыслом Каппадокийцев человек призван освободиться от необходимости собственной природы и вести себя так, как если бы его личность была свободна от естественных законов (= аскеза). Различение между природой и лицом как способом существования (и соответственно превращение концепта Лица/личности в онтологический концепт) стало революционным шагом в философии, имевшим *серьезные антропологические следствия*.

5

В основе онтологии Леонтия Византийского⁵³ лежит *каппадокийский тезис о различии между ипостасью и природой, который осмысливается в контексте христологическо-антропологической аналогии*. Леонтия рас-

⁵³ Относительно биографии Леонтия у нас нет точных данных. Предположительно, Леонтий родился в последней четверти V в. и получил хорошее образование. В какой-то момент он стал насельником одного из палестинских монастырей (Новой Лавры?), где и проявил выдающиеся способности в области богословия. Известно, что он вместе с миссией преп. Саввы Освященного приезжал в Константинополь в 531 г. Леонтий также участвовал в соборе 536 г., который закончился поражением монофизитов. По авторитетному мнению Д.Б. Эванса [Evans, 1970], все три трактата Леонтия («Против несториан и еutihian», «Тридцать глав против Севира», «Разрешение аргументов Севира») были опубликованы в Константинополе между 540 и 543 гг. Скончался Леонтий в том же 543 г., когда был издан знаменитый эдикт Юстиниана против Оригена. Такая датировка основывается на выдвинутой еще Фридрихом Лоофсом [Loofs, 1887], первым исследователем творчества Леонтия, гипотезе, что Леонтий являлся тем самым монахом-оригенистом, которого упоминает Кирилл Скифопольский в «Житии Святого Саввы».

смаатривают как важного свидетеля христологических споров на Востоке в течение столетия после Халкидона (ср. оценки А. Грильмайера и М.Д. Даулинга)⁵⁴. Из принадлежащих Леонтию Византийскому произведений я буду главным образом опираться на первую книгу «Против несториан и евтихиан», где Леонтий, следуя традиции аристотелизма, доказывает, что общее присутствует в частном совершенным, а не частным образом⁵⁵.

Цель Леонтия заключалась в том, чтобы защитить Халкидонский догмат (две природы и одна ипостась)⁵⁶ и утвердить идею соединения Божественной и человеческой природ в личности (ипостаси) Христа, избежав при этом как внешнего или случайного представления о соединении (как в несторианстве), так и такого представления о соединении, которое упраздняет индивидуальные особенности каждой из соединенных природ (как в евтихианстве).

Стоявший перед Леонтием вопрос звучал так: как мыслить совершенство человечества, которое было воспринято Словом? (ἡ φύσις τῆς σαρκὸς ἡ μετὰ τοῦ Λόγου οὐσα). Ведь Христос в равной мере единосущен (ὁμοούσιος) Отцу и единосущен людям. Знаменитая формула Кирилла Александрийского — μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη — приводила к отрицанию реальности присутствия двух природ, образовавших союз. Отсюда было недалеко до ошибок Евтихия, мыслившего объединение природ как неразличимое единство или же единство, ставшее результа-

⁵⁴ На русском языке подготовлен ценный сборник исследований, включающий в том числе книгу о. Василия Соколова, посвященную Леонтию Византийскому (1916), реферат книги А. Грильмайера, перевод диссертации Мориса Джеймса Даулинга [Леонтий Византийский: сб. исслед., 2006]. Кроме того, см. [Говорун, 2001; Шукин, 2009].

⁵⁵ Здесь я не буду также касаться проблемы отношения двух Леонтиев — Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского. Авторство Леонтия Византийского никогда не оспаривалось относительно трех сочинений: «Три книги против несториан и евтихиан» [Contra Nestorians et Eutychianos 1–3, PG T. 86, col. 1268–1396]; «Тридцать глав против Севира» [Capita Triginta contra Severum, PG T. 86, col. 1901–1916]; «Разрешение аргументов Севира» [Epilysis или Solutio argumentorum a Severo objectorum, PG T. 86, col. 1916–1945]. Фрагментарные переводы отдельных сочинений Леонтия Византийского на русский язык: [Леонтий Византийский/Говорун, 2001]; [Леонтий Византийский/Шукин, 2009].

⁵⁶ «Леонтий Византийский появился на сцене в следующей исторической ситуации. Император Юстиниан занимался поисками богослова, который сумел бы так интерпретировать решения Халкидонского собора, чтобы они оказались приемлемыми для монофизитской оппозиции. Оригенисты же, которые как раз в это время были осуждены, но не желали уходить со сцены, охотно предложили императору свои услуги в качестве лучших специалистов по христологии» [Мейендорф, 1992, с. 279].

том смешения. С другой стороны, несторианское разделение двух природ (Феодор Мопсуэстийский) вводило в Христа два субъекта: Божественное Слово — это один субъект, а Иисус Христос — другой, один подает, а другой воспринимает благодать, один спасает, а другой спасается. Можно считать, что именно Леонтий своей критикой подготовил почву для осуждения Феодора Мопсуэстийского на V Вселенском соборе в 553 г.

Итак, несториане стирают различие между Христом и человеком. А евтихиане, с другой стороны, виновны в смешении двух природ. Леонтий же полагает, что человечество, которое воспринял Христос, должно быть подвержено страданию, подобно тому, как мы испытываем страдание. Как Он мог бы страдать, если бы Его человечество отличалось от нашего? Представление о том, что плоть Христа не подлежит тлению и страданию, противоречит принципу нашего спасения, равно как и ясному учению Св. Писания о рождении, жизни и смерти нашего Господа, которые имели место в соответствии с человеческими условиями, за тем важным исключением, что Христос родился от Девы и был безгрешен. Таким образом, рассматривая метафизическое и антропологическое учение Леонтия (равно как и других церковных авторов), необходимо иметь в виду, что их доктринальное значение определялось прежде всего сотериологией. Иными словами, Бог не рассматривался как отвлеченный объект онтотеологии: критерием истины теологической формулы, в основе которой, как правило, лежала античная метафизика с ее терминологическим строем, могла служить только строгое соответствие базовой христианской идее спасения.

Главный метафизический принцип Леонтия — οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος [Contra Nest. et Eutych., col. 1280A], «нет неипостасной природы»⁵⁷. Термин οὐσία, «сущность», имеет у Леонтия то же значение, что φύσις, «природа», или εἶδος, вид. Леонтий отвергает реальность универсалий и утверждает, что сущность не может существовать помимо своих проявлений в определенных ипостасях — собственно, это и означает принцип «нет неипостасной природы». Согласно Леонтию, все индивидуальные существа суть ипостаси, идиоматически выявляющие какую-то οὐσία или φύσις. Однако это не означает, что ипостась может быть выражением только одной природы. «Это слово может указывать на индивидуальные сущности, которые содержат две различные природы, так что различные природы сосуществуют в бытийном общении, и каждая природа опознается не сама по себе, но в связи с другой... Такая

⁵⁷ Ср. у преп. Максима Исповедника: «Когда говорят, что невоипостазированной природы *нет*, говорят правильно...» [ThPol 23, PG 91, 264A].

связь природ в одной ипостаси имеет место в случае человека (тело и душа), а также в Воплощении (Божество и человечество)» [Даулинг, 2006, с. 580–581].

Здесь необходимо коснуться пресловутого вопроса о «воипостасировании», которое со времен книги Ф. Лоофса долгое время считалось отличительной чертой философии Леонтия. Так, у о. И. Мейендорфа находим следующую формулировку этого учения: «Ипостась Слова восприняла человеческую именно как *ипостась*, т.е. как личность. Бог не стал человеком по существу, ибо Отец и Дух не воплотились. Именно поэтому — и только поэтому — воплощенный Сын Божий представляет собой новое, воспринятое измерение божественной Личности, Логоса, и в нем человечество становится человечеством Его Личности. В таком контексте термин *энипостатон*, “во-ипостасность” можно применить к Личности Христа: человечество в Нем “во-ипостасировано”» [Мейендорф, 1992, с. 280]. Речь, таким образом, идет о некоем особом характере существования «воипостасированной» человеческой природы в Лице Логоса. Нет оснований сомневаться в том, что учение Леонтия действительно повлияло на богословский синтез и персонализм св. Максима⁵⁸, равно как и нашло отражение в «Точном изложении православной веры» преп. Иоанна Дамаскина [De fide orthodoxa, III.9.11]. Вместе с тем современные исследователи убедительно показывают, что ἐνυπόστατον у Леонтия являлось не более чем техническим термином или результатом «применения аксиомы о самостоятельности (Selbstand) конкретной усии и реальном различии между природой и ипостасью» [Otto, 1968, S. 54].

⁵⁸ «Его [Максима] противники-монофелиты не соглашались признать, что Христос мог обладать человеческой “волей”, не являясь при этом человеческой ипостасью, и утверждали, что из Максимова православия как логическое следствие проистекало несторианство, или утверждение двух ипостасей во Христе. Чтобы сохранить полную реальность человечества Иисуса, св. Максим, вслед за Каппадокийцами и используя термины Леонтия Византийского, высказался в пользу автономного существования Божественного лица, *источника*, а не *произведения природы*: природа и “энергия человека” могли быть “воипостасированы” в Лице Логоса, поскольку Оно не есть внутреннее истечение или излучение Божественной сущности, а Личность живого Бога, обладающая уникальным образом существования и получающая Божественную природу от ипостаси Отца» [Мейендорф, 1997, с. 286].

Человечество Христа не есть ни чистая абстракция (συμβεβηκός), ни отдельная ὑπόστασις. Как ποιότητες, αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλούμεναι, «качества, называемые сущностными и присущими», она ἐνυπόστατος, «воипостасная». Как для Аристотеля вид и свойства, которые его составляют, индивидуируются в первой сущности, так и у Леонтия человеческая природа Христа индивидуируется через ипостасное существование в Слове (ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ). Прочитируем Леонтия [col. 1024A6–15]: «Он воспринял индивидуальную природу, бывшую такой же, как та, которая в виде (τὴν ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἐν τῷ εἶδει). Ибо он воспринял основную форму нашего состава, однако не так, что она существовала сама по себе или сначала была индивидуальной, а затем была воспринята Им. Скорее она существовала в его ипостаси». Таким образом, тезис о различии ипостаси и природы у Леонтия сделал возможным истолкование ипостаси Логоса, отличной от двух природ, как носительницы идиом этих различных по своему эйдосу природ. Что же касается термина ἐνυπόστατον, то, как полагает С. Говорун, в эпоху христологических споров его семантика «по своей сути не выходила за пределы, очерченные Каппадокийцами и их современниками. Тем не менее, в его употреблении появились новые акценты, связанные с применением по отношению к таинству Воплощения Христа триадологической терминологии Каппадокийцев». В контексте же полемики с несторианством в VI в. «слово приобрело дополнительный оттенок реального, конкретного бытия в той или иной ипостаси. Причем сущность, ставшая синонимом воипостасного, могла иметь не только самостоятельное конкретное бытие, то есть быть самостоятельной ипостасью, но также получать частное и конкретное существование в другой ипостаси» [Говорун, 2006, с. 657, 665].

Теперь попробуем рассмотреть учение об ипостаси в плане персонализма. Работа неоплатонических комментаторов Аристотеля в V и VI вв., с одной стороны, и восходящее к Каппадокийцам учение об «идиомах», отличительных признаках единичного сущего, послужили решающим фактором в появлении новой концепции личности. Начиная с *Isagoge* Порфирия, вопрос стоял так: относится ли личностное бытие к акцидентальному или субстанциальному порядку. Это означало, что ни одна из трех Божественных ипостасей не могла рассматриваться в качестве акцидентального свойства Божественной природы, в то же время не являясь и самостоятельным субстанциальным бытием. Однако применительно к христологической проблематике ипостасное бытие означало не только «идиоматическую определенность», но и независимое бытие. Согласно Леонтию, ὑπόστασις, ипостась (или πρόσωπον, лицо — термин, редко

употребляемый Леонтием)⁵⁹ — это конкретная единичность, опознаваемая посредством определенных характеристик. Быть ипостасью означает не быть «привходящим свойством» (συμβεβηκός, accidens), т.е. не быть тем, что не может иметь независимого существования («чье бытие созерцается в другом, а не в нем самом»).

В этом смысле следует понимать часто цитируемую фразу: καὶ ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκός δηλοῖ ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται [col. 1277D3]⁶⁰. Если ипостась выявляет единичность, то «воипостазированное» (или воипостасное) относится к сущности. Модус бытия, логос, свойственный ипостаси, — это τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι или τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχειν. Ипостась, таким образом, существует «по собственному праву», «сама по себе» — в этом и состоит ее отличие от природы⁶¹.

Очевидно, аристотелевский гилеморфизм не годился для того, чтобы показать, что же составляет бытие человека как личности — чего-то третьего, отличного как от природы тела, так и от природы души. Материя, рассматриваемая в качестве principium individuationis человека, могла объяснить лишь телесные особенности. Но онтологическая новизна ипостаси/личности выпадает из естественного порядка.

Ипостась не есть некое индивидуальное бытие внутри тождественного себе вида, но *точка пересечения «генотических» и «диакритических» функций — «единства» и «различия»*. Выражение, о котором можно сказать, что оно представляет собой ядро христологии Леонтия, — это ἕνωσις κατ' οὐσίαν, «единство по сущности» (например, [col. 12974D4]). Оно гораздо более важно для изучения Леонтия, чем обычно приводимое слово ἐνυπόστατος. Это выражение лучше всего перевести как «единство природ» (M.J. Dowling). Контекст, в котором оно употребляется,

⁵⁹ Дёрри замечает, что после Халкидонского собора 451 г. слова ὑπόστασις и πρόσωπον считаются полностью равнозначными [Dörrie, 1955, S. 83].

⁶⁰ «Ипостась определяет характеристическими свойствами лицо, а воипостасное означает то, что не является сопутствующим» (Говорун); «ипостась определяет лицо характеризующими идиомами, а воипостасированное показывает, что оно не является привходящим, которое в ином имеет бытие, и не созерцается в самом себе» (Шукин).

⁶¹ Col. 1305C10 — в отношении ипостаси употребляются также термины ἄτομον и ὑποκείμενον. Хотя Леонтий пишет, что ему «безразлично», какое понятие кто употребляет, однако ясно, что ипостась далеко отстоит от аристотелевского субстрата, определяемого формой. Здесь, похоже, наблюдается то самое столкновение между традиционным субъектом-подлежащим и ипостасью, о котором шла речь выше.

предполагает, что Леонтий имеет в виду соединение природ в отличие от соединения воли или приводящих свойств.

Выражение «сущностно (οὐσιωδῶς) соединенные природы Христа» [col. 1380A9] означает, что Логос воспринимает всецелое человечество. «Из того, что существует существенно (οὐσιωδῶς) и соединяется по сущности (κατ' οὐσίαν), одно даже в соединении сохраняет свой особенный логос существования, а другое претерпевает смешение, так что его крайние <свойства> теряются вплоть до полного своего исчезновения. В первом случае связь с другими и в других составляет некую единицу, состоящую из обеих <природ> — это как если бы кто сказал: будучи единицей по числу, оно сохраняет отличия <входящих в нее природ> в тождестве единства. Пример этому среди живых существ — человек, а среди простых или природных тел — связь между самоипостасными и могущими существовать сами по себе <предметами>. Это также можно видеть на примере светильника, в котором иное — лучина, и другое — пламенная сущность огня. Обе <составляющие части>, будучи друг с другом и друг в друге, составляют один светильник. Если развивать этот пример дальше, то можно говорить о деревянном огне и огненном дереве, так что дерево причастно светлости огня, а огонь через лучину причастен тучности земли. Таким образом, каждый из составляющих компонентов передает один другому свои свойства, оставаясь каждый со своей постоянной и несмешиваемой особенностью» (col. 1304B1 и далее) [Леонтий Византийский/Говорун, 2001].

Фраза «ἐν εἶναι τῷ ἀριθμῷ ἀποδείκνυσι τὸ διάφορον σώζοντα τῆς ὑπάρξεως ἐν τῷ ταυτῷ τῆς ἐνότητος» [col. 1304B7–9], «будучи единой по числу, она сохраняет отличия существующих по-своему природ в тождестве единства», предполагает, что ипостась выступает как принципом единения, так и принципом различения двух разных по виду природ. Леонтий приводит в пример горящий светильник, представляющий собой единство дерева и огня [col. 1304B1–1304C7]. Здесь разные по виду природы соединяются не в «другом эйдосе», что означало бы, что они утрачивают присущую каждому из них *huparxis*⁶². Ведь каждый из них остается «вот этим огнем» и «вот этим деревом», но они объединяются в ипостаси.

⁶² Подобно Григорию Нисскому [Contra Eun. I, 495–497], Леонтий различает Λόγος ὑπάρξεως и Λόγος οὐσίας. *Huparxis* — это определенность усли, конкретное, не универсальное существование (наш автор употребляет *terminus technicus* своего времени, неоднократно повторяя, что общее «описывается» или «очерчивается», например, 1285A).

Каждая природа сохраняет свою целостность, но они действительно соединены. Воплощенное Слово также является примером такого сочетания, в котором составные части «даже в соединении сохраняют особые характеристики своего бытия» [col. 1304B2]. Во Христе — Божественное и в то же время человеческое существование реальность или образ бытия, как тело и душа в человеке.

Соединенные элементы не полностью тождественны (или смешаны), но и не полностью отличны друг от друга, во Христе есть как тождество (τὸ ταὐτόν), так и различие (τὸ ἕτερον)⁶³. Первое можно сказать о Нем потому, что он есть одна ипостась, второе — потому что у него две природы. Иными словами, ипостась и природа находятся в отношении, противоположном тому, что имеет место в Троице. Там Три не тождественны по ипостаси, но тождественны по природе.

Аналогия с тринитарным учением представляет собой характерную черту христологии Леонтия. Леонтий здесь следует в направлении, заданном Феодоритом, который первым из известных авторов использовал в христологии каппадокийскую тринитарную лексику [Möller, 1951, S. 697]. Поскольку речь идет о логике единства и различия, отношение Христа к каждому из нас такое же, как и отношение Слова к Отцу в Троице: различие в качестве конкретного индивида, но единство через обладание общей природой. С другой стороны, отношение Слова к плоти во Христе является прямо противоположным типом единства: во Христе две различные природы соединены через принадлежность к одному индивиду, и *ипостась* становится средством *единства*, а не различия. Христос соединен и с нами, и с Отцом по сущности, но Он также отличен и от нас, и от Отца по ипостаси⁶⁴.

⁶³ Ср. у Максима Исповедника: ἡ γὰρ ἑνωσις τὴν διαίρεσιν ἀπωσαμένη τὴν διαφορὰν οὐκ ἐλώβησεν [Ambigua, PG 91, 1056 c].

⁶⁴ Примечательно и то, что ипостась описывается опять-таки не через указание на наличный субъект-субстанцию, а через указание на отношение, σχέσις. «Наблюдаются два отношения, свойственные одному и тому же Слову: благодаря одному Сын есть то же, что и Отец, благодаря другому Сын отличен от Него; первое именуется “природой”, второе известно под именем “ипостаси”» [col. 1288A10 и сл.]. «Христос действует в качестве связующего звена между двумя крайними пределами, если иметь в виду нас и Отца, посредством Своих частей. Он всецело ипостась по сравнению с Отцом в силу Своего Божества и наряду со Своим человечеством, и Он всецело ипостась по сравнению с нами, наряду со Своим Божеством и в силу Своего человечества. Отношения различия и единства, о которых мы знаем, что они есть в Нем в силу Его частей, и которые касаются Отца и нас, разнятся по причине связи этих частей с двумя крайними пределами» [col. 1289A3–11].

Леонтий строго следует халкидонскому догмату: Божественная и человеческая природа в Боговоплощении сохраняют свою *hyparxis* и природные свойства. Христос есть совершенный Бог и совершенный человек. Таким образом, если внутри Св. Троицы ипостаси отводится функция различения, то в случае Боговоплощения, как и в случае человека, «состоящего из» души и тела, ипостась сущностно (*οὐσιωδῶς*) объединяет различные природы⁶⁵. В этом вкратце и состоит суть христологическо-антропологической аналогии Леонтия. Онтология Леонтия существует не сама по себе, а в контексте Воплощения. Для него существует определенная симметрия между христологией и антропологией (Слово и человечество, которое оно воспринимает, душа и тело, которое она воспринимает), более того, *христология становится здесь моделью антропологии*.

Подведем итог. Если тринитарное богословие Каппадокийцев закрепило за ипостасью значения «образа существования» и «отношения», то в христологии Леонтия была акцентирована — говоря вместе с В. Н. Лосским — «несводимость личности к природе». В соответствии с моделью воплощенной Божественной ипостаси Леонтий Византийский продемонстрировал онтологическую структуру человеческой личности. Человек, как он есть, невыводим из человеческой природы. А потому только ипостасное бытие человека, отличное от тела и души, может служить основанием для сравнения человека и Богочеловека.

Как подчеркивает В. Н. Лосский, ипостась отвечает на вопрос «кто?» а не «что?». Пр процитируем фрагмент из его важной статьи «Богословское понятие человеческой личности»: «Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об “иной природе”, но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, 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 “воипостасирует” и над которой непрестанно восходит, ее “восхищает”, сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уже напоминающее “экстатический характер экзистенции (*Dasein*)” у Хайдеггера, тогда как сам критиковал

⁶⁵ Мёллер пишет: «Одно из общих мест христологии дифизитов в том, что богословская лексика как бы переворачивается при переходе от “теологии” к “икононии”» [Möller, 1951, S. 697].

других, позволявших себе подобное сближение» [Лосский, 1995, с. 114]. Таким образом, «распредмеченное» понятие ипостаси, предполагающее отличие ипостаси-личности человека от его сложной природы, держит открытой возможность для экстазирования-трансцендирования собственной природы.

Как я попытался показать, развитие гипотезы о неполноте хайдеггеровской феноменологической деструкции позволяет вскрыть очень важные моменты мысли о человеке (философской антропологии), редуцированные в истории метафизики как истории забвения бытия. Вместо картины победоносного шествия (рационального, распоряжающегося миром) субъекта, приводящего в конечном счете к европейскому нигилизму, нам предоставляется шанс восполнить *усеченное понятие новоевропейского субъекта* на путеводной нити фундаментальной онтологии за счет ресурсов не только западной, но и восточной (святоотеческой) мысли о человеке. И не стоит бояться того, что герменевтический эффект такого «восполнения» может оказаться самым неожиданным, вплоть до признания нелегитимности проекции хайдеггеровского Dasein на патристическую традицию. В любом случае актуальность вопроса «что после субъекта?» никуда не исчезает: современный мир скроен по лекалу субъекта, и хотя последний теоретически как будто готов сдать свои позиции, отказываясь от философских претензий Я на распоряжение миром, у него едва ли получится сделать это в обход вопроса о месте «кто-бытия» и соответственно без нового обращения к прошлому в поисках понимания своей самости.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вальверде К. Философская антропология. М.: Христианская Россия, 2001.
- Говорун С. Леонтий Византийский и его трактат «Против Нестория и Евтихия» // Церковь и время. 2001. № 2 (15).
- Говорун С. диак. К истории термина ἐνυπόστατος «воипостасное» // Леонтий Византийский: сб. исслед. / под ред. А.Р. Фокина. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Имперіум Пресс, 2006. С. 655–665.
- Даулинг М.Д. Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: сб. исслед. / под ред. А.Р. Фокина. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Имперіум Пресс, 2006. С. 553–631.

- Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 т. / под ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова. Т. 1. М.: ДИК, 2000.
- Леонтий Византийский. Перевод С. Говоруна. Против Нестория и Евтихия // Церковь и время. 2001. № 2 (15).
- Леонтий Византийский: сб. исслед. / под ред. А.Р. Фокина. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.; Имперіум Пресс, 2006.
- Леонтий Византийский. Перевод Т. Щукина. Против несториан и евтихиан; Опровержение силлогизмов Севира (фрагменты) // Антология восточно-христианской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / под ред. Г.И. Беневича, Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. Т. 1. М.; СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. С. 658–664.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», приложение к журналу «Трибуна», 1991.
- Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995.
- Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. 2009. № 59.
- Мейендорф И. прот. Введение в святоотеческое богословие. Изд. 2-е. Вильнюс; Москва: Весть, 1992.
- Мейендорф И. Жизнь и труды Св. Григория Паламы. Изд. 2-е. СПб.: ВИЗАНТИНОРОССИКА, 1997.
- Св. Василий Великий. Письмо (38) Григорию брату о различии сущности и ипостаси / предисл., пер. с древнегреч., комм. А.В. Михайловского, А.В. Иванченко // Историко-философский ежегодник '95. М.: Мартис, 1996. С. 268–281.
- Столяров А.А. Патристика // История философии. Запад — Россия — Восток / под ред. Н.В. Мотрошиловой. Т. 1. М.: ГЛК, 1995.
- Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV в. Репринт. М.: Паломник, 1992. С. 80.
- Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 118.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. Цит. как БиВ с указанием пагинации (общей для немецкого и русского издания).
- Черняков А.Г. Онтология времени. Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: ВРФШ, 2001.
- Черняков А.Г. Хайдеггер и персонализм русского богословия // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник] / под ред. Н.С. Плотникова, А. Хаардта при участии В.И. Молчанова. М.: Модест Колеров, 2007.

- Черняков А.Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. Т. 1. М.: ИД РГГУ, 2008.
- Щукин Т.А. Леонтий Византийский // Антология восточно-христианской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / под ред. Г.И. Беневича, Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. Т. 1. М.; СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. С. 645–657.
- Bardenhewer O. Geschichte der altchristlichen Literatur. Band III. Freiburg im Breisgau: Herder, 1912.
- Carraud V. L'invention du moi. Paris: PUF, coll. «Chaire Etienne Gilson», 2010.
- Contra Nest. et Eutych. Contra Nestorianos et Eutychianos 1–3, Migne PG T. 86. Col. 1268–1396. Цит. первая книга трактата Леонтия Византийского с указанием номера колонки и строки.
- Dörrie H. Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte. Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 1, 1955.
- Evans D. Leontius of Byzantium: An Origenist Christology. Washington: Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies, 1970.
- Falque E. Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection. Paris: Cerf, 2004.
- Falque E. Dieu, la chair, et l'autre. D'Irénée à Duns Scot. Paris: PUF, 2008.
- Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band I von Carl Andresen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.
- Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989. S. 27.
- Libera A. de Naissance du sujet (Archéologie du sujet I). 2ème éd. Paris: Vrin, 2010.
- Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Leipzig, 1887.
- Marion Jean-Luc. Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris: PUF, 2008.
- Möller Ch. Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, I / A. Grillmeier, H. Bacht (Hrsg.). Würzburg: Echter-Verlag, 1951.
- Otto St. Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Bysanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968.
- Subiri X. El hombre y Dios. Madrid: Alianza, 1984.

The history of concepts has to take account of the facts of philosophical language. One of them is the invention of *le Moi* in the Cartesian philosophy (Descartes, Pascal). The concept of *le Moi* mustn't be confused with subject, intellect, soul or person, because they rather get their new interpretation from *le Moi*. It's also not identical with the self characterized by reflexivity. This paper aims to rethink the concept of *ego* in *Meditatio* II in the light of Heidegger's analytics of *Dasein*. The author argues that the *ego* can be recognized in the later concept of *Dasein* being different from other metaphysical concepts in the history of subjectivity.

Новое Я

Интересна ли для философии история концепта «я»? Не истории того, что обозначали слова «я» (*le moi*), «сам» (*le soi*) или их эквиваленты в разных языках в ту или иную эпоху, но история того, как местоимение стало именем существительным⁶⁶. История того, что дает возможность говорить об «этом я», т.е. использовать местоимение как существительное и говорить о нем как об объекте. Во французском языке эта история начинается около 1655 г. с выражения из чернового текста Паскаля, который позже был опубликован под заглавием «Мысли». Французское выражение «*le moi*» («я»), изобретенное Паскалем, воз-

⁶⁶ Во французском (как и в английском) языке артикль позволяет совершить конверсию путем добавления определенного артикля «le» (нейтрального) к личному местоимению в объектном падеже «moi», делая местоимение именем существительным (общим понятием). Впервые это выражение встречается в текстах Паскаля. См. фрагменты из «Мыслей» (XXV/688 и XXIV/597); а также Carraud V. *L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010. P. 15–41. В русском языке артикль как грамматическая категория отсутствует, кроме того, личное местоимение «я» не имеет именительного падежа для формы «меня», что делает невозможным «дословный перевод». Традиционные приемы русскоязычной конверсии осуществляются либо путем закавычивания местоимения «я» и сопровождения его указательным «это» в среднем роде; либо путем написания Я с большой буквы как имени собственного. При переводе данного текста я использую закавыченное «я» и, если необходимо, в скобках указываю оригинальное выражение. — Примеч. пер. — Е. К.

никает из удивительного словосочетания Декарта *ego ille*, которое переводится как «этот я». Простое выражение оказалось, тем не менее, новым словом. Выражение Паскаля «я» (*le moi*) возникает с целью критики субстанции, поначалу всего лишь как интерпретация первого картезианского вопроса. Разве недостаточно истинного утверждения «я есть, я существую», чтобы понять, кто есть? Кто этот я, который есть? «Я еще недостаточно понимаю, *кто* же есмь *этот я*, кто уже есмь по необходимости» («Nondum vero satis intelligo, *quisnam* sim *ego ille*, qui jam necessario sum» (АТ VII, 25, 14–15; курсив мой. — Е. К.)⁶⁷. Этот вопрос Декарт разворачивает в *Meditatio II*, однако теряет его по ходу дальнейших размышлений. Паскаль же торопится закрыть этот вопрос для метафизики, чтобы снова его поставить, но в сфере «морали». Как бы там ни было, если я уверен, что я существую — кто бы в этом когда-нибудь усомнился? — «le moi» («я») существовало не всегда. История понятий не может не учитывать факты философского языка. Если выражение «le moi» — это картезианское изобретение Паскаля и если такое лексическое изобретение имеет смысл только как следствие концептуального новшества, остается понять это решение, одновременно и текстуальное, и философское.

Декарта, впрочем, как и Паскаля, трудно обвинить в выдумывании новых слов для старых идей. Оригинальность изобретения «я» (*le moi*) в том, что его нельзя соотнести ни с одним из более ранних концептов, с которыми это «я» обычно путают: ни с субъектом, ни с духом, ни с душой, ни с интеллектом, ни с индивидом, ни с личностью и т.п. Значит, требуется их различать, чтобы учесть не только появление в философии «я», но также переворот, которому это «я» дает теперь место. Именно из «я» тот или иной концепт — мышление, душа, интеллект, или разум — получают теперь новое истолкование. Они будут поняты из «я» как из «мыслящей вещи» (*res cogitans*). Нельзя путать «я» (*le moi*) и самость (*le soi*, self, Selbst), отмеченную рефлексивностью. В *Sextae Responsiones* (Декарт) отказывается признавать сознание, предшествующим мышлению (*cogitatio*) (АТ VII, 422).

Сформулируем гипотезу: последующее умножение «я» произошло, потому что «я» перестало быть первой и очевидной данностью. Чтобы

⁶⁷ Ср.: «Но пока я еще недостаточно хорошо понимаю, *что* я есмь — я, в силу необходимости существующий». Здесь и далее русские переводы фрагментов из *Meditatio II* приводятся по изданию: Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. (Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн). Там, где перевод искажает текст оригинала, переводчиком была внесена правка: это касается главным образом замены вопроса что? quid? на вопрос кто? quis? — Примеч. пер. — Е. К.

его прояснить, приходится прибегать к старым концепциям: мыслящей душе, сознанию, личности. Эти концепции «саморефлексии» позволили сохранить Бога под тем же названием, что и «нашу субстанцию». Можно удостовериться в этой сложной регрессии в различных предисловиях к модерну, каковыми являются «Рассуждение о метафизике» Лейбница или маленький трактат об идентичности внутри «Опыта о человеческом разумении» (II, xxvii) Локка. Так легко, пусть даже эта легкость крайне хрупкая, подменить «я» проблемой индивидуации и идентичности. «Я тот, кто есмь субъект», скажет Лейбниц в «Рассуждении о метафизике» и в переписке с Арно; точнее, «это я» больше чем субъект, это сущность, полное понятие которой охватывает все предикаты. Уже Арно «засомневался в том, что такой способ философствовать хорош»⁶⁸. Не только Лейбниц, но Мальбранш (душа), Локк (личность), Спиноза (человек, «*homo cogitat*»), укажем только их, все они не желали признавать «я» или, по крайней мере, его первенство. Как, впрочем, и Кант, которому было достаточно лишнего субстанциальности субъекта «х», сопровождающего все мои представления (*Kritik der reinen Vernunft*, В 131).

Можно написать историю субъекта, историю интеллекта или историю индивида и проследить их превращения. Но эти истории не объяснят изобретения «я» (*le moi*), поскольку способ, которым они его стремятся постичь, опирается на то, от чего это изобретение пыталось и считало возможным освободиться, по крайней мере, *a priori*. Написать историю субъекта, интеллекта, личности не значит найти способ объяснить появление «я», скорее, напротив, остаться слепым к его исторической событийной обусловленности. Вот первый интерес философии в проекте истории «я».

Когда же возникнет необходимость сделать ясным существование некоего «я» (*un moi*) без «я» вообще (*le moi*), т.е. осмысливать «я», очищенное от категориальных основ онтологии, понадобится если и не новое слово (у него долгая история в философии), то, по крайней мере, абсолютно новое использование слова, чуждого истории субъективности: *Dasein*. Только чтобы отличить *Dasein* от духа, личности и т.д., Хайдеггер вводит свое экзистенциальное определение, отграничивая его в том числе и от того, что он называет *ego cogito* Декарта. В этом заключается парадокс, требующий анализа, и поэтому проект истории «я» может быть в этом втором смысле интересен философии.

⁶⁸ Соответственно: Leibniz à Arnauld, 14 juillet 1686, GPS II, 52 et Discours de métaphysique, § 34, GPS IV, 459; Arnauld à Leibniz, 13 mai 1686, GPS II, 31.

Ego без привилегий

Деструкция истории онтологии — а именно такая задача поставлена Хайдеггером в начале *Sein und Zeit* — дисквалифицирует на одном и том же основании картезианское *ego* и такие понятия, как душа, рассудок, сознание, индивид, личность, самость: «Насколько в течение этой истории [которая идет от греческой онтологии, через метафизику **Суареса** к трансцендентальной философии] определенные отличительные бытийные области входят в обзор и впредь ведут за собой всю проблематику (*ego cogito* Декарта, субъект, Я, разум, личность[...])» (§ 6, 22)⁶⁹. В § 10 перечислены субъект, душа, сознание, дух, личность, к которым Хайдеггер добавляет жизнь (в психологическом и биологическом смысле) и человека (в смысле теологии и антропологии). Если эти понятия, несомненно, различаются между собой, то, значит, различаются и исторические формы, которые принимала онтология, предпочитая то или иное понятие и выбирая его как путеводную нить (Декарт, Кант, Фихте или Шеллинг, Гегель, Гуссерль в первую очередь, к которым стоит добавить Дильтея, Бергсона, Шелера). Их объединяет принадлежность к сферам бытия (*Seinsbezirke*), которые как таковые «остаются неопрошенными относительно бытия и структуры их бытия» (§ 6, 22). Независимо от того, что положено в качестве основания бытия, достаточно указать на неспособность онтологии подойти к вопросу о смысле бытия того или иного сущего, отмеченного своим преимуществом (*ausgezeichnet, Vorrang*, § 4).

С точки зрения вопроса о смысле бытия *ego*, который так ясно был задан впервые, нет никакого различия между *ego* и субъектом, разумом и т.п. А стало быть, у картезианского *ego* нет привилегии в том, что касается задачи по деструкции истории онтологии, перед другими моментами этой истории. Необходимо со всей очевидностью осознать разрыв между стремлением достичь основания и онтологической неопределенностью самого основания: «С *cogito sum* Декарт делает заявку на доставление философии новой и надежной почвы. Что он, однако, при этом “радикальном” начале оставляет неопределенным, это способ бытия мыслящей вещи *res cogitans*, точнее бытийный смысл своего *sum*. Разработка неявного онтологического фундамента *cogito sum* заполняет пребывание у второй станции на пути деструктивного обратного хода в историю онтологии» (§ 6, 24). «Декарт, кому приписывают открытие *cogito sum*, как

⁶⁹ Здесь и далее цит. по: Хайдеггер М. Бытие и время. Изд. 3-е, испр. / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2011. В скобках указаны параграф и страницы соответственно.

исходной базы новоевропейского философского вопрошания, исследовал *cogitare* своего *ego* — в известных границах. Напротив, *sum* он оставляет полностью неразобранным, хотя оно вводится с той же исходностью, что и *cogito*» (§ 10, 45–46).

Вот почему эта предварительная деструкция может и должна совершаться в других первоначальных фигурах или в других областях, и там устанавливать снятие вопроса о бытии. Так происходит и у Канта; особенно в его анализе времени. И с тех пор «решающая взаимосвязь между временем и “я мыслю” оказывается окутана полным мраком, она не становится даже проблемой» (§ 6, 24). Вопреки важным доктринальным различиям, Кант и Декарт, с этой точки зрения, стоят на одном и том же: «Кант догматически, при всей существенности ее дальнейшего развития у него, заимствует позицию Декарта» (§ 6, 24, особенно см. § 64, где за критикой Канта развернута критика, направленная против Декарта, и где показано, что определение «я» как субъекта ведет к тому, что оно оказывается тем, «что всегда под рукой»). Именно экзистенциальная аналитика поставит «онтологический вопрос о бытии этого *sum*. Если оно определено, то способ бытия его *cogitationes* становится впервые уловим» (§ 10, 46).

Что же неразлично с точки зрения аналитики, по ту сторону отдельных характеристик (в том числе и несубстанциальных) и исторических превращений *ego*, равно как и других концептуальных фигур? Поскольку *Dasein* мыслится *в* и *через* эти области, оно «понимает само себя и бытие вообще из мира» (§ 6, 22). Однако это не единственное понимание, которому приписывается некая неясная очевидность (то, что в 1922 г. Хайдеггер называл «формально объективным безразличным смыслом»)⁷⁰. Речь идет об осмыслении *ego*, субъекта, личности и т.д., как любой вещи в мире (стол, дом, дерево) и приписывании им того, что история онтологии называет *existentia*, понятой Декартом с совершенно средневековой точки зрения как *ens creatum* (§ 6, 24).

Как известно, Хайдеггер понимает *existentia* как наличность (бытие-под-рукой *Vorhandenheit* («der interpretierende Ausdruck», § 9)). Будучи *res cogitans*, *ego* все-таки является такой же вещью, как и все остальные вещи мира. И следующим шагом этой вещи приписывается субстанциальность, как показывает гуссерлева критика в «*Erste Philosophie*», а затем и в «*Cartesianische Meditationen*»⁷¹. Вот почему эта критика тут

⁷⁰ Heidegger M. Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles, GA 61, 173.

⁷¹ Как известно, похвалы Гуссерля в адрес Декарта (Декарт — первый феноменолог, ибо он открыл чистое Я, изобретая метод феноменологической редукции)

же оборачивается против самого Гуссерля, который, как и Декарт, не думает о модусе бытия *ego*. С этой точки зрения и Гуссерль, и Декарт еще более сходятся в одном и том же⁷². Можно было бы даже сказать, что под именем Декарта у Хайдеггера прежде всего и в основном скрывается Гуссерль⁷³. Этот субъект, которым является *ego*, и его предикаты обнаруживают ту же природу, что и все другие наличные (подручные) сущие и их свойства, и они также суть сущие-под-рукой. Об этом явно говорят уже формулировки Лейбница: логический субъект содержит свои предикаты⁷⁴. Современный способ мыслить экзистенцию как монаду найдет свой исток у Лейбница, а стало быть, и у Декарта, вопреки самому Декарту. Монада, предвосхищающая *Dasein* в лекциях 1928 г. и в книге «Путевые знаки» (*Wegmarken*), будет использова-

сопровождаться критическими замечаниями. Критика Гуссерля наиболее явно разворачивается в § 10 «Картезианских размышлений», в котором он утверждает, что именно субстанциальность Я свидетельствует о провале Декарта «[...] нельзя также считать чем-то само собой разумеющимся, что в нашем аподиктическом чистом *ego* мы спасли некий маленький уголок мира как нечто единственно бесспорное для философствующего Я, и что задача теперь состоит в том, чтобы посредством правильно сделанных выводов в соответствии с врожденными *ego* принципами раскрыть постепенно и остальной мир. К сожалению, именно так обстоит дело у Декарта, когда он совершает незаметный, но роковой поворот, превращающий *ego* в *substantia cogitans*, в отдельный человеческий *mens sive animus* и в исходное звено умозаключений по принципу каузальности, короче говоря, тот поворот, благодаря которому он стал отцом абсурдного трансцендентального реализма» (HUA I, 63; также см. *Krisis*, § 18–19; в русском переводе Д.В. Складнева «Картезианские размышления», § 10. Цит. по: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998).

⁷² См.: Marion J.-L. *L'ego et le Dasein* // Marion J.-L. *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phenomenologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. Chap. III, § 2. Марион ссылается, в частности, на «*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*», GA 20, § 11 (1925, через год после курса Гуссерля, на основе которого была написана книга «*Erste Philosophie*»). Действительно, через картезианское *ego* у Гуссерля раскрывается модус бытия сознания, которое конструирует мир в соответствии с интенциональностью, тогда как *Dasein* у Хайдеггера конструируется своим бытием-в-мире, вот почему забота — это первая форма хайдеггеровской интенциональности (см. § 64, самый определяющий среди всех прочих).

⁷³ См.: «*Einführung in die phänomenologische Forschung*», GA 17, в особенности с. 132–133, где устанавливается соответствие между попытками Декарта и Гуссерля.

⁷⁴ Об этом см.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: ВРФШ, 2001. § 13. Именно это Ален де Либера назовет атрибутивизмом, см.: Libera A. de. *Naissance du sujet*. Paris: VRIN, 2007. Chap. II; Fichant M. *De l'individuation à l'individualité universelle* // Fichant M. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998. P. 143–162.

на для объяснения интенциональных структур, которые указывают на бытие-в-мире⁷⁵.

Функция взаимосоответствия (*réciprocité*) или круга (*circularité*), содержание которой я не собираюсь здесь разбирать, поддерживается общим способом понимания *ego* и внутримирного сущего, т.е. одним и тем же смыслом субстанциальности⁷⁶, подразумеваемом как в *res cogitans*, так и в *res extensa* (§ 19–20). Затемнение смысла бытия *Dasein* конститутивно сопровождается слепотой по отношению к феномену мира: «его интерпретация и ее основания привели к *перескакиванию* через феномен мира, равно как и через бытие ближайше подручного внутримирного сущего» (§ 21, 95). Декарт понимает бытие *Dasein* из своего мира как несобственное (*uneigentlich, improprie*), а затем «как бы предписывает миру его собственное бытие» (§ 21, 96). Наследство Декарта в истории онтологии связано с тем, что его философия основывается *очевидным образом* на понимании *Dasein*, взятого в усредненной повседневности, т.е. так, как мы обычно интерпретируем наше существование (экзистенцию). Понимание *Dasein* как *ego* и понимание внутримирного сущего в терминах *Vorhandenheit* должны сведены к несобственности как модальности. Так концепт бытия-в-мире в *Sein und Zeit* будет отличаться от мира как экзистенция отличается от *existentia*. Но отвлечемся теперь, с позволения самого Хайдеггера, «от специфической проблемы мира» (§ 21, 99), и задержимся на проблеме: *ego* не есть *Dasein*.

Ego безусловно. И оно не есть ни человек антропологической теологии, ни интеллект средневековых мыслителей, ни лейбнизианский индивид, ни кантианский субъект, ни гегельянский разум, ни гуссерлианское сознание, ни гуссерлианская или шелерианская личность, ни жизнь, как у Дильтея или Бергсона. Даже если принять очевидное допущение, что личность не есть объект, даже если к ней добавить «дополнения», связанные с понятием «ценности» в духе Лотце, личность все так

⁷⁵ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 1928, § 12, GA 26, 270–271; лекция III, § 2.

⁷⁶ «Так выявление возможных доступов к внутримирному сущему переходит для Декарта под господство идеи бытия, которая сама считана с определенного региона сущего. Идея бытия как постоянного наличия не только мотивирует экстремальное определение бытия внутримирно сущего и его идентификацию с миром вообще, она вместе с тем мешает онтологически адекватно ввести в обзор постановки *Dasein*. [...] Бытие *Dasein*, к фундаментальной конституции которого принадлежит бытие-в-мире, Декарт схватывает опять же тем способом, что и бытие *res extensa*, как субстанцию» (§ 21, 97–98).

же будет пониматься в соответствии с моделью «антично-христианской теологической антропологии», которая определяет человека по образу Божьему.

В действительности «эти титулы все именуют определенные, “формабельные” области феноменов, но их применению всегда сопутствует странное отсутствие потребности спросить о смысле означенного ими сущего» (§ 10, 46). Все, что обозначают эти недостаточно продуманные концепты, восходит только лишь к «модусам бытия чистого подручного», равно как и все вещные онтологии, «которые движутся в своей основе на той же догматической базе что Декарт» (§ 21, 100). Хайдеггер заключает: «Соображения о Декарте были призваны показать, что казалось бы самопонятное отправление от вещей мира, как и ориентир на якобы строжайшее познание сущего, не обеспечивают обретения почвы, на которой можно феноменально коснуться ближайших онтологических устройств мира, *Dasein* и внутримирного сущего» (§ 21, 101). Поскольку в виду имеются только определенные области бытия, они и задают ориентиры проблеме. Последующие рассуждения о Лейбнице, Канте, Гегеле, Гуссерле и других могли бы также быть рассуждениями и о Декарте. Во всех этих случаях они вновь сводятся к одному и тому же искажающему пункту, где в качестве примера выступает Декарт; и таким образом они показывают, что вопрос о бытии *Dasein* не был задан. Декарт представляет исторический пример аналитического проекта — пример⁷⁷, который мог бы обернуться только историческим рассмотрением. Именно чтобы предотвратить такой риск, Хайдеггер избегает всех перечисленных концептов (души, сознания, духа, личности, жизни, человека) в пользу *Dasein*: «дело поэтому никак не в своеволии терминологии, если мы избегаем этих титулов [...] для обозначения сущего, которое есть мы сами» (§ 10, 46).

⁷⁷ Картезианское *ego* выступает одновременно и как простой пример, и больше чем просто пример. Больше чем пример, потому что когда в «Grundprobleme der Phänomenologie» (I, 3) предпринимается попытка программного для «*Sein und Zeit*» разрушения «современного онтологического тезиса», формулируется он в строго картезианских терминах. Последователи Декарта двигаются в заданном им направлении. Для Хайдеггера с Декарта начинается радикальный разрыв с первой философией Аристотеля (отсюда он проводит параллель между «Размышлениями о первой философии» и «Метафизикой»); затем Хайдеггер масштабно впишет Декарта в неспешную и обширную эволюцию от Платона до Дунса Скота. В конечном счете Хайдеггеру важно установить, кто начал движение, ведь экзистенциальная аналитика прежде всего заключалась не в том, чтобы показать, что с Декарта начинается понимание человека как логического субъекта. Она должна была показать, как и почему *Dasein* промахивается мимо смысла своего собственного бытия.

Теперь, если мыслить все эти сущие как внутримирные в соответствии с *Vorhandenheit*, остается необдуманым смысл бытия есмь (*sum*), и как следствие, смысл бытия *Dasein*. Различие между «я» (*le moi*) и душой, индивидом, личностью и т.д., которое я старался выразить, есть не только второе, но совершенно вторичное.

Тем не менее, если, не подступившись к вопросу о смысле бытия, индивид Лейбница, субъект Канта, разум Гегеля, личность Гуссерля и т.д. лишены качеств вместе с *ego*, то экзистенциальная аналитика должна была лишиться качеств именно *ego*, как самого качественного конкурента *Dasein*. Есть ли *ego* простой пример деструкции, или же оно является образцом? Очевидно второе, что тем самым отличает его от других «титолов», которых избегает Хайдеггер. Почему? Потому что если *ego* не есть *Dasein*, *Dasein* есть *ego*, по крайней мере, в определенном отношении. Жан-Люк Марион попытался выделить четыре характеристики *ego*, в которых может «быть опознано» *Dasein*⁷⁸: конечность; возможность невозможности (общая картезианской свободе и бытию-к-смерти); онтологическая неопределенность (предварительная, временная для *Dasein*); всегда-мое (*die Jemeinigkeit*). В рамках данной темы я возьмусь только за последнюю черту. «Всегда-мое» — единственная характеристика, которая устанавливается строго текстуально. Я буду говорить о ней только в связи с тем основанием, на которое она опирается, а именно, *die Jeweiligkeit*.

В § 9 объявляется, что «сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего всегда мое. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию» (§ 9, 41–42). Чтобы его понять, избегая модуса наличности *Vorhandenheit*, *Dasein* должно было обрести сознание того, кем оно всякий раз бывает, сознание всегда-моего (*die Jemeinigkeit*) — того, что происходит, когда мы произносим суждение *ego sum*, я есмь: «Рассмотрение присутствия соответственно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать личное местоимение: “я есмь”, “ты есть”» (§ 9, 42). Сказать «я есмь»⁷⁹ означает в некотором смысле отменить экзистенцию в пользу существования, т.е. отменить «что» (*quid*) в пользу «кто» (*quis*): «титул присутствие (*Dasein*), каким мы обозначаем это сущее, выражает не

⁷⁸ См.: Marion J.-L. *L'ego et le Dasein*. P. 119–161, в особенности § 6–7.

⁷⁹ См.: § 64, 318: «Прояснение экзистенциальности самости “естественно” отправляется от повседневного самотолкования присутствия, высказывающегося о “себе самом” в *Я-говорении*. [...] В “Я” это сущее имеет в виду само себя. Содержание этого выражения считается совершенно простым. Оно подразумевает всякий раз только меня и ничего больше».

его что, как стол, дом, дуб, но бытие» (§ 9, 42). И далее в § 25: «ответ на вопрос, кто это сущее (присутствие) всякий раз есть, был, как кажется, уже дан [...] Ответ на *кто* идет из самого Я, “субъекта”, “самости”» (§ 25, 114). Иначе говоря, есть два способа спрашивать сущее: «сущее есть *кто* (экзистенция) или *что* (наличность в самом широчайшем смысле)» (§ 9, 45). Если Dasein есть это сущее, выражающее *ego sum*, отвечает ли оно на вопрос *кто*?

И еще, достаточно ли изменения вопроса с *что?* (quid) на *кто?* (quis), чтобы найти в «я есмь» онтологическое устройство Dasein? Определенно нет. В нем нет ничего, кроме видимости (*scheinbar*, 114) ибо на вопрос *кто?* дан ответ: «это то, что сквозь смену расположений и переживаний держится тождественным» (§ 25, 114), т.е. субъект или самость. Так не выпадаем ли мы снова в *quid?* тут же теряя в наличности (*Vorhandenheit*) то, что «всегда-мое» (*die Jemeinigkeit*) вроде бы позволило нам ухватить: «Можно отвергать субстанцию души, равно как вещьность сознания и предметность личности, онтологически дело остается при введении чего-то, чье бытие выражено или нет сохраняет смысл наличности. Субстанциальность есть онтологическая путеводная нить для определения того сущего, от которого приходит ответ на вопрос кто? [die Werfrage]» (§ 25, 114). Возвращение к субстанциальности, присущее и Канту, несмотря на его критику паралогизма субстанциальности, обнаруживается как раз в том, что «Я-говорение подразумевает сущее, которое всегда есмь я как “я-есмы-в-мире”» (§ 64, 321). Отвечая: «я» на вопрос *кто?* или скорее спрашивая о «я» в вопросе *кто?*, теряем ли мы все и даже Dasein, имплицитно предполагаемое в здесь-бытии (в подручности), в способе бытия первого *ego* или духа или личности и т.д.? Нет, ибо видимость доставляет очевидное онтическое сообщение (*Angabe*), в соответствии с которым Dasein есть сущее, которое есть всегда я сам, бытие всегда мое [Dasein есть *ego*]. Это определение указывает на онтологическое устройство, но и только (§ 25, 114).

Ясно, что близость между *ego* и Dasein, достигнутая благодаря «всегда-моему», обнаруживает бытие всего лишь как недоразумение (*malentendu*) или даже иллюзию, сколь бы соблазнительной она ни казалась, поскольку она имеет только онтическую значимость: «Можно, пожалуй, всегда онтически правомерно говорить об этом сущем, что “Я” есмь оно. Онтологическая аналитика, делающая употребление из этих высказываний, должна их ставить под принципиальные оговорки. “Я” можно понимать только в смысле не обязывающего формального указания [im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige*] на что-то, что в

конкретной феноменальной бытийной взаимосвязи разоблачится возможно как его «противоположность». Причем «не-Я» никак не означает тогда чего-то вроде сущего, которое сущностно лишено свойств «Я», но определенный способ бытия самого «Я» (§ 25, 116). И в § 63 Хайдеггер вновь упомянет возможность бытия: «Формальная заявка [die formale Anzeige] идеи экзистенции была ведома лежащей в самом *Dasein* понятностью бытия. Без всякой онтологической прозрачности [ohne jede ontologische Durchsichtigkeit] она все же обнаруживает себя; сущее, именуемое нами *Dasein*, всегда есть я сам» (§ 63, 313). Но если *ego* подчиняется вопросу *кто?*, не в этом ли мера «формальной заявки»? И под этим совершенно невыразительным наименованием онтологической конституции *Dasein* достаточно задать экзистенциальный вопрос *кто?* по отношению к *Dasein* (§ 25).

Совершенно уникальная страница из курса «Основные проблемы феноменологии», прочитанного шесть месяцев спустя после публикации *Sein und Zeit*: «Вещность [Sachheit], *realitas* или *quidditas* есть то самое [в сущем], что отвечает на вопрос: *quid est res*, *что* есть вещь? Уже поверхностное наблюдение показывает: о сущем, которое есть мы сами, о *Dasein*, нельзя спрашивать, *что* оно есть. Доступ к этому сущему открывается только тогда, когда мы спрашиваем: *кто* это? *Dasein* конституируется не с помощью своей *чтойности* [Washeit], но, если позволительно употреблять подобное выражение, — *ктойности*. [Werheit] Ответ подразумевает не вещь, но Я, Ты, Мы. Но с другой стороны, мы все же спрашиваем: *что* есть этот “кто” и эта *чтойность Dasein*, что есть это “кто” в отличие от названного уже “что” в собственном смысле — вещиности наличной вещи? Без сомнения, мы можем так спросить. Но в этом проявляется лишь одно: это “что”, при помощи которого мы спрашиваем также и о сущности “кто”, очевидно не может совпадать с “что”, понятым как *чтойность* [Washeit] [...]. Нужно показать позитивно, в каком смысле в отношении каждого сущего можно спрашивать о его “что”, а в каком смысле о нем должно осведомляться при помощи вопроса “кто?”»⁸⁰.

Ego не есть *Dasein*, но оно и только оно позволяет задать экзистенциальный вопрос о *кто?* Благодаря этому обстоятельству Декарт, по выражению Эммануэля Мартино, и занимает «уникальное историческое положение».

⁸⁰ Рус. пер. А.Г. Чернякова. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: ВРФШ, 2001. С. 158.

Werfrage. Картезианский вопрос кто?

В попытке деструкции онтологии единичность картезианского *ego* достигается посредством «всегда-моего», точнее, за счет той привилегии, которую ему придает его «всегда-мой» характер по сравнению со всеми другими наименованиями, за счет привилегии выступать двойственным онтико-онтологическим указанием, устанавливающим *Dasein*. Однако если «всегда-мое-бытие» из § 9 строго соотносится с «я есмь», почему же тогда формальный ответ соотносится с вопросом *кто*? Если совсем нет сомнения в том, что мы находим у Декарта положение *ego sum*, — факт, который кажется достаточным для подготовительного анализа *Dasein*, нельзя ли немного продолжить поиск общего основания у *Dasein* и у *ego*, исследуя вопрос *кто?*, с которым мы сталкиваемся в *Meditationes*? Сформулируем иначе: если относительно *Dasein* нельзя задавать вопрос *что это?*, если *Dasein* требует вопроса *кто?*, то что в нем есть от картезианского *ego*? Не должен ли был Декарт спрашивать об *ego* в смысле *Werfrage* — готовя тем самым почву для экзистенциальной аналитики *Dasein*? Должен ли он был довольствоваться чисто онтическим ответом, ведь радикальное сомнение *a priori* предполагает, что у *ego* «нет мира»? не должен ли он был спросить у *ego*: «кто он?» — Но вот это именно то, что Декарт и сделал!

Вот то, что на протяжении более 350 лет оставалось практически неизвестным большинству читателей, переводчиков и комментаторов. Остальные же были введены в заблуждение поспешным отождествлением *res* и *substantia*, подчиняясь доктринальной силе онтологической цепи, которая связывает *Meditationes* II и III: *ego sum* = *res cogitans* = *substantia*. Насколько мне известно, никто из комментаторов и переводчиков не видел в *Meditatio* II ничего другого, кроме вопроса *quid sum?* *что я есмь?* Однако, следуя требованиям, достигнутому в ходе анализа обыденного *Dasein*, именно через вопрос *кто?* *ego* вопрошает о себе. Перечитаем место из *Meditatio* II, отмеченное Гуссерлем как феноменологическое; место, предвещающее падение в метафизику.

Как только установлена истина «*ego sum, ego existo*», *ego* спрашивает себя: «*кто* же этот я, который с необходимостью есмь», «*quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum*» (курсив здесь и ниже мой. — В. К.). Тут же возникает картезианский вопрос: «знаю, что я существую; спрашиваю, *кто* этот я, который знает» («*Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi*» (AT VII, 27, 28–29)⁸¹). И затем по поводу воображения,

⁸¹ Здесь и далее цит. по: Descartes, Œuvres / C. Adam, P. Tannery (ed.); nouvelle édition complétée. Paris: Vrin-CNRS, 1964–1974, где указаны том, страница и строки соответственно.

неспособного узнать, *кто* я есть, читаем: «[...] показалось бы, что я несую такой же вздор, говоря: я воображаю, что отчетливо понимаю, *кто* я таков» («*ineptire videor, dicendo: imaginabor, ut distinctius agnoscam quisnam sim*» (28, 10–11).

Кроме того, здесь важно еще и не спешить с ответом на вопрос: *кто я есмь?*, иначе можно принять «вместо меня» («*in locum mei*»), «одно за другое» («*aliquid aliud*»), то, что было бы ошибкой. Должно остерегаться неразумно принимать за существующее вместо себя нечто иное («*deincepsque cavendum est ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei*» (25, 15–17)). Таким образом, Декарт полагает, что ответы на вопрос *что* (*quid*) — исходящие из самого вопроса — не желательны. Исследование этого «что я есмь» еще до сомнения оказалось бесполезным и привело к неопределенности. Стало быть, необходимо рассмотреть ответы на вопрос *что?* (*quid*) в новом свете, в свете единственной истины «*ego sum*»: «Поэтому до того как предаться таким размышлениям, я заново обдумаю, почему я когда-то считал, *что* существую» («*Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem*» (25, 19–20)); и далее: «Я лучше направлю свои усилия на то, что самопроизвольно и естественно приходило мне до сих пор на ум всякий раз, когда я размышлял о том, *что* я есмь» («*Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam*» (25, 31–26, 2)). Если отныне я должен быть внимательным к *что?*, осмыслить его заново, то мне необходимо учитывать неверные ответы на вопрос: «*Чем же я считал себя раньше?*» («*Quidnam igitur antehac me esse putavi?*» (25, 25)). Необходимо, стало быть, избавиться от ответов на вопрос *что?*, чтобы продвинуться к вопросу *кто?*, не принимая себя за что-то другое. Дело не только в том, что вопрос *что?* *quid?* был задан слишком поспешно, полагая мнения в качестве ответов (*putavi*). Этот вопрос был неправильно поставлен и не соответствует задаче прояснения смысла *ego*.

Вот почему он ведет Декарта, а до него еще столь многих философов, к необоснованным и преждевременно субстанциалистским ответам: *homo* (и еще вопрос: что есть человек? *quid est homo?*); *animal rationale* (бесконечно удваивающийся вопрос: что есть животное, и что есть разумное, «*quidnam animal sit et quid rationale*» (25, 26–28)). Вопросы возникали спонтанно и естественно (как бы предрассудочно) в размышлении (*cogitationi*, 26, 1), возникали, но не были обращены напрямую к *ego*.

На вопрос *что?* Декарт отвечал все еще вместе со схоластами: сначала тело (*corpus*, 26, 5) со всеми его частями, объективированное тело, такое как машина или труп (26, 2–5), затем протяженность фигуры

(телесная, образная, 26, 11–23); затем душа (anima) — сам этот вопрос повторяется: *что* есть эта душа? («*quid esset haec anima*»? (26,8)). Душа, с которой он соотносит все свои действия или действия тела как свойства (*referebam, me habere*, 26, 7–8, 27), воображая нечто (*nescio quid*) немислимо тонкое, наподобие ветра, огня или эфира (26, 8–11, затем 27, 21), не есть *ego*, или *ego* это совсем не душа. Все это ничего не дает в «*notitiam de me*» (28, 16–17). Сомнение исключает ответы на неадекватный вопрос *что*? Другое дело: «что я представляю собой — тот, кого я знаю» («*ab eo me quidem novi*» (27, 26)). «Ни мышление, ни душа, ни интеллект, ни разум» («*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*», 27, 14) не будут больше прямым ответом на вопрос *кто? quis?*, поскольку они возникают в скандальной для всей схоластики неразличимости только как синонимы, слова в своем первом значении ничего не значащие (27, 15). Как таковые они бесполезны для *res cogitans*, которая, поскольку она не столько вещь, сколько мыслящая, прояснит, *кто я есмь*. Любое *что* (*aliquid*) терпит неудачу, отвечая на вопрос *кто я есмь?*: «я не есмь то, что себе вообразил» («*non sum [...] quidquid mihi fingo*» (27, 20–22)).

Можно возразить на мое столь решительное заявление: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь». «*Sed quid igitur sum? Res cogitans*» (28, 20). Но разве вопрос противоречит моей гипотезе? Совсем нет. Мы восприимчивы к риторической силе анафоры: «*Quid autem nunc*» (Что теперь?), «*Quid praeterea*» (Что дальше?), «*Sed quid igitur sum*» (26, 24; 27, 18; 28, 20), которая отбрасывает исследование всякий раз на шаг назад: но что в нем такого? «*Quid, inquam, ego qui...*» (33, 3)? В *Meditationes* риторика служит мысли, а не наоборот. Стало быть, моя гипотеза верна.

1. Ответ Декарта начинается прямо: Итак, я вещь истинная и поистине сушая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я — вещь мыслящая. «*Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans*» (27, 15–17). В аргументативной строгости *sed* из фрагмента (28, 20) не означает никакой оппозиции, поскольку смысл предшествующих строк сводится к предостережению, что *не* должно полагаться на случайное понимание через воображаемое знание о том, что касается меня. «*Sed quid igitur sum?*» снова поднимает вопрос, заканчивая предшествующий антивоображаемый экскурс и возвращаясь к рассуждению из (27, 15–17). Однако в этом пассаже *res* (вещь) — чисто лексическая опора для *vera, existens, cogitans* (истинная, существующая, мыслящая). Эти эпитеты ее квалифицируют, придают ей полноту смысла. В *Meditationes* «*res*» (вещь) — это термин,

лишенный всякого специфического значения, замечательный по своей неопределенности: *res*, вещь — удивительно туманное понятие⁸².

Важно и то, что *res* дает возможность Декарту не говорить «сущее», *ens*, примечательным образом избегая первого из вопросов схоластической метафизики, вопроса об ее первом объекте. Никогда Декарт не задается вопросом, который занимает его современников: *τί τὸ ὄν ἢ ὅν*, что есть бытие сущего? В «Правилах для руководства ума» (1628) уже доказывалась бесполезность рефлексии над *entia philosophica* и устанавливались простые вещи вместо *categoriae* или *genera entis*⁸³. Что касается отличия сущности и существования, которое следует в трактатах современных схоластов из рассмотрения сущего (*ens*) как объекта, адекватного метафизике⁸⁴, то оно становится у Декарта относительным и почти второстепенным или, по меньшей мере, подчиненным принципу каузальности: «Экзистенция есть не что иное, как существующая сущность, так что одна не предшествует другой, не отличима от нее» («[...] *existentia nihil aliud <est> quam essentia existens ut proinde unum altero non prius, nec ab eo diversum aut distinctum, [...]»*)⁸⁵, — скажет он Франсуа Бурману. В некотором смысле мы *слишком* привыкли отличать сущность от существования: «[...] *sumus tam assueti [...] existentiam ab essentia distinguere [...]»* (АТ VII, 116, 9–10). В одном полемическом пассаже исключительно антисхоластической направленности из *Epistola ad Voetium* он отказывается различию между бытием и сущностью, банально заявляя: «*Quis enim nescit per rem intelligi ens reale, atque ens dici ab essendo sive existendo, atque ipsas rerum naturas dici a philosophis essentias, propterea quod illas non nisi ut essentes sive existentes concipere possumus?*»⁸⁶.

⁸² См.: Marion J.-L. Sur le prisme métaphysique de Descartes. Paris: PUF, 1986. Chap. I.

⁸³ «Правило VI» подводит черту под категориальным смыслом бытия, а в «Разыскании истины» высказывается презрение к «метафизическому лабиринту». Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 92–96, 166 соответственно.

⁸⁴ Об этом см.: Courtine J.-F. Suarez et le système de la métaphysique. Paris: PUF, 1990; Carraud V. L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'Ontosophia de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'ens à la mens // Johannes Clauberg (1622–1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century / Th. Verbeek (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. P. 13–38.

⁸⁵ АТ V, 164 = éd. Beyssade, p. 78–79.

⁸⁶ «Кто же в действительности не знает, что под словом *res* понимают реально сущее *ens reale*, что сущее называется от сущности *essendo* или существования *existendo* и что природу вещей философы называют сущностями *essentias*, потому что мы можем их понять только либо как сущие “*essentes*” либо как существующие *existantes*?» (*Ad Voetium*, АТ VIII–2, 60, 12–16. Здесь, в частности, примечателен картезианский варваризм, иронический и провокационный).

Короче говоря, используя слово *res*, Декарт выбирает совершенно простой и абстрактный, насколько это возможно, термин, «*usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*» (АТ VII, 174, 20). Если Декарт и использует *res* на протяжении всего *Meditatio II*, так это только в силу отсутствия у этого слова отчетливого значения. Следовательно, по крайней мере, спорно усматривать в этом термине *substantia*, *a fortiori*, пока не определено само понятие: «эгологическая дедукция субстанции» ему ничего не даст, но все даст *cogitans*⁸⁷.

2. Как объясняется это *cogitans*? Как «сомневающееся, размышляющее, утверждающее, отрицающее, воображающее, ощущающее...» (28, 11–12). Имеем ли мы здесь дело с тем, что Декарт впервые назовет в *Meditatio III modi cogitandi* (34, 23), способом мыслить вещи, модус бытия которых был бы *Vorhandenheit*? Очевидно, нет⁸⁸. Вот почему этот перечень не является исчерпывающим определением, он предварительно объединяет множество, сводимое к: *affirmans/negans*; *volens/nolens*; *intelligens/ignorans* (34, 19–20). Множество, которое я назвал бы эффектами опознавания (*effects de reconnaissance*), переживаемыми и описываемыми в первых двух «Размышлениях»: когда я сомневаюсь, когда я понимаю, когда я утверждаю и т.д., я думаю, что *sum (res) cogitans*.

Вот почему Декарт подводит следующий итог анализу: «Из вышесказанного я начинаю несколько лучше понимать, *кто*⁸⁹ я есмь» («*Ex quibus equidem aliquanto melius incipio nosse quisnam sim*» (29, 19)). Именно на вопрос *кто? quis?* отвечал перечень модусов мышления, осмысленных от первого лица. Сам Декарт это прямо утверждает в *Septimae Responsiones*, устанавливая для анализа модусов мышления интервал, происходящий из вопроса *кто?* и ведущий к утверждению наилучшего знания себя. Стало быть, я имею право без капли сомнения интерпретировать «*quid igitur sum?*» как обозначающий в строгом смысле «*quis igitur sum?*».

3. На протяжении всего анализа модусы мышления не приписываются *ego* как то, чем оно обладает (*la façon d'un avoir*), даже если дальше Декарт их будет понимать как свойства мыслящей вещи. Способы мышления,

⁸⁷ См.: Marion J.-L. Sur le prisme métaphysique de Descartes, § 13. Contra Sein und Zeit, § 15.

⁸⁸ Известно, что Хайдеггер интерпретирует *cogito* как представление (*vor-stellen*, понятое как *vor-sich-stellen*). Значит, *modi cogitandi* являются способами представления, понятыми как модальности присутствия для себя. С подобной интерпретацией, основанной на понимании *cogito* как *cogito me cogitare*, мы встречаемся в текстах «Einführung in die phänomenologische Forschung» [GA 17, 132–133]; «Nitzsche II» [GA 6.2, 133–139].

⁸⁹ В рус. пер. С.Я. Шейнман-Топштейн: «что я есмь». — Примеч. пер.

modi cogitandi — это одно; *cogitationes* — совсем другое. Здесь имеет значение и выбор глагола *pertinere*. «Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant. Sed quidni pertinerent?» («Этого, в действительности, не мало, если все это должно иметь отношение к моей природе, однако почему же оно не относится к ней?» (28, 23–24)). Речь здесь идет в большей мере о соответствии, чем об обладании, или даже — позволю себе понятие в слабом хайдеггеровском смысле — об озабоченности (*Betroffenheit*, § 29). Важнее перечислить то, что имеет ко мне отношение, опознать себя и то, что происходит из моего мышления, чем определить, что я есмь. Мышление во всех своих формах не принадлежит мне до тех пор, пока оно не будет отделено от меня: «*cogitatio est, haec sola a me divelli nequit*» («мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто» (27, 8)), «*quid est quod a me ipso separatum dici possit?*» («что может считаться обособленным от меня самого?» (29, 4)). Разъяснение *ego* как *cogitans* не позволяет определить *ego* только лишь через знание самого себя; «*istud nescio quid mei*» («нежели то неведомое мне мое я» (29, 23–24)), его нельзя отличить от «я», как требует знание того, кто я есмь.

Предложение «*Ex quibus equidem aliquanto melius incipio nosse quisnam sim*» («Из вышесказанного я начинаю несколько лучше понимать, кто я есмь» (29, 19)) подытоживает первую часть *Meditatio* II. *Кто я есмь?* — вот то, что, по крайней мере, формально, утверждают модусы мышления *modi cogitandi* в той мере, в какой я есмь один и тот же..., в смысле идентичности (*idem qui*), в его отличии от одного из *cogitatio*: «*atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare*» («причем взятое именно в этом смысле есть не что иное, как мышление» (29, 17–18)). Я называю это картезианским утверждением идентичности, которое искажает чистое *ego*, не обосновывая при этом эмпирического ответа. Чтобы подойти от этого утверждения идентичности к индивидуации, нужно будет рассмотреть один за другим модусы мышления *modi cogitandi*, не формально, но материально, в том содержании, которое они получают (ощущение и воображение) или себе придают (воображение и воля).

Индивидуация мышления (*mens*) будет достигнута через интеллект, волю и страсти — под именем союза души и тела, через который *ego* одновременно есть и не есть этот союз. Именно модусы мышления, взятые вместе (включая и страсти, понятые как союз рассудка и воли), явно ведут к индивидуации мыслящей вещи. Указание на нее могло бы послужить ответом на вопрос, который сам Декарт так прямо ни-

когда не давал⁹⁰. Об этом будет свидетельствовать, к примеру, отказ Арно вступить в лейбницианский спор об индивидуации и его устойчивое убеждение в том, что я называю положением идентичности («я есть я»), и в том, что «я есмь» — это идея, которая всегда остается сомной, и мне в ней достаточно удостоверится: «Я нахожу в себе понятие индивидуальной природы, поскольку я там же нахожу и понятие “я”». И мне остается только в этом удостовериться, чтобы узнать, что скрыто в этом индивидуальном понятии [...]»⁹¹. Паскаль подведет под ним черту, кропотливо вчитываясь в ключевые переходы мысли Декарта и интерпретируя их вплоть до противоположного утверждения: чистое «я» заключается в воле.

Опознание модусов мышления тогда, когда они испытываются, ведет *ego* к переживанию в них того, что оно всегда то же самое: «*idem ego sum qui dubito, intelligo, volo [...], imaginor [...], sentio*» (29, 5–11). Вопрос *что?* не возникает на протяжении всего анализа, поскольку разыскание ведется в направлении того, *кто я есмь?*, когда думаю, сомневаюсь, понимаю и т.д., а не того, *что я есть?* Анализ утверждает идентичность и постоянство *ego*, по меньшей мере, всякий раз, когда я думаю: «*quoties a me profertur, vel mente concipitur*» («всякий раз, как я произношу слова Я есмь, я существую или воспринимаю это изречение умом» (25, 12–13)) или так долго, пока я думаю («*quandiu cogito*» (27, 10)). Но можно ли понимать идентичность и постоянство иначе, чем в модусе *Vorhandenheit* (*Sein und Zeit*, § 64)?

Именно здесь *ego* и *Dasein* расходятся: для Хайдеггера «бифуркация» — я так это назову — начинается с *cogito*. Это точка бифуркации между путями сознания (*ego*) и бытия-в-мире (*Dasein*), — это точка, в которой *Dasein* узнает себя во всегда-моем *ego*. Именно оно (*cogito*) позволяет в продолжении *Meditatio* II обнаружить точный момент, когда на вопрос *Werfrage* Декарт отвечает: идентичность разума (*mens*). Опрс, который ведет *ego* относительно себя самого, происходит посредством вопроса *кто? quis?* Но ответ неявно ведет его к «наличности», *Vorhandenheit*, к *ego*, (*res*) *cogitans, sive mens*. Но в этом отклонении или соскальзывании, не *res* обязывает *ego* мыслить себя онтически, как наличное сущее, но само мышление *cogitatio* в постоянстве своей идентичности.

⁹⁰ Это утверждение является одной возможной антропологической точкой зрения на то, как Декарт понимает индивидуацию: а именно, человек, т.е. союз души и тела, претерпевает индивидуацию.

⁹¹ *Lettre à Leibniz* du 13 mai 1686, A II/2, 36–37 = GPS II, 31–32.

Вернемся к нашей странице из «Основных проблем феноменологии»: «О сущем, которое есть мы сами, о *Dasein*, нельзя спрашивать, *что* оно есть. Доступ к этому сущему открывается только тогда, когда мы спрашиваем: *кто* это? [...] Но, с другой стороны, мы все же спрашиваем: *что* есть этот “кто” и эта ктойность *Dasein*, что есть это “кто” в отличие от названного уже “что” в собственном смысле — вещиности наличной вещи? Без сомнения, мы можем так спросить. Но в этом проявляется лишь одно: это “что”, при помощи которого мы спрашиваем также и о сущности “кто”, очевидно, не может совпадать с “что”, понятым как чтойность [*Washeit*]»⁹².

Этот текст, не устанавливающий никакого прямого отношения к Декарту, буквально описывает удвоение, которое я комментировал: «*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc?*» и которое следует понимать как «*Sed quis igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc?*». Он точно, но *a contrario*, описывает ситуацию картезианского вопрошания. В *Meditatio II ego* опрашивается через вопрос *кто? quis?*, но вопрос *что? quid?*, который в свою очередь опрашивает этого *кто?* совпадет с *что?* в смысле чтойности (*quidditas*). Очевидно, что они не совпадают прямо: модусы мышления не есть как таковые подручные сущности. Но идентичность и постоянство самого мышления во всех модусах, в которых оно себя опознает, определяют это второе *quid* со смыслом чтойности, когда *ego* откроет в себе разум *mens*⁹³, прежде чем заявить о себе, через рассмотрение идей в «я», как о субстанции⁹⁴. Именно в этой точке *Meditationes Dasein* отделяется от *ego*, когда ктойность *Werheit*, которая его устанавливает, выражается как экзистенция, т.е. когда оно схвачено в соответствии с модусом собственного бытия, которое квалифицирует экзистенцию как бытие-в-мире. Если изначально *Werfrage* опрашивает *ego* из *Meditatio II*, то *Werheit* здесь больше не управляет его анализом, поскольку не позволяет его понять себя через установку бытия-в-мире, и застывает в своей онтико-онтологической амбивалентности в прогрессии к экзистенциальной аналитике.

Онтическая очевидность картезианского «всегда-моего-мира», подчиненная *Werfrage*, удваивается от означивания (*indication*) онтологи-

⁹² Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. §12. С. 169.

⁹³ См.: АТ, 27, 14; 28, 17–18; «*Quid autem de hac ipsa mente, sive de me ipso?*» (АТ, 33, 1–2); в рус. пер. С.Я. Шейнман-Топштейн: «Однако что мне сказать об этом уме, то есть обо мне самом?».

⁹⁴ «*Ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter*» (Ibid., 45, 7); «я же — субстанция как таковая, все это содержится во мне, как я думаю, лишь по преимуществу».

ческого установления *Dasein*, которое идет еще дальше, выражая себя посредством *Werfrage*, т.е. простым положением *ego sum* как «всегда-моего». Это означивание, как я уже показывал, остается формальным, поскольку *ego*, не доходящее до понимания своего бытия-в-мире, иначе говоря, до трансценденции, смысл которой быть заботой, остается закрытым в имманентности. Тем не менее оно не ограничивается единственным первым шагом, который ему предписывает Хайдеггер, а именно быть только лишь первым указанием на пути онтологической интерпретации *Dasein*.

Каков вывод? Вопрос не в том, читал ли Хайдеггер *Meditatio II*, которое он, кстати, совсем мало цитирует. Парадокс в том, что он обвиняет Декарта в упущении того, что, тем не менее, благодаря ему оказывается перед глазами: первенство *Werfrage* в *Meditatio II* и движение мысли, которое допускает его немедленное повторение. Если Хайдеггер не знал того, чему его интерпретация Декарта открывает путь, то это лишь потому, что сама эта интерпретация направлялась попыткой показать, что вопрос *кто?* должен получить аналитико-экзистенциальное решение: сущность *Dasein* основывается на его существовании. Мы не найдем в *Meditatio II*, несмотря на *Werfrage*, ничего, что позволило бы закрепить различие между *ego*, столь же гуссерлианским, как и картезианским, и *Dasein*: ничего, кроме как бытие-в-мире!

Очевидно, можно было бы описать амбивалентность онтико-онтологического состава *ego*, уточнить онтологическое означивание (*indication*), на которое эта амбивалентность, тем не менее, указывает, прояснить *Werheit* (ктойность), уточнить, был ли этот вопрос в *Meditatio II* так быстро отброшен, придать *ego* и *Dasein* еще большее сходство, чем это делается в «*Sein und Zeit*». Наконец, можно было бы из этого заключить, что картезианское вопрошание не осталось всего лишь «видимостью», лишенной онтологической «прозрачности». Короче, можно было бы еще более строго разобрать *ego* в перспективе аналитики *Dasein*. Вот то, к чему меня ведет исследование картезианско-паскалевого изобретения «я» и, как следствие, попытки отличить «я» от индивида, личности, души и т.д. Более того, *ego* опознается в *Dasein*, оно отличается от наименований и метафизических превращений, с которыми, как я пытался показать, его нередко путают.

Перевод с французского Е.К. Карпенко

БИБЛИОГРАФИЯ

- Descombes V.* Dernières nouvelles du moi, Paris: PUF, 2009.
- Descartes R.* Oeuvres / C. Adam, P. Tannery (ed.), nouvelle présentation par B. Rochot, P. Costabel. Paris: Vrin: CNRS, 1964–1974.
- Gilson E.* L'être et l'essence. Paris: Vrin, 1948 (1re éd.); 1987 (2e éd.).
- Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1963; tr. française E Martineau. Paris: Authentica, 1985.
- Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie (cours du semestre d'été 1927) // Heidegger M. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. V. I // Husserliana (Hua) The Hague: Nijhoff, 1950; tr. française G. Peiffer, E. Levinas. Des Méditations cartésiennes. Introduction à la phenomenology. Paris: Armand Colin, 1931; puis Vrin, 1947; puis M. de Launay. Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris. Paris: PUF, 1994.
- Lavigne J.-F.* Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913). Paris: PUF, 2005.
- Libera A. de.* Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007.
- Libera A. de.* Archéologie du sujet. II. La quête de l'identité. Paris: Vrin, 2008.
- Libera A. de.* Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heidegériennes de Descartes // Les Etudes philosophiques. 2009. No. 1. P. 85–101.
- Marion J.-L.* Sur l'ontologie grise de Descartes. Paris: Vrin, 1975.
- Marion J.-L.* L'instauration de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes // Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire / M.-T. d'Alverny, H. Gouhier (éd.). Paris: Vrin, 1980. P. 13–34.
- Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes. Paris: PUF, 1981.
- Marion J.-L.* Sur le prisme métaphysique de Descartes. Paris: PUF, 1986.
- Marion J.-L.* Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1989.
- Marion J.-L.* Questions cartésiennes, I. Méthode et métaphysique. Paris: PUF, 1991.
- Marion J.-L.* Questions cartésiennes, II. Sur l'ego et sur Dieu, Paris: PUF, 1996.
- Marion J.-L.* Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1997.
- Marion J.-L.* Qui suis-je pour ne pas dire ego sum, ego existo ? // Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie / V. Carraud, J.-L. Marion (éd.). Paris: PUF, 2004.
- Martineau E.* L'ontologie de l'ordre // Les Études philosophiques. 1976. No. 4. P. 475–494.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ И ТОЖДЕСТВО ЛИЧНОСТИ В СХОЛАСТИКЕ XVII в.

The article exposes foundations of the “vertical” conception of personal identity in the 17th century scholasticism. The traditional doctrine on the personality is complemented here with the subtly elaborated distinction of physical/intentional life that constitutes personal uniqueness of every individual. The idea of the intentional life deeply transforms old medieval conceptions of intentionality and is based on the practice of Ignatius Loyola’s “Spiritual exercises”. Early modern treatises “On the Soul” express it in two fundamental statements: 1) intentional character of sensitivity, 2) living character of intentionality. Both statements are illustrated with examples correlating the practice of spiritual exercises with the 17th century scholastic texts of Jesuit authors.

Из обширного мира схоластики XVII в. или, что приблизительно то же самое, университетской философии XVII в. мы рассмотрим только одну линию: концепцию личностной идентичности, которую развивали философы-иезуиты. Непосредственно я буду опираться на два текста: во-первых, это «Всеобщая философия» английского иезуита Томаса Комптона Карлтона (1649)⁹⁵; во-вторых, «Философский курс, прочитанный в Лиме» перуанского философа Хосе де Агилара (1701)⁹⁶. Я также ограничусь только одним, но вполне фундаментальным ракурсом рассмотрения нашей проблемы: тем ракурсом, который предлагают входящие в эти курсы трактаты «О душе», не затрагивая ни социальных, ни юридических аспектов понятия «личность».

Скажем сразу: термины *persona* (личность) и *personalitas* (личностность = конститутивное начало личности) употребляются здесь редко, и значение их вполне традиционно. *Persona* понимается чисто онтологически и вводится в гнезде близких по значению терминов: *substantia*, *suppositum*, *hypostasis*. Если отвлечься от отдельных уточнений и пояснений, то в целом остается в силе старое определение, данное Боэцием:

⁹⁵ *Compton Carleton Th. Philosophia universa. Antverpiae, 1649.*

⁹⁶ *Aguilar J. de. Cursus philosophicus dictatus Limae. Vol. 3. Sevilla, 1701.*

личность есть «индивидуальная субстанция разумной природы»⁹⁷. Соответственно *personalitas*, личностность, есть то, что придает разумной природе субстанциальность, субстанциальную достаточность⁹⁸. Для человеческой личности таким конститутивным началом служит соединение души и тела как двух неполных субстанций, впервые созидающее *ens completum* — «полное сущее», полную индивидуальную субстанцию. Следовательно, «личность» означает здесь то же, что «человек», вернее, человеческий индивид, взятый в его субстанциальном бытии. Специфика концепции наших авторов заключается в том, что душа здесь считается индивидуальной сама по себе, изначально, а не принимает индивидуацию от материи⁹⁹ (в отличие от того, как обстояло дело в классическом томизме); тело же до соединения с душой мыслится как порция первоматерии, впервые выводимая к бытию в качестве тела соединением с индивидуальной душой. Поэтому уникальный и самотождественный характер личности в ее онтологическом понимании обеспечивается уже на уровне бытийной конституции и не может быть уничтожен никакими нарушениями на уровне функциональном.

Вопрос о субстанциальной целостности индивида-личности и о конкретном способе, каким душа оформляет телесную материю, горячо обсуждался в XVII в. При этом иезуиты вели борьбу на два фронта: с одной стороны, против францисканцев-скотистов, защищавших тезис о присутствии в человеке, помимо души, особой формы телесности; с другой стороны, против учения Декарта о человеке как соединении двух полных и (фактически) взаимно независимых субстанций¹⁰⁰. Но мы пойдем не по этой линии, а поднимемся уровнем выше — к тому, что сами схола-

⁹⁷ «Persona est naturae rationalis individua substantia» (Boethius. Liber de Persona et duabus naturis. Cap. III).

⁹⁸ «...Personalitas, seu id tantum quod additur naturae tanquam ultimum complementum substantiale...» (Compton Carleton Th. De anima. Disp. VIII, sect. I, n. IX, p. 588); «Esse personam nil aliud est: quam esse completam substantialiter in esse substantiae» [«Быть личностью означает не что иное, как обладать субстанциональной полнотой в бытии субстанцией»] (Aguilar J. de. De Anima. Tract. III, sect. III, subsect. IX, n. 144).

⁹⁹ «Omnes convenient aliquam dissimilitudinem et differentiam esse inter duas illas uniones, alteram animae Petri, alteram animi Pauli, sicut et inter animas ipsas» [«Все соглашаются с тем, что имеется некоторое несходство и различие между этими двумя соединениями: одним — души (с телом) Петра, другим — (с телом) Павла, как и между самими душами»] (Compton Carleton Th. De anima. Disp. V, sect. III, n. I, p. 478).

¹⁰⁰ Комптон Карлтон выступает против Декарта в De anima (Disp. VII, Introductio, p. 486): «Reiciendum vero hic imprimis quod asserit quidam recentior, qui naturam et notionem corporis consistere ait in actuali extensione, seu in eo quod sit res extensa...» [«Но прежде всего надлежит опровергнуть утверждаемое одним из новейших авторов (пометка на полях гласит: *Ren. Des Cartes*. — Г. В.), который говорит, что природа

сты называют уровнем индивидуальных жизненных операций. И здесь схоластам объективно противостоит уже не Декарт, а Локк, с его трактовкой личности как самосознания, в принципе отделимого от своего физического носителя и даже могущего быть перенесенным властью Бога в любой другой носитель без ущерба для своей идентичности. Как мы увидим, оба названных мотива, а именно отношение чувствования и мышления к своему носителю и гипотетическая возможность их переноса в другой носитель, подробно разрабатывались и у наших авторов. Но если Локк понимает личностную идентичность, так сказать, горизонтально, как своеобразный слой идей, представлений и т.д., безразличный к физическому субстрату, то у схоластов дело обстоит прямо наоборот. Итог их размышлений — то, что можно было бы назвать вертикальной концепцией личностной идентичности, скрепляющей на функциональном уровне исходное бытийное единство личности-индивида.

На этом уровне базовая роль отводится понятию жизни. И это закономерно: ведь следствием оформления материи душой будет не что иное, как одушевленность возникшей составной субстанции, т.е. жизнь. Различие в уровне сложности жизненных функций, наблюдаемое в диапазоне живого от растений до человека, в принципе можно истолковать чисто количественно. До этого момента речь об одушевленном индивиде ведется в рамках традиционного аристотелевского дискурса — дискурса объективированных натурфилософских понятий¹⁰¹. Но для схоластов единство жизни и живого становится проблемой, а также поворотным пунктом в самом способе философствования о человеке как живой личности, потому что они принимают всерьез живую природу Бога. Если Бог в самом деле обладает жизнью, а говоря точнее, и есть сама Жизнь, но при этом не имеет души как принципа животворения, отличного от животворимого субстрата, то что означает «жизнь» применительно к Богу? С другой стороны, если существует реальное различие между живой и неживой природой (а оно существует, несмотря на размытость границ между ними и на возможность самозарождения жизни, в которую верили вплоть до середины XVIII в.), и если «жизнь» в Боге понимать в строгом смысле, а не метафорически, то не следует ли из этого необходимость искать такое понимание жизни, которое объединило бы в себе всю цепь

и понятие тела заключаются в актуальной протяженности, то есть в том, что оно есть вещь протяженная...»].

¹⁰¹ О жизни и живом у ранних постсредневековых схоластов (конец XVI — начало XVII вв.) в контексте общих натурфилософских воззрений аристотелизма см.: *Chene D. Des. Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca: Cornell University Press, 2000.

живого — нетварного и тварного, от растения и до Бога — и противопоставило бы ее как целое всему тому, что существует *modo mortuo*? Вот тот вопрос, который побудил схоластических философов XVII в. к настойчивым поискам единого критерия жизни.

Приходится признать, что эти поиски не увенчались успехом в том смысле, что общепризнанного критерия и единого понимания жизни так и не удалось отыскать. Впрочем, некоторые авторы, в том числе Томас Комптон Карлтон, считали, что они такой критерий нашли: это абсолютно имманентное совершенство, никоим образом не могущее быть принятым извне¹⁰². Хосе де Агилар этого критерия не принял, но пришел к концептуализации двух основных модусов, или видов, жизни, которые он, в отличие от старшего английского собрата по ордену, считал не сводимыми друг к другу. Первый из них — жизнь физическая, жизнь как способ существования одушевленных органических тел. Этой жизнью живут все существа в диапазоне от растения до человека. Другой модус жизни — жизнь интенциональная, которая осуществляется в направленности на объекты. Она свойственна живым существам в диапазоне от человека и до Бога¹⁰³. Различие между этими двумя модусами таково, что, как подчеркивает Агилар, расстояние от Бога до растения неизмеримо больше, чем расстояние от растения до мертвой природы. Человек же занимает уникальное положение на этой шкале живого, ибо оказывается областью пересечения двух множеств — жизни физической и жизни интенциональной, *vita physica* и *vita intentionalis* (отсюда — неизбежное напряжение между физическим естеством и этим вторым видом жизни, в той или иной мере ощущаемое каждым человеком). Таким образом, различие физической/интенциональной жизни применительно к человеку вошло в философию в результате встречи теологического дискурса (соотнесения планов тварного и нетварного живого) со старым средневековым понятием интенциональности¹⁰⁴.

¹⁰² «Conceptus vitae ...in eo situs sit, quod perfectionem suam ita habet ab intrinseco, ut ab extrinseco habere eam non possit» (*Compton Carleton Th. De anima. Disp. VI, sect. VI, n. IX, p. 485*).

¹⁰³ «Ex dictis constat, vitam physicam consistere in nutritione... vitam vero intentionalem in tendentia in obiectum» [«Из сказанного явствует, что физическая жизнь состоит в питании... а интенциональная — в направленности на объект»] (*Aguilar J. de. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. VI, n. 115, p. 307*).

¹⁰⁴ «Infero... tria esse genera viventium... physicum tantum, intentionale tantum, physicum simul et intentionale. Vivens physicum tantum, est planta: intentionale tantum, Deus... physicum simul et intentionale, homines et Angeli, dum actus intellectus ac voluntatis, et intentionales omnes eliciunt» [«Есть три рода живого... только физическое, только интенциональное, одновременно физическое и интенциональное»].

Вглядимся пристальнее, что представляют собой эти два вида жизни. Очень скоро мы обнаруживаем, что физическая жизнь неоднородна. В самом деле, она включает прежде всего те функции, которые со времен Аристотеля назывались «растительными»: функции питания и роста, а также, говоря шире, все физиологические функции неинтенционального характера. Это жизнь по принципу *intus sumptio*, «принятия вовнутрь»: усвоения внешнего и его трансформации в часть самого себя. Именно такого рода базовая физическая жизнь равно присуща растениям, животным и человеку. Но в человеке физическая жизнь разворачивается и на другом уровне, которого не знают растения и низшие животные: это все те реальные («физические») акты, которые он совершает как существо чувствующее, мыслящее и волящее. Здесь речь идет не о физиологии чувственного восприятия или мышления (как таковая, эта физиология столь же неинтенциональна, что и физиология пищеварения, и принадлежит к базовому уровню физической жизни), а о том, что акты чувствования, мышления, воления должны быть реально и физически произведены. Следовательно, физическая жизнь в этом специальном и узком смысле имеет своей основой не *intus sumptio*, не «принятие вовнутрь», а наоборот, *productio*, «про-изведение вовне»¹⁰⁵. Именно в этом смысле мы будем говорить в дальнейшем о физической жизни, физических актах, физическом порождении и т.д.

Со своей стороны, интенциональная жизнь тоже неоднородна. Она разделяется на жизнь познавательную (*cognoscitiva*) и стремящуюся (*appetitiva*), причем та и другая могут быть не только интеллектуальными, но и чувственными, т.е. разворачиваться на разных вертикальных

Только физическое живое — это растение; только интенциональное — Бог ...одно- временно физическое и интенциональное — люди и ангелы, поскольку они из-влекают акты интеллекта и воли и все прочие интенциональные акты»] (*Compton Carleton Th. De anima. Disp. VI, sect. VI, n. VIII–IX, p. 485*). Ангел составляет особый случай соединения физической и интенциональной жизни, ибо в нем физическая жизнь — это производство чистых актов мышления и воления, вне всякой чувствен-ности. Различие же в интенциональной жизни между ангелом и Богом состоит в том, что в Боге жизнь физическая и жизнь интенциональная полностью тождественны (мышление и воление и есть жизнь Бога), тогда как в ангеле физическая жизнь не тождественна интенциональной, но принимается извне — от Бога.

¹⁰⁵ «Licet actio productiva vitae intentionalis non dicatur vita physica prout *physicum* convertitur cum *nutritivo*, communiter tamen appellatur vita physica, prout *physicum* convertitur cum *productivo*» [«Хотя действие, производящее интенциональную жизнь, не называется физической жизнью в том смысле, в каком *физическое* взаимобрати-мо с *питательным*, оно, тем не менее, всеми называется физической жизнью в том смысле, в каком *физическое* взаимобрати-мо с *производящим*»] (*Aguilar J. de. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. III, sect. III, subsect. X, n. 161, p. 430*).

уровнях. Соответственно способности, которыми производятся интенциональные акты, именуются интенционально живыми¹⁰⁶.

В сравнении со средневековыми концепциями интенциональности мы обнаруживаем здесь во вполне сформированном виде два радикальных новшества: во-первых, истолкование интенциональности как вида жизни в строгом смысле¹⁰⁷, и, во-вторых, придание интенционально направленного характера сфере чувственности, которая в классическом Средневековье считалась, как правило, сферой чистой рецептивности («извне-вовнутрь»). Скажем еще точнее: эта дистинкция распространяется на любую активность индивида, которая может быть интерпретирована в терминах смысла, — например, на двигательную активность человека в бодрствующем состоянии.

Откуда эти нововведения? Что послужило толчком к их столь явной и законченной тематизации?

Думается, ответ нужно искать в определенном виде практики, которую с полным правом можно назвать, употребив термин Мишеля Фуко, практикой себя: в практике духовных упражнений Игнатия Лойолы. В идеале каждый иезуит должен был проходить через четыре недели духовных упражнений ежегодно; поэтому опыт, рождавшийся в ходе их выполнения, непрестанно обновлялся, подпитывался и служил постоянным фоном существования философа-иезуита, в том числе фоном его философской работы. Главный технический момент этой практики заключался в том, что упражняющийся концентрировал так называемые чувства воображения, или воображаемые чувства, на определенной евангельской сцене, представляя себе в мельчайших деталях всю обстановку и действующих лиц, и как бы включался в действие сам, становясь одним из персонажей сцены и общаясь с ее участниками. Он не просто визуализировал эту картинку в общем и целом, но прилагал к ней каждое из пяти воображаемых чувств, дабы с предельной

¹⁰⁶ «Vita intentionalis dividitur in cognoscitivam, et appetitivam. Et utraque in intellectualem et sensualem. Et eodem modo dividitur vivens. Vivens cognoscitivum intellectuale est intellectus. Vivens appetitivum intellectuale est voluntas, et sensuale appetitus» [«Интенциональная жизнь разделяется на познавательную и стремящуюся, и обе — на интеллектуальную и чувственную. И тем же способом разделяется живое. Интеллектуальное познавательное живое — это интеллект; интеллектуальное стремящееся живое — воля, а чувственное [стремящееся живое] — вожделевание»] (*Aguilar J. de. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. V, n. 110, p. 306*).

¹⁰⁷ «Omnis tendentia intentionalis in obiectum qua talis est vitalis» [«Всякая направленность на объект, как таковая, витальна»] (*Ibid. n. 111, p. 306–307*).

отчетливостью, как бы телесно, воспринять все происходящее и свое участие в нем.

Чтобы увидеть, как именно работают упражнения, возьмем для примера одно из упражнений первого дня второй недели: созерцание сцены Рождества. Собственно созерцание начинается с представления места: «Здесь нужно будет взором воображения окинуть путь от Назарета до Вифлеема, уясняя себя его длину и ширину, ровен был этот путь или шел по долинам или взгорьям. Точно так же рассмотреть место, или пещеру Рождества: насколько она велика или мала, низка или высока, и как прибрана» [112]¹⁰⁸. В пещере надлежит «узреть присутствующих, то есть Владычицу нашу, Иосифа, служанку и Младенца Иисуса по его рождению, представляя себя негодным и недостойным рабом; смотреть на них, созерцать их и со всем возможным почтением и благоговением прислуживать им в их нуждах, как будто действительно там находишься. Затем предаться размышлению, дабы извлечь некоторую пользу» [114]. Далее, «рассматривать, созерцать и внимать всему, что они говорят; и, предавшись размышлению, извлечь некоторую пользу» [115], и т.д. Специальные указания Игнатия о том, как именно следует прилагать воображаемые чувства к этому созерцанию, — указания, имеющие характер общего наставления о приложении чувств, — гласят: «Пункт первый: взором воображения всматриваться в лица, обдумывая и созерцая отдельные обстоятельства, в которых они находятся, и извлекая из этого созерцания некоторую пользу» [122]. Пункт второй: «Слушать то, что они говорят или могли бы сказать, и, предавшись размышлению, извлечь из этого некоторую пользу» [123]. Пункт третий: «Обонянием и вкусом вкушать и обонять бесконечную сладость и лакомость Божественности, души, ее добродетелей и всего прочего, в зависимости от созерцаемой личности. Обдумать все это и извлечь из этого пользу» [124]. Пункт четвертый: «Касаться прикосновением...» [125], и т.д.

Прежде всего мы видим, что упражнение в целом держится и движется за счет чрезвычайно интенсивной работы внутренней чувственной способности — воображения. Вообще говоря, любая работа воображения подразумевает мысленное представление неких зрительных, слуховых, осязательных образов, и в этом еще нет ничего нового, как нет и в том, что воображение работает здесь не спонтанно, а преднамеренно и целенаправленно. Но приглядимся к тому, как именно осуществля-

¹⁰⁸ Цит. по изд.: *Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник* / пер. А.Н. Коваля. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. В квадратных скобках указывается параграф текста.

ется здесь работа чувств. Воображаемые чувствования, о которых идет речь, — не просто образы, или репрезентации реальных ощущений, извлекаемые из чувственной памяти, но реальные переживания, которые осуществляются в модальности внешних чувствований. В самом деле, чувствования видения, слышания, обоняния и т.д. здесь вступают в действие дважды, но модальность их работы отнюдь не одинакова. В первый раз они вступают в действие именно как репрезентации, когда мы *представляем себе* сцену Рождества, *представляем себе* сказанные или возможные речи, *представляем себе* запах сена, и т.д. Во второй раз — при «обдумывании», «размышлении» и «извлечении некоторой пользы» — внимание упражняющегося смещается от образов-репрезентаций к *его собственным* реальным восприятиям. Он концентрируется уже не на предметном содержании сцены, а на том, как он сам ее переживает: не в смысле сентиментального переживания, а в точном и конкретном смысле переживания в модальности пяти внешних чувствований. Вкушать сладость Божественности — не метафора, а та реальная сладость, которую он чувствует в себе. Точно так же всматриваться в лица и вслушиваться в речи означает здесь не столько внимать объективному смыслу увиденного или сказанного, сколько переживать собственные впечатления видения и слышания и, принимая эти впечатления в себя, усваивая их себе, сделать их частью меня самого, позволить им стать мной, при этом изменяя меня. Заметим, что Игнатий не говорит: всмотрись в свое чувствование отстраненным взглядом, т.е. репрезентируй его себе; он говорит: почувствуй, ощути. Именно это означает постоянно звучащий рефрен: «размышлять и извлечь некоторую пользу». Стало быть, размышление (*meditatio*), рекомендованное по завершении каждого этапа созерцания, — это отнюдь не рациональное обдумывание увиденного, а чувственная интериоризация пережитого опыта, его укладывание в своем душевном пространстве и увязывание с опытом своей личностной жизни как целого. Что это будет за опыт, и как именно произойдет такое укладывание — невозможно предсказать и предписать, ибо это как раз тот момент, в котором определяется и устанавливается личностная идентичность упражняющегося.

Таким образом, работа чувственной способности в духовных упражнениях оказывается гиперинтенциональной, т.е. интенциональной дважды: сначала — в смысле преднамеренной направленности воображения, памяти и внимания на репрезентированные образы, затем — в смысле внутреннего сосредоточения упражняющегося на собственных чувствованиях. Техника упражнений, подразумевающая последовательное прохождение внимания по каждой из модальностей чувствования в отдельности,

расщепляет единое впечатление и единое переживание визуализируемой сцены на пять «тонов», пять модальностей, соответствующих пяти телесным чувствам, и выявляет интенциональную природу каждого из них. В первом из названных смыслов чувственная интенциональность опирается на витальные акты, осуществляемые по принципу *productio*. А во втором смысле? Очевидно, что здесь не производится никаких действительных актов, но скорее имеет место чистая рецептивность, однако не по принципу *intus sumptio*, не «извне-вовнутрь», а по принципу чистой имманентности: «изнутри-вовнутрь», от чувственной способности, породившей чувствование, к этой же способности как воспринимающей. Здесь чувствование осуществляется как то самое «абсолютно имманентное совершенство», в котором Томас Комптон Карлтон усматривал единый критерий жизни и которое можно было бы назвать, воспользовавшись термином Мишеля Анри, самоаффицированием.

Этот опыт духовных упражнений, как представляется, и был расширен на сферу чувственного бытия человека в целом и концептуализирован в схоластике в понятии чувственной интенциональной жизни. Техника упражнений лишь делает явной интенциональную природу чувствования, которая в обычных условиях проявляется спонтанно. Уже пять внешних чувств по своей природе интенциональны¹⁰⁹: утверждение, прямо противостоящее традиционному пониманию ощущений как разновидности *intus sumptio* («извне-вовнутрь»). Тем более это относится к внутреннему чувству, производящему в себе чувственные познания, подобно тому как интеллект производит в себе интенциональный акт рождения мысли-слова¹¹⁰. Игра продуцирования и самоаффицирования в каждом индивиду создает то, что не может быть «никоим образом принято извне»: его собственную самость, собственную личностную идентичность.

Но это еще не все. Самый важный момент заключается не в технике духовных упражнений, а в их цели. В отличие от средневековых духовных практик, конечной целью которых было достижение сверхъестественного

¹⁰⁹ «Potentia externa intentionalis est quinquuplex: *visus, auditus, odoratus, gustus et tactus*» [«Внешняя интенциональная способность пятирична: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание»] (*Aguilar J. de. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. II, sect. VI, n. 86, p. 381*).

¹¹⁰ «Sensus re ipsa in se habet verbum, cum habeat in se cognitiones productas» [«Чувство в самой реальности имеет в себе слово, так как имеет в себе произведенные репрезентации»] (*Ibid. Tract. III, sect. X, n. 375, p. 483*). *Cognitio, intellectio, repraesentatio* — все это синонимичные термины, которые обозначают произведенное физическим актом качество, отображающее объект.

созерцания¹¹¹, цель упражнений иезуитов остается вполне естественной, земной, а подчас даже приземленной. В общем виде она заключается в том, чтобы, произведя некие изменения в собственном существе, узнать волю Бога относительно того, куда я должен направить свои практические усилия, что я должен делать, какое дело в жизни или в данный момент жизни назначает мне Бог. При этом речь не идет о сверхъестественном общении с Богом, инициировать которое человеку не под силу, а потому оно и не может быть объектом предписания. Речь идет о совершенно естественном применении естественных способностей человека, о том, что находится в его собственной власти. О чем же именно? О том, чтобы в уже описанной концентрации внутренних чувств, в интериоризации пережитого опыта позволить начаться в себе и завершиться совсем иному процессу — процессу подспудного решения некоторой проблемы или вопроса, в своем содержании никак не связанных с воображаемыми евангельскими сценами. Например, по завершении упражнений их итогом могло стать мое твердое решение просить направить меня миссионером в заморскую колонию. Спрашивается: как это возможно? Ответом на этот вопрос служит концептуализация подобного опыта в схоластических текстах. Она же служит в итоге и ответом на вопрос о том, что такое в понимании схоластов-иезуитов та личностная идентичность, которую мы в начале назвали вертикальной и которая на функциональном уровне имеет своей опорой акты физической и интенциональной жизни. Обратимся к нашим текстам.

Комптон Карлтон и Агилар начинают с того, что проводят строгое различие между образом, или понятием в уме (тем, что называется ментальной репрезентацией объекта: *cognitio, intellectio, repraesentatio*), и собственно мыслью. Репрезентации в принципе безличны, не зависимы в своем предметном содержании от собственных носителей, и поэтому абсолютной властью Бога могут быть перенесены в любой субстрат, в том числе в тот, который их не произвел, и даже в тот, который в естественных условиях в принципе не мог бы их произвести, — например, в камень или бревно¹¹². Поэтому для наших авторов вполне

¹¹¹ См., например, текст XIV в.: *Caulibus Johannes de. Meditationes Vitae Christi*. Рус. пер. Т.Ю. Бородай. *Каулибус Иоанн де (Псевдо-Бонавентура)*. Размышления о жизни Христа // Символ. 2010. № 57.

¹¹² «Cognitio... ad subiectum solum comparatur secundum munus physicum ab ipsa distinctum, nempe secundum unionem vi cuius huic vel alteri subiecto uniatur: unde sine sua mutatione potest iam huic, vel alteri uniri, iam proprio, iam extraneo [«Умопостижение... соотносится с субъектом лишь согласно его физической функции, отличной от самого умопостижения, а именно согласно соединению, в силу которого оно

возможно представить себе отдельную репрезентацию или даже развернутую последовательность репрезентаций, которую Бог влагает в сменяющие друг друга субстраты, — казалось бы, вполне локковскую картину. Но все дело в том, что такие последовательности репрезентаций будут лишены продуктивности. В самом деле, они не способны будут породить никаких новых идей, привести ни к каким решениям, тем более решениям нестандартным, потому что изъяты из сферы действия интенциональной причинности, т.е. мотивации. Мотивация предполагает множество условий, лежащих за пределами содержания репрезентации как таковой: она предполагает возможность рефлексивного отношения к этой репрезентации, ее оценку, возможность эмоциональной реакции на нее и т.д. Все это, со своей стороны, требует совершения множества реальных физических актов, никак не вписанных в репрезентацию¹¹³. Иное дело — собственно мысль: то, что наши авторы называют старым термином *verbum mentis*. Это — еще одна новация иезуитов. У Августина, который ввел этот термин, и вплоть до конца XVI в. *verbum mentis* практически тождествен понятию: внутреннему образу внешних вещей, слову «ни на каком языке», которое является общим для всех людей, потому что общими будут прообразы понятия во внешнем мире. При всех изменениях этот базовый смысл термина сохраняется и в оккамизме, где он обозначает единицу ментального языка. Но наши авторы резко различают понятие-репрезентацию и *verbum mentis*. Различие в том, что *verbum mentis* содержит физическое порождение, акт физической жизни. Только в том случае, когда слово умной души было порождено ее собственными физическими силами, оно сохраняет продуктивность¹¹⁴.

образует единство с тем или иным субъектом. Поэтому оно может, не претерпевая изменений, соединяться с тем или иным субъектом, как собственным, так и чуждым»] (*Aguilar J. de. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. III, sect. III, subsect. VIII, n. 134*); «...possit produci intellectio... a solo Deo, et poni in alieno subiecto, ut lapide, vel ligno...» [«...может это умопостижение... быть произведено одним лишь Богом и вложено в чуждый субъект, вроде камня или бревна...»] (*Compton Carleton Th. De anima. Disp. XXII, sect. VII, n. I, p. 545*).

¹¹³ «Licet intellectio ponatur in bruto, aut visio in lapide, nec hunc visurum, nec intellecturum illud» [«Даже если умопостижение будет вложено в неразумное животное или видение — в камень, ни первое не будет видеть, ни второе — постигать»] (*Ibid. Disp. XXII, sect. IV, n. XI*); подробно см.: *Ibid. Disp. XIII, sect. III, passim*.

¹¹⁴ «Casu, quo intellectus creatus intelligeret per intellectionem infusam, non habere verbum» [«В случае если тварный интеллект мыслит через вложенную (извне) репрезентацию, он не имеет в себе слова»] (*Aguilar J. de. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. III, sect. X, n. 375, p. 483*).

Иначе говоря: чтобы понятия могли работать на уровне интенциональной жизни, а не просто лежать в чуждом им субстрате как его акциденции, они должны сначала быть рождены на уровне жизни физической: рождены как мысли, а значит — как факты интенциональной жизни¹¹⁵. Таким образом, момент рождения мысли — это та точка, в которой планы физической и интенциональной жизни, относительно независимые друг от друга, смыкаются.

Вернемся к духовным упражнениям: как же возможно принять решение об отправке в заморскую колонию после воображаемого созерцания евангельской сцены? В более общем виде: как возможны творческие процедуры мышления? В еще более общем виде: как возможно понимание, в отличие от пассивного восприятия информации? Суть в том, что любой акт понимания требует живого физического порождения собственного *verbum mentis*, а эта работа в той или иной мере требует вовлечения всего человека, всего его прошлого и настоящего опыта. Толчок, который получает познающая душа от принятия внешней репрезентации, запускает процесс выработки внутреннего слова, своего рода кристаллизацию вокруг воспринятого представления¹¹⁶. Но этот же толчок может по ближайшей или отдаленной ассоциации запустить процесс рождения *verbum mentis* совсем с другим содержанием: в нашем

¹¹⁵ «Scias... verbum mentis esse quandam expressionem, seu imaginem obiecti per nos... indistinctam a cognitione... obiecti, cum haec procedit ab ipsomet principio cognoscente. Unde verbum supra cognitionem addit processionem, et actionem a principio cuius est verbum... Sic cognitio essentialis Dei quia improducta non dicitur verbum, nec Spiritus Sanctus habet verbum, quia non producit, secunda vero Persona Verbum dicitur, quia est intellectio notionalis producta. Ex quo inferitur 1. non esse de essentia cognitionis ut talis esse verbum, cum non sit de essentia ipsius procedere a cognoscente. 2. Esse de essentia verbi esse cognitionem; unde licet esse verbum sit cognitio essentialiter, non tamen omnis cognitio est essentialiter verbum» [«Знай... что слово ума есть некое выражение, или образ объекта, для нас... неотличимый от постижения объекта, ибо он исходит из самого постигающего начала. Поэтому слово добавляет к постижению порождающее исхождение из того начала, словом которого оно является... Так, сущностное постижение в Боге, будучи не произведенным, не называется словом, и Дух Святой не имеет слова, ибо не производит, а второе Лицо называется Словом, ибо есть произведенное ноциональное постижение. Отсюда следует: во-первых, к сущности постижения как такового не принадлежит быть словом, ибо к его сущности не принадлежит исходить из познающего; во-вторых, к сущности слова принадлежит быть произведенным. Поэтому, хотя бытие слова сущностно есть постижение, не всякое постижение сущностно есть слово»] (Aguilar J. de. De Anima. Tract. III, sect. III, subsect. IV, n. 66).

¹¹⁶ Подробное описание такой кристаллизации см. в статье: Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. 1997 (а). № 3. С. 79–91.

примере запустить процесс принятия решения отправиться в колонии, которое связано с созерцанием евангельской сцены отнюдь не непосредственным содержанием, а толщей всего личностного бытия упражняющегося, включая стоящие перед ним жизненные задачи. Специфическая техника духовных упражнений состоит в том, чтобы контролируемо вызывать этот резонанс, инициировать рождение *verbum mentis*, но спонтанно этот процесс разворачивается во внутренней жизни любого индивида. Он объясняет, каким образом люди могут иметь одинаковые представления, но разные мысли по поводу одного и того же, и каким образом люди вообще могут иметь мысли и принимать решения при недостаточных исходных данных. И наконец, именно уникальный характер этого сложного переплетения актов физической и интенциональной жизни определяет личностную идентичность каждого индивида. В такой перспективе самосознание, которому Локк отводит базовую роль в конституировании личности, оказывается, конечно, очень важной, но все же не определяющей характеристикой личности. Ведь даже если человек в силу врожденного дефекта, болезни или травмы не обладает развитым самосознанием, любой сохраненный вид активности, поднимающийся над чисто растительным уровнем, все равно будет подразумевать глубоко индивидуальное порождение чувственных образов, эмоциональных реакций, двигательного поведения и т.д. А значит, личностная идентичность сохраняется и на уровне чувственной интенциональной жизни.

Вполне законно, однако, возникает вопрос: а что это значит, что *verbum mentis* включает свое физическое порождение? Куда оно его включает? Ясно, что не в формальное содержание как таковое. Тогда что здесь имеется в виду? В качестве ответа все сказанное можно было бы сформулировать и по-другому. Можно сказать, что *verbum mentis*, как и прочие выражения интенциональной жизни, представляют собой не качества, а действия, акты: то, что в языке выражается не именами, а глаголами¹¹⁷. В этом смысле локковское сознание хотя и не субстанциально, но субстантивно и потому отделимо от своего носителя, ибо соткано из качеств. Но чувствование и мышление у схоластов не субстантивно, а глагольно, действенно. То, что аналогично локковскому сознанию, — это лишь

¹¹⁷ «Verbum distingui ab intellectione distinctione includentis ab incluso, verbum namque ultra intellectionem, quae per nos adaequate constistit in qualitate expressiva obiecti, dicit essentialiter actionem» [«Слово ума отличается от интеллектуальной репрезентации отличием включающего от включенного, ибо слово ума, помимо репрезентации, которая, по нашему мнению, адекватно состоит в выражающем объекте качества, сущностно высказывает действие»] (Aguilar J. de. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. III, sect. X, n. 375, p. 483*).

«верхняя поверхность» вертикальных актов: их репрезентативный слой, образуемый качествами-*intellectiones*. Он субстантивен; поэтому он тоже может быть отделен абсолютной властью Бога и перенесен в другой носитель. Но мысль, *verbum mentis*, будучи действием, в которое прямо или косвенно вовлекается человек в целом, означает не просто очередную прибавку к архиву уже имеющихся представлений: она неизбежно меняет и своего деятеля¹¹⁸. Именно поэтому она, в представлении схоластов, будет в строгом смысле живой. Вырвать акт мышления из одного носителя и перенести неповрежденным в другой носитель означает в буквальном и строгом, отнюдь не в метафорическом смысле вырвать жизнь и перенести ее в другого носителя. Почему это невозможно даже Богу? Да потому, что нет такой вещи, как жизнь, — вещи, которую можно было бы перенести, в каком бы смысле ни понимать здесь термин «вещь».

Далее, то же самое можно описать и еще одним способом: сказать, что чувствование, мышление, понимание и прочие выражения интенциональной жизни суть не что иное, как автокоммуникация, общение души с самой собой¹¹⁹. Акты автокоммуникации, равно как и ее непосредственные результаты, осмысляются как живые, как моменты интенциональной жизни. Поэтому сама личность может назвать их «своими»: тем, в чем она выражает сама себя и чем определяется ее идентичность. То же, что служит лишь материалом или исходным толчком для автокоммуникации, осмыляется как анонимное и механическое. Отсюда — еще одно фундаментальное различие в концепции наших авторов: различие между живым и механическим, которое на этом втором уровне проходит вертикалью через всю конституцию индивида.

Понимание вполне высвечивает свою автокоммуникативную природу не в чем ином, как в актах межличностной коммуникации — актах речевого общения. В самом деле, речевой акт в понимании схоластов предполагает не только общность языка общения (языковую конвенцию) и не только употребление слов в их собственных или, во всяком случае, в определенных значениях, понятных обоим собеседникам из контекста беседы (речевую конвенцию). Он также предполагает различие между формальным, или экстенсивным, значением слов — тем значением, ко-

¹¹⁸ В афористичной формулировке А.В. Ахутина: «Всякий акт понимания есть акт самоизменения, рождения себя *вместе* с понимаемым» (Ахутин А.В. Практика субъективности и/или герменевтика субъекта. Критический анализ отношения «познания себя» и «заботы о себе» у позднего М. Фуко // Человек. RU. 2009. С. 62).

¹¹⁹ О понимании как автокоммуникации см.: Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Автокоммуникация как необходимое условие коммуникации // Научно-техническая информация. 1997 (6), Сер. 2. № 5. С. 1—10.

торое фиксируется в словарях, и значением интенсивным — тем смысловым наполнением этого универсального значения, которое конституирует в самом себе, отталкиваясь от формального значения, каждый из участников беседы в зависимости от множества экстралингвистических факторов и от силы собственного разума. Интенсивное значение не может регулироваться никакими конвенциями, потому что его каждый собеседник рождает сам. Сумма формального и интенсивного значений образует полное значение слов и предложений: то, что наши авторы называют *мерой значения* (*mensura significationis*)¹²⁰. Если формальное значение языковых единиц составляет общее достояние всех говорящих на одном языке, то интенсивное значение устанавливается каждым участником речевой коммуникации самостоятельно, делая его соавтором полного значения слов и предложений. Благодаря различению экстенсивного и интенсивного значений речевой знак, будучи устойчивым, сохраняет гибкость. В силу того что интенсивное значение слова несообщаемо, но производится каждым участником беседы в акте автокоммуникации, речевой акт обладает глубоко творческим характером: он отнюдь не сводится к механической передаче импульсов возбуждения акустических образов слов и механического же восприятия возбуждений. Речевое общение по самой своей сути требует творческих усилий от каждого из собеседников. Достижение взаимопонимания между людьми оказывается серьезной работой, в которую вовлекается жизненный опыт участников беседы, имеющиеся у них знания, силы интеллекта, намерения и допущения в отношении друг друга, и т. д. Иначе говоря, оно требует от каждого мобилизации всех тех ресурсов индивидуальной интенциональной жизни, которые вкупе образуют его личностную идентичность.

Наконец, акты интенциональной жизни, акты автокоммуникации не только опираются на активное производство реальных физических актов (*productio*), но и с необходимостью сопряжены с самоаффицированием. Иначе говоря, момент самоаффицирования либо служит необходимой основой интенциональной жизни (в концепции Комптона Карлтона), либо непосредственно входит в ее структуру (в концепции Хосе де Агилара). Подробно раскрыть отношение (или разные варианты отношения) между самоаффицированием и живой интенционально-

¹²⁰ Тема меры значения и, шире, условий и структуры речевых актов подробно разрабатывается у Комптона Карлтона: *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XLII, sect. VI*. Подробно о схоластической концепции речевых актов см.: *Вдовина Г.В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. М.: ИФТИ, 2009. С. 270–302.*

стью в схоластике XVII в. пока не представляется возможным: этот вопрос требует обстоятельного и глубокого исследования¹²¹.

Поведем итоги. Мы видим, что схоласты XVII в. в лице наших двух авторов-иезуитов обосновывают так называемую вертикальную концепцию личностной идентичности, отстаивая при этом тождество личности и человека. Она вертикальна в том смысле, что разворачивается на двух уровнях — онтологическом и функциональном; и она вертикальна в том смысле, что сознательная жизнь — это не субстантивный слой, отделимый от своего носителя, а физическая и интенциональная жизнь как совокупность актов, в которые вовлекается все человеческое существо. Эта концепция имела своим истоком не только идеи Аристотеля или Августина, и не только ученые построения предшествовавшей схоластической традиции, но и вполне экзистенциальный материал — практику духовных упражнений. Обозначать эту концепцию традиционным термином «аристотелизм» можно лишь очень и очень условно. Мы также видим, что схоластическая мысль в этот период, и в вопросе о личностной идентичности в том числе, не сводилась к охранительной стратегии перед лицом наступавшей новой философии: она развивала собственные, довольно сложные концепции, философский потенциал которых до сих пор не был востребован так, как они того заслуживают. Наконец, нельзя не отметить, что и среди философов новейшего времени можно найти впечатляющие примеры близости к сходному видению этого проблемного поля. Эта близость объясняется не столько прямым влиянием, сколько неким сходством в самих мыслительных ходах. Прежде всего я имею в виду различные модификации феноменологической философии: философию чувствующего интеллекта Хавьера Субири, своеобразную мысль Юджина Гендлина, на стыке феноменологии и психоанализа; и, разумеется, феноменологию жизни Мишеля Анри.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ахутин А.В. Практика субъективности и/или герменевтика субъекта. Критический анализ отношения «познания себя» и «заботы о себе» у позднего М. Фуко // Человек. RU. 2009.

¹²¹ Впрочем, уже ясно, что это отношение здесь мыслится более сложным, нежели отношение самоаффицирования и интенциональности у Мишеля Анри, который напрямую противопоставляет их как выражения абсолютной интериорности / экстериорности. См.: *Henry M. Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, Epiméthée, 2003. *Passim*.

- Вдовина Г.В.* Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. М.: ИФТИ, 2009.
- Каулибус Иоанн де (Псевдо-Бонавентура).* Размышления о жизни Христа // Символ. 2010. № 57.
- Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. 1997 (а). № 3.
- Мусхелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А.* Автокоммуникация как необходимое условие коммуникации // Научно-техническая информация. 1997 (б). Сер. 2. № 5.
- Св. Игнатий Лойола.* Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Aguilar J. de.* Cursus philosophicus dictatus Limae. Vol. 3. Sevilla, 1701.
- Compton Carleton Th.* Philosophia universa. Antverpiae, 1649.
- Chene D. des.* Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

СУБЪЕКТИВНОСТЬ, ЛИЧНОСТЬ И ИДЕЯ САМОСТИ

The modern theory of subjectivity generally states the following: we have a primitive and immediate relation to ourselves which is the basis of our relation to the rest of the world. Locke's invention is that the notion of the human individual and the notion of the person have different meaning although they refer to the same object. The human person is the human being that has a certain idea of itself. In other words, the person is the human individual taken together with the idea of itself which is contained in it. If we could totally change the content of this idea there would be a new person. It is consequently the self that makes the person. It can be further described as a card index of autobiographical matters. Thus we could define Locke's concept of person in the cognitivist and non-substantialist sense. The personal identity isn't the identity of a substance but the identity of an idea.

1. Современная теория субъективности и ее апории

1.1. Что мы понимаем под «современной теорией субъективности»? Винсен Декомб в своей работе «Дополнение к субъекту» (2004)¹²² связывает характеристику того, *что* мы есть, с «отношением к себе» или — в соответствии с более распространенной терминологией — с *бытием для себя*. Уточним эту мысль.

Сегодня среди ученых обсуждается такой вопрос: можно ли говорить, что субъективность — это современное открытие и что авторы, писавшие ранее эпохи Нового времени (XVII в.), не признавали субъективность.

В некотором смысле совершенно ясно, что не стоило ждать наступления Нового времени, чтобы заметить, что мы способны говорить от первого лица или размышлять о наших собственных мыслях или ощущениях. Как показывают, к примеру, авторы сборника «Генеалогии субъекта» под редакцией Оливье Бульнуа¹²³, в античной и средневековой фило-

¹²² Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действий от собственного лица. М.: НЛО, 2011.

¹²³ Boulnois O. Généalogies du sujet. Paris: Vrin, 2007.

софии, в особенности у Пьера-Жана Оливи (1248—1298), можно найти характеристику нашего бытия с акцентом на сознании самого себя и осознании своих внутренних познавательных особенностей.

Тем не менее, стоит заметить, что одно дело — осознавать способности, которые мы имеем; другое — ассоциировать использование этих способностей с *модусом особого бытия*, или, если хотите, с новым онтологическим или метафизическим делением. То, что совершенно точно свойственно современности, так это видеть в способности мыслить от первого лица не психологическую способность среди прочих, но способность, которая определяет для того, кто эту способность имеет, *модус специфического бытия*. Этот модус бытия состоит прежде всего в существовании, соотношенном с самим собой, до соотнесения себя с миром и до существования в мире. Так, в Новое время появляются проблемы, неизвестные предшествующей философии: субъективный идеализм и солипсизм, или в другом регистре, проблема свободы, понимаемой как самодетерминация.

* Стало быть, под «современной теорией субъективности» можно понимать идею очень общую и разделяемую большим количеством современных философов, а именно идею о том, что мы имеем простое и непосредственное отношение к нам самим, в глубине которого мы можем, уже во вторую очередь, иметь отношение к остальному миру.

1.2. Однако эта современная теория субъективности, понятая как непосредственное отношение к себе, как бытие для себя, стала в современной философии предметом двух очень разных типов критики и в разной степени радикальных.

Первая критика, расцвет которой во французской философии приходится на конец XX в. (Фуко, Делез, Деррида и др.), направлена не столько на внутреннюю связность этой теории, сколько на ее *внешнюю адекватность*. Указанные авторы не оспаривают связность концепта отношения к самому себе, они просто отрицают, что отношение к самому себе составляет наше бытие, потому что а) мы непроницаемы для нас самих (теория бессознательного); б) мы бессильны перед тем, что возникает в нас (психосоциальный детерминизм).

Но есть и другой тип критики, более радикальный, который идет главным образом от Витгенштейна. Эта критика направлена на внутреннюю связность концепта субъективности как отношения к себе или как бытия для себя. Проще говоря, суть критики состоит в том, что современная концепция субъективности как отношения к себе опирается на ошибочную интерпретацию *мышления от первого лица*, т.е. мышления посредством местоимения «я». Эта интерпретация ошибочна, поскольку она построена по аналогии с интерпретацией перцептивного мышления в третьем лице. Так,

чтобы судить о том, что этот пес смотрит на меня, я должен сначала воспринять, что именно до этого пса мне есть дело и что именно он на меня смотрит. Таким же образом чтобы вынести суждение о том, что я думаю, что пойдет дождь, нужно, чтобы я заметил одновременно, что а) я об этом думаю; б) именно у меня возникла эта мысль. Отсюда неизбежно удвоение субъекта в нем самом. Каждый из нас являлся бы тогда большим человеком, у которого имеется маленькое *ego*, и оно наблюдает изнутри за тем, что делает большой человек¹²⁴. Это то, что один авторитетный комментатор Витгенштейна назвал «мифом о внутреннем человеке»¹²⁵.

Эта критика кажется нам обоснованной¹²⁶. Но если согласиться с ее основанием, если признать, что значительная часть современной философии опирается на патологическую интерпретацию того, что нам позволяет мыслить в первом лице, говорить «я», то должно ли это заставить нас отказаться от концепта субъективности как отношения к себе; оставить идею о том, что мы существа, живущие с оглядкой на самих себя, придающие значение самим себе, заботящиеся о самих себе и т.д.?

Ответ на этот вопрос зависит от того, можно ли предложить объяснение такого отношения к себе, которое не происходило бы через удвоение субъекта в нем самом, через введение маленького субъекта в большой.

Именно это не удвоенное объяснение я хотел бы предложить, вдохновляясь концепцией личности, развернутой Джоном Локком в гл. 27 кн. II «Опытов о человеческом разумении».

¹²⁴ Это удвоение субъекта в нем самом прекрасно выражено Кантом в следующем пассаже: «Я сознаю самого себя — эта мысль заключает в себе уже двойное Я: Я как субъект и Я как объект. Каким образом я, мысля, сам могу быть для себя предметом (созерцания) и потому могу отличить себя от самого себя, — этого никак нельзя объяснить, хотя это факт несомненный; он обнаруживает, однако, способность, стоящую настолько выше всякого чувственного созерцания, что она, как основание возможности рассудка, в результате создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как к Я у нас нет причины; эта способность позволяет догадываться о бесчисленном множестве самостоятельно составленных представлений и понятий. При этом, однако, имеется в виду не двойственность личности, а только то, что Я, которое я мыслю и созерцаю, есть личность. Я же объекта, созерцаемого мною, есть вещь подобно остальным предметам вне меня» (Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 г.: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1963. С. 190).

¹²⁵ Bouveresse J. Le mythe de l'intériorité. Paris: Minuit, 1987.

¹²⁶ О систематическом изложении этой критики см. нашу статью: Chauvier S. Ce que “je” dit du sujet // Les Études philosophiques. 2009. No. 1. P. 117–135.

2. Тезис Локка о личности

Можно ввести тезис Локка, используя в качестве примера Эдипа и вообразив вариант его трагической истории.

Случай 1. Эдип вспоминает, что убил кого-то, затем открывает, что этот кто-то Лай, что Лай — его отец, и значит, он, Эдип, — убийца Лая, своего отца.

Случай 2. Эдип не помнит ничего, но генетический анализ отпечатков, оставленных на месте убийства Лая, полиция сравнила с его образцами и обнаружила, что Эдип — убийца Лая и что, оказывается, Лай — его отец.

Сравним эти два случая.

1. В одном и в другом случае мы имеем один и тот же факт в мире: один индивид (Эдип) убил другого индивида (Лая).

2. Но в каждом из этих случаев мы имеем дело с разными способами знания об одном и том же факте: от первого лица (случай 1) и от третьего лица (случай 2). Или через сознание (случай 1) и через идеи (случай 2), следуя выражению Мальбранша¹²⁷.

3. Этим двум способам знания соответствуют два действия, два типа поведения. В первом случае Эдип действует изнутри: он убийца Лая и может за это нести ответственность (он выкалывает себе глаза). Во втором случае это поведение оказалось бы труднее понять: узнав, что его генетические отпечатки были найдены на Лая, Эдип может точно сказать себе: «Я убил Лая». Но связать это «я убил Лая» с внутренним чувством ответственности и виновности гораздо труднее. Можно верить в научные доказательства полиции, но это не то же самое, что действовать изнутри себя, даже если она (полиция) говорит правду. В случае 1 Эдип выкалывает себе глаза. В случае 2 он в лучшем случае согласится из гражданского сознания, что ему их выколуют.

* Тезис Локка о личности следующий: Эдип — убийца Лая только в первом случае. Во втором случае Эдип не убийца Лая, что, в частности, предполагает, что было бы несправедливо его наказывать.

Этот очевидно парадоксальный тезис вызвал многочисленное сопротивление. Но Локк не просто игрок, которого забавляют парадок-

¹²⁷ У духа есть четыре способа «созерцать» вещи: «[...]первый — познание вещей через них самих; второй — познание их через их идеи, т.е. через нечто, отличное от них; третий — познание их осознанием, или внутренним чувством; четвертый — познание их через предположение» (Мальбранш Н. Разыскания истины. III, 2, VIII. СПб.: Наука, 1999. С. 288).

сы. У него свои причины. Чтобы их понять, достаточно задать вопрос: «Кто есть Эдип?», на который можно ответить двумя способами.

Первый ответ: Эдип — это человеческий индивид, рожденный (хотя он об этом не знает) в Фивах некоторое время назад и являющийся в настоящее время царем Фив.

Второй ответ: Эдип — личность (персона), которая как всякая личность, обладает определенным самосознанием, определенным знанием себя, что позволяет ему, в частности, говорить от первого лица.

Однако — и в этом *открытие* Локка — эти два понятия, понятие человеческого индивида и понятие личности, хотя они и совпадают по объему (т.е. относятся к одному и тому же объекту) имеют разный смысл. Различие этих понятий доказывает то, что можно вообразить случай, когда мы имеем одного и того же человеческого индивида, но две разные личности (мистер Хайд/доктор Джекилл) или случаи, когда мы имеем двух разных индивидов и одну личность («Стар Трек», телепортация).

Чтобы представить себе различие между индивидом и личностью, введенное Локком, достаточно вообразить театральных персонажей. Один и тот же актер может успешно воплощать двух различных персонажей, например, Гамлета и Отелло. И два разных актера могут воплощать одного и того же персонажа — Гамлета. Понятие человеческого индивида можно приблизить к актеру, а понятие личности — к персонажу.

Применяя к Эдипу это различие, будем говорить, что в случаях 1 и 2 именно один и тот же человеческий индивид в прошлом убил Лая и в настоящем является царем Фив. Но в случае 1 у нас есть один и тот же индивид и одна и та же личность, а в случае 2 — один индивид и по крайней мере две личности, которые следуют из этого индивида. Или в случае 1 мы имеем одну и ту же театральную пьесу, с одним и тем же актером и персонажем, в случае же 2 мы имеем две последовательные пьесы, сыгранные одним и тем же актером.

Вот в высшей степени парадоксальный тезис Локка: недостаточно быть одним и тем же человеческим индивидом, чтобы быть одной и той же личностью. Один и тот же человеческий индивид может последовательно (и даже альтернативно) быть различными личностями.

3. Объяснение тезиса Локка

Теперь следует задать следующий вопрос: что же такое для Локка личность, если личность есть нечто иное, чем человеческий индивид, если человеческий индивид может последовательно быть многими личностями? Сравнение пары человеческий индивид/личность или пары актер/персонаж,

без сомнения, помогает понять парадоксальный тезис Локка, но это всего лишь аналогия. Можно достаточно легко представить концепцию личности у Локка, но мы увидим, что эта концепция — неясное понятие.

Что делает Эдипа человеческим индивидом? Именно факт того, что он живой организм, снабженный определенными познавательными способностями; при желании можно учесть и душу. Что делает Эдипа личностью? То, что он обладает самосознанием и что он способен мыслить о самом себе в первом лице. Если отнять у Эдипа эту способность самосознания, если сделать его не совсем несознательным, но не сознающим себя, он перестанет быть личностью.

Правда, когда говорят, что личность есть существо, способное к самосознанию, этого может оказаться недостаточно. Ибо Эдип — это не только самосознание. Это сознание определенного себя. Все личности суть самосознание себя. Но то, что их отличает, это исключительно содержание их самосознания, именно их самость (*le soi*), или *Self*, как говорит Локк, которую они осознают.

Вот рассуждение Локка: примем то, что личность есть самосознание, тогда надо также сказать, что нумерическая идентичность каждой личности, т.е. то, что делает личность этой, а не другой, — это Самость (*le soi*), которую она осознает. Личность — это, по крайней мере, определенное сознание, сознание *определенного Себя*.

Теперь можно понять, как, по Локку, один и тот же человеческий индивид может быть многими личностями: достаточно того, чтобы *Самость*, или, по-французски, *le Moi*, которую этот человеческий индивид осознает, полностью менялась. Если человеческое существо имеет во время t_1 сознание того, что он царь Ливии, а затем вдруг в t_2 сознание сапожника, один и тот же человеческий индивид станет другой личностью. Именно содержание его самосознания составляет его личную идентичность. Если человеческий индивид индивидуируется через тело и душу, через нумерическую идентичность его тела и души, то личность индивидуируется через свою *Самость*. Если можно вообразить полное изменение этой Самости, тогда, хотя индивид останется тем же, личность будет уже другой.

4. От самости к идее себя

Тезис Локка в одном смысле ясен: различие между человеческим индивидом и личностью — это различие между двумя принципами индивидуации: индивидуации через субстанцию тела и души и индивидуации через *Самость* (*Le soi*). Но в другом смысле тезис Локка остается смутным. Ибо что такое эта самость (*le soi*), это Я (*le moi*), которое составляет сущ-

ность личности, а потому требует отделения от объективных составляющих человеческого индивида, его тела и его души? Не утверждает ли тем самым Локк, что мы состоим из тела, души и самости, или Я?

Этот способ рассуждения породил смутные теории, делающие из исследования самости или сознания Я предприятие столь же необходимое, как и трудное. На самом деле, можно попытаться очистить взгляды Локка от того, что в них кажется неясным или двусмысленным.

Возьмем человеческое существо, к примеру Джона Локка. Локк совершает определенные действия, имеет определенные верования, определенные желания и т.д. Но эти действия, верования, желания Локк осознает и способен их себе приписать в первом лице. То есть если Локк имеет идеи большого количества вещей: барана, книги, тыквы, он также имеет идею самого себя. Последняя существует как нечто, подобное ментальной картотеке, в которой располагается все, что его касается и что он мог бы себе приписать в первом лице в высказываниях в форме «я есть F», «я сделал G» и т.д.

Что же теперь должно было бы произойти, чтобы человеческое существо Джон Локк стало бы другой личностью? Достаточно ли было бы изменить содержание его идеи самого себя, изменить содержание его эгологической картотеки? Например, вместо «автора “Опыта о человеческом разумении”», был бы «автор “Береники”» (так же, очевидно, и с любыми присоединенными предикатами). Наш человек будет тем же, но когда он будет говорить, то уже не как «автор „Опыта о человеческом разумении“», но как «автор “Береники”».

О чем это говорит? Что Я — это не таинственная индивидуальность, спрятанная в глубинах души. Самость, или Я, — это идея или ментальная картотека. В этой картотеке находятся всякие данные и верования, а также то, что человеческое существо, в котором содержится картотека, верит в то, что он есть или был, а также в то, что он имеет непосредственное сознание бытия и действия.

Однако — и в этом суть идеи Локка — содержание этой картотеки определяет личность как она есть. Если изменить это содержание, то останется тот же человеческий индивид, который скажет «я», но то, что этот индивид поставит после «я», сделает из него совсем другую личность. В нашем примере — это больше не Джон Локк, «автор “Опытов о человеческом разумении”», но Жан Расин, «автор “Береники”». Стало быть, *личность есть то, что она думает от первого лица о том, что она есть.*

Мы получаем, таким образом, исключительно простую концепцию того, *что* есть человеческая личность: человеческая личность — это человеческое существо, но такое, у которого есть определенная идея самого

себя, иначе говоря, есть определенное Я. Личность — это человеческий индивид, взятый вместе с идеей себя, которую он в себе содержит. Если можно было бы полностью менять содержание этой идеи, то можно было бы иметь новую личность. Тогда в случае серьезного изменения содержания (если, скажем, ослабляется память), мы уже имеем дело с личностью не совсем новой, но очень отличной, сильно изменившейся.

Именно Я (*le moi*) составляет личность, но я — это не нечто внутреннее, скрытое, таинственное. Это именно ментальная картотека, которую можно было бы определить как *хранилище автобиографических дел*. Концепт личности, выявленный в ходе этих размышлений, можно было бы определить когнитивистски, в противопоставлении субстанциалистской концепции. Ибо идентичность личности не есть идентичность субстанции, но идентичность идеи. Я, составляющее личность, не есть нечто внутреннее и устойчивое. Это динамическая идея, которая наполняется и пустеет по мере течения времени и качеств памяти.

5. Решение нескольких загадок

В общем, значимость теоретической концепции измеряется ее способностью считаться с определенными загадочными фактами. Можно оценить эту когнитивистскую концепцию личности, освещая «пазлы», которые она позволяет собрать.

1. Эта концепция позволяет объяснить, почему мы находим правдоподобными выдуманные истории, вроде истории Джекилла и Хайда. Если бы нам рассказали историю ножа без рукоятки, лезвие которого потерялось, трудно было бы придумать продолжение. Но история Джекилла и Хайда имеет продолжение, так же, как и фильм «Человек без прошлого» финского режиссера Аки Каурисмяки. Мы готовы принять, что идентичность личности отлична от субстанциальной и биологической идентичности человеческого индивида.

2. Изложенная концепция позволяет также учитывать то, что можно назвать *идентифицирующей властью первого лица*. Можно соотнести себя с эмпирическими характеристиками на базе нашего опыта: «Я иду», «Я сходил в кино» и т.д. Но Я — это не только «выгребная яма» для опыта. Здесь можно также найти и классифицирующие предикаты: «Я — философ», «Я — француз», «Я — сын X и Y» и т.д. У *разумной* личности эти суждения «разрушаемы»: другой может возразить, что мы ошибаемся и субъект может принять или разрушить свою идентичность. Но у этого разрушения есть границы, просто потому что искренняя вера в то, что я

есть F, заставляет меня действовать так, как если бы я был F. Личность, которая искренне верит, что она философ, будет действовать, как если бы она и была им. Она сможет дойти даже до того, чтобы убедить в этом других. Скажем еще более радикально: личность, которая искренне верит, что она есть Наполеон, будет иметь эту веру, фактически ложную, как конституирующую ее идентичность (бредовую): это и есть «идентифицирующая власть первого лица».

3. Изложенная концепция позволяет также понять место *самоописания* (*l'écriture de soi*), не только как модуса самосознания, но и как модуса самоконституирования, как модуса субъективного бытия. Именно этот пункт является центральным. Если Я есть идея, то идея есть «приспособленный интеллект», выражаясь языком Александра Афродисийского. Мы имеем идею барана, но мы ее не используем постоянно, а только когда имеем дело с этими животными. Автобиография, дневник и т.д. — это сознательное усилие, в котором актуализируется содержание. Актуализировать содержание — значит также установить и придать ему порядок. Именно в автобиографическом акте Я обретает свой порядок, так что самописание становится настолько же осознанием себя, насколько и конституцией самости.

4. Наконец, эта концепция личности, предполагающая связь с идеей себя, содержание которой частично определено памятью, позволяет понять, в каком смысле можно сказать, что у человека уже не та личность (если взять определенное человеческое существо много лет спустя). Время потому излечивает от горестей и обид, что человек меняется: он уже не тот, кем был раньше. И обидчик, и обиженный стали другими людьми. Точь-в-точь как разгневанный народ: не пройдет и двух поколений, как вы обнаружите, что это по-прежнему французы, но они уже совсем другие¹²⁸.

Эдип мог сказать «я», убивая Лая. Затем еще раз сказать «я», уже будучи царем Фив. Но тот факт, что это «я» выходит из одного и того же человеческого рта, не означает с необходимостью, что этот рот позволяет нам мыслить одну и ту же личность. Идентичность личности есть в предикатах, которыми управляет «я», но не рот, который говорит «я».

6. Возвращение к субъективности

Итак, благодаря «когнитивистской» концепции личности определенные аспекты нашей практики и речи предстают в новой, более ясной

¹²⁸ Пер. Ю. Гинзбург. *Паскаль. Мысли*. II, 2, 112. М.: Эксмо, 2009.

перспективе. В завершение нам хотелось бы показать, что она также позволяет освободить современную теорию субъективности от апории удвоения, о которой шла речь выше.

Напомним, что проблема заключалась в следующем: можно ли придать смысл идее отношения к себе — в той мере, в какой он конституирует субъективность — без необходимости удваивать субъект в самом себе, без необходимости различать, по выражению Канта, «я как субъект или я как объект»? Можно ли сохранить современную теорию субъективности, бытия для себя, не подписываясь под мифом о внутреннем человеке?

Ответ положительный. Достаточно принять,

- 1) что субъект — это прежде всего сознательное и познающее существо, существо, способное фиксировать текущее содержание своего сознания в понятиях или идеях;
- 2) но не достаточно быть существом сознательным и познающим, чтобы быть субъектом: сознание может быть *безличным*;
- 3) существо сознательное и познающее есть субъект, или существо, обладающее субъективностью, если оно обладает, среди прочих своих идей или понятий, также и идеей себя;
- 4) и эта идея себя, идея *de se*, не есть идея, которая представляет познающего самого себя индивида, но идея, которая *представляется* ему самому и другим.

* Отношение к себе *не предшествует идее самости, но, наоборот, идея «я» (le moi), дает мне отношение к себе.*

Чтобы образовать идею себя, совсем не требуется какого бы то ни было поворота к себе, нужно лишь, чтобы данные были внесены в эту идею, чтобы субъект ими обладал от первого лица.

Таким образом, субъективность уже не есть некое внутреннее отношение к себе, но факт жизни и мысли с идеей себя. Мыслящая вещь вела бы безличную жизнь, если бы у нее были идеи, наполненные вещами, но не собой. Как только у нее появляется идея себя, она действует и живет иначе. Она становится личностью, она обладает «субъективностью».

Перевод с французского Е.К. Карпенко

БИБЛИОГРАФИЯ

Boulnois O. Généalogies du sujet. Paris: Vrin, 2007.

Bouveresse J. Le mythe de l'intériorité. Paris: Minuit, 1987.

Chauvier S. Ce que «je» dit du sujet // Les Études philosophiques. 2009. No. 1. P. 117.

Descombes V. Le complément de sujet. Paris: Gallimard, 2004.

© Шовье С., 2012

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПРИНЦИП «ТОЖДЕСТВА НЕРАЗЛИЧИМЫХ» ЛЕЙБНИЦА

This paper deals with Leibniz's philosophical theory of identity which influenced European discussion of the identity problem in the broader context of mathematics and logic. Leibniz's law of the "identity of indiscernibles" is based on the ontological principle which postulates the maximal diversity of individual entities. In his polemic against Locke, Leibniz claims that the identity of human being as substance is necessary and sufficient condition of the identity of the human person.

Исходное метафизическое вопрошание «что есть Я?» сегодня снова находится в фокусе исследовательского интереса, о чем свидетельствует идущая с конца 1970-х годов XX в. дискуссия о природе идентичности. Термин «идентичность», обозначающий отношение тождества самому себе в ситуации постоянной изменчивости, практически полностью вытеснил традиционные концепты, использовавшиеся в философском дискурсе для обозначения феномена определения индивидом самого себя. Широкое словоупотребление данного термина в современном социально-гуманитарном знании привело к «размытости» его когнитивного поля: неопределенности и неоднозначности толкования во множестве дефиниций.

В современных исследованиях наличествует целое «море идентичностей», тематизированных в зависимости от способа идентификации: индивидуальная и коллективная, формальная и реальная, социально-культурная и этническая, религиозная и политическая, а также психологическая, профессиональная, гендерная, гражданская и др. Это актуализирует задачу экспликации данного понятия в контексте философского знания, тем более что традиционный подход, связывающий идентичность с индивидом, обладающим свойством субъективности, сегодня потеснен прагматикой использования термина «идентичность» для описания «групп в качестве относительно устойчивых, «тождественных самим себе» целостностей» [Малахов, 2001, с. 78], а также общества в целом (кон-

цепция «нарративной идентичности» П. Рикера), что, в свою очередь, ставит вопрос о возможности существования единого Я, сочетающего разные Я-образы и роли.

Проблема идентичности как самоконструирования индивида в бытии не только многогранна, но и имеет глубокие исторические корни. В своих истоках и основаниях концепция или «конструкция идентичности» (С.С. Хоружий) человека фундировалась онтологией, определявшей набор предикатов, варьирующих тождество индивида самому себе. На протяжении веков идентичность рассматривалась в концептуальном поле метафизической проблемы индивидуации. Обсуждение данной проблемы, порожденной попытками дать удовлетворительный ответ на вопросы о том, как сущность обретает существование; что делает вещь именно этой вещью, т.е. сообщает ей индивидуальность, уникальность, отличность от других; каковы способы проявления универсального в индивидуальном, происходило на протяжении столетий и явилось весьма значимым в контексте перемен, связанных сначала с установкой на «преодоление метафизики» в европейской философской мысли начала XX в., а затем «поворотом к метафизике».

Новые смыслы традиционных понятий обычно возникают в ходе поиска путей «оживления» философии, сегодня они чаще всего прокладываются «на краях» классических текстов. При этом старые споры в новом контексте часто приобретают совершенно иное звучание и смысл. Это в полной мере относится к принципу тождества Лейбница, на который ссылаются практически все исследователи идентичности, несмотря на то что к настоящему времени он претерпел весьма серьезные интеллектуальные превращения, что актуализирует задачу рассмотрения данного принципа в новом методологическом контексте.

Уже Платон и Аристотель искали принцип, заключающийся в вопросе: каким образом вещь становится *этой* вещью и в качестве реального существования, и в качестве предмета познания? Полемизируя с платоновской теорией идей, Аристотель в своем раннем произведении «Категории» понимал под субстанциями единичные индивидуумы, бытие, существующее в самом себе, выступающее всегда исключительно субъектом суждения. Для Аристотеля вся «реальность радикальным образом есть субстанция, а сущность — ее момент, ... сущность — это всегда и только сущность субстанции» [Субири, 2009, с. 6]. Эта взаимная соотнесенность сущности и субстанции в дальнейшем пройдет через всю историю философии. В позднейших произведениях («Метафизика») анализ субстанции производится Стагиритом уже в понятиях материи и формы. Развивая учение о субстанциональных формах, пытаюсь со-

единить реальность с постижимостью, Аристотель столкнулся с трудностью: единичный индивидуум, взятый как первая сущность, не может быть предметом познания в понятии: «Мы познаем все вещи постольку, поскольку в них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее» [Аристотель, 1975, с. 109]. Это различие Аристотелем индивидуальной неповторимости вещи, с одной стороны, и свойств, общих ряду предметов — с другой, породило вопрос о соотношении индивидных и общих сущностей, представленный впоследствии в неоплатонических комментариях как проблема общих понятий. Из него в средневековом дискурсе вырастет спор об универсалиях, в центре которого будут два вопроса: как существуют универсалии и как они мыслятся? [Боэций, 1990, с. 26].

Заложенная Аристотелем традиция приобрела статус канона в сочинениях Фомы Аквинского, узаконившего термин «индивидуация» (*De principio individuationis*), и предложившего сугубо онтологическое решение проблемы, закрепив тем самым взгляд на сущность как на нечто общее и понимая под ней то, что может быть выражено в дефиниции, «объемлющей родовые, а не индивидуальные основания». Отдавая примат общему над единичным, тождеству над различием, этот подход предстанет в истории философии длительным тотальным дискурсом общего. Однако индивидуальное постоянно требовало к себе внимания, так как «собака зарыта в “единичном”, преследующем “общее” как нечистая совесть, и устранение этого дефекта требовало дополнительных напряжений ума» [Свасьян, 2010, с. 8].

Средневековая идея *creatio ex nihilo*, как известно, дополнялась рациональным описанием способа индивидуации, представленным по отношению к физической реальности в понятиях материи и формы, а в метафизическом плане — в категориях сущности и существования. Соотношение последних определяло ту или иную трактовку принципа индивидуации, который выступал одновременно и способом конституирования единичной вещи, и способом ее отграничения от ближайшей видовой сущности. При этом независимо от того, как понимается отношение между универсалиями и единичными вещами, этот подход «отдает странное предпочтение универсальному над индивидуальным. Ибо качества, благодаря которым одна индивидуальная вещь отличается от других вещей, порождаются идеями или субстантивными формами, которые *per se* (сами по себе) универсальны и не способны выделить индивидуальное как уникальное» [Хабермас, 1989, с. 35–36].

Важно заметить, что наряду с доминирующей онтологической трактовкой индивидуации в средневековом дискурсе намечается (хотя и

слабо) интерес и к гносеологическому аспекту — индивидуализации объектов в мышлении, что проявлялось в указаниях на необходимость различения понятий «тот же самый» (*idem numero*) и «такой же самый» (*idem species*). Наиболее заметно это в томистской концепции процесса абстрагирования, а также в так называемом «концептуализме» — своеобразной попытке преодоления противостояния реализма и номинализма, наиболее известная версия которого принадлежала Петру Абеляру, прошедшего школу как крайнего номинализма (Иоанн Росцелин), так и крайнего реализма (Гильом из Шампо) [Неретина, 1995, с. 31–32].

Серьезную попытку преодолеть противостояние в интерпретации логико-онтологического статуса универсалий предпринял Дунс Скот. Полагая, что сущность единичных вещей, их «метафизическая идея», сама по себе не является ни общей, ни единичной, но и вообще «невыразима» в традиционных метафизических понятиях, он эксплицировал ее, в отличие от аристотелевского термина «чтойность» (*quidditas*), который в советских изданиях Аристотеля часто переводили как «суть бытия» с помощью специфического латинского термина — *haecceitas* (букв.: «этовость» или «эотность»). Дунс Скот обозначал этим специфическим латинским неологизмом основу индивидуальности данной, *этой* вещи, ее неотчуждаемого качественного своеобразия. «Указанная этовость есть форма, благодаря которой целостный композит оказывается “этим вот” сущим; она же есть окончательное добавление ко всем предшествующим [формам]» [Скот, 2001, с. 437], придающее вещи законченную определенность и полноту конкретного бытия. Индивидуальное здесь выступает как неопределимое, доступное лишь интуиции, «нередуцируемое Последнее» (М. Хайдеггер). Индивид единственно реален как совокупность всеобщих и единичных свойств. Этовость — уникальное единство этих свойств, самотождественность существования индивида. Понятие тождества у Дунса Скота трактуется как изоморфное понятию неповторимости. Таким образом, *haecceitas* — форма вида, воплощенная в единичности индивида, в его уникальном существовании. Именно в этом смысле тождество (как единственность по числу, как тот же самый предмет) будет развиваться в дальнейшем Лейбницем.

Наличие в вещи двух видов единства — единства по числу (нумерического) и единства по природе (сущности) — определило у Дунса Скота достаточно необычную для схоластики концепцию личности. В этой концепции вполне современно звучат суждения об автономной, «несообщаемой» и неповторимой экзистенции каждой личности, которая не только дает ей внутреннюю свободу, но и ведет к «предельному одиночеству» в ситуации выбора способа своего существования [Майоров, 2001,

с. 52]. Концепция Дунса Скота получила развитие в ряде современных философских работ, где «этовость» предстает как имманентная универсалия, бескачественное свойство, присущее каждому объекту, которое выступает метафизической основой индивидуации.

К эпохе Нового времени рассмотренные выше подходы исчерпали логически возможные ходы индивидуции. Окончательную черту под схоластическим спором об индивидуации подвел испанский иезуит Суарес, к трудам которого проявлял внимание Лейбниц, а позднее и М. Хайдеггер, ценивший их за объяснение сущности сущего и ее отличия от существования [Хайдеггер, 1989, с. 153]. Полагая, что Божественная воля одновременно и непосредственно приводит к существованию «этовости» и «чтойности», Суарес отказался от онтологического различения сущности и существования. Это различие, по его мнению, носит формально-логический характер, осуществляется путем *distinctio rationis*, что делает дальнейшую полемику реализма и номинализма бессмысленной. Так Суарес, по сути дела, завершает «старую» историю принципа индивидуации, давая начало новой, в которой метафизической основой для обсуждения становится принцип тождества.

В Новое время наиболее решительную попытку разрубить с новых позиций старый «аристотелевский узел», почему может быть много людей, но не может быть много Сократов, предпринимает Г. Лейбниц, рациональная методология которого очень тесно увязывается с логикой. Он попытался обосновать экземплифицирующее свойство «этовости» каждого отдельного человека, оставшееся «невыразимым» у Дунса Скота. Нумерическое различие субстанций обязательно сопровождается, по мнению немецкого философа, различием их качеств. «Этовость» — это не только конъюнкция предикатов, истинно высказываемых о той или иной субстанции, она должна содержать, по мнению Лейбница, в некотором смысле все свойства субстанции, подобно тому как математическая функция, хотя и содержит все точки своего графика, но, тем не менее, не является тождественной их совокупности.

Некоторые исследователи полагают, что в своей теории индивидуации немецкий философ выступает продолжателем идущей от Аристотеля субстанциональной традиции, и приводят в качестве аргумента (косвенного, на наш взгляд) заявление Лейбница, в котором он, вопреки господствующим интеллектуальным настроениям своей эпохи, открыто призывал «восстановить в правах» учение Аристотеля и схоластов о субстанциональных формах. Вряд ли можно с этим безоговорочно согласиться. Действительно, Аристотель выступал с таким призывом, однако считал при этом изучение субстанциональных форм бесполезным для

объяснения отдельных явлений. Именно это делают схоласты, нехотая, по мнению немецкого философа, употребляющие общие понятия, когда нужно объяснить частные явления [Лейбниц, 1983, II, с. 321]. Эти формы необходимы для решения метафизических вопросов, так как все предметы и процессы природы, по его мнению, представляют собой лишь «хорошо обоснованные явления» (*phenomena bene fundata*), возникающие тогда, когда сознание рефлексировывает над собственными восприятиями. Несмотря на неоднозначность проводимого Лейбницем различия между феноменальным и реальным, которое Лейбниц иногда называет «лишь предполагаемым», высказываясь о чувственных вещах, он подчеркивает, что нет никаких «внешних» по отношению к монаде вещей.

Здесь необходимо сделать важное отступление. В принципе любая попытка «встроить» в ту или иную традицию взгляды Лейбница, в творчестве которого наличествует такое количество проблемных пластов, а также различных вариантов решения одной и той же проблемы (например, о сущности исчисления бесконечно малых), сопряжена со значительными теоретическими издержками. Кроме того, в метафизике Лейбница есть целый ряд противоречий и даже парадоксов. Чего стоит одна проблема актуальной бесконечности, вопрос о которой остается открытым до сих пор. Поэтому определенный скептицизм в отношении той или иной интерпретации лейбницеvской системы (которую в силу незавершенности теоретических построений и «системой» в точном смысле слова назвать сложно) имеет весьма серьезные основания. Он, на наш взгляд, должен всегда присутствовать не только в силу неоднозначности используемой терминологии и непоследовательности в описании заявленных проблем, но и в силу того, что «полный» Лейбниц еще неизвестен научному сообществу. Множество работ этого выдающегося философа и математика еще ждут своего часа, и вполне возможно новое «открытие» Лейбница, как это произошло в начале прошлого века, когда публикация его работ Луи Кутюра дала стимул к развитию логики. В связи с этим к Лейбницу можно отнести его же слова, сказанные в адрес философов, которые «создали химеры» из плохо понятых слов Аристотеля: «не надо чересчур преувеличивать недостатки этого знаменитого автора, так как известно, что многие его произведения не были закончены и опубликованы им самим» [Там же, с. 351].

При анализе воззрений Лейбница на проблему идентичности необходимо учитывать, что философские построения Лейбница основаны на весьма специфической научной картине мира. Как один из основоположников математического анализа, «он видел мир дискретным, составленным из мельчайших частиц (dx , dy), в отличие, например, от другого

основоположника математического анализа, Ньютона, мир которого непрерывен и постоянно меняется... Если картина мира Лейбница выполнена в технике мозаики и меняется так, как если бы мы встряхивали калейдоскоп через бесконечно малые промежутки времени dt , то картина Ньютона написана масляными красками, которые еще не успели застыть и поэтому текут по поверхности холста» [Успенский, 1987, с. 120]. Эта метафора, на наш взгляд, как и мысль П.А. Флоренского о том, что метафизика Лейбница почти вся целиком — коррелят его работ по анализу, гениальная транспонировка математических идей на философский язык [Флоренский, 1986, с. 160], очень точно передает особенность онтологии немецкого философа, которая фундировала его теорию индивидуации.

Сам Лейбниц в предисловии к «Новым опытам» заявлял, что он ближе к Платону, чем Аристотелю, хотя и отклоняется от первого во многих вопросах [Лейбниц, 1983, II, с. 48]. Тем не менее он трактует принцип индивидуации (по его собственному признанию) в духе Фомы, для которого «всякий индивидуум есть низший вид, и это справедливо для всех субстанций». Правда при этом он делает уточнение: «если только понимать видовое различие в том смысле как понимают его геометры по отношению к своим фигурам» [Лейбниц, 1982, I, с. 132]. Вместе с тем, если у Аристотеля и Фомы принцип индивидуации выступал, в первую очередь, как логический принцип, когда активной, способной к действию форме противопоставлялась некая пассивная, инертная, непроницаемая *materia prima*, познаваемая путем метафизической рефлексии, то в лейбницевском учении о монадах, составляющих непрерывный континуум, этот принцип приобретает скорее физический характер. Подобно тому как радуга есть собрание бесцветных частиц, так любая природная вещь — это хорошо организованный рой монад. Собрание монад воспринимается как непрерывное и протяженное целое. Протяженный континуум представляет собой проявление непрерывно действующих субстанций, т.е. физический континуум (протяженные тела) — это одновременное действие множества сосуществующих монад, простых и неделимых, запрограммированных на развитие своей уникальной истории, реализующееся через внутреннее стремление к изменениям (сила), которые и составляют окончательную, подлинную реальность. Основанное на принципе полноты разнообразия понятие непрерывности есть не что иное, как проявление совершенства мира, проистекающее из божественного Бытия [Коваль, 2005, с. 351]. В нашем случае можно утверждать, что Лейбниц ближе к тому варианту решения проблемы индивидуации, который был представлен в теоретической модели Дунса Скота. Так, придавая положительный смысл неологизму *haecceitas* Скота, он заявляет: «Определенный индивидуум есть

“этот”, на которого я указываю или, показывая на него, или придавая ему отличительные признаки; хотя невозможны признаки, совершенно отличающие его от всякого другого возможного индивидуума, однако существуют признаки, отличающие его от других индивидуумов» [Лейбниц, 1984, III, с. 577].

Позиция Лейбница не могла не отличаться от традиции, идущей от Аристотеля и Фомы Аквинского, уже в силу существенной трансформации метафизики в XVII в., с ее гносеологическими поисками оснований достоверного знания и проблемой субъекта. Такой сдвиг исследовательского интереса не мог не привести к кардинальным изменениям в трактовке принципа индивидуации. Лейбниц осуществляет настоящий «прорыв в индивидуальное» (К. Свасьян). В его метафизике принцип индивидуации предстает двойственно: как в онтологическом аспекте (монада и заключенная в ней жизненная сила), так и в логико-гносеологическом, когда полное и развернутое определение понятия и есть акт индивидуализации вещи как именно *этой* вещи.

Лейбниц четко разделяет два вопроса: что считать внутренней основой вещи, а что — основой ее же индивидуализации в нашем познании? Согласно его онтологической модели индивидуальной субстанции, в основе которой лежит учение о монаде, чьи свойства определяются ее «местом» в бесконечном ряду, каждый индивид — это также зеркало мира как целого, представляющее последний своим собственным уникальным способом. Поэтому в принципе невозможны, считает Лейбниц, две неразличимые субстанции, два неразличимых существа, которые бы не совпали. Вселенная состоит из бесконечного числа индивидуальных субстанций. Кроме того, условием рационального выбора Бога, избравшего наилучшую возможность, является отсутствие полностью тождественных монад (индивидов).

Так же как всякая монада содержит сполна все свое содержание, истинное суждение уже содержит предикат в субъекте, для чего каждый субъект в лейбницевском логическом исчислении должен предстать как сложное имя, а предикаты — как его элементы. При этом понятие «субъект» (*subjectum*) имеет у Лейбница не только логический, но и онтологический смысл: монада рассматривается как субъект со всеми ее атрибутами, полностью выражающими ее индивидуальность. Всякое индивидуальное может быть определено через совокупность предикатов, которыми оно может обладать. Концепция *in esse* (принцип включенного бытия), из которого выводится положение «предикат содержится в субъекте», имеет у него серьезное онтологическое обоснование. Так, лейбницевский вариант новоевропейского пони-

мания индивидуации связывается с проблемой полного определения понятия. Важно учитывать, что «в XVII в. представление о формальных понятиях считается нововведением, которого не знали *veteres*, то есть авторы XIII в.» [Вдовина, 2009, с. 114]. Таким образом, с одной стороны, Лейбниц принимает схоластический принцип индивидуации, трактуя его как «внутреннее различие», и строит на этой основе свою методологию, но, с другой стороны, он, как это видно из его работ, опубликованных только в XX в., сосредоточивает свое внимание на логике, связывая ее с проблемой оснований метафизики. Рассматриваемые в этом контексте процедуры сведения сложного понятия к набору более простых и, наоборот, формирования сложных из простых с помощью логических операций позволили некоторым современным исследователям говорить о фундаментальной интенциональной логической интенции Лейбница, об ориентации немецкого философа не столько на объем, сколько на содержание понятия [Тульчинский, 1996, с. 183].

Итак, отправным моментом в лейбницевском решении проблемы индивидуации является тезис: «природа *индивидуальной субстанции* или *целостности* (*être complet*) состоит в том, чтобы иметь настолько полное и законченное понятие, что его было бы достаточно, чтобы понять и вывести все предикаты того субъекта, которому оно принадлежит» [Лейбниц, 1982, I, с. 131–132]. И это понятие индивидуальной субстанции должно раз навсегда заключить в себя все, что может когда-либо произойти с ней. Например, все, что ни случилось бы с Сократом, может быть представлено в суждении, где «Сократ» выступает субъектом, а все языковые выражения, описывающие случившееся, — предикатами, составляющими понятие Сократа. «Рассматривая это понятие, можно увидеть в нем все, что можно будет справедливо высказать о ней (индивидуальной субстанции. — С. К.), подобно тому как в природе круга мы можем усмотреть все свойства, которые можно вывести из нее» [Там же, с. 135]. В то же время Лейбниц хорошо осознает, что таким понятием мы в действительности никогда не располагаем, мы не можем «найти способ точного *определения* индивидуальности каждой вещи», так как «*индивидуальность* заключает в себе бесконечность, и только тот, кто в состоянии охватить ее, может обладать знанием принципа индивидуации той или иной вещи», — пишет он в «Новых опытах» [Лейбниц, 1983, II, с. 290–291].

Действительно, на практике полный логический анализ никогда не может быть доведен до конца из-за сложности объекта, включенного в различные системы отношений, что, в свою очередь, ведет к бесконеч-

ности определений, а человеческий же разум не может в конечное время «пройти бесконечное» (Аристотель). Более того, на практике полный анализ понятий невозможно провести даже в отношении истин геометрии, не говоря уже о метафизике. На это обстоятельство обратил внимание и сам Лейбниц, заметивший, что если и есть в человеческом знании аналитическое понятие, то это только понятие числа, определение которого ближе всего к совершенному. Эту бесконечность, которую включает индивидуальность, можно определить как функцию, выразив последнюю математическим способом с помощью дифференциального и интегрального исчисления.

Тем самым, несмотря на наличие определенных трудностей, иногда даже ведущих к противоречиям, ошибкам неправомерного отождествления предельно сходных объектов, если анализ понятия не доведен до конца, Лейбниц, в силу своей научной универсальности свободно перемещающийся по мирам метафизики, математики, логики и теологии, находит выход из затруднения с помощью понятия бесконечности. В условиях, когда никакое полное понятие не может быть актуально эксплицировано, только высший Разум, от которого ничего не ускользает, способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия, только Бог априори может представить индивидуальное понятие, например, *haecceitas* Александра Великого. Таким образом, полное понятие индивидуальности, дескриптивный смысл которого выходит за рамки «единичного», выступает у немецкого философа «программой бесконечных, не исчерпываемых в дискурсе обозначений, не поддается полной экспликации», оно вызывает, по мнению Ю. Хабермаса, ассоциации с тем, что Кант впоследствии назвал *Vernunftidee* (идея разума), а также с торжеством универсального над индивидуальным у Гегеля, и идей «негативной диалектики» Адорно [Хабермас, 1989, с. 36].

Ключевую роль в лейбницевской теории индивидуации играет принцип тождества, который наряду с принципами всеобщих различий, непрерывности, монадической дискретности, полноты и совершенства составляет основу его метафизической системы. Лейбниц исходит из того, что «если в телах нет какого-либо *начала тождества*, ...то тело не может просуществовать долее одного момента» [Лейбниц, 1982, I, с. 135]. Принцип тождества в данном случае трактуется как сущностная характеристика бытия всего сущего и возможного. Можно утверждать, что в той трактовке, которую тождество получает у Лейбница, а именно как «внутреннее отношение» объекта, этот принцип является иным выражением принципа индивидуации.

Лейбниц придавал тождеству статус одного из центральных вопросов метафизики. В письме Т. Бернету он пишет: «Существуют два принципа знания необходимых и, по моему мнению, не зависящих от опыта истин: определения и аксиомы тождества» [Лейбниц, 1983 (а), II, с. 627]. Так как «все необходимые, или вечно истинные, предложения являются виртуально тождественными» [Лейбниц, 1984 (а), III, с. 139], то во всех неявных случаях необходим анализ понятий с целью выявления лежащего в их основе тождества. Быть тождественным для Лейбница — это значит быть тем же самым. «Истинное предложение, — подчеркивает Лейбниц в небольшой, но важной работе «Абсолютно первые истины», — является тождественным или может быть доказано из тождественных с помощью определений» [Лейбниц, 1983 (б), II, с. 124]. К таким истинным предложениям он относит утверждения типа «А есть А», «Не-А есть не-А», «Если истинно предложение L, то, следовательно, истинно предложение L» [Лейбниц, 1984 (а), III, с. 139], не соглашаясь при этом с теми своими современниками, которые считали подобные предложения бесполезными. Напротив, из тождеств при небольших изменениях можно получить полезные аксиомы, и немецкий философ показывает это на множестве конкретных примеров.

Лейбниц вслед за Платоном, включавшим тождество в систему своих категорий, исходит из признания тождества и сходства качественно разными видами отношений, причем если первое возможно только по отношению объекта к самому себе, то второе — к другим. Он полагает, что «хотя существует много вещей одного и того же рода, однако никогда не бывает совершенно одинаковых вещей» [Лейбниц, 1983 (а), II, с. 230], поэтому между нетождественными объектами всегда существует какое-либо различие, даже если познающий субъект его не обнаруживает. Так тождество приобретает у Лейбница вид тождества неразличимых: то, что неразлично, то самотождественно, в мире нет в точности сходных вещей, а если такое и случается, то, значит, перед нами та же самая вещь. Этот принцип получил название «тождества неразличимых» (*principium identitatis indiscernibilium*). Его наиболее известная формулировка такова: «Полагать две вещи неразличимыми — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами» [Лейбниц, 1982, I, с. 450]. Этот принцип имеет фундаментальный философский смысл, и без его упоминания не обходится не только ни одна работа по математической логике, что вполне закономерно, но и большинство исследований по проблемам идентичности. «Согласно Лейбницу, — отмечает, например, Н.И. Стяжкин, — смысл понятия идентичности сводится к возможности приравнивания друг к другу объектов, в которых нельзя выявить повода для их разгра-

ничения. Таким образом, понятие тождества сводится к понятию неразличимости» [Стяжкин, 1967, с. 225].

Принцип тождества неразличимых является онтологической проекцией закона тождества, который Лейбниц относил к числу необходимых «истин разума». Однако если закон тождества признается исследователями практически безоговорочно, то принцип тождества неразличимых вызывает споры, неоднозначные оценки и интерпретации. Так, Ж. Делез, в своих весьма спорных «дублях» утверждает, что принцип тождества неразличимых относится только к общему, а не к сингулярному, индивидуальному [Делез, 1995, с. 140]. А некоторые из современных исследователей вслед за Л. Витгенштейном, заявившим, что «сказать о *двух* предметах, что они тождественны, бессмысленно, а сказать об *одном* предмете, что он тождественен самому себе, — значит, ничего не сказать» [Витгенштейн, 2008, с. 162], и предложившим на этом основании элиминировать утверждения тождества через ограничения на единичные термины (один предмет — один единичный термин), объявляют принцип тождества Лейбница формальным и неконструктивным. Последнее, по их мнению, связано с тем, что он предполагает необходимость пересмотра всех свойств, число которых у реальных предметов неограниченно велико. Подобные споры вокруг принципа тождества порождены самой парадоксальной природой тождества, которую часто пытаются выразить следующей формулой: если тождество есть, то нет изменения, если есть изменение, то нет тождества. Такая постановка вопроса делает очевидным метафизический смысл принципа тождества, фиксирующего не только тождественность подверженной изменениям вещи самой себе во всякий момент и устойчивость нашего логического мышления в ходе всех его преобразований, но и способность индивида существовать в качестве автономного существа, которое изменяется, оставаясь при этом единой и той же самой личностью. Поэтому принцип тождества не находится в отношении противоречия с признанием изменчивости предметов. Наоборот, «изменения, переходы предмета из одного состояния в другое могут быть поняты и описаны лишь при условии, если точно зафиксировано, *что* именно подвергается изменению и *что* является результатом этого изменения» [Войшвилло, 2009, с. 23]. Не исключает он и возможность познания, ибо «невозможно ничего мыслить, если не мыслят что-то одно» [Аристотель, 1975, с. 127], заявлял Аристотель, давая одну из первых формулировок принципа тождества.

Критические атаки на принцип тождества неразличимых начались еще при жизни Лейбница. Так, в переписке с ньютонианцем С. Кларком, стремившимся развенчать Лейбница как математика и философа, со-

держался следующий аргумент против этого принципа: если две вещи совершенно одинаковы, то они не перестают из-за этого быть двумя вещами. «Две совершенно одинаковые капли воды, — пишет Кларк, — несмотря на их одинаковость, все же никогда не представляли бы собой одну и ту же каплю воды. Место одной не являлось бы в то же самое время и местом другой» [Лейбниц, 1982 (а), I, с. 458]. Отвечая на критику, Лейбниц приводит следующее возражение: нельзя найти ни одного примера такой вещи — ни двух одинаковых листьев в саду ганноверской принцессы, ни двух совершенно схожих капель воды, ни двух других реальных, абсолютно неразличимых вещей. «В силу незаметных различий две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными, ...они должны всегда отличаться друг от друга не только нумерически» [Лейбниц, 1983, II, с. 56]. Этот его аргумент основан на законе достаточного основания, игравшего важнейшую роль в методологии Лейбница. Если бы две неразличимые вещи существовали, то Бог и природа, обращаясь с одной иначе, чем с другой, поступали бы без основания, заключает Лейбниц.

Аргумент в пользу своей позиции Лейбниц видит в самом принципе индивидуации, так как, если бы различие отсутствовало, то индивиды были бы неразличимы сами по себе, и «в этом случае не было бы индивидуального различия или различных индивидов» [Там же, с. 131]. При этом немецкий философ, исходя из качественной разницы между сходством и тождеством, всегда рассуждает о *внутреннем* принципе различия, тогда как у Локка, с которым он полемизирует в «Новых опытах...», идет речь о *внешнем* различии (по положению в пространстве) одновременно нетождественных объектов.

В конкретном мире различие является абсолютным, что же касается схождения, то оно всегда относительно и носит абстрактный характер. Для Лейбница неразличимость — это отсутствие внутренних субстанциональных различий между вещами, от которых пространственно-временные различия являются лишь производными. Приводимые же в качестве примера совершенно сходные тела, о которых пишет Кларк, по мнению Лейбница, «суть лишь плод ошибочного полагания пустоты и атомов; они существуют лишь для инертной философии, не доводящей анализа вещей достаточно далеко» [Лейбниц, 1982 (а), I, с. 472]. Лейбницевская монадология противостояла в этом плане атомистике, в которой атомы — сущности, отличающиеся внешними обстоятельствами, не входящими в состав понятия. Обращая внимание на это обстоятельство, Кант отмечал, что «если предмет показан нам несколько раз, но всегда с одними и теми же внутренними определениями (*qualitas*

et quantitas), то как предмет чистого рассудка он всегда один и тот же и он есть только одна вещь (numerica identitas), а не много вещей» [Кант, 1994, с. 198]. Иначе в ситуации, когда предмет есть явление: как бы ни были одинаковы понятия, их сравнением дело не может ограничиться, сравнение понятий в данном случае не решает вопрос, полагает Кант. Однако «Лейбниц принимал явления за вещи сами по себе, стало быть, за умопостигаемое (intelligibilia), т.е. за предметы чистого рассудка (хотя из-за неясности представлений о них он называл их феноменами), и в таком случае нельзя было бы опровергнуть его принцип тождества *неразличимого*» [Там же].

Еще одним аргументом, который приводит Лейбниц в обоснование своего принципа тождества неразличимых, является аргумент от полного индивидуального понятия: в силу того, что у каждой монады есть только одна определенная «точка зрения» на мир, то если бы и были два совершенно тождественных индивидуальных понятия, им соответствовала бы только одна субстанция. Эти указанные основные аргументы немецкого философа подкрепляются, по мнению известного исследователя философии Лейбница Г.Г. Майорова, «императивом существования», выражающим требование максимальной разнообразия, которое должно сочетаться с максимальной упорядоченностью и экономичностью законов [Майоров, 1973, с. 143].

Еще до появления знаменитых «Новых опытов» Локка Лейбниц объявлял ложным тезис о происхождении понятий из внешних чувств, провозгласив следующую позицию: «то понятие, которое я имею о себе и о своих мыслях, а следовательно, и понятия о бытии, субстанции, действии, тождестве и многие другие происходят из опыта внутреннего» [Лейбниц, 1982, I, с. 152]. Индивидуализм лейбницеvской монадологии требует, чтобы каждая субстанция была вполне определена в себе самой.

Таким образом, принцип тождества неразличимых, в котором речь идет о сущностях, трактуемых как полные индивидуальные понятия, обосновывается немецким философом как онтологически, с помощью учения о монадах-субстанциях (хотя можно взглянуть наоборот: учение о монадах является онтологической проекцией тождества неразличимых), так и логически — с помощью формальной модели тождества, в которой каждый субъект истинного суждения содержит все предикаты (по аналогии с монадой, также содержащей все свои состояния и выражающей всеобщность мира в некотором дифференциальном отношении). Логический и онтологический аспекты тождества, с одной стороны, являются независимыми, так как, например, первый указывает на логические условия и ограничения при подстановке терминов в предло-

жения, т.е. тождество «получает здесь смысл логической “равнозначности”, строго говоря, с “тождеством” не совпадающий» [Нарский, 1983, с. 37]. С другой стороны, эти аспекты являются взаимодополняющими, так как онтологический дает основания для применения абстрактной формальной модели. Это вполне закономерно для немецкого философа, у которого теория познания и метод несут в себе «онтологические директивы», не позволяющие всегда осуществить различение того, понимается ли тождество как метафизическое, как логическое или как математическое [Там же, с. 32].

Одновременно, при несомненной онтологической направленности логических высказываний Лейбница, целый ряд гносеологических вопросов (способы отождествления, понятия «тот же самый», связанное с унарным (А. Уемов) отношением тождества, и «такой же самый», фиксирующее бинарное отношение сходства, и др.) в данном конкретном случае оказываются на периферии внимания немецкого исследователя или же столь тесно сплетены с логическими, что с трудом поддаются разграничению. И это не случайно, а обусловлено в конечном счете тем, что в реальном акте познания логический и гносеологический аспекты тождества взаимодополнительны, что отразилось даже в самом названии принципа. Так, если при его анализе сделать акцент на первом слове «тождество», выражение приобретает скорее логический смысл, являющийся контекстно свободным, а если на втором («неразличимость») — гносеологический. «Быть может, именно в силу этой двойственности потребность в эвристическом обсуждении принципа тождества неразличимых не ослабевает» [Новоселов, 2010, с. 227–228]. Если при абстрактной формулировке принципа тождества Лейбница различение содержащихся в нем аспектов не имеет особого значения, то при описании реалий это может приводить к так называемым «парадоксам тождества», которые возникают, когда априорное понятие о тождестве подменяют апостериорным суждением о тождественности, зависящим от того, какой смысл вкладывается в понятие «один и тот же предмет». А это, в свою очередь, предполагает анализ условий и способов отождествления и тех абстракций, которые при этом используются, в частности, абстракций отождествления и абстракций неразличимости, а также учет различных смыслов данного принципа в эмпирическом и теоретическом познании [Новоселов, 2008, с. 251–252]. На наличие разных видов тождественного указывал еще Аристотель, анализируя ситуацию, когда о единичном говорят «Сократ» и «образованный Сократ». Эти два выражения представлялись Стагириту тождественными. Он замечает: «Одни вещи называются тождественными в этом смысле, а другие тождественны сами

по себе и в стольких же значениях, что и единое, а именно: тождественным называется и то, материя чего одна по виду или по числу, и то, сущность чего одна. Поэтому очевидно, что тождество есть некоторого рода единство бытия либо вещей числом более, чем одна, либо одной, когда ее рассматривают как нечто большее, чем одна (например, когда говорят, что она тождественна самой себе, ибо в этом случае ее рассматривают как две» [Аристотель, 1975, с. 158].

Отрицая наличие двух неразличимых вещей, Лейбниц не утверждает абсолютную невозможность различимости в понятии, ибо можно полагать одну и ту же вещь под другими именами: «у вещи только одна сущность, но зато несколько определений ее, выражающих ту же самую сущность, подобно тому как то же самое строение или тот же самый город могут быть представлены различными изображениями в зависимости от того, с какой стороны их рассматривают» [Лейбниц, 1983, II, с. 295–296]. Реальность объекта является не только основой существования различных точек зрения, но и возможности их согласования.

Метафизика Лейбница содержит также возможность удобной интерпретации в формально-логических терминах. Лейбниц вырабатывал дефиницию тождества в концептуальном поле близких понятий, таких как «то же самое» (*idem*), «равные», «подобные», «одинаковые», «неотличимые» «конгруэнтные», «совпадающие». Последний термин он часто использует как синоним понятия тождество: «Тождественные, или совпадающие, [термины] суть те, каждый из которых можно всюду подставлять вместо другого с сохранением истинности. Если имеем А и В и А входит в какое-либо истинное предложение, и если подстановкой В вместо А в каком-либо месте данного предложения будет получено новое предложение, также истинное, и если то же самое достигается, какое бы предложение мы не взяли, то говорят, что А и В тождественны; и наоборот, если А и В *тождественны*, то осуществима подстановка» [Лейбниц, 1984 (6), III, с. 632]. Однако, иногда Лейбниц уточняет, что тождественные — это когда говорят об А и А, «тогда как А и Б, если они оказываются одним и тем же, называются *совпадающими*» [Там же]. Совпадающие — это виртуально те же самые. Эта идея, как и многие другие идеи немецкого философа, оказалась весьма плодотворной для развития современной логики.

У Лейбница не было одной-единственной формулировки принципа тождества неразличимых, поэтому разные исследователи, сосредоточиваясь на том или ином аспекте такого фундаментального и многоаспектного понятия, как тождество, предлагали его различные дефиниции. До сих пор в научной среде нет согласия по поводу того, какая из дефиниций

ближе всего к позиции Лейбница. Подавляющее большинство предложенных определений выражено в терминах теории свойств: «Если нельзя указать никакого свойства P , по отношению к которому x и y различны, то x и y тождественны» [Клини, 1973, с. 195]. В такого рода определениях подчеркивается, что отождествляться могут только те предметы, абсолютно все свойства которых являются одними и теми же: $x = y$, если и только если x обладает каждым свойством, которым обладает y , и наоборот. То есть, если все свойства первой вещи присущи второй, а все свойства второй присущи первой, то эти две вещи абсолютно тождественны, а следовательно, как утверждал Лейбниц, представляют собой одну и ту же вещь. Преобладание «свойственных» дефиниций вполне оправдано и закономерно, так как для самого Лейбница вещи связываются не с фигурой, формой и протяжением, а со свойствами. Причем он не ранжирует их по признаку существенности-несущественности. Поэтому для идентификации вещи достаточно ее определенного описания.

«Свойственным» экспликациям понятия тождества противостоят семантические — «вещи тождественны, если имя одной из них может быть подставлено вместо имени другой без нарушения истинности» [Черч, 1960, с. 440]. Основанная на синхронической трактовке тождества, эта дефиниция, как и другие, так называемые аксиоматические, формулировки, опирается на лейбницевскую идею подстановки с сохранением истинности, которая стала общепринятой процедурой в логике и математике. Типичной в этом плане является концепция Г. Фреге, для которого тождество — это не отношение между объектами, а отношение именования, отношение между именующими предложениями, которые наделены определенным смыслом, и их соотносительность с неязыковыми объектами (проблема референции). Тем самым Фреге и его последователи «выносят за скобки» как онтологический аспект тождества, как отношения «между вещью и ею же самой» [Фреге, 1977, с. 182], так и гносеологический вопрос о смысле выражения «одна и та же вещь», несмотря на то что «ответ на этот вопрос является неотъемлемой частью решения проблемы тождества неразличимых» [Новоселов, 2010, с. 228].

Надо сказать, что сам Лейбниц уже хорошо видел трудности синонимии, когда два выражения, не различающиеся по отношению к обозначаемой вещи, в то же самое время могут различаться по «способу понимания». Эта ситуация, как показывает немецкий философ, возникает при подстановке имен, таких, например, как «Петр» и «апостол, отрекшийся от Христа», обозначающих один и тот же внеязыковой объект. Лейбниц практически выявил природу семантических трудностей, появляющихся в некоторых контекстах, преодолеть которые возможно

через учет «способа понимания». Эти его идеи во многом предвосхитили современное различие в логической семантике интенциональных и экстенциональных контекстов. Исследование последних позволило У. Куайну, ограничившему действие лейбницевого принципа только референтно прозрачным употреблением выражений, предложить свой вариант принципа «отождествления неразличимых»: «объекты, не отличимые друг от друга с точки зрения данного дискурса, следует объяснять как тождественные для этого дискурса» [Куайн, 2010, с. 11]. Однако сфера применения куайновского принципа оказалась весьма узкой, так как он может быть использован преимущественно в замкнутых дискурсах, таких, например, как пропозициональное исчисление.

Наряду с этим принцип тождества в XX в. часто трактуют как равенство, он принимается как аксиома без всяких рассуждений, и из него, вслед за Лейбницем, выводят другие аксиомы, связанные, например, с отношением эквивалентности: рефлексивность ($x = x$), выражающая «унарное» отношение самотождественности и являющаяся своего рода логическим выражением принципа индивидуации; симметричность (если $x = y$, то $y = x$) и транзитивность (если $x = y$, и $y = z$, то $x = z$), которые играют сегодня огромную роль в математике. Итогом стало выведение из закона Лейбница правила замены равного равным, которое используется в большинстве логико-математических исчислений: если в том или ином контексте дано как утверждение или доказано, что $x = y$, то в любой формуле или высказывании, встречающемся в этом контексте, можно заменять « x » знаком « y » и обратно [Тарский, 1948, с. 92].

Определяя тождество через сохраняющую истинность взаимозаменяемость, Лейбниц тем самым наметил логический, семиотический и даже теоретико-множественный подходы, которые были реализованы современной логикой и анализ которых может иметь существенное значение для понимания современных дискуссий по проблеме идентичности. Так, например, семантика возможных миров, исходя из необходимого характера тождества, помогает понять идентичность через тождество такого объекта, как Я, в разных состояниях, в разных возможных мирах (прошлое — настоящее — будущее), т.е. проблему тождества личности во времени.

Однако лейбницеvский критерий тождества, несмотря на формально-логические экспликации, не исчерпывается подстановкой эквивалентных. Сам Лейбниц рассматривал его в первую очередь как метафизический постулат, о чем свидетельствует его полемика с С. Кларком, из которой видно, что именно в тождестве реалий он, как и его оппонент, видел самую большую трудность при рассмотрении принципа тожде-

ства. Лейбницевский принцип предназначен для более широкого круга задач, чем, например, семантическое отождествление, и относится ко всем сущностям, имеющим общие свойства, независимо от того, лингвистического они или нелингвистического характера. Это хорошо видно на примере сегодняшних споров вокруг понятия «идентичность», которое чаще всего определяется через понятие «тождество». Не случайно возникла «философия тождества», представленная на сегодняшний день как «стандартной теорией тождества», рассматривающей последнее в духе Лейбница, так и противостоящими ей концепциями, построенными на отказе от таких свойств тождества, как абсолютность и необходимость, присущих субстанциональному подходу к тождеству, базирующемуся на признании простоты субстанции. Однако ни одна из этих новых, оппозиционных по отношению к стандартной, концепций — относительного тождества, временного тождества и контингентного тождества — не дала удовлетворительного решения парадоксам тождества по причине игнорирования метафизических оснований, лежащих в их основе. Это наиболее ясно в случае проблемы тождества личности во времени, которая до сих пор является источником целого ряда философских затруднений. Без ее решения невозможно обсуждение проблемы идентичности, еще в XVII в. описывавшейся как осознание индивидом тождественности и непрерывности во времени собственной личности.

Проблема «личного тождества» (personal identity), как известно, впервые была сформулирована как психологическая Дж. Локком в его знаменитой работе, которой Лейбниц следовал в своих «Новых опытах». Именно в полемике с Локком немецкий философ вырабатывал собственную концепцию тождества, посвятив этому принципу отдельную главу, назвав ее так же, как и Локк, «О тождестве и различии».

Различая понятие «индивид» и «личность», Локк связывал последнее со способностью приписывать себе свои прежние состояния, т.е. с сознанием, способным обеспечить единство личности, и памятью, выступающей гарантом этого единства. «Я думаю, — пишет Локк, — личность есть разумное мыслящее существо, которое... может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления, ...благодаря этому каждый бывает “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 различных субстанциях» [Локк, 1985, с. 384, 387]. При смене мыслящих субстанций человек, по Локку, остается тем же самым, как и при смене платья. В ходе доказательства тождества личности при смене субстанций необходимо вставал вопрос о

носителе самосознания. Локк, активно интересовавшийся «тринитарным спором» и дискуссией о бессмертии души, разгоревшимся в Англии при его жизни, занял осторожную и достаточно неопределенную позицию, заставляющую исследователей его творчества предполагать, что этот вопрос был для него второстепенным. Утверждая, что самотождественное «мыслящее Я», способное наслаждаться или страдать, будет объектом посмертного воздаяния, он вынужден был отвечать на критику его теории памяти современниками, в частности, на аргумент о возможности забывания. Несмотря на то что он отрицательно относился к идее субстанции для философии как малополезной, он, тем не менее, вынужден отвечать на вопрос о том, какое основание мы имеем для осознания самих себя как тех же самых в разное время и в разных местах. И здесь он использует понятие «субстанция», правда, в нетрадиционном смысле, трактуя ее достаточно неопределенно: то как просто носителя идей («то, что поддерживает»), то как душу, то как «тончайшее тело», как у кембриджских платоников. Делая важное предположение, что единство сознания связано с единством «действующего лица» (rational agent), он так и не дает однозначного ответа на вопрос, что же именно обеспечивает единство памяти [Блинов, 2007, с. 63].

Еще до юмовских аргументов против локковской теории тождества Лейбниц выступил против эмпирической трактовки идеи тождества. Он считал, что сущность тождества (как и различия) заключается не во времени и месте — наоборот, скорее, сами вещи служат нам для отличения одного места и времени от другого. Позднее в полемике с защитниками позиции Локка, для которых тождество личности также заключалось в непрерывности ментальной жизни, Лейбниц подробно обосновывает свою позицию. Соглашаясь, что организованные тела меняются, как в случае с кораблем Тезея, который постоянно чинили афиняне, в результате чего у него не осталось ни одной прежней части, он с помощью этого примера обосновывает следующий вывод: в случае с неодушевленными предметами мы имеем дело лишь со сходством, а не с тождеством. Если же речь идет о такой индивидуальной субстанции, как человек, например, в ситуации, сходной с расселовским примером о близнецах, один из которых в результате военных увечий стал похож на себя прежнего меньше, чем его брат, то здесь тождество индивида сохраняется благодаря «духу, составляющему у мыслящих субстанций их “я”» [Лейбниц, 1983, II, с. 232]. Лишь благодаря сохранению «морального тождества» можно утверждать, что это одна и та же личность: «разумная душа, знающая, 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 и остается одною и тою же в нравственном смысле и составляет тождественную личность» [Лейбниц, 1982, I, с. 160]. Гарантом сохранения не только нашей субстанции, но и личности, т.е. памяти и сознания о том, что мы такое, является Бог, поэтому нравственное учение надо сочетать с метафизикой.

Еще до полемики с Локком Лейбниц пришел к выводу, что «душа меняет тело только понемногу и постепенно, так что она никогда не лишается всех своих органов; и часто с животными случаются метаморфозы, но у них никогда не бывает метемпсихозы, или переселения душ. Не бывает ни душ, совершенно *отделенных* от тела, ни бестелесных *гениев*. Один только Бог всецело свободен от тела» [Лейбниц, 1982 (6), I, с. 426]. Поэтому и самоидентичность Я для Лейбница связана также и с правильно организованным телом, взятым в известный момент и сохраняющим затем эту жизненную организацию благодаря смене различных частиц материи, соединенных с ним. Тождество человеческой личности может быть объяснено в терминах некоторой субстанции, т.е. тождества человеческого существа. Поэтому идентичность у Лейбница конструируется «изнутри», как идея тождества самому себе. Тождество человеческого существа как субстанции есть необходимое и достаточное условие тождества человеческой личности.

Таким образом, в лице Лейбница и Локка в новоевропейской метафизике, с ее интерпретацией субстанциональности как *cogito* «от первого лица», столкнулись два подхода к идентичности, которые существуют в той или иной форме и сегодня. Представители первого, опираясь на лейбницевскую идею Я как глубокой внутренней постоянной структуры трактуют идентичность как фундаментальное или устойчивое тождество, как характеристику, которая должна быть присуща всем людям. Продолжатели локковской традиции отвергают такое тождество, обращая внимание на изменчивость состояний сознания, которые, как роли у актера, могут постоянно меняться, т.е. акцентируют различие, неустойчивость и множественность. Идентичность здесь часто предстает как сконструированность «извне», как артефакт взаимодействия между индивидом и обществом. Так, в современной англо-американской философии сознания, проводящей различие между двумя смыслами идентичности — тождеством (*ipse*) и самостью (*idem*) и продолжающей традицию Локка, идут споры о том, возможно ли замкнутое на персону описание идентичности, так как, по их мнению, персональная идентичность «открывается» человеку только в соединении с обществом.

Сторонники современных вариантов субстанционального подхода, в отличие от эпохи Нового времени, сегодня находятся в явном мень-

шинстве, что связано как с тем, что онтология лейбницевого типа стала достоянием истории, а ее кризис (и классической философии в целом) стал одной из причин так называемого «кризиса идентичности» (Э. Эриксон), так и с тем, что вопрос о новой онтологии, отвечающей современному состоянию науки, пока остается открытым и конвенций по этому поводу в ближайшее время ожидать, видимо, не приходится. Вместе с тем вне анализа онтологических оснований идентификации и определения субъектом своей идентичности ответить на вопрос: «Что есть Я?» невозможно. Это метафизический вопрос. Игнорирование этого обстоятельства при решении вопроса об индивидуальной идентичности обрекает нас на блуждание в лабиринтах парадоксов.

Не случайно именно в этом аспекте тождество рассматривал М. Хайдеггер. В противоположность ставшей привычной для математиков и логиков формуле тождества как равенства $A = A$, предполагающей по меньшей мере две вещи, Хайдеггер полагает, что для метафизики она иная — *A есть A*, так как тождественное, идентичное — это то же самое. Только одна вещь — то же самое для самого себя, тождественное с самим собой. Существо тождества есть собственность события. Именно поэтому во всей истории европейского мышления тождество являет себя в качестве единства, оно говорит о бытии сущего. То есть каждому сущему как таковому присуще тождество, единство с самим собой, без этого не было бы никакой науки, никакой возможности исследования. Поэтому метафизика определяет идентичность из бытия как его черту [Хайдеггер, 1997].

Метафизическое вопрошание: «Что есть Я?», относится к сфере ноуменальных содержаний нашего Я, идея которого, по мнению Д. Юма, всегда непосредственно налична в нас. Считая понятие «Я» интегральным, Лейбниц обратил внимание, что оно также содержит «нечто специальное и труднообъяснимое». Действительно, в нашем Я всегда есть элемент «тайны» — некоторого нередуцируемого остатка, не сводимого ни к наличной социальности, ни к предметному содержанию акта мысли о самом себе, ни к симбиозу внешних и внутренних «типизаций» (А. Шюц), составляющих Я. Возможно, ответ на вопрос о природе этого своего рода «эпохе до эпохе» (Э. Гуссерль), самоочевидного для обыденного разума, необходимо искать в области ценностей, а также внутреннего и непосредственного эмоционального переживания жизни, которые позволят проникнуть в «начало» человеческого Я, в природу тождества личности, чувствующей себя той же самой. А это последнее предполагает и «реальное тождество» (Богданов), попытку анализа которого предпринял Г. Лейбниц, создавший теоретическую модель, с помощью

которой он задолго до немецких классиков попытался объяснить «синтетическую в себе сущность тождества» (М. Хайдеггер).

Сегодня исследователи все чаще пишут о появлении в обществе, в силу особенностей социального развития, нового, так называемого протеевского типа идентичности, сочетающего в себе несколько различных Я-образов. Он характеризуется наличием множества идентичностей у одного человека при одновременном сохранении континуальности Я. Изменчивая «протеевская» идентичность оказывается наиболее адекватной для индивида, стремящегося сохранить свою целостность в условиях постоянной трансформации внешней среды [Труфанова, 2010, с. 20]. Реализуется данный тип через так называемую «политику идентичностей» — своеобразную интеракцию, в ходе которой индивид продуцирует на свое социальное окружение желаемый образ, одновременно осуществляет внешнюю идентификацию, перенимая роль «другого», смотрит на себя со стороны. Часто путем такого конструирования идентичности индивид успешно преодолевает «кризис идентичности», порождаемый культурным плюрализмом и моральным релятивизмом окружающей среды, а также чувством «бездомности» (М. Бубер) современного человека.

Возможно, появление множества новых понятий, предназначенных для обозначения различных видов идентичности в зависимости от социальных ролей индивида, — следствие такого конструктивистского подхода. Вместе с тем еще Кант подчеркивал, что невозможно иметь знания о мире, если мы не уверены в единстве своего сознания. Поэтому идентичность не может быть отчасти той же самой, а отчасти другой, или иметь степени, этот факт лежит в основе правосудия и морали. Где нет единства — нет и тождества, к тому же всякое единство должно иметь имя. Вместе с тем появление ряда новых имен для обозначения идентичностей, конструируемых или усваиваемых в соответствии с потребностями социальных ситуаций, порождает эффект гипостазирования, введения новых сущностей, таких, например, как «национальная идентичность», «гражданская идентичность», «этническая идентичность» и т.п. Эти теоретические фикции все чаще получают статус реальности, аналитические понятия приобретают прагматическое измерение и все чаще начинают играть важную критериальную роль в процессе идентификации — как обретения внутренней тождественности, так и конструирования самости «извне». Поэтому более продуктивно рассматривать, на наш взгляд, не готовые виды идентичностей, а сам процесс идентификации (обретения идентичности), всегда открытый и незаконченный, и его механизмы, в ходе которых формируется четкая граница между внешним и внутренним.

В ситуации расширения концепта идентичности и постоянного появления новых терминов для обозначения различных видов идентичностей актуально, на наш взгляд, звучит следующее замечание — предостережение Лейбница в адрес некоторых своих современников: «Никто так дерзко не покушается на тайны, как эти любители (*новых*. — С. К.) философских словечек... взамен терминов, вышедших из моды... Можно подумать, что такие слова способствуют усовершенствованию нашего ума, что плохой игрок станет играть лучше, если возьмет в руки новые карты!» [Лейбниц, 1983, II, с. 569].

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1975.
- Блинов Е.Н.* Учение Локка о тождестве личности // *Философские науки*. 2007. № 3.
- Бозций*. Комментарий к Порфирию // Бозций. Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990.
- Вдовина Г.В.* Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2008.
- Войшвилло Е.К.* Понятие как форма мышления: Логико-гносеологический анализ. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.
- Делез Ж.* Логика смысла. М.: Изд. центр «Академия», 1995.
- Иоанн Дунс Скот*. Избранное. М.: Изд-во Францисканцев, 2001.
- Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
- Клини С.* Математическая логика. М.: Мир, 1973.
- Коваль О.А.* Проблема континуума в философии Г.В. Лейбница // *Логико-философские штудии*. 2005. Вып. 3.
- Куайн У.* С точки зрения логики. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2010.
- Левин Г.Д.* Философские категории в современном дискурсе. М.: Логос, 2007.
- Лейбниц Г.* Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1982.
- Лейбниц Г.* (а) Переписка с Кларком // Там же.
- Лейбниц Г.* (б) Монадология // Там же.

- Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1983.
- Лейбниц Г. (а) Переписка Лейбница и Т. Бернета де Кемни // Там же.
- Лейбниц Г. (б) Абсолютно первые истины // Там же.
- Лейбниц Г. Общие исследования, касающиеся анализа понятий и истин // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. Т. III. М.: Мысль, 1984.
- Лейбниц Г. (а) Об основных аксиомах познания // Там же.
- Лейбниц Г. (б) Не лишенный изящества опыт абстрактных доказательств // Там же.
- Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. I. М.: Мысль, 1985.
- Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М.: Изд-во МГУ, 1973.
- Майоров Г.Г. Дунс Скот как метафизик // Скот И.Д. Избранное. М.: Изд-во Францисканцев, 2001.
- Малахов В.С. Идентичность // Новая философская энциклопедия. Т. II. М.: Мысль, 2001.
- Нарский И.С. Основное гносеологическое сочинение Лейбница и его полемика с Локком // Лейбниц Г. Сочинения: в 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1983.
- Неретина С.С. Абельяр и особенности средневекового философствования // Абельяр П. Теологические трактаты. М.: Гнозис, 1995.
- Новоселов М.М. Аргументы от абстракции и парадоксы (Интервальный подход) // Противоположности и парадоксы. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2008.
- Новоселов М.М. Абстракция в лабиринтах познания. Логический анализ. М.: Идея-Пресс, 2010.
- Свасьян К.А. PROOEMIUM // Вопросы философии. 2010. № 2.
- Стяжкин Н.И. Формирование математической логики. М.: Наука, 1967.
- Субири Х. О сущности. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
- Тарский А. Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М.: ГИИЛ, 1948.
- Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2010. № 2.
- Тулчинский Г.Л. Логические идеи Лейбница и современность // Лейбниц и Россия. Материалы Междунар. конф. Санкт-Петербург, 26–27 июня 1996 г.

Успенский В.А. Что такое нестандартный анализ? М.: Наука, 1987.

Флоренский П.А. Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания» // Историко-математические исследования. 1986. Вып. XXX.

Фреге Г. Смысл и денотат // Семиотика и информатика. М.: ВИНТИ, 1977.

Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9.

Хайдеггер М. Тождество и различие. М.: Гнозис, 1997.

Черч А. Введение в математическую логику. Т. I. М.: Изд-во иностр. лит., 1960.

© Крючкова С.Е., 2012

КРИТИКА «ЭГОЦЕНТРИЧЕСКОЙ» ЭПИСТЕМОЛОГИИ И КОГНИТИВНОЕ ДОСТОИНСТВО ПРЕДРАССУДКА: АЛЬТЕРНАТИВЫ КАРТЕЗИАНСКОМУ *EPOCHE* У ДЖ. ВИКО И И. НЬЮТОНА

The present study is supposed to be the first essay dealing with functions of the Cartesian category of prejudice in the epistemologies of I. Newton and G. Vico, authors, critically disposed towards Descartes' "method". Our analysis of this question aims at enriching numerous histories of the "receptions" of Descartes' philosophy, studying the transformation of its methodological and conceptual machinery, initially adapted by Descartes to his ego-centered epistemology, in the models of scientific knowledge which deprive ego of its privileged status.

По давно сложившейся и не лишенной оснований традиции почти все историко-философские изыскания, претендующие на реконструкцию «генеалогии» субъекта или создание его «археологии», венчает, говоря словами Мишеля Фуко, «картезианский момент», т.е. превращение субъекта в предельное основание достоверности и сращение проблематики субъекта с проблематикой Я, инициированное Декартом¹²⁹. Несмотря на усилия Этьена Жильсона, Александра Койре и многочисленных медиевистов-историков философии, снабдивших картезианскую философию субъекта солидной схоластической родословной¹³⁰, фигура Декарта продолжает оставаться символом начала новой эры в европейском мышлении: как справедливо пишет Оливье Бульнуа, «Декарт никог-

¹²⁹ См., например: [De Libera, 2008; Boulnois, 2007].

¹³⁰ См., например, сборник работ медиевистов ex professo, вышедший под редакцией Ж. Биара и Р. Рашеда: [Descartes et le Moyen Age, 1997].

да не мог бы получиться из суммы своих предшественников» [Boulnois, 2007, p. 8]. С Декартом радикально изменяется сам способ философствования, и все последующие авторы, в том числе и те, кто последовательно противопоставлял себя картезианскому методу, должны были определять содержание своих систем по отношению к нему.

Авторов, эпистемологические изыскания которых станут предметом нашего исследования, — Рене Декарта, Исаака Ньютона и Джамбаттисту Вико — объединяет и разделяет многое. Однако конститутивным *trait d'union* для них является то, что каждый из них в своих собственных глазах или в представлениях современников выступает в роли создателя «новой науки» — не просто новой дисциплины, что, впрочем, тоже отнюдь не было редкостью для эпохи, возведшей в ранг науки эмблематику и герменевтику, — а принципиально нового метода научного рассуждения. Вико недвусмысленно обозначил новаторство своей «науки» в самом заглавии своего *opus magnum*, Декарт многократно определял конечную цель своих методологических изысканий как построение «новой науки» (впервые — в письме Исааку Беекману в апреле 1619 г.), а революционное значение переворота, произведенного ньютоновым математизированным естествознанием, в достаточной мере было оценено еще при жизни этого эпонима нововременной механики. Однако отправной точкой и для Вико, и для Ньютона послужила именно эпистемологическая рефлексия Декарта. В созданных ими альтернативных моделях научного метода различные элементы картезианского инструментария должны были получить новое освещение. Таким образом, важной задачей картезианских штудий становится рассмотрение того, как созданный или приспособленный Декартом для его «эгоцентрической» философии понятийный инструментарий, включающий такие категории, как предрассудок, «ясные и отчетливые идеи», достоверность, мышление, воображение, — функционирует у таких авторов, как Ньютон и Вико, т.е. авторов, принципиально противопоставивших себя картезианскому солипсизму.

В настоящем исследовании мы предполагаем сосредоточиться на анализе Декартовой категории предрассудка (*préjugé*, *prévention*, *préjugé* во французских текстах, *praejudicium*, *praesumptio*, *praeseptio* — в латинских) — категории, семантика которой претерпела существенные трансформации в процессе рецепции. В определенном смысле категория эта, как сказал Ж.-Л. Марион об онтологическом аргументе св. Ансельма и *cogito* того же Декарта, перестала принадлежать своему автору. В результате этих трансформаций картезианская философия, изначально подчеркивавшая свою идеологическую и доктринальную нейтральность, об-

ретаает невиданное общественно-политическое значение. Политизация философии Декарта происходит очень быстро: так, нидерландские картезианцы XVII столетия — Лодевийк Мейер, Ламберт ван Вельтхейзен и др. — видели в применении картезианского метода единственный залог примирения враждующих религиозных фракций [Müller, 2007, S. 387]. Однако именно в трудах философов-просветителей (Ж.М.А.Н. Кондорсе, Ж.-Ж. Руссо) и их оппонентов-консерваторов (Э. Берк) «предрассудок» будет осмыслен как категория социального мира и предмет идеологической критики, а Декарт провозглашен патриархом интеллектуального свободомыслия. Освобождение от предрассудков осмысляется теперь не как задача *критики* в эпистемологическом значении этого термина, а как предпосылка эмансипации субъекта политической активности [Schalk, 1971, S. 1–20]. Согласно политическим авторам Просвещения, именно на «предрассудках», транслируемых через ретроградную систему воспитания, основана деспотическая власть традиции, которая представляет собой главное препятствие на пути обретения народами политического самосознания и свободы.

Однако в сочинениях самого Декарта эта категория еще не обременена в такой мере негативными социально-политическими коннотациями, как это будет в литературе Просвещения. «Рассуждение» Декарта представляет поиск предельной достоверности и универсального метода в форме интроспекции, конечной целью которой является снятие любых эмпирических определений познающего субъекта, превращение его, по определению Оливье Бульнуа, в «я, лишенное мира» (*le moi sans monde*). Колебание в употреблении местоимения в вопросе о Я (*qui, quid*), использование традиционной философской терминологии с превращенной семантикой (*intellectus, mens, ratio*), переход от личного, иногда обретающего биографические черты, Я к безличной *facultas mentis* или *vis cogitandi* — все это подчеркивает неопределенность той фигуры, которую мы могли бы назвать «субъектом» картезианского «Рассуждения». Лишь автобиографический нарратив¹³¹ и последовательное отсечение любых внешних по отношению к этому «субъекту» источников достоверности формируют границы картезианского Я — пока еще весьма расплывчатые и лишь отдаленно напоминающие трансцендентального субъекта, в которого это Я в конце концов превратится.

Определение его как «субстанции» или «вещи» (*res cogitans*), обладающей собственным атрибутом — способностью мышления (*facultas*

¹³¹ О «Рассуждении» как образце автобиографического жанра см. классический труд Георга Миша: [Misch, 1969, S. 733–738].

cogitandi), придает рассуждению Декарта антропологическое измерение и позволяет нам по примеру современников Картезия поставить вопрос о статусе и других facultates — в первую очередь способности воображения и чувственного восприятия. Этот вопрос особенно важен для целей нашего исследования, потому что, как мы увидим далее, именно переосмысление эпистемологического статуса воображения и «общего чувства» (sensus communis) позволит Дж. Вико произвести радикальную ревизию картезианской схемы эпохе. В своем понимании этих категорий Декарт наследует традиции, восходящей еще к Аристотелю: воображение (imaginatio, phantasia) представляет собой резервуар отвлекаемых от объектов восприятия образов, которые служат материалом для разума — ingenium. Различие между разумом и воображением рассматривается у Декарта лишь как различие модусов¹³²: «Я нахожу в себе способность мыслить с помощью неких особых модусов — например, с помощью способности воображения и чувственного восприятия: я вполне могу мыслить ясно и отчетливо без них, но не могу, наоборот, помыслить их без себя — мыслящей субстанции, коей они присущи: ведь они в своем формальном понятии содержат некоторый интеллект, из чего я заключаю, что они отличаются от меня как модусы — от вещи» [Декарт, 1994, с. 63].

Принципиально для нас в этом рассуждении Декарта то, что он понимает воображение как атрибут автономного субъекта: социальное и историческое измерение этой способности, столь значимое, как мы увидим далее, для критиков Картезия, здесь не возникает вовсе.

В соответствии с антропологическими воззрениями Картезия формированию ложных суждений способствует экстенсивное превосходство воли над разумом (воля превосходит рациональную способность по объему)¹³³. Одной из методически необходимых стадий на пути к Методу оказывается особый акт воли, в результате которого разум оказывается обманут и принужден считать все когда-либо сформулированные им суждения ложным вплоть до обретения самоочевидного принципа достоверности¹³⁴: на этом этапе все сформированные субъектом сужде-

¹³² О способности воображения у Декарта см.: [Schulz, 2009, p. 36–47; Sepper, 1996].

¹³³ «Так от чего же происходят мои ошибки? А лишь от того, что, поскольку воля обширнее интеллекта, я не удерживаю ее в тех же границах, что и интеллект, но простираю ее также на вещи, которых не понимаю; когда она безразлична к этим вещам, она легко отклоняется от истины и добра, и таким образом я допускаю ошибки и погрешности» [Декарт, 1994, с. 48].

¹³⁴ «А посему, как я полагаю, я поступлю хорошо, если, направив свою волю по прямо противоположному руслу, обману самого себя и на некоторый срок представ-

ния наделяются статусом предрассудков¹³⁵. Спонтанность первопринципа достоверности порождает недоверие к готовым определениям: так, определение Я как «человека» неизбежно влечет за собой классическое определение человека, источник и истинностное значение которого мы не имеем права принимать на веру. Таким образом, разрыв с традицией представляет собой необходимый момент в достижении прочных оснований достоверности. Однако в своем понимании традиции Декарт сам оказывается достаточно «традиционен»: традиция для него — длинный ряд философских авторитетов от Античности до современной ему схоластики.

Как известно, процедура методической редукции вызвала множество критических откликов — от Гассенди, считавшего ее недостаточно радикальной (так как она не затрагивает сам принцип *cogito*) до Паскаля, критиковавшего ее с этических позиций. Однако нас интересует прежде всего то направление критики, которое ставило своей целью, отрицая редукцию, реабилитировать историческую и социальную определенность эго. Наиболее, пожалуй, известным представителем этого направления можно считать Джамбаттисту Вико. Критика редукции в явном или скрытом виде содержится в самых разных фрагментах его сочинений — наиболее явно в одном параграфе трактата «О наидревнейшей мудрости италийцев» (*De antiquissima italorum sapientia*, 1709). В своей полемике с Декартом Вико задействует аргумент, который он сам характеризует как «скептический». Так как главным предметом познания во всякой науке и прежде всего, как известно еще из Аристотеля, в метафизике, является познание причин, то метафизика Декарта с предполагаемым ею дуализмом *res cogitans* и *res extensa* не может быть признана удовлетворительной: доказательство существования души, т.е. сознания, никогда не даст нам доказательство существования тела. Однако не «гадательное» (*congettura*), а достоверное познание «причин» возможно лишь при том условии, что познающий сам создает для себя предмет своего познания (*verum est factum, verum*

лю себе эти прежние мнения совершенно ложными домыслами — до тех пор пока, словно уравновесив на весах старые и новые предрассудки, я не избавлюсь от своей дурной привычки отвлекать мое суждение от правильного восприятия (*perceptio*)» [Декарт, 1994, с. 19].

¹³⁵ «Le mot “prejugé” ne s’étend point à toutes les notions qui sont en notre esprit desquelles j’avoue qu’il m’est impossible de me défaire, mais seulement à toutes les opinions que les jugements que nous avons faits auparavant ont laissé en notre créance... car enfin, pour se défaire de toutes sortes de préjugé, il ne faut autre chose que se résoudre à ne rien assurer ou nier de tout ce qu’on avait assuré ou nié auparavant» [Descartes, 1937, p. 401].

et factum convertuntur). Это означает, что предметом достоверного познания не может быть ни сам познающий, ни существование Бога (иначе бы нам пришлось указать его причину), ни природный универсум, так как его причина — не человек, а Бог. Предметом достоверного познания могут быть лишь истины геометрии или истины истории, так как история, будучи полем активности человеческой свободы воли, творится людьми.

Как показывает внешняя история «Новой науки», ее автор предполагал самые различные способы прочтения своего сочинения и соответственно природы самой созданной им «науки». Так, впервые Вико объявляет о своем намерении «предпринять попытку новой науки» (*nova scientia tentatur*) в жанре философского трактата, включающего раздел о метафизике и натурфилософии: «О наидревнейшей мудрости италийцев, восстановленной из оснований латинского языка» (*De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, 1709). В другой версии главный труд своей жизни Вико определяет как историко-богословский трактат с соответствующим названием «Сомнения и вопросы относительно оснований богословия язычников» (*Dubbi e desideri intorno ai principi della teologia de'gentili*, 1723). Наконец, еще в одном варианте будущая «Новая наука» предстает как фундаментальный труд по истории права и именуется «О едином основании и единой цели всеобщего права» (*De uno universi iuris principio et fine uno*, 1720). Антикартезианский пафос Вико в его собственно методологических сочинениях (прежде всего, *De nostri temporis studiorum ratione*, 1709), его претензия на открытие радикально новой модели научного знания позволяет прочесть его «Новую науку» как оригинальное «рассуждение о методе», безусловно, оппозиционное «рассуждению» Декарта. Предельной эпистемологической целью викианской «науки» было открытие такого вида достоверности, который мог бы составить альтернативу картезианскому. Именно этим объясняются картезианские аллюзии в разделе «О методе» «Новой науки». Так, эпистемологические требования к «каждому, интересующемуся нашей Наукой», формулируются в совершенно картезианском духе: «Он должен покрыть забвением свою фантазию и свою память и оставлять свободное место только для понимания; и тогда, отправляясь от такой первой человеческой мысли, он начинает раскрывать погребенные до сих пор стороны происхождения, составляющие и украшающие как Мир Гражданственности, так и Мир Наук» [Вико, 1994, с. 90].

Здесь мы видим своего рода редуцированный аналог эпохе. Однако у Вико отсечение фантазии и памяти не приводит к концентрации мышления на самом себе, как у Декарта. Обретение достоверности у Вико

движимо двойственной логикой мысленного эксперимента и исторической реконструкции: тезису «соответствующие Основания могут быть найдены (так как они должны быть найдены) в модификациях нашего собственного человеческого ума» коррелятивен тезис «наука должна начинаться там, где начинается ее предмет». Из этой амбивалентности, так непохожей на критическую строгость Картезия, и возникают Основания науки Вико, кажущиеся современному читателю какими-то гротесками¹³⁶.

Однако и «понимание», о котором идет речь у Вико, совершенно не тождественно картезианскому *cogitatio*. Вслед за другими барочными критиками картезианского рационализма (Э. Тезауро, Э. Пачи) Вико лишает разум привилегированного положения в достижении истины и выдвигает на его место целый спектр способностей. Он последовательно приписывает те функции, которые у Декарта выполняет разум, «общему чувству» (или здравому смыслу — *sensus communis*). Широко известно викианское определение общего чувства как «суждения без размышления», основанного на аналогиях, аллегорических сопряжениях порой весьма несходных на первый взгляд явлений. В «общем чувстве» понятие предстает сокрытым — оттого «общее чувство» проявляет себя прежде всего в таких жанровых формах, как афоризмы, басни и мифы. Именно констелляция способностей (в «Рассуждении» Декарта занимающих второстепенное положение) воображения и «общего чувства» образует основание викианской науки.

Таким образом, Декартова теория суждения предстает у Вико в зеркальном виде — формулировать истинные высказывания об историческом мире позволяет «общее чувство» или «суждение без размышления» (почти буквально Декарт определяет так предрассудок). Именно проис-

¹³⁶ «Наблюдая все Нации, как варварские, так и культурные, отделенные друг от друга огромнейшими промежутками места и времени, различно основанные, мы видим, что все они соблюдают три следующие человеческие обычая: все они имеют какую-нибудь религию; все они заключают торжественные браки; все они погребают своих покойников; и нет среди наций, как бы дики и грубы они ни были, такого человеческого действия, которое совершалось бы с более изысканными церемониями и с более священной торжественностью, чем религиозные обряды, браки и погребения. В силу той Аксиомы, что единообразные идеи, зародившиеся у не знающих друг о друге народов, должны иметь общее основание Истины, — у всех Наций именно с этих трех вещей должна была начаться культура, и они принуждены были самым священным образом охранять их, чтобы Мир снова не одичал и не вернулся к лесному существованию. Поэтому мы и приняли эти три вечные и всеобщие обычая за три Основания нашей Науки» [Вико, 1994, с. 120].

хождение суждения — «исторического аргумента», говоря языком эпохи, — из сферы дорефлексивного опыта гарантирует его истинность.

Однако, обращаясь к разделу «О методе», мы видим, что картезианское понятие предрассудка у Вико как бы расщепляется: если предрассудок как «суждение без размышления» оказывается фундаментом научного рассуждения, то «предрассудок» в значении некритически усвоенного авторитетного мнения отвергается Вико с не меньшей энергией, чем Декартом: «Все до сих пор написанное — это смутные и противоречивые предрассудки, фантазия писавших — нора множества чудовищ, а память их — химерическая пещера мрака» [Вико, 1994, с. 107].

Он даже повторяет картезианский жест воздержания от чтения — акт интеллектуальной аскезы, которая у Декарта служит необходимым этапом обретения достоверности. «Предрассудки» этого рода (*opinionі magnifiche*), согласно Вико, происходят из партикуляризма индивидуальной, корпоративной («тщеславие ученых») или национальной («тщеславие наций») фантазии. Средством против этого партикуляризма оказывается не интроспекция, как у Декарта, а напротив, историческая реконструкция. Открыв в независимых друг от друга историях разных народов ту или иную максимум или аксиому, мы можем утверждать ее истинность. Однако для того чтобы формулировать истинные суждения о предмете этой «Науки», недостаточно только выявить константы исторического процесса. «Новой науке» необходим новый язык — и этим языком должен быть универсальный ментальный словарь, который должен включать общие для всех народов понятия (например, «Юпитер», «Гермес Трисмегист» или «Гомер»). Универсальность этого словаря гарантируется единообразием функционирования способности воображения: Вико говорит о «фантастических универсалиях» (*universale fantastico*), выполнявших у древних народов функцию «интеллигибельных универсалий», из которых состоит язык рациональной метафизики.

Определяя свою науку как историю¹³⁷, Вико ставил эпистемологическое достоинство своей науки под серьезную угрозу: в целом ряде центральных для начала XVIII в. философских направлений (аристотелизм, картезианство, «пирронизм») история рассматривалась как наука о частностях, а исторические суждения наделялись статусом лишь вероятных (*probabiles*) в противоположность аподиктическим. К примеру, уже упоминавшийся выше голландский картезианец и экзегет Лодевейк Мейер в своем знаменитом трактате «Философия — толкователь Священного

¹³⁷ «Наша Наука оказывается одновременно Историей идей, обычаев и деяний человеческого рода» [Там же, с. 127].

Писания» (*Philosophia Sacrae Scripturae interpres*, 1666) обосновывал превосходство метода Декарта именно тем, что единственной альтернативой ему является история, т.е. пространство вероятного, авторитетом Декарта исключенного из сферы строгой науки¹³⁸. В противовес скептикам и картезианцам Вико приписывает истории универсальность — характеристику, подобающую лишь демонстративным наукам. Тем самым он обращает себе на пользу историографическую традицию XVI в. (Ж. Боден, И. Скалигер), которая с особенной силой утверждала тезис об итеративности и закономерности исторического развития (именно эти параметры истории позволяли представить ее в математизированной форме, в виде таблиц и схем). История у Вико — строгая наука, способная в хаосе контингентных событий и частных фактов обнаружить универсальные законы и устойчивые элементы. Так, универсальными параметрами или «мерами» (*misura*) прогресса человеческих вещей выступают польза и необходимость (*utilità e necessità*). Фактическое уравнивание истории в правах с геометрией — обе эти дисциплины обладают высшим эпистемологическим статусом, так как «создаются» людьми, — очевидным образом противопоставляется радикальному антиисторизму Декарта и его последователей. В противоположность монизму *cogito* Вико формулирует принцип множественности оснований своей науки: «Для полного установления Оснований нашей Науки нам остается обсудить в первой Книге метод, которым она должна пользоваться. И так как она должна начинать с того, с чего начинается ее материал (как это было сказано в Аксиомах), то мы принуждены отправляться, как и Филологи, от камней Девкалиона и Пирры, от скал Амфиона, от людей, рожденных бороздами Кадма или “крепким дубом” Вергилия; и как Философы — от лягушек Эпикура, от кузнечиков Гоббса, от простаков Гроция, от брошенных в этот мир безо всякой божьей заботы и помощи — Пуфендорфа, от грубых дикарей, так называемых Патагонских гигантов, которые, как говорят, были найдены у Магелланова пролива, т.е. от Полифемов Гомера, принятых Платоном за первых Отцов в состоянии Семей — такова Наука об Основаниях культуры, данная нам как Филологами, так и Философами!» [Вико, 1994, с. 101].

Итак, в «науке» Вико все элементы картезианского метода находят свое место, однако все они радикально переосмысляются. Основания — *principi* — «Новой науки» представляют собой универсалии социальной

¹³⁸ «Siquis enim etiam hoc amovere atque rejicere vellet, ille jam extra Theologiae limites prosiliret, & et non rationibus Theologicis, hoc est, auctoritatibus e Scriptura petitis; sed argumentis historicis» [Meyer, 1776, VII].

реальности, которые так же, как и «вечные идеи» Декарта, творятся действием Провидения и открываются продуктивным воображением в языке — вместилище коллективной памяти. Эти «фантастические универсалии» «находятся» (в риторическом смысле этого слова) «общим чувством» — способностью, которую Вико характеризует почти теми же словами, которыми Декарт определяет предрассудок. Таким образом, «Новая наука» может быть определена как инверсия «Рассуждения о методе», растворяющая Декартово эго в структурах социального опыта. Однако парадоксальным образом сам этот опыт оказывается кристаллизован в структуре человеческих способностей — именно поэтому «изучение модификаций нашего ума» может быть эффективно для исследования «Мира Гражданственности».

Неожиданные параллели учению Вико о «фантастических универсалиях» мы находим также в исторических сочинениях его старшего современника — Исаака Ньютона, причем, что примечательно, также в антикартезианском контексте. Как известно, Ньютон разрабатывал свою концепцию достоверности — *certainty* — в значительной степени именно в противовес гипотетическому методу Декарта, с философией которого он был, по всей видимости, очень хорошо знаком. Разумеется, в первую очередь Ньютон испытывал интерес к космологическим и математическим трудам Декарта, однако свою позицию по отношению к общеметодологическим установкам Картезия он также обозначил достаточно четко: в сочинениях самого Ньютона и его ученика Уильяма Уистона картезианская модель науки описывается в одних и тех же терминах: *fictitious, Romantick, hypothetical*¹³⁹. Гипотетическому методу Декарта Ньютон противопоставляет экспериментальную верификацию фактов: применение математического метода к экспериментальным данным — вот формула достоверности [Guicciardini, 2009, p. 29]. Исследователи научного наследия Ньютона согласно указывают на то, что во всех областях знания, к которым он так или иначе был причастен, от математики до историографии, действует один и тот же регулятивный принцип, который самим Ньютоном описывается посредством категории «*simplicity*» [Leshem, 2003, p. 1–14; Ramati, 2001, p. 417–438]. Если применительно к физической реальности альтернативой гипотетическому методу Декарта выступает верность феноменам, то применительно к реальности исторической таковой альтернативой становится принцип герменевтической

¹³⁹ См. об этом: [Cajori, 1934, p. 630].

корректности и верности библейскому тексту, так как в миллениаристской историографии, к которой Ньютон принадлежал, исторический мир вторичен по отношению к инстанции текста, в соотнесении с которым этот мир только и может обрести свой подлинный смысл. Именно поэтому историческое изыскание должно начинаться с толкования Писания — «конструкции Апокалипсиса», которая затем становится принципом структурирования исторической действительности¹⁴⁰. Таким образом, эпистемологический принцип «объективности» оказывается у Ньютона заключен в герменевтическую конструкцию, опирающуюся на богословское представление об историческом процессе как исполнении библейских пророчеств. Принимаемым по умолчанию принципом обращения как с объектным миром, так и с текстом у Ньютона становится интуиция герменевтической прозрачности, включающая представление о непосредственном присутствии рационального содержания в исследуемом объекте, одномерности и гомогенности предмета науки и возможности беспроблемной формализации полученного знания.

Ньютонова концепция достоверности как герменевтической корректности, противопоставляемой произвольности картезианского гипотетического метода, неожиданным образом включает категории «частного воображения» и «предрассудка» в том же значении, что и у Вико. «Частное воображение», служащее источником предрассудков (*prepossession*), выступает главной субъективной причиной неверной интерпретации¹⁴¹. У Ньютона, как и у Вико, значение понятия «предрассудок» совершенно иное, чем у картезианцев: «предрассудок» рассматривается им как продукт деятельности индивидуальной фантазии, которую он противопоставляет универсальной способности воображения. Средством против «текучести смысла», порождаемого работой частного воображения, «*luxuriant ungovernable fancy which borders on enthusiasm*», становится эмблема, фиксирующая соотношение знака и смысла в конкретном визуальном образе¹⁴². По замечанию М. Голдиша, Ньютон был убежден в существовании единого символического языка средиземноморских

¹⁴⁰ «In construing the Apocalyps to have little or no regard to arguments drawn from events of things; becaus there can scarce be any certainty in historicall interpretations unless the construction be first determined <...> The Construction of the Apocalyps after it is once determined must be made the rule of interpretations; And all interpretations rejected which agree not with it. That must not be strained to fit history but such things chosen out of history as are most suitable to that» [Newton (c), 14 r; 15–16 r].

¹⁴¹ «The wise men of the world are often too much prepossest with their own imaginations & too much intangled in designes for this life» [Ibid., 5 r].

¹⁴² [Mamiani, 2002, p. 403].

народов, обладающих универсальным символическим воображаемым [Goldish, 1994, p. 89–103]¹⁴³. Возможно, именно этим объясняется интерес Ньютона к барочной иероглифике и симвонологии: известно, что в его библиотеке хранились книги Пиерио Валериано, Эммануэле Тезауро и «О Символической Мудрости Египтян» (*De Symbolica Aegyptiorum Sapientia*, 1631) Николя Коссэна. Плодом фантазийной интерпретации священного текста становится Аллегория — для Ньютона, унаследовавшего от протестантов принцип верности букве Писания, синоним произвольного и, чаще всего, еретического толкования¹⁴⁴. Так, аллегорическое толкование восьмого стиха пятой главы Евангелия от Иоанна стало мощным аргументом в устах тринитаристов¹⁴⁵, а аллегорическое понимание «ключей св. Петра» как права «вязать и разрешать» (а не как право на господство над определенной территорией) стало основанием претензий папской власти на универсальную светскую власть¹⁴⁶. Деструктивная деятельность индивидуального воображения в деле толкования Писания прямо уподобляется гипотетическому методу, который у Ньютона стабильно ассоциируется именно с Декартом¹⁴⁷.

¹⁴³ Со ссылкой на следующий текст Ньютона: «The eastern & Egyptian nations were anciently very much addicted to speake by figures & in their language to introduce the qualities & inanimate substances of things under the character of intelligent beings or persons. So they often presented death & the grave & time & fortune & health & wealth & love & fflame & the Elements & Planets by persons & the Iews gave the names of evil spirits to diseases & to vices & erroneous opinions & so Solomon spake of Wisdom as a Person & Orpheus Plato & Philo & some of the Gnosticks gave the name of λόγος to the wisdom of God considered as a Person And the Ideas of the Platonists Sephiroths of the Cabbalists & Æons of the Gnosticks are nothing else then the thoughts notions actions powers names attributes or parts of the Deity turned into persons & sometimes into the souls of men» [Newton (b), 2 r].

¹⁴⁴ «Consider therefore, if the description of his second coming was so much more plain & perspicuous then that of the first, that the Iews who could not so much as perceive any thing of the first could yet understand the second, how shall we escape who understand nothing of the second but have turned the whole description of it into Allegories» [Ibid., 3 v].

¹⁴⁵ См.: [The Unitarian Miscellany., 1824, p. 292].

¹⁴⁶ «It completed & secured Peter's patrimony to the Pope: which patrimony was the kingdom of the little horn ... His kingdom they call Peters patrimony because given by Pipin & Charles the great to St Peter. And for the same reason the keys of the cities of his kingdom they call St Peters keys, they being offered to St Peter upon his Confession or Altar. But some turning history into an allegory tell us that the keys represent the power of binding & loosing & are the keys of heaven & that the three crowns relate to heaven earth & hell as if the Pope was crowned king of those three regions» [Newton (a), 2 r–3 r].

¹⁴⁷ «Private imagination corrupted the interpretation of the Scriptures as the hypotheses and rash dreams of conjecturing philosophers did sane philosophy. By which means the Language of the Prophets will [appear] become certain & the liberty of wresting it to private imaginations be cut of» [Newton (b), 10 r].

Предпринятое нами изучение функций категории предрассудка в эпистемологии Вико и Ньютона призвано дополнить многочисленные истории рецепции картезианской философии¹⁴⁸ исследованием трансформации методологического и понятийного инструментария, созданного Декартом для эпистемологии, фундаментом которой является инстанция его, в таких моделях научного знания, которые не отводят этой инстанции сколько-нибудь значимого места. Общим для Вико и Ньютона методологическим принципом и, следовательно, общим для них основанием критики картезианской эпистемологии является представление о том, что внешняя по отношению к субъекту реальность (неважно, историческая или природная) содержит принципы собственного объяснения — фантастические универсалии для Вико, «эмблемы» и аналогии библейского языка — для Ньютона. В противоположность Декарту, понимавшему предрассудок как отступление от строгости редукции, Вико и Ньютон рассматривают его именно как *следствие* редукции, т.е. узурпации субъектом права на установление принципов достоверности. Если для Декарта достоверность находится на стороне познающего субъекта — именно его определяется им как «*fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse mihi videtur*», то Вико лишает его суверенитета, включая его в структуры социального опыта, в то время как Ньютон растворяет его в непосредственной данности и самоочевидности наблюдаемых феноменов.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.; Киев: REFL-Book—НСА, 1994.
- Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994.
- Boulnois O. Généalogie du sujet: de saint Anselme à Malebranche. Paris: Vrin, 2007.
- Cajori F. Appendix // Sir Isaac Newton. Principia. Vol. II. The System of the World / F. Cajori (ed.). Berkeley: University of California Press, 1934.
- Descartes et le Moyen Age / J. Biard, R. Rashed (eds). Paris: Vrin, 1997.
- Descartes R. Oeuvres et lettres. Paris: La Pléiade, 1937.
- Goldish M. Newton on Kabbalah // The Books of Nature and Scripture / J.E. Force, R.H. Popkin (eds). Dordrecht: Kluwer, 1994.

¹⁴⁸ См., например: [Receptions of Descartes, 2005].

- Guicciardini N.* Isaac Newton on Mathematical Certainty and Method. Massachusetts: MIT Press, 2009.
- Libera A. de.* Archéologie du sujet: La quête de l'identité. Vol. 1–2. Paris: Vrin, 2008.
- Leshem A.* Newton on Mathematics and Spiritual Purity. Dordrecht: Springer, 2003.
- Mamiani M.* Newton on Prophecy and the Apocalypse: The Intellectual Background of a Natural Philosopher of the Seventeenth Century // The Cambridge Companion to Newton / B. Cohen, G.E. Smith (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Meyer L.* Philosophia Sacrae Scripturae interpres. Exercitatio paradoxa tertium edita et appendice Ioachimi Camerarii aucta. Halae Magdeburgicae: Typis et sumtu Io. Christ. Hendel, 1776.
- Misch G.* Geschichte der Autobiographie. Bd. 4. H. 2. Bern; Frankfurt a. M.: G. Schulte-Bulmke, 1969.
- Müller S.* René Descartes' Philosophie der Freiheit: Ad imaginem et similitudinem Dei. Philosophische Forschungen zu einer Theorie der religiösen Inspiration. München: Herbert Utz Verlag, 2007.
- Newton I.* (a) Notes on prophecies (Part 1). Yahuda Ms. 8.1, National Library of Israel, Jerusalem.
- Newton I.* (b) Notes on Prophecies (Part 2). Yahuda Ms. 8.2, National Library of Israel, Jerusalem.
- Newton I.* (c) Untitled Treatise on Revelation (Sect. 1.1). Yahuda, National Library of Israel, Jerusalem.
- Ramati A.* The Hidden Truth of Creation: Newton's Method of Fluxions // The British Journal for the History of Science. 2001. Vol. 34. No. 4.
- Receptions of Descartes: Cartesianism and anti-Cartesianism in Early Modern Europe / T.M. Schmaltz (ed.). N.Y.: Routledge, 2005.
- Schalk F.* Praejudicium im Romanischen. Frankfurt a. M.: Universitätsdruckerei Junge & Sohn, 1971.
- Schulz A.* Mind's World: Imagination and Subjectivity from Descartes to Romanticism. Washington: University of Washington Press, 2009.
- Sepper D.L.* Descartes' Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking. Berkeley: University of California Press, 1996.
- The Unitarian Miscellany and Christian Monitor. Vol. 5 / J. Sparks, F.W.P. Greenwood (eds). Baltimore, 1824.

ИПОСТАСЬ ПРОТИВ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ. ЛИЧНОСТЬ У С.Н. БУЛГАКОВА

The study deals with the concept of person elaborated in the writings of Sergius Boulgakov (1871–1944) — the philosopher and theologian who has influenced the Orthodox theology of the 20th century. In the early period of his work the value of person is based on the principle of the individual being while in the later (theological) period the person or hypostasis is conceived as the refusal of the self in favour of the unification of all men in Christ.

Булгаков — один из самых «персоналистических» философов русской философской традиции. Обращение к личности как принципу, фундаментирующему человеческое достоинство, как к сфере реализации человеческой свободы, прав и обязанностей человека характерно преимущественно для раннего периода творчества Булгакова времени перехода «от марксизма к социализму», когда обоснование прав и свобод связывалось с мыслью И. Канта о том, что «человек как свободно-разумная личность есть та цель, ради которой Бог создал мир», получившей развитие у философов-неокантианцев (Г. Зиммеля, Г. Риккерта). Также Булгаков выступал в оппозиции античному коммунизму Платона, отрицающему свободу личности, и индивидуалистическому анархизму М. Штирнера («анархизм хочет знать за личностью только права, только “*dem Einzigen und sein Eigenthum*” Макса Штирнера с его “*Ich habe meine Sach’ auf Nichts gestellt*” и отрицанием обязанностей относительно себе подобных» [Булгаков, 1997 (а), с. 266]), а также идеологам немецкой социал-демократии (Г. Бебель, Штаммлер, К. Каутский, Е. Рихтер): «Идеал Рихтера¹⁴⁹ и Бебеля

¹⁴⁹ Евгений Рихтер (Eugen Richter, 1838–1906) — с 1884 г. лидер Немецкой партии свободомыслящих (Deutsche Freisinnige Partei). Его сатира на предполагаемое в будущем торжество социализма «*Sozialdemokratische Zukunftsbilder frei nach Bebel*» (1891; 2-е изд. 1898) переведена на русский язык (Рихтер Е. Социально-демократические картины будущего по Бебелю. СПб.: Изд. А. Суворина, 1893). Многие парламентские и внепарламентские речи Рихтера изданы отдельными брошюрами. Рихтера упоминает Хайек в «Дороге к рабству». Подробное изложение взглядов Рихтера и их оценка в контексте эпохи дана американским историком Ральфом Райко (Raico R.

один и тот же — свобода личности; но один во имя этого идеала выстав-ляет требования социализма, а другой, опасаясь возможности деспоти-ческого поглощения личности государством в социалистическом обще-стве, выставляет противоположную программу манчестерства» [Там же, с. 269]. Затем на философию личности оказывает существенное влияние немецкая мистическая традиция (Я. Бёме, И. Таулер, Г. Сузо) трансфор-мировавшаяся в теодицею Ф. Шеллинга (здесь ключевое значение имеет понятие самости). И наконец, в послереволюционный и эмигрантский период существенно влияние на Булгакова христианского тринитарно-го богословия с его пониманием личности как ипостаси, сопряженной с природой — божественной или человеческой.

Ранний Булгаков всецело признает социальную природу человека, поэтому для него возможно противопоставление личной судьбы и со-циальных судеб всего человечества [Там же, с. 214]. Идет даже «глухая борьба личности с обществом». Прилагательное «личный» сочетается в сборнике «От марксизма к идеализму» с субстантивами «деяния», «ин-тересы», в веховской статье «Героизм и подвижничество» — «личная жизнь», «личное и социальное поведение», в «Свете Невечернем» — «личный и групповой эгоизм». Однако «индивидуальные усилия и лич-ные деяния получают ...общественное, транссубъективное значение» [Булгаков, 1993, с. 137]. «Идеальные интересы человеческой лично-сти сталкиваются с материальными интересами данного субъекта, по-ставленного в известные внешние условия жизни» [Булгаков, 1997 (а), с. 272]. В ряде контекстов «личные интересы» противопоставлены «клас-совым» или «групповым интересам», что характерно для периода «ле-гального марксизма» и «христианского социализма», так, например, он пишет: «Сходство экономического положения и одинаковое благо-даря ему направление личных интересов создает классовые или груп-повые интересы, играющие роль рычагов в социальной жизни» [Там же, с. 270–271].

Личность становится одним из центральных терминов «русского ре-лигиозного ренессанса», топологически воспроизводя антропоцентриче-скую и гуманистическую составляющие Возрождения: «Понятие лично-сти, ее прав, потребностей и имущественного благосостояния, словом, наш русский ренессанс, таков остается лозунг нашего времени, наша историческая задача, наша гражданская обязанность» [Там же, с. 250].

Личность — существенное в человеке, она связана прежде всего с правовой и волевой сферой: «За каждой личностью признается неотъемлемое *sum*, сфера его исключительного права и господства» [Булгаков, 1997 (а), с. 259]; «бытие, т.е. в конце концов, и жизнь, и личность (*sum*) нуждаются в рациональном обосновании и могут его действительно получить от философии» [Булгаков, 1993, с. 63].

В естественном праве, тождественном нормам христианской религии, коренятся гарантии личной свободы: «Люди равны между собою как нравственные личности; человеческое достоинство, святейшее из званий человека, равняет всех между собою. Человек для человека должен представлять абсолютную ценность; человеческая личность есть нечто непроницаемое и самодовлеющее, микрокосм» [Булгаков, 1997 (а), с. 260].

Утверждение личности и человеческого достоинства происходит по Булгакову в ходе исторического процесса, в котором явление Христа и христианства было ключевым и переломным событием. Личное усовершенствование идет параллельно с общественным, исторический прогресс предполагает и включает развитие человеческой личности, идет с ним параллельно. «Христианство открывает ...перспективу бесконечного, не только личного, но и общественного усовершенствования» [Там же, с. 151], «идеалы политические и социальные, воодушевляющие теперешнее человечество, суть несомненно христианские идеалы, поскольку они представляют собой развитие принесенного в мир христианством учения о равенстве людей и абсолютной ценности человеческой личности» [Там же, с. 266]. На формирование «новой личности европейского человека» [Булгаков, 1991, с. 40] существенное влияние оказала Реформация, провозгласившая политическую свободу, свободу совести, права человека и гражданина.

Личность выступает в истории и как экономический субъект, как «самостоятельный “фактор” хозяйства» [Булгаков, 1997 (б), с. 113], и это является отнюдь не последним предметом исследований Булгакова, рассматривавшего экономику в качестве титульной темы научных занятий, по крайней мере, до 1912 г. (года защиты докторской диссертации по философии хозяйства). Булгаков противопоставляет «живую психологическую (человеческую) личность» [Там же, с. 111–112], обладающую «творческой инициативой», «механизму природы и общественных форм» [Там же, с. 113], с которым личность вступает в борьбу с целью приспособить его к потребностям человеческого духа, а также хозяйству как в общем и целом механическому процессу, особенно при капитализме. Стихия капитализма является сверхиндивидуальной средой, которая «гнет по своему жизнь личностей». Личность освобождается от лично-

го экономического гнета путем замещения или ограничения личной диктатуры [Булгаков, 1997 (а), с. 264]. Личному богатству (и бедности) как личному достоянию соответствует личное стремление к обогащению и соревнование на этой почве отдельных индивидов, групп, классов и народов, именно это и исследуется политической экономией. Экономический материализм подменяет личность, живое, бездушным механизмом хозяйства, где действуют отчужденные от человеческой личности законы: «совершенно игнорирует личность, приравнивая ее к нулевой величине, *quantité negligeable*. Личности для него даже не кондильяковские статуи, но заводные куклы, дергающиеся за ниточку экономических интересов. Очевидно, при этой концепции нет места ни свободе, ни творчеству, ни какому бы то ни было человеческому прагматизму, над всем царит механизм» [Булгаков, 1993, с. 292–293]. Правда, Булгаков как шеллингианец-соловьевец оговаривается, что хозяйство не может быть только механизмом, точно так же, как «личность не есть только счетная линейка интересов, а живое творческое начало» [Булгаков, 1997 (б), с. 111].

Экономизм от «Философии хозяйства» к «Свету Невечернему» начинает мыслиться как мировоззрение слишком посюстороннее, лишенное катастрофизма и эсхатологизма, увековечивающее жизнь этого века и ведущее «к отрицанию конца жизни как отдельной человеческой личности, так и всего мира» [Булгаков, 1994, с. 317].

Хозяйство как единый процесс обосновывается через философский идеал всеединства, заключенного в человеческой личности: «Каждая человеческая личность потенциально носит в себе всю вселенную, будучи причастна *natura naturans*, творящей душе природного мира, и *natura naturata*, теперешней природе» [Булгаков, 1993, с. 147]. Трансцендентализм кантовской философии Булгаков распространяет на политическую экономию — личность входит в трансцендентальный субъект хозяйства, коим в эмпирическом выражении оказывается историческое человечество, а в метафизическом — божественная София: «трансцендентальный субъект хозяйства ...а в нем и каждая личность, онтологически причастны Софии, и над дольным миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как... хозяйство и культура» [Там же, с. 158].

Наряду с социологическим обоснованием личности очень важно для Булгакова как «соловьевца» обоснование философское. С точки зрения «прописки» в истории философии булгаковская личность тождественна декартовскому *sum*, она противоположна локковской «чистой доске»: «мы не вступаем в мир как *tabula rasa* ни в метафизическом, ни в эмпирическом смысле, нет, мы вступаем в него качественно определенными

личностями» [Булгаков, 1993, с. 218]. Личность есть «абсолютно новое в мире, новый элемент в природе» [Там же, с. 230].

Логика философии всеединства является важным эвристическим компонентом для мысли Булгакова, особенно в «Философии хозяйства» и «Свете Невечернем». Соловьевский принцип органической логики — видеть в наиболее универсальном наиболее индивидуальное и наоборот и воспринимать эмпирическую данность, символически дублируя и трансцендируя ее к Абсолютному, работает у Булгакова периода его ранних статей практически без изменения — в этом прослеживается линия не только соловьевского «Национального вопроса в России», но и его ранних метафизических работ: «Своеобразная парадоксия религиозного восприятия: будучи из всех жизненных актов наиболее индивидуальным, лично выстраданным, лично обусловленным, оно в то же время оказывается и наиболее универсальным — явный знак того, что между индивидуальным и универсальным нет противоположности; истинно индивидуальное и есть истинно универсальное, или же, наоборот, истинно универсальное существует и познается лишь как индивидуальное» [Булгаков, 1994, с. 52]. Цитирование лирики Соловьева мы находим в следующем фрагменте: «Утверждая равенство людей, вопреки их эмпирическому неравенству, и абсолютное достоинство личности, вопреки существующему униженному ее положению, мы отрицаем эмпирическую действительность и за “корою естества” прозреваем подлинную, божественную сущность человеческой души» [Булгаков, 1997 (а), с. 259]. Мистический органицизм философии всеединства требует, чтобы личность имела метафизическое основание вне самой себя: «Каждая человеческая личность, имея для-себя-бытие, является своим абсолютным центром; но она же и не имеет самостоятельного бытия, свой центр находя вне себя, в целом» [Булгаков, 1994, с. 345]. Этот тезис одновременно является источником для обоснования и равенства и достоинства человеческих личностей, несущих в себе образ Божий, и иерархического строения мистического организма. Таковым центром оказывается мировая душа, или София, тварная София (в «Свете Невечернем»): «в единстве мировой души, универсального субъект-объекта, самораскрывающегося в процессе жизни, находит свое объяснение реальная связь субъекта и объекта, устанавливаемая в каждом акте сознания и воли. К этому единству причастны отдельные личности» [Булгаков, 1997 (а), с. 101]. Сама личность превышает сознание самой себя: «Хотя дневное я, рассудочно-дискурсивное, есть наиболее острое выражение или симптом жизни, но оно вырастает из глубины и имеет корни, погруженные в темноту ночного дремлющего я, вообще личность неизмеримо глубже и шире своего

сознания в каждый данный момент» [Булгаков, 1993, с. 68]. Булгаков использует идею ночной и дневной жизни человеческой души, присутствующую в книгах «Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften» немецкого богослова и натурфилософа Г.Г. фон Шуберта (1780—1860) и «Psyche» естествоиспытателя и шеллингианца К.Г. Каруса (1789—1869). Она была использована В. Соловьевым в произнесенном тексте 12-го «Чтения о Богочеловечестве», отличном от опубликованного [Носов, 1992, с. 248, 256]. Личность как то, что коренится в своей ночной природе, безусловно, связана с творчеством, хотя и по Булгакову творчество не есть создание чего-то метафизически нового, но есть выявление изначально данного. Каждый человек есть «художник своей собственной жизни» [Булгаков, 1993, с. 230], а «гениальность есть *личность* в умопостигаемом ее существе, обнажение ее софийной сущности» [Булгаков, 1994, с. 264].

Бытие личности связано для Булгакова с ценностями и с наличием идеалов. Тема личности, укорененной во Христе, имеющей в нем образ для подражания и для «проверки совести» (В. Соловьев) начинается, по крайней мере, с «Вех». Упрекая интеллигенцию в отсутствии религиозной культуры личности, отсутствии абсолютных норм и идеалов, которые даются только в религии, Булгаков констатирует «решающее значение того или иного высшего критерия, идеала для личности: дается ли этот критерий самопроверки образом совершенной Божественной личности, воплотившейся во Христе, или же самообожествившимся человеком в той или иной его земной ограниченной оболочке (человечество, народ, пролетариат, сверхчеловек), т.е. в конце концов своим же собственным «я», но ставшим пред самим собой в героическую позу» [Булгаков, 1991, с. 55].

Индивидуальность и личность. Булгаков употребляет оба понятия для характеристики обособленности, партикулярности человеческого индивида, разрозненности людей в греховном, падшем состоянии, в состоянии возобладавшей самости. Личность мыслится Булгаковым как начало яркое, выделяющееся, непохожее на других. Быть личностью — наивысшее наслаждение, которое граничит с самопожертвованием, отказом от самости. Б. вспоминает в связи с этим слова Гете: «С напряженностью этого личного начала связана острота жизни: *höchstes Glück der Erdenkinder ist die Persönlichkeit!*¹⁵⁰» [Булгаков, 1994, с. 300]. Аскетизм

¹⁵⁰ Высшее счастье смертного — быть личностью (нем.). У Гете = «*Höchstes Glück der Erdenkinder // Sei nur die Persönlichkeit*». Цитата из стихотворения «Suleika» (Westöstlicher Divan, 1819).

предполагает самоограничение, самоотрицание, отказ от своей личности, который в то же время является ее наивысшим религиозным утверждением: «Религиозно утверждая свою личность, мы должны согласиться ею пожертвовать, потерять свою душу, чтобы спасти ее от самости и непроницаемости, открыть ее радости любви-смирения. То болезненное, люциферическое *я*, которое сознает себя в противопоставлении к всякому другому *я* как к *не-я*, должно приобрести с ним совместимость и тем получить положительное, а не отрицательное только определение. Если формула первого: *я есть не не-я*, и *я больше всякого не-я*, то формула второго: *я есмь ты, он, мы, вы, они*. Надо отречься от себя, не восхотеть своего *я*, идти крестным путем аскетики смирения, которая потому и получила такое значение и такую разработку в христианстве» [Булгаков, 1994, с. 300]. Религиозное спасение означает для Булгакова освобождение от индивидуальности: «условием спасения христианского является погубление души своей ради Христа, т.е. освобождение от плана индивидуальности» [Булгаков, 1927, с. 41–42].

Самость является как бы ложной оболочкой личности, она не укоренена в существенном и наделяет личность чертами иллюзорного бытия: «Того, в чем проявлялась лишь его самость, онтологически вовсе не существует, хотя эта иллюзия какими-то нитями и была связана с его личностью, которая, целиком уйдя в эту иллюзию, вне ее остается нагой и нищей» [Булгаков, 1994, с. 301]. Уже не в философском, но в дневниковом тексте, вспоминая о месяцах, проведенных в ялтинской тюрьме в 1922 г., он описывает сокамерников, среди которых были и красноармейцы: «плечо к плечу — спал бывший комиссар той же самой чеки, по отделу борьбы с контрабандой. Это была самая интересная и значительная личность в тюрьме» [Булгаков, 1998, с. 178].

В ранний период ценность личности обосновывается через ценность индивидуального и индивидуализации: «Индивидуальные силы и способности различны, но каждая личность, как бы она ни казалась мала и ничтожна, равно необходима уже потому, что она индивидуальна, т.е. имеет абсолютную оригинальность и неповторяемость, следовательно, незаменима» [Булгаков, 1997 (а), с. 222]. Для Булгакова периода «Философии хозяйства» налицо определенного рода гармония между индивидуальным и сверхиндивидуальным. Индивидуальность — это то, что выражает в себе всеобщее, подобно тому как в каждой луже отражается целиком все солнце. «Индивидуальность как сила обособляющая, как особый луч в сиянии “умного света” Софии, не противоречит ведь идее целого, дающего место свободному развитию своих частей. Каждая индивидуальность, с тем неповторяемым, своеобразным *я* или своей особой идеей, которую

мы научились так высоко ценить в наш индивидуалистический век, по-своему преломляет и воспринимает тот же мир и ту же человеческую природу как свою основу. Она не ограничивается, но восполняется другими индивидуальностями. В гармонии индивидуальностей, в их свободной любви и деятельном единстве заключается особый источник блаженства для индивидуальности. Утопать в сверхиндивидуальном, находить себя в других индивидуальностях, любить и быть взаимно любимым, отражать себя друг в друге, превратить индивидуальности в центры любви, а не обособления, видеть во всяком вновь рождающемся человеке возможность новой любви — это значит осуществлять идеал, который предвечно дан человечеству и получил выражение в словах Христа: “да будут все едино: как Ты, Отец, во Мне, и Я в Тебе” (Ин. XVII, 21)» [Булгаков, 1993, с. 153]. В «Свете Невечернем» встречается подобная формулировка: «индивидуальная неповторяемость человеческой личности» [Булгаков, 1994, с. 355]. В богословский период творчества угол зрения меняется: индивидуальность мыслится как ограниченность, как следствие грехопадения, ложное качественное бытие личности в отличие от ипостаси. Слово «индивидуальность» приобретает практически негативную оценочную коннотацию. «Индивидуальность, как определенность, есть и ограниченность (*omnis definitio est negatio*¹⁵¹), — и теперь понятие индивида есть именно противоположность всеобщему, всечеловеку. В этом смысле Адам не был индивидом, хотя и был ипостасью, ибо безгрешный человек есть, вместе с тем, и человек вообще, есть всечеловек, свободный от дурного, ограничивающего влияния индивидуальности. Индивидуальность в нашем теперешнем смысле есть плод грехопадения, нечто недолжное, однако в то же время она неизбежна для земной жизни и является. Она отлична от ипостаси, которая есть центр любви, умный луч Софии» [Булгаков, 1927, с. 36]. Само грехопадение описывается Булгаковым как возникновение множества индивидов на месте множества ипостасей. «Человечество, вместо единого, но многоипостасного существа, единой природы при множестве ипостасей, рассыпалось на множество индивидов, отдельных представителей человечества, которые могут даже спрашивать себя, существует ли человечество как единое» [Там же].

«Индивидуальность есть ответ Денницы на человеке, которого он захотел извратить по образу своего метафизического эгоизма — моноипостасности без любви. Она есть в этом смысле последствие первородного греха: падший человек знает ипостась лишь в образе индивидуальности, и все человечество разлагается на индивидуальности, которые

¹⁵¹ Всякое определение есть отрицание (*лат.*).

логика считает возможным объединить только в абстракции, мысленно выводя за скобки общие признаки. И условием спасения христианского является погубление души своей ради Христа, т.е. освобождение от плана индивидуальности. Однако в падшем мире индивидуальность есть единственная форма для жизни души, так же как греховное тело для жизни плоти, и только жизнь во Христе *освобождает ипостась от индивидуальности*, вводя ее в должное для нее многоединство любви, в Церковь» [Булгаков, 1927, с. 41–42]. «В греховном состоянии человека личное начало есть непроницаемость, в силу которой оно совершенно заполняет собой духовное пространство, и из занятой им точки выталкивается всякая другая личность. Человечество благодаря этому *рассыпано* на личности, находится в дезинтеграции и способно образовать только коллектив или множественность, хотя и внешне связанную и урегулированную» [Булгаков, 1994, с. 300].

Еще в философский период булгаковского творчества определение личности приобретает ряд теологических коннотаций: «Творец почтил венец Своего творения, насколько оно в человеке возвысилось до духовности, т.е. до личности» [Булгаков, 1993, с. 223], «без наличности в мире этой *формы* божества, человеческой личности, невозможно было бы и самое боговоплощение» [Там же]. В богословский период сверхличность обретаётся уже не в общественности, а в Троице. «Личный характер Божества, его ипостасность, соединяется и с абсолютно-сверхличным характером Его троичности — “Троицы в Единице и Единицы в Троице”» [Булгаков, 1994, с. 185]. Термин «ипостасность» («во-ипостасность»), заимствованный у богослова VI в. Леонтия Византийского¹⁵², позволя-

¹⁵² «Ипостась означает прежде всего “самостоятельное существование” (τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι), — существуют только ипостаси (“особи”), и нет (т.е. не существует) “безипостасной природы”. “Природа” реальна только в “ипостасях”, в “неделимых” (в “атомах” или индивидах). Все существующее ипостасно, т.е. индивидуально. Но в мире духовном *ипостась есть лицо*, “лицо само по себе существующее” (срв. в Халкидонском оросе). Вслед затем Леонтий делает очень существенную оговорку и вводит новое понятие. Если нет “безипостасной” природы, это еще не означает, что природа реальна только в своих *собственных* индивидуализациях или ипостасях. “Осуществиться” природа может и в иной ипостаси, в ипостаси (или “неделимом”) *иного рода* (иного естества). Иначе сказать, существуют не только “одноприродные” особи или ипостаси, но еще и *сложные*, — в них при единстве (или единичности) ипостаси мы наблюдаем реальность двух или многих природ во всей полноте их естественных свойств. Так, “человек” есть единая ипостась из двух различных природ, из души и тела, определяемых разными “естественными” понятиями. “Ипостасность” не есть индивидуализирующий признак. Можно сказать больше — не есть признак вообще. “Ипостасность” есть начало *разделения* и *раз-*

ет Булгакову отойти от представления о Софии как об особом роде «четвертой ипостаси» («как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась» [Там же, с. 186]) и мыслить ее как принцип воипостазирования божественных и человеческих ипостасей, однако как принцип не отвлеченный, но конкретный, живой, динамический: «понятие “ипостасность” одинаково отличается и от ипостаси и от безыпостасности, свойственной всему несуществующему в себе, т.е. мертвому или отвлеченному... Это способность *ипостазироваться, принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей» [Булгаков, 2001, с. 28]. Глагол «отдаваться» вызвал бурю редакторского негодования евразийца П.Н. Савицкого, увидевшего в нем слишком откровенный намек на мистическую эротику софиологии [Там же, с. 39–40]. Введение термина «ипостасность» провоцирует Булгакова на постулирование наряду с «личной любовью» «любви не-личной», которой Бог любит свою Софию и София (Божество) любит Бога ответной любовью. «В своем интегральном существе мир есть *человечность*, и человек есть живое сосредоточие мира, владыка мира, “бог” его (в предназначении). София, как ипостасность, есть предвечное человечество» [Там же, с. 31].

Сам принцип существования Бога как Троицы описывается Булгаковым так: «единство жизни при раздельноличности ипостасей» [Булгаков, 1936, I, 8а]. Термин «раздельно-личный» встречается также и в написании через дефис и принципиален для Булгакова, поскольку раскрывает смысл догмата о Троице, представляющей собою три самостоятельных ипостаси, обладающие единой природой. Прилагательное «личный» и наречие «лично» встречается нередко и по отношению к

граничения — не столько “различения” (“различаются” между собою “природы”, по своим существенным признакам), сколько именно “разделения”... ипостась есть “отдельное”, “раздельное существование”, — “предел”... В сложных ипостасях одна природа осуществляется в ипостаси другой... Она реальна “*во ипостаси*”, но не обязательно в собственной... Так Леонтий устанавливает понятие “*воипостасности*”, τὸ ἐνυπόστατον. “Не одно и то же ὑπόστασις и ἐνυπόστατον, как не одно и то же οὐσία и ἐνούσιον. Ибо каждая ипостась означает *кого-то*, а ἐνυπόστατον означает сущность (природу)”. Ипостась означает лице, определяемое свойствами, а “воипостасность” указывает на нечто несамослучайное, что имеет свое бытие в другом, а по себе не созерцается... “Во-ипостасность” есть реальность в иной ипостаси. Отсюда видно, что действительность какого-нибудь естества в определенном индивидуе еще не означает признания здесь ипостаси данного естества» [Флоровский, 1933, с. 123].

каждой из Божественных ипостасей, прежде всего — второй и третьей: «“Сошествие с небес” Сына, которое сопровождается Его личным кенозисом» [Булгаков, 1936, V, 7]. «Христос есть Личность всех личностей, Ипостась всех ипостасей» [Булгаков, 1994, с. 300]. «В Пятидесятницу в мир сходит сама Третья ипостась лично, а не только в Своих дарах» [Булгаков, 1936, V, 7]. (О Логосе: «Его личным самосознанием было Богосыновство» [Там же, IV, 7].

Личность — сфера религиозного опыта, поэтому часто прилагательное «личный» входит в словосочетание «личный религиозный опыт»: «в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством» [Булгаков, 1994, с. 16]; «содержание веры всегда превышает личный религиозный опыт, вера есть дерзание и надежда» [Там же, с. 30]. Наряду с «личным опытом» религия есть и предмет «личного дела», понимаемого, однако, отлично от «частного дела» (*Privatsache*) немецкой социал-демократии, фундирующего свободу совести и входящего, например, в Готскую программу. «Вера есть функция не какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа. В этом смысле религия есть в высшей степени *личное* дело, а потому она есть непрестанное творчество» [Там же]. Однако переключка с программной формулой немецкой социал-демократии здесь налицо. Да и слово «частный» в русском изводе этой формулы нередко заменялось на «личный». Так, современник и коллега Булгакова по Сергиевскому богословскому институту А. В. Карташев пишет о монофизитской ереси: «Формула этой ереси начинается с толерантного лозунга отделения церкви от государства, с допущения религии как личного, частного дела каждого (*Privatsache*)» [Карташев, 1994, с. 288].

Следует отметить ряд других, может быть, менее значимых и устойчивых, но все же важных для общего контекста творчества Булгакова случаев употребления слова «личность», нередко встречающегося, например, в дневниках. Так, прилагательное «личный» нередко употребляется в значении «присущий моей субъективности, произвольный, безусловный»: «Всякой религии свойственно некоторое старообрядчество, привязанность к старине; произвольно, по личной прихоти или вкусу, без дерзновения пророческого не должна быть изменена “йота от закона”» [Булгаков, 1998, с. 55]; «необходимо личные интуиции выверять по церковному преданию, раз только Церковь уже опознана как “столп и утверждение истины”, а не наоборот — поверять церковное предание по личной интуиции» [Булгаков, 1994, с. 60]; «у престола Божия все мелкое, личное сгорает... Благодарение Господу!»

[Булгаков, 1998, с. 227]; и наконец, после острого увлечения католичеством и почти принятого решения перейти в католицизм: «есть ли это моя собственная, личная бесхарактерность, которой я не умею и главное не хочу помочь настоящим подвигом и потому мечусь в католичество, или же на самом деле во мне говорит подлинный голос церковной истории» [Там же, с. 147–148]. Несколько иной оттенок личного как частного, но относящегося к глубинному внутреннему миру, в котором человек единится с общим, встречается также на страницах дневников: «Когда я кадил храм и молящихся, то, помимо общей радости, я видел и чувствовал *личную* радость каждого, личную к себе любовь, ласку и ответный привет: воистину, среди милых и дорогих лиц выделял милое и любимое лицо, и личное сливалось и переходило в общее и шло к небу, замирая, как песнь» [Там же, с. 254].

Личность выступает у Булгакова как интегрирование всех духовных способностей и сил человека.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Булгаков С.* Купина Неопалимая. Париж: YMCA-Press, 1927.
- Булгаков С.* София, Премудрость Божия, 1936. Цитируется по рукописи из архива Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже.
- Булгаков С.* Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 31–72.
- Булгаков С.* Философия хозяйства. Ч.1. Мир как хозяйство // Булгаков С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. С. 49–297.
- Булгаков С.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
- Булгаков С.* От марксизма к идеализму // Булгаков С. Труды по социологии и теологии: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1997 (а).
- Булгаков С.* Народное хозяйство и религиозная личность (Посвящается памяти И.Ф.Токмакова) // Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: РХГИ, 1997 (б). С. 111–140.
- Булгаков С.* Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. / под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1998. С. 112–256.
- Булгаков С.* Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему) // Труды о Троичности / под ред. А.И. Резниченко. М.: ОГИ, 2001. С.19–38.

Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994.

Носов А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ.1992. № 28.

Флоровский Г., свящ. Византийские отцы V–VIII веков. Париж: YMCA-Press, 1933.

© Козырев А.П., 2012

ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ XX в.: Я И ДРУГОЙ

In the article a very deep philosophical theme — concepts of intersubjectivity and dialogue in the modern European philosophy — is mentioned. The author shows that concept of subjectivity (just as intersubjectivity) is inseparably connected with Western culture and the Western philosophy, which are generated by values of religions of “a Bible root”: Judaism, Christianity and Islam, in which personal being of God, his personal attitude (love) towards created beings and his dialogical self-explication in the acts of Revelation are postulated; thus, the doctrine of God here implicates thesis that life in the absolute limit and at the top of a valuable vertical is personalistic. In the research author briefly analyzes and compares concepts of intersubjectivity and “the Other” on the examples of doctrines of several “key” thinkers of the 20th century — E. Husserl, J.-P. Sartre, M. Buber, G. Marcel, K. Jaspers and E. Levinas.

Понятие субъективности (так же, как интерсубъективности) связано главным образом с западной культурой и западной философией, сформированными ценностями религий «библейского корня»: иудаизма, христианства, ислама, в которых утверждается *личностное* бытие Бога, его личное отношение (любовь) к сотворенным существам, его диалогическое самораскрытие в актах Откровения; таким образом, учение о Боге здесь имплицитно тезис о том, что бытие в своем абсолютном пределе и на вершине ценностной вертикали *лично*. Теизм является фундаментальной религиозной и культурной установкой европейской цивилизации, и европейская философия (будь то «внетеистическая» или «атеистическая») неизбежно будет соотноситься в той или иной форме с теизмом, пока она остается европейской философией. Соответственно представление о человеческой субъективности (личностности) также является достоянием европейской культуры и европейской философии¹⁵³. На Востоке все обстоит по-другому: например, буддийская доктрина анатма-вады (не-

¹⁵³ Дэвид Юм и многие скептики стоят здесь особняком, и в целом их учения «нетипичны» для европейской классической философии.

души) учит именно об отсутствии в человеке любого субстанционального начала, выступающего неизменным субъектом его действий и мыслей. Точно так же нет какого-либо коррелята понятию субъекта или личности в джайнизме и даосизме. (Здесь мы не имеем возможности подробнее остановиться на этой интереснейшей проблеме.)

Однако и в европейской философии взгляды на человеческую субъективность сильно различались. На первый взгляд, европейской ментальности в целом присуще четкое разделение функций субъекта и объекта (субъекта — быть активным, познающим, воспринимающим; объекта — быть познаваемым, воспринимаемым, зависимым от активности субъекта). Например, философская традиция Нового времени, в первую очередь картезианская, стремилась свести исследуемую философией духовную деятельность к познанию, удаляя *взаимопонимание* за пределы исследования. Обычно превращение мира в объект, а также четкое разделение функций субъекта и объекта связывают именно с рационализмом Нового времени. Хайдеггер, правда, отыскивает его истоки уже в учении Парменида и Платона об истине. Но в европейской мысли существовала и другая традиция — диалогическая. Философская концепция диалога предполагает межсубъектное общение, единение на метафизическом уровне взамен «классической» гносеологической структуры «субъект-объект». Многие философы XX и XXI вв. полагают, что «объективирующее» мышление в философии не было исконным, и видят в нем скорее искажение и деформацию, нежели воплощение традиции — традиции философии, которая сама вырастает из диалога и многим обязана ему: и своим методом «диалектики», и своей проблематикой, и, возможно, самым пониманием бытия.

Создание философских систем, устремленных к единству и единственности понятия, противоречило диалогическому мышлению, но даже в немецком умозрительном идеализме XVIII — начала XIX вв., в котором построение этих систем достигло подлинной виртуозности, в латентном виде содержался некоторый диалогизм. Идея антиномичности «чистого разума» в философии И. Канта и концепция истины как процесса взаимоуничтожения противоположностей в философии Г.В.Ф. Гегеля тому примеры. Но переход от кантианства к гегельянству осуществлялся через вполне диалогическое философствование немецких романтиков. Развиваемые романтиками йенского круга (братья Ф. и А. Шлегели, Л. Тик, Ф. Новалис, Ф. Шеллинг, позже Ф. Шлейермахер и др.) идеи симфонической философии, слияния-совпадения философии и поэзии, поэзии и жизни, теория фрагментарного философствования и, наконец, теории понимания стали источником современных учений о диалоге.

Предчувствие современного диалогического философствования пронизывает теории многих антигегельянцев XIX столетия, в том числе Л. Фейербаха, который стремился создать материалистическую антропологию как теорию общения «я» и «ты», С. Кьеркегора, восстановившего в правах теологический диалогизм, и Ф. Ницше, разыгравшего в своих произведениях подлинно диалогическую драму познания.

Диалогическая традиция более или менее ярко представлена во многих культурах и в различных философских течениях. Необходимый для существования любой религии мистический опыт общения с Богом становится основанием для учений о диалоге, который превышает речи, именно в религиях библейского корня. Вся библейская история — это вслушивание в речи пророков и стремление услышать голос Бога, т.е. история диалога Израиля с Богом, протекающего вне слышимой речи или зримого письма. Древнегреческая культура значительно отличалась от древнееврейской: в античном мире созерцание преобладало над вслушиванием. Платон, создатель «текстов в лицах», «Диалогов», положил начало традиции «созерцания эйдосов». Но и для древнего грека «познать» означало не «извлечь сущность из вещи», но положить предел хаосу, организуя космос. Средневековому теоцентрическому мировоззрению, следовавшему как античной, так и древнееврейской традиции, было присуще понимание всего мира и каждого предмета как причастного Богу. Предмет и человек воспринимались в ничтожестве их собственного бытия и во всемогуществе этого «причастия», которое, являясь «соучастием», было подлинно диалогическим, несмотря на формальный примат субъективности.

В философии XX в. концепции диалога создавались прежде всего в связи с проблемой отчуждения. Драма познания заключается в том, что «технический», «геометрический разум» (Х. Ортега-и-Гассет) «теряет» себя. Но постановка проблемы отчуждения в той или иной ее формулировке придает двусмысленность большинству концепций диалога XX в. С одной стороны, диалогическое мышление кажется альтернативой «манипулированию» миром, к которому сводится все разнообразие отношений субъекта и объекта, описываемое в европейской философии Нового времени, поскольку диалог обнаруживает уровни сознания, к познанию не сводимые и в философии Нового времени не описывавшиеся. С другой же стороны, отчуждение, избавлением от которого обещает стать диалог, оказывается *условием* завязывания диалога, условием его существования, и в этом смысле может быть устранено только вместе с диалогом.

В связи с этим возникает необходимость определить одно из важнейших понятий многих течений философии XX и XXI вв. — понятие

«Другого». *Другой* — то, что не есть Я, иное по отношению ко мне, и в то же время подобное мне, равный мне субъект, обладающий свойствами личности. Во многих философских школах понятие Другого как таковое отсутствует. Идеи предельного самоуглубления и отрешенности от окружающего мира мы можем обнаружить в большинстве течений индийской и китайской философии — в буддизме, джайнизме и даосизме прежде всего. В европейской классической философии, как она складывалась на протяжении веков, практически нет понятия Другого (за исключением некоторых христианских мистических учений и немецкого романтизма). Средневековая традиция в понятии *Alter Ego* отражает лики Я, а вовсе не того, кто вступает с Я в общение в качестве суверенной, независимой и безусловно значимой для Я личности. И позже «антиклассицист» и «антирационалист» Шопенгауэр, например, был убежден, что человек способен постичь тайну собственного бытия путем предельной обособленности от других, посредством раскрытия присущего ему одному внутреннего содержания. В немецкой классической философии «другой», если бы такое понятие присутствовало, — это объект, вещь, чуждый мир, зависимый от активности субъекта. Отвлеченно-теоретический мир чужд пониманию Другого в его реальной сущности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Поэтому коммуникация двух субъектов здесь непременно предполагает нечто дополнительное — «абсолютную идею», «мировой дух» и т.д. Однако именно гегелевское понятие «свое иное» и фихтеанское «не-Я» послужили методологическим основанием для современного философского осмысления понятия «Другого».

Лишь в постклассической европейской философии появляются условия для глубинного представления о Другом. Когда разум перестает быть всемогущим и самодовлеющим, охватывающим мир системами своих отвлеченных концептов, когда на смену декартовскому «я мыслю» приходит «я существую» или «мы существуем», тогда Другой через интерсубъективность, через отношение двух субъектов предстает во всей «неповторимой уникальности единичности» (М. Бубер).

Анализ проблемы интерсубъективности в философии XX столетия потребовал бы многих томов исследования. Мы лишь попробуем сделать некий очерк — кратко рассмотрим и сравним понятия интерсубъективности и Другого на примере концепций нескольких «ключевых» мыслителей XX столетия — Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартра, М. Бубера, Г. Марселя, К. Ясперса и Э. Левинаса.

Различные течения внутри феноменологии, философии жизни и экзистенциализма, а также философская антропология, прагматизм, пер-

сонализм и т.д. так или иначе определяют понятие Другого и близкие к нему термины. Пожалуй, ключевым для многих из перечисленных выше школ можно считать гуссерлевское понятие *интерсубъективности*¹⁵⁴. Если попытаться изначально дать очень краткое определение, то «интерсубъективность» — это структура субъекта, отвечающая факту индивидуальной множественности субъектов и выступающая основой их общности и коммуникации. В феноменологии Гуссерля интерсубъективность исследуется через раскрытие имплицитных и эксплицитных интенциональностей, в которых трансцендентальное Я удостоверяется в существовании и опыте Другого. Основная цель Гуссерля, как мы знаем, состояла в том, чтобы разработать новую феноменологическую науку, которая легла бы в основу всех остальных научных дисциплин. Исходным пунктом его концепции явилось трансцендентальное Я, которое Гуссерль назвал аподиктическим принципом своей теории. Таким образом, проблема интерсубъективности вписывается в контекст этой цели: то, что существует мое трансцендентальное Я, еще не является гарантом того, что существует другое трансцендентальное Я. Гуссерль предпринял попытку обосновать существование другого Я; разрабатывая свою концепцию, он ставил задачу попытаться преодолеть трансцендентальный солипсизм, а также найти основания для объединения различных уровней трансцендентального Я. В связи с этим Гуссерль обратился к исследованию механизмов образования в глубинах «чистого Я» смысла «Другого», но не как моей копии, а в форме чуждого мне Я. По мнению Гуссерля, существует инстанция сознания, которая не подлежит редукции, — это «чистое» или «абсолютное Я». Он поднимает очень важную проблему: каким образом монадически-замкнутое Я может признавать независимое существование других сознаний, а не рассматривать их как продукт конститутивной деятельности самой «монады»? Гуссерль именуется эту проблему проблемой интерсубъективности. Он выдвигает тезис: монадическое сознание является априорно интерсубъективным, а не солипсистски замкнутым в себе. Рассмотрим его аргументацию, которая изложена в V медитации «Картезианских размышлений».

Каким образом мы обнаруживаем Другого? Гуссерль пытается решить эту проблему методом «вчувствования». Он пишет: «Проблема, таким образом, ставится сначала в качестве специальной, а именно, как проблема Наличия-для-меня (*für-mich-da*) Других, как тема транс-

¹⁵⁴ Э. Гуссерль (1859–1938) не был первым из мыслителей XX в., обратившихся к теме интерсубъективности и Другого: Марсель и Бубер сделали это раньше, но его влияние на последующее развитие этой традиции было очень значительным.

цендентальной теории опыта Чужого, как проблема так называемого вчувствования (*Einfühlung*)» [Гуссерль, 2005, с. 386]. Сначала необходимо осуществить феноменологическую редукцию, чтобы отказаться от присутствия Другого как некой изначальной данности, и проследить формирование этого феномена внутри сознания субъекта. Редукция к собственной трансцендентальной сфере предполагает отказ от всего того, что может быть прописано как «Другое» по отношению к субъекту. Немецкий мыслитель утверждает, что в любом Его уже заложена интенциональность, в том числе направленность на Чужое (*das Fremde*). И в этой особой интенциональности конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы сферы моего монадического Я. Я как Его конструирует существующий для меня мир как феномен, что означает: Я как просто личностно-человеческое Я осуществляю в пределах совокупного конституированного мира некую *обмиращающую апперцепцию самого себя*. Гуссерль пишет: «Все трансцендентально свойственное мне как этому предельному Его благодаря этому обмирщению выступает в *моей душе* как психическое» [Там же, с. 392].

Гуссерль утверждает, что смысл бытия объективного мира конституируется многоступенчато и в качестве первой ступени выделяется ступень конституирования Другого, которая образуется над моим исходно-первичным миром. Таким образом, первое Чужое есть другое Я, т.е. Другие не остаются для меня обособленными, а конституируется скорее Я-общность, включающая меня самого. Автор заключает: «Благодаря этому образованию общности трансцендентальная интерсубъективность обретает свою специфически интерсубъективную сферу, в которой она интерсубъективно конституирует объективный мир» [Там же, с. 399]. Далее немецкий мыслитель подробно описывает, каким образом Другой получает смысл «человек», для чего он вводит понятие «апрезентация» (апперцепция по аналогии). Речь идет о формировании соприсутствия Другого. Вкратце можно сказать, что восприятие моего тела дает мотивационный фундамент для аналогизирующего постижения тела Другого, т.е. другой плоти, когда оно входит в поле восприятия моего Я.

Первый фундамент всех интерсубъективных общностей — это общность природы в единстве с общностью чужого тела и чужого психофизического Я, образующего пару с моим собственным психофизическим Я. Далее, по мнению Гуссерля, происходит конституирование более высоких уровней интермонадологической общности, которое основывается на том положении, что сущее находится с другим в интенциональной общности. Таким образом, по Гуссерлю, формируется «жизненный мир». Он пишет: «Это исключительно своеобразная связность, действитель-

ная общность — именно такая, которая делает трансцендентально возможным бытие мира, человеческого мира и мира вещей» [Там же, с. 418]. Именно эту открытую общность монад Гуссерль обозначает трансцендентальной интерсубъективностью.

Оригинальную концепцию диалога и интерсубъективности представил Мартин Бубер (1878–1965) — один из интереснейших и загадочных мыслителей XX в. Большинство исследователей склонны видеть в нем создателя иудейской версии религиозного экзистенциализма, которую называют также «диалогической теологией». Бубер находился на пересечении двух культур — немецкоязычной европейской и иудейской — и в каком-то смысле остался маргиналом обеих культур. Он отстаивал религиозные ценности иудейской и христианской традиций; он полагал, что универсальные и общие для христианства и иудаизма идеи — открытость к трансценденции, признание за человеком статуса морального существа, идеи совершенства, блага и спасения — должны способствовать диалогу между двумя религиями и их взаимному обогащению. В философии и теологии Бубер опирался прежде всего на идеи Канта, Кьеркегора, Фейербаха, Ницше, Дильтея, а также на наследие хасидизма — мистического течения в иудаизме.

В книге «Я и Ты» (1922) Бубер развивает основную идею своего творчества — учение о диалоге. В философии XX в. тема диалога и коммуникации остро осознается как проблема двойственного отношения человека к миру: как к безличному объекту и как к таинству, единственному и неповторимому сущему. Эта двойственность характеризуется в учении Бубера об отношении «Я — Ты» и «Я — Оно», в понятиях «интеллекта» и «интуиции» А. Бергсона, «проблемы» и «таинства» Г. Марселя, «массовой» и «экзистенциальной» коммуникации К. Ясперса, в концепции «подлинного» и «неподлинного» существования в экзистенциализме в целом и т.д.

Бубер полагал, что человек, с одной стороны, может относиться к миру и бытию как к совокупности безличных предметов и орудий, которые должны служить его утилитарным целям. Для того чтобы пользоваться предметом, мы помещаем его в то или иное пространство и время, в те или иные причинно-следственные связи. (Бубер здесь опирался на учение И. Канта о том, что пространство и время являются априорными формами чувственного созерцания, а не принадлежат к природе самих вещей.) Точно так же («манипулируя») человек может относиться к другим людям и даже к Богу. В этом случае, полагал Бубер, мы подчиняемся установке «Я — Оно» и используем соответствующий ей язык. Но существует и иное отношение, которое он называет личностным,

или диалогическим. Можно обращаться к предметам, людям, Богу как к Ты, как обращаются к личности, собеседнику, другу. Объект фактически перестает быть таковым и становится тоже субъектом — равноправным партнером и собеседником в диалоге. Когда Я и Ты вступают в онтологический диалог, мир предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. Как каждая субстанция становится объектом, предметом, вещью в отношении «Я — Оно», точно так же, считал Бубер, она может стать партнером, собеседником, другом в отношении «Я — Ты». Сущность отношения «Я — Ты» — это любовь, т.е. целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к собеседнику. В отношении Я и Ты нет мистического единения, каждый остается собой. Глубокий духовный кризис XX в. Бубер объяснял тем, что человек полностью погружен в отношение «Я — Оно» и забыл о Ты.

Одна из ключевых тем философии Бубера — проблема межличностной коммуникации. Партнер в диалоге здесь предстает как Другой. Как уже говорилось, Другой — то, что не есть Я, иное по отношению ко мне, и в то же время подобное мне, равный мне субъект, обладающий свойствами личности. Диалог двух людей для Бубера есть радикальный опыт инаковости другого, признание этого Другого «своим иным», узнавание его. Другой из чуждого, «постороннего», «не-Я», становится Ты.

Любое отношение «Я — Ты», по Буберу, возможно лишь потому, что существует Бог как Вечное Ты. Бог именно «вечное Ты» в отличие от временных и эфемерных встреч «Я — Ты» в мире. Через значение, возникающее в земных встречах «Я — Ты», человек находит вседержущую основу значения. Бог — это высший собеседник в диалоге и реализация того лучшего, что заложено во всяком отношении «Я — Ты». Вечное Ты может обнаружить себя даже в самых простых и обыденных вещах. Вечным Ты Бубер именует Того, Кто, даруя Откровение и спасение, вступает в непосредственное общение с людьми и тем самым делает для них возможным общение с Ним. Именно в этом общении, в диалоге, выявляется жизненность и Самого Бога.

В традиции экзистенциальной философии XX столетия Бубер стоит немного особняком, и нам представляется целесообразным сравнить его учение с идеями других мыслителей, внешне похожих или, наоборот, очень непохожих на него — например, Ж.-П. Сартра (1905–1980). Исходным пунктом построения онтологии для Сартра оказывается его теория феномена (вытекающая из гносеологии Гуссерля), цель которой — преодолеть недостаток как материализма, так и идеализма, которые, по мнению Сартра, дуалистически решают вопрос о соотношении сознания и мира. Феноменология, по мнению Сартра, — единственная философия,

способная преодолеть дуализм внешнего и внутреннего, потенции и акта, явления и сущности. Это означает, что и реальность сознания (субъективность), и внешний мир сводятся к единственной форме их существования — к феноменальному бытию. Серия феноменальных проявлений исчерпывает само бытие. За «пеленой» феноменов, которую традиционная идеалистическая философия рассматривала как передний план бытия и сквозь которую в соответствии с познавательным императивом следовало «прорваться» к сущности (Гегель), не располагается, согласно экзистенциализму и феноменологии, никакая подлежащая познанию реальность. Сущности как чего-то отличного от феномена, по Сартру, не существует; можно говорить лишь о *смысле* феномена.

Но сведение внешней реальности к сериям феноменов еще не дает, по Сартру, выхода к бытию. У Сартра сознание связывается с феноменальным бытием не познавательным отношением, но непосредственно: через «скуку», «тошноту», «тревогу» и т. д. Само описание связи сознания с внешним миром в терминах «субъект-объект» (что и было условием познаваемости как сознания, так и внешнего мира, согласно классическому рационализму) отрицается Сартром. «Расколотовость» сознания на субъект и объект рассматривается им как гносеологический пережиток всей прежней (картезианской прежде всего) философии, который необходимо преодолеть.

В книге «Бытие и Ничто» (1943) Сартр определяет сознание как «бытие-для-себя» (*l'être-pour-soi*), а то, что внешне сознанию, «иное» по отношению к сознанию (предметный мир) — как «бытие-в-себе» (*l'être-en-soi*). «Для-себя» означает «не-в-себе», означает направленность на что-то внешнее, *иное*. А это значит, что сознание не есть это «что-то» (сущее) и вообще что-либо из сущих — т.е. оно есть «ничто». По отношению к «бытию-в-себе» сознание предстает именно как «ничто»; сознание («ничто») выполняет неантизирующую функцию в отношении «бытия-в-себе». Сартр пишет: «Этой возможности для человеческой реальности выделять ничто, которое ее изолирует, Декарт вслед за стоиками дал название, а именно: *свобода*» [Сартр, 2000, с. 61–62].

В отношении к другому Я индивидуальное сознание выступает, по Сартру, в модусе «бытия-для-другого». Но «"бытие-для-другого" не является онтологической структурой "бытия-для-себя"» [Там же, с. 304]. Равная «ничто» субъективность не содержит никаких ресурсов для установления положительной связи с чем бы то ни было внешним по отношению к ней.

Первичное отношение сознания к другому Я — это чистое и простое отрицание. Как «бытие-для-себя» определило себя негативно по отно-

шению к «бытию-в-себе», оно точно так же находит Другого как «не являющегося мною». Порождая ответное отрицание со стороны другого Я, сознание человека Сартра вступает в борьбу, которая первоначально протекает как изнурительная борьба взглядов. Взгляд Другого сообщает «бытию-для-себя» статус «бытия-в-себе». Другое Я превращает меня в объект рассмотрения, отчуждая тем самым мой мир и мои возможности, привносит в мой мир «то, чего я не хотел». Сартр не раз повторяет в «Бытии и ничто», что Другой, Другие — это «смерть моих возможностей». «Присутствие Другого для меня и меня для Другого есть объектность» [Сартр, 2000, с. 283]. «Окаменение» под взглядом Другого — сокровенный смысл мифа о Медузе, считает Сартр.

В ситуации низведенности взглядом Другого до «голой объектности» человек Сартра переживает эмоционально-негативное чувство стыда — гнева, направленного на самого себя. Эмпирический стыд имеет свой метафизический прообраз — стыд, проистекающий из факта моего «падения в мир». И страх перед стыдом быть застигнутым обнаженным — это лишь психологическая проекция изначального стыда. Сартр пишет: «Стыд является чувством первородного греха не оттого, что я совершил такой-то и такой-то проступок, не просто потому, что я “заброшен в мир”, в среду вещей. Стыдливость и в особенности опасение быть застигнутым в обнаженном виде являются только символической спецификацией первоначального стыда; тело здесь символизирует нашу беззащитную объектность. Одеться — значит скрыть свою объектность, отстаивать свое право видеть, не будучи увиденным, то есть быть чистым *субъектом*. Отсюда библейский символ падения после первородного греха; именно это определяет, что Адам и Ева узнают “что они нагие”» [Там же, с. 310–311]. Стыд оказывается мирским, психологизированным вариантом страха, корнящегося в первородном грехе и описанного Кьеркегором в «Понятии страха». Такое толкование тем более справедливо, считает Сартр, что изначальный стыд имеет своим источником «абсолютный взгляд» — Бога, понятие Другого, доведенное до абсолюта. В религиозном чувстве отношения к Богу стыд является добровольным увековечением своей «объектности» перед лицом «абсолютного взгляда» Бога. «Стыд перед Богом есть признание своей вечной объектности перед субъектом, который, в свою очередь, никогда не может стать объектом. Таким образом, я возвожу свою объектность в абсолют и гипостатизирую ее. “Позиция” Бога сопровождается материализацией моей объектности» [Там же, с. 312].

Бубер объясняет невозможность коммуникации у Сартра его отношением к миру («бытию-в-себе») и к человеку как Оно. Особенно ярко,

по мнению Бубера, это описано в романе Сартра «Тошнота». (Вспомним «неузнавание», отторжение, абсолютное онтологическое неприятие предметов и других людей персонажем романа Сартра «Тошнота» Антуаном Рокантемом.) У Бубера же Другой, Другие, принимают форму Ты, без которого Я не может существовать. «Только через Ты человек становится Я» [Бубер, 1995, с. 32]. Для Бубера Другой, Другие — это не только люди, но и растения, животные, произведения человеческого духа, Бог¹⁵⁵.

Но главное все-таки для Бубера — отношение между человеком и человеком. Он много раз повторял, что одно из главных заблуждений человечества — это вера в то, что дух внутри нас (например, буддизм), тогда как он — между нами, между Я и Ты. «Дух не в Я, а между Я и Ты. Дух похож не на кровь, циркулирующую внутри меня, но скорее на воздух, которым дышат Я и Ты» [Там же, с. 37].

Решение Бубером проблемы «Я — Другой», «Я — Другое», «то, что не есть Я», радикально отличается от концепций «классического» экзистенциализма и от взглядов предтечи экзистенциализма С. Кьеркегора, воспевавшего одиночество своего Единичного и презиравшего «серую толпу». По мнению Бубера, Я ничего не может сказать о себе, не соотнося себя с Другим. Монологической традиции философского познания Бубер противопоставляет диалогическую.

Выдающийся французский философ, религиозный экзистенциалист Габриэль Марсель (1889–1973) в разработке проблем коммуникации и диалога перенес «классический» акцент философского рассмотрения с «познания» на «сопричастность». Отношение к миру как к Ты для него —

¹⁵⁵ Вот как Бубер описывает свою встречу с Ты в книге «Между человеком и человеком»: «Когда мне было 11 лет, я проводил лето в имении дедушки. Однажды я, никем не замеченный, проник в конюшню и тихо тронул за шею мою любимую старую серую в яблоках лошадь... Это был не случайный восторг, но великое, потрясающее событие. Если попытаться сейчас все это объяснить, начиная с еще живого ощущения нежности в моей руке, я должен сказать, что то, что я почувствовал в прикосновении к животному, было ощущение Другого, огромное отличие Другого, который тем не менее не остался чужим мне, как чужими были стоявшие в той же конюшне осел и баран, тоже позволявшие гладить себя. Когда я тронул мощную гриву, иногда удивительно гладко расчесанную, а иногда, наоборот, очень дикую и растрепанную, и почувствовал что-то живое под своей ладонью, это была как будто частичка самой жизни, ограниченная кожей моей руки, то, что не есть Я, совсем не похожее на меня, осязательно Другое, Другое само по себе. Но это Другое позволило мне подойти, доверило мне себя, поставило себя в отношение Ты и Ты ко мне. С тех пор лошадь, как только я входил в конюшню, даже когда я не собирался насыпать ей в кормушку овес, нежно поднимала свою массивную голову и едва заметно шевелила ушами, как заговорщик, подающий знак товарищам-заговорщикам, чтобы они узнали его. И я узнавал» (см.: [Buber, 1965, S. 41]).

модус бытия, а к миру как Оно — модус обладания. Марсель вводит понятие «таинство», призванное описать взаимоотношение «Я» и «не-Я» в противоположность рационалистическому отношению к миру как «проблеме». «Таинство» не противопоставляет субъект объекту, «Я» — «не-Я», познающее — познаваемому. Традиционные субъект и объект познания предстают как «переживающее» и «переживаемое». Таинство, согласно Марселю, «включает», «вовлекает» человеческое существование, сливается воедино «Я» и «не-Я», выводит за границы созерцательности, стирает грань между «вне меня» и «во мне». Свойственная таинству «сопричастность» приводит к надрациональному единству субъекта и объекта, невыразимому в понятиях и словах. Место «вещных» отношений занимает интересубъективность, прообразом которой, естественно, служит не отношение субъекта к объекту, а межсубъектная коммуникация, отношение Я к Ты. «Объективная реальность» уступает место «второму лицу», понимание Другого как «Ты» противопоставляется пониманию его как «он» (безличное местоимение французского языка). «Присутствие» (*présence*) — одна из основных категорий философии Марселя. «Фундаментальное различие между “проблемой” и “таинством”, — пишет Марсель, — состоит в том, что с проблемой я сталкиваюсь, я обнаруживаю ее перед собой, но я могу ее охватить и разрешить; а таинство есть нечто, во что я сам вовлечен, следовательно, оно мыслится как сфера, в которой теряется смысл различия “во мне” и “предо мной” и его изначальная значимость. В то время как подлинная проблема обосновывается определенной техникой, в зависимости от функции последней, таинство трансцендентно по отношению ко всякой технике» [Марсель, 1994, с. 99–100]. Отходя от рассмотрения объекта как объекта, Марсель также исключает и причинно-следственные отношения наряду с другими формами субъектно-объектных отношений. На их место приходят вера, любовь, привязанность, верность, ответственность, уважение. «Быть — это быть любимым», — считает Марсель.

Интерсубъективность распространяется не только на отношения между людьми, но на все отношения вообще. Отношение к природным вещам устанавливается по образу и подобию интересубъективной эмоциональности. Удивление, восхищение, причастность — основные характеристики «бытия-в-мире» Марселя. Интересубъективность существует априори в глубине каждого из нас, а не только проявляется в отношениях между индивидами. Это основной переход Марселя от антропологии к теологии: явления природы в качестве творений не ведут в царство «безличного», а служат для человека одним из источников восхищения их Творцом, опосредствуют переход к «абсолютной личности», к «Божественному Ты».

Любовь к людям, с точки зрения Марселя, покоится на любви к Богу и отношении к другим людям как к «детям Божиим»; «братство» людей — это братство во Христе. А мир в целом для Марселя — не более чем связующее звено коммуникации с его Творцом, как и другие Ты, приобщающие Я к «Абсолютному Ты». Отношение человека к Богу имеет тот же интерсубъективный, эмоциональный, интимный характер и основывается на вере, надежде, преклонении, не нуждаясь в логических аргументах и рациональном обосновании. Бог для Марселя — это «Высшее Ты», а не представление, не объект познания. Он не требует и не допускает доказательства. Марсель (как и Хайдеггер) считает, что Бог, смерть которого провозгласил Ницше, — это Бог-перводвигатель, Бог аристотелевско-томистской традиции... К сожалению, здесь мы не можем подробнее рассмотреть этот интереснейший аспект учения Марселя.

Мы уже увидели черты глубинного сходства учений двух мыслителей, Марселя и Бубера, — мыслителей, принадлежавших к различным религиозным традициям, долгое время даже не слышавших друг о друге и познакомившихся в довольно преклонном возрасте. Но дадим возможность Марселю самому высказаться о своем отношении к Буберу. В 1967 г. в США вышел большой том — «The Philosophy of Martin Buber», где помимо писем, заметок и воспоминаний самого Бубера и его друзей собраны также статьи-эссе о его философии многих известных и менее известных мыслителей. Статья Г. Марселя опубликована первой. Вот что он пишет: «В силу невероятного совпадения я открыл исключительную реальность Ты приблизительно в то же самое время, когда Бубер писал книгу “Я и Ты”. Однако его имя не было известно мне. ...Таким образом, мы имеем дело с одним из поразительных случаев невероятного духовного совпадения... Осознав совпадение моих собственных мыслей и мыслей Бубера, я счел необходимым подчеркнуть тот факт, что иудейский мыслитель пошел гораздо дальше меня в анализе структурных аспектов основной человеческой ситуации. Я бы сказал, что философия интерсубъективности — это категория “между” (Zwischen — нем.)» [Buber, 1967, S. 41–43]. Такова оценка Габриэля Марселя.

Философия Бубера глубоко гуманистична. Восстановление безусловной ценности человеческой личности через ее общение с другими личностями, с миром и Богом делает его учение значимым как для философов и богословов, так и для широкого круга мыслящих людей, как для нашей эпохи, так и для многих будущих поколений.

Феноменологическая концепция Э. Левинаса (1905–1995) во многом родственна учению Бубера. Онтологию Хайдеггера и Сартра Левинас подвергает критике, поскольку у обоих мыслителей, по его мнению, драма

существования определяется лишь диалектикой бытия и ничто. Левинас противопоставляет этой диалектике напряженность отношения между анонимным, безличностным существованием имманентно-замкнутого Я и личностным способом бытия; последний, по мнению французского философа, — в признании бытия Другого. Вот как определил Левинас путь собственного феноменологического исследования: от существования к существующему, затем от существующего — к Другому. В идеях Гуссерля и Хайдеггера Левинаса в наибольшей степени привлекает мысль об интенциональности сознания. Однако французский феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к ничто (Хайдеггер, Сартр), а в обращении человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни. Именно проблема Другого становится центральной в учении Левинаса. Отношение «лицом-к-лицу» он заимствует из библейской традиции и осовременивает его с помощью феноменологии и экзистенциализма.

Левинас пишет: «Познание выявляет, дает имена и тем самым классифицирует. Слово адресуется Лицу. Познание схватывает свой объект, овладевает им. Обладание отрицает независимость сущего, не разрушая его: оно отрицает и сохраняет. Но насилие над Лицом невозможно: абсолютно беззащитные глаза, эта обнаженнейшая часть человеческого тела, тем не менее *оказывают абсолютное сопротивление овладению*. (Ср. с Ж.-П. Сартром. — Т. Л.) Абсолютное сопротивление, в котором скрыта попытка убийства: попытка абсолютного отрицания. Другой — то единственное существо, по отношению к которому возможно искушение убить. Этот соблазн убийства и эта невозможность убить составляют самую суть видения Лица. Видеть Лицо — значит слышать: “Не убий!” Все то, что я могу слышать о Боге и от Бога, который невидим, должно дойти до меня в одном и том же, единственном глазе» [Левинас, 1994, с. 326–327].

Трансцендирующая активность субъекта, по мнению Левинаса, не выводится из отношения человека к бытию; знание и познание также не проливают свет на трансцендирование. Опыт общения, по Левинасу, возникает не из стремления к знанию или обладанию, а из особого состояния близости одной субъективности к другой. Этот опыт возник до субъектно-объектных отношений, тогда, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые и с удивлением услышал призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие. Это удивление и было выходом «за-пределы-себя», трансцендированием. Человеческое общение, по Левинасу, — это «близость близкого», ответная реакция на

его рану, оскорбление, травлю; такой опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место Другого, заменить его. Близость как основа общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей, она возникает естественно и абсолютно пассивно, она более «прошлая», чем любое *a priori*. Левинас определяет чувство близости как метаонтологическую и металоогическую страсть, которой сознание захвачено еще до того, как оно стало образным и понятийным. На уровне изначального опыта близость между Я и Другим конституируется как отношение «один-для-другого». Из этого первоначального опыта близости, не поддающегося, по мнению Левинаса, никакому контролю, он выводит практику и познавательную деятельность, мир культуры вообще. Характеризуя отношение «Я — Другой», Левинас подчеркивает своеобразие этого взаимодействия, которое строится не по принципу подчинения части целому, угнетенного — угнетателю и т.д., но без насилия, вопреки унифицирующей и тотализирующей власти логоса и порядка, по принципу «отношения без отношения», где нет ни отчуждения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида, где всеистребляющей тотальности противостоит плюрализм личностей. Для Левинаса безусловно, что именно первоначальная общность людей с ее принципом «человек-для-человека», «один-для-другого» должна ориентировать все конкретно-исторические и духовные формы бытия людей.

Пожалуй, мы должны хотя бы вкратце обратиться к воззрениям еще одного мыслителя, который внес огромный вклад в разработку проблемы интерсубъективности. Это Карл Ясперс. Ясперс разрабатывал проблему коммуникации в связи с проблемами свободы и истины. Общение индивида, его связь с другими составляет структуру его собственного бытия, его экзистенции, утверждает Ясперс. Человеческое бытие в концепции Ясперса есть всегда «бытие-с» (*Mit-Sein*) — с Другими. Вне коммуникации нет и не может быть свободы. Отказав экзистенции в возможности объективировать себя и таким образом обрести бытие, обладающее универсальностью, Ясперс отличает свободную экзистенцию от слепой воли Шопенгауэра по ее возможности общения с Другим, по возможности быть «услышанной». Экзистенция не может быть определена, но может «сообщаться с другой экзистенцией», и этого достаточно, чтобы она существовала как реальность, а не как субъективная иллюзия. Коммуникация суть способ и форма бытия разума, вносящего осмысление, «просвещение», с одной стороны, и экзистенции, вводящей то же самое бытие, которое должно быть осмыслено, — с другой. Ясперс пишет: «Экзистенциальная коммуникация настолько свойственна че-

ловеку как человеку в основе его существа, что она всегда остается возможной, и никогда нельзя знать, какой глубины она достигает» [Ясперс, 1994, с. 508]. С точки зрения Ясперса, коммуникация — это общение, в котором человек не играет «роли», уготованные ему обществом, но открывает, каков сам «актер». Экзистенциальная коммуникация Ясперса противоположна «массовой коммуникации», в которой личность теряется, растворяясь в толпе. Ясперс рассматривает и саму истину в связи с коммуникацией: коммуникация суть средство обретения истины, общение «в истине».

Обратимся снова к Буберу. К его философии диалога весьма близки концепции автора знаменитой книги «Звезда искупления» Ф. Розенцвайга и протестантского теолога О. Розенштока-Хюсси. Общим для Бубера, Розенцвайга, Розенштока-Хюсси, а также Марселя, Левинаса и Ясперса является то, что в их учениях место трансцендентного занимает Бог. Одновременно с западными концепциями диалога складывались более или менее близкие к ним теории в русской философии. Концепции диалога создали А.А. Майер и С.Л. Франк, но наиболее известным автором теории диалога в России является, разумеется, М.М. Бахтин. Все упомянутые выше теории диалога создавались в 20-е годы прошлого века. А сегодня они определенным образом переосмысливаются. Например, Ю. Кристева создала теорию интертекстуальности на основе изучения работ Бахтина и других российских семиотиков. Для концепций Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля характерно сближение теории диалога с социологией и лингвистикой. Хабермас создал «теорию коммуникативного поведения», описывающую «двухуровневое» строение современного общества («система» и «жизненный мир»). Опираясь на понятие социального действия М. Вебера и анализ речевых актов, осуществленный Дж.Л. Остином, Хабермас выделяет два типа поведения: «коммуникативное», приводящее к возникновению социальных структур, способных к развертыванию и самоосуществлению; и «стратегическое», преследующее утилитарный интерес и ведущее к обману партнера. Апель, стремясь соединить трансцендентализм с герменевтикой, перестроил трансцендентальную философию, обосновав ее заново через понятие коммуникации.

В данном исследовании мы вовсе не претендуем на то, чтобы проследить диалогическую традицию в истории европейской философии. Равным образом термины «Я» и «Ты» можно найти во множестве религиозных, мистических и философских течений (причем в каждом случае «Я» и «Ты» имеют свой оттенок значения), и опять же едва ли возможно здесь их все перечислить, а тем более — сравнить.

Известный российский философ З.А. Сокулер пишет: «Философия диалога, как нам представляется, ставит проблемы, очень актуальные для современной исторической ситуации. ...Классическая европейская философия Нового времени, развивая учение об автономном самодостаточном субъекте, тем самым укрепляла в личности механизмы самосознания и ответственности. Философия диалога, критикуя это учение, в то же время продолжает начатое им дело воспитания ответственного, сознающего и контролирующего себя Я» [Сокулер, 1996, с. 5]. Хотелось бы добавить, что философия диалога стремится к «воспитанию» (не самое удачное, возможно, слово) Я любящего, открытого, соучаствующего, сопричастного.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.*
- Гуссерль Э. Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005.*
- Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: Республика, 1994.*
- Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Сагуна, 1994.*
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.*
- Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 1996.*
- Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.*
- Buber M. Between Man and Man. N.Y.: Macmillan, 1965.*
- The Philosophy of Martin Buber. La Salle, Ill.: Open Court, 1967.*

ПАССИВНЕЕ САМОЙ ПАССИВНОСТИ: СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В УЧЕНИИ Э. ЛЕВИНАСА¹⁵⁶

The ideas of Levinas keep drawing more and more attention in today's seeking of a new understanding of subjectivity. Indeed, some really original interpretations of "I", "self" and subjectivity can be found in his works. We suggest considering them as levels or components of subject. Some traits (features) of the classic concept of subject are passed on to one component, others to another. Moreover, each component of a subject — according to Levinas — obtains features, which are incompatible with the classic concept and with each other. Consequently, we see in Levinas' theory — instead of the classic idea about the unity of subject — a complex three-level structure, where each level discovers its inadequacy and requires other levels abolishing them at the same time. The relationship between levels of subject is paradoxical and even impossible. We don't consider this to be a weakness though, on the contrary — we see there the strength and depth of Levinas' theory.

1

В современной философии доминирует тема *различия*. Это не случайно и мотивировано не только внутрифилософскими основаниями. В самом деле, мы живем в глобализирующемся и стандартизирующемся мире, в котором люди и социальные группы *ищут* и *выстраивают* свою идентичность. Они, с одной стороны, ощущают *утерю* идентичностей, вызванную распадом традиционных связей и социальных ролей, с другой — воспринимают идентичность как то, что может *конструироваться* (самим индивидом или политическими либо национальными лидерами). Человек может иметь целый ряд идентичностей; идентичности меняются на протяжении жизни.

¹⁵⁶ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 10-03-00617а.

Идентичность выстраивается через *различие*. Так, подростки ищут собственную идентичность, подчеркивая свое отличие от мира взрослых одеждой, языком, манерами. Похожие вещи можно видеть и у серьезных взрослых людей при выстраивании политических, социальных, национальных или религиозных идентичностей. Конструирование идентичностей посредством отличия от других становится инструментом как личного, так и группового самоутверждения, политической борьбы. За этим стоят подчас самые амбициозные политические проекты и могущественное финансирование. *Различие* и сконструированная с его помощью идентичность становятся инструментами подключения индивида к этим проектам. Вопрос о том, становится ли он при этом субъектом в философском смысле, совпадают ли идентичность и субъективность, приводит нас в центр философских дискуссий по поводу субъекта и субъективности.

Критика классического концепта субъекта составляла одну из центральных тем философии XX в. Было показано, что классический субъект неправдоподобно рационален, сознателен, един, автономен, ответствен и наделен знанием. Настолько неправдоподобно рационален, что пользоваться этим концептом для осмысления накопленного опыта (человеческой иррациональности) и вставших перед человечеством проблем уже невозможно. История человечества с XVII по XXI в., история науки в частности, достаточно показала, сколь сильно реальные человеческие субъекты отличаются от классического концепта субъекта, сформировавшегося в Новое время.

Поэтому сейчас активно ищутся новые подходы к пониманию субъекта. При этом все чаще вместо термина «субъект» употребляют термин «субъективность». Последнюю стараются освободить от определяющих черт классического субъекта: рациональности, самосознания, ответственности, единства. Как же в таком случае она понимается, какие характеристики ей оставляют?

В настоящей статье мы хотим обсудить возможности для понимания субъекта, открываемые учением Э. Левинаса. В его текстах можно встретить определенные описания Самотождественного (*le Même*), Я (*moi*), самости (*soi*), субъективности. Между ними оказываются принципиальные различия, хотя все они имеют отношение к тому, что классическая философия называла Я, субъектом. И здесь мы попытаемся объединить их, представив как разные составляющие (или, быть может, уровни) в структуре субъекта. Одни черты классического концепта субъекта наследует одна составляющая, другие черты — другая. Кроме того, каждая составляющая в учении Левинаса получает черты, несовместимые с классической концепцией и друг с другом.

Прежде всего надо подчеркнуть, что на каждом из этих уровней субъект рассматривается как *телесный, воплощенный*, чем определяются дальнейшие существенные отличия от классического концепта субъекта. Субъект, о котором идет речь у Левинаса, является конечным, смертным, уязвимым, и его отношение с миром является *аффективным, а не познавательным* (чистая познавательная установка возникает потом). Левинасовское понимание субъекта мы попытаемся увидеть как единство этих составляющих. Однако прежде всего надо объяснить, о каких составляющих идет речь.

2

Субъект классической философии был отдельным, независимым, он был Я. Для классической философии это имело принципиальное значение, давало субъекту автономию по отношению к отжившим традициям и социальным институтам. Превращая субъект в самодостаточного носителя достоверности, классическая философия обосновывала его право на критику традиций и социальных форм от имени собственного разума.

У Левинаса подобное автономное Я присутствует под именами «психика» (psychisme), «Самотождественный», Я. С таким Я мы знакомимся прежде всего, приступив к чтению «Тотальности и бесконечного» [Левинас, 2000]. Теме отделения в этой работе уделяется большое внимание: отделение составляет необходимое условие для борьбы с идеей тотальности. Я не должно раствориться ни в Другом, ни в Боге, ни в Абсолюте. «Можно было бы, — пишет Левинас, — назвать атеизмом это отделение, столь полное, что отделившееся бытие остается совершенно одиноким в своем существовании, непричастным Бытию, от которого оно отделилось, способным, в каких-то случаях, приобщиться к нему с помощью веры. Разрыв с причастностью уже содержится в этой способности. ... Душа, будучи свойством психики и завершением отделения, атеистична по своей природе.... Разумеется, величайшее достижение творца — дать жизнь существу, способному на атеизм, существу, которое, не являясь *causa sui*, независимо во взглядах и речах, и оно — у себя» [Там же, с. 94].

Психика, как объясняет Левинас, равнозначна отделению. Она существует так, словно обязана своим существованием только самой себе. Поэтому Левинас и говорит о том, что душа — атеистка по природе. Он сопоставляет психику с декартовским *cogito* в тот миг, когда оно удосто-

верилось в собственном существовании, но еще не обнаружило в себе идею Бога.

Подчеркнем, что отделение составляет необходимое предварительное условие для этики. В самом деле, поведение рабочей пчелы, которая кормит трутней, не является «дарением», о котором говорит Левинас, хотя такая пчела и живет для других. Ее поведение не будет примером самотрансцендирования и принятия другого за пределами своих возможностей просто потому, что рабочая пчела (как и трутни, которых она кормит), является частью тотальности своего роя и, подобно определенному органу, выполняет определенную функцию. Этот пример показывает, что, парадоксальным образом, для возможности этического отношения требуется некоторая доля эгоизма. Отделение Я и есть эгоизм. Для телесного, воплощенного Я формой его автономии оказывается эгоизм.

Отношение такого Я к окружающему миру, как уже было сказано, является не познавательным, а аффективным. То есть это не восприятие в смысле репрезентации, а открытость наслаждению и страданию от соприкосновения с миром. Телесное существо живет материей самой жизни — пищей, воздухом, светом. Это — не инструменты, не средства для жизни, а сама жизнь. Человек, напоминает Левинас, не ест или работает, чтобы жить, но живет пищей, работой, семьей и всем остальным, что наполняет его жизнь. Способ жить этими содержаниями — это наслаждение: «Жизнь — это любовь к жизни, отношение к содержаниям, не являющимся моим бытием, но они мне дороже, чем мое бытие: мыслить, есть, спать, читать, работать, греться под солнцем. Отличные от моей субстанции и вместе с тем образующие ее, эти содержания определяют цену моей жизни...Счастье — это не акциденция бытия, поскольку мы рискуем бытием ради счастья» [Там же, с. 135]. В «Тотальности и бесконечном» Левинас много и «вкусно» говорит о наслаждении жизнью. В работе «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» [Levinas, 1974] чаще говорится не просто о наслаждении, но о наслаждении и страдании. Однако Левинас поясняет, что страдать может только существо, которое способно наслаждаться, ожидает получать от жизни именно наслаждение. Человек хочет не просто существовать, но получать удовольствие от этого процесса. Это и есть эгоизм жизни, который *не встречает у Левинаса ни малейшего осуждения*.

Я утверждает себя в отделении и эгоизме, но Я и должно утвердить себя, ибо в противном случае субъект не смог бы быть носителем ответственности. Наслаждение жизнью создает его *идентичность*.

Субъект, наслаждающийся материей жизни, тем самым оказывается в зависимости от ее разнообразных содержаний. Но Я не тяготится этой

зависимостью, напротив, *эгоизм счастлив своей зависимостью*, ибо она создает возможности для нового удовлетворения. Таким образом, Я, о котором говорит здесь Левинас, сначала казалось похожим на классического субъекта, однако более обстоятельный анализ показал, что подобное Я *зависимо*, несамодостаточно и этим принципиально отлично от классического субъекта.

Левинас показывает также, что в потребности и в наслаждении, получаемом от ее удовлетворения, изменяется *отношение интенциональности и само представление о противопоставлении субъекта/объекта*. Субъект, откусывающий кусок хлеба, перескакивает через это противопоставление. «Пища как средство укрепления — это превращение иного в тождественное, что составляет самую сущность наслаждения: иная энергия, признанная в качестве иной, в качестве... поддерживающей сам акт, направленный на эту энергию, в наслаждении становится моей энергией, моей силой, мной. Любое наслаждение в этом смысле есть питание» [Левинас, 2000, с. 134].

Мы видим, таким образом, что воплощенное Я, живущее разнообразными содержаниями жизни, в определенном отношении *подобно* классическому субъекту. Откусывая, оно ассимилирует материю, превращая ее в свое Я, аналогично тому как классический субъект ассимилировал внешнюю реальность, превращая ее в свое представление. Но в этом же обнаруживается и принципиальное отличие. Воплощенное Я разомкнуто вовне, несамодостаточно. *Оно испытывает нужду*.

Постепенно тональность левинасовских описаний меняется. В гедонистическое описание того, как субъект наслаждается содержаниями жизни, вплетаются тревожные ноты. Субъект рад своим нуждам, ибо они открывают новые возможности удовлетворения; но ведь удовлетворение не гарантировано. Недаром Левинас в работе «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» [Levinas, 1974] постоянно говорит о наслаждении *и страдании*. Он показывает разные грани несамодостаточности и несамотождественности субъекта. Например, обсуждая смысл темпоральности, Левинас замечает, что *пассивный синтез времени — это старение*. Этот синтез «свершается под тяжестью лет и необратимо отрывает от настоящего (présent), т.е. от представления (re-présentation). В сознании себя происходит не представление себя себе, а старение. Именно как старение, по ту сторону всего того, что может быть сохранено памятью, время — безвозвратно ушедшее время — является диахронией и затрагивает меня» [Ibid., p. 88]. Здесь мы опять видим радикальное отличие воплощенного Я от классического концепта субъекта. Старющееся, изме-

няющееся Я уже не может быть самотождественным: его идентичность не просто становится проблематичной, она оказывается видимостью.

Пройдя в нашем рассуждении путь от самоидентичности наслаждающегося жизнью Я к иллюзорности этой идентичности, мы некоторым образом пришли к тому, о чем учила еще античная философия, которая много говорила об обманчивости чувственного наслаждения. Левинас, однако, не отказывается от важности наслаждения для человеческой жизни и для конституирования субъективности и идентичности. Человек привязан к жизни наслаждением жизнью. Лишь человек, понимающий, что такое голод, и знающий цену наслаждению от удовлетворения голода или жажды, может оказаться способным на акт самотрансцендирования. Только человек, умеющий наслаждаться, а не бесплотный дух или чистое сознание, может понять муки голода другого.

3

И это подводит нас к тому, что является сердцевиной учения Левинаса: учению о субъективности несамодостаточной и открытой принятию Другого. Левинас [Levinas, 1974] строит концепцию субъективности, которая не покоится замкнутой на себя, а существует для Другого. Она обладает некоторыми чертами классического субъекта (однако не теми, которые остались за наслаждающимся Я), тогда как другие черты классического концепта субъекта радикально отрицаются.

При этом *то, что было сказано о наслаждающемся Я, не отменяется*. В самом деле, субъективность — это дарение, говорит Левинас. Но она должна иметь, что дарить, и должна чувствовать ценность того, что дарит. Отдавать то, что тебе не нужно, вовсе не есть дарение, о котором говорит Левинас. И далее, для того, чтобы состоялась встреча с другим лицом к лицу, нужно, чтобы и само Я имело лицо, было самостью, а не пустотой, ждущей Другого, чтобы эту пустоту заполнить. Растворение в Другом не есть встреча лицом к лицу. Вспомним, например, героиню рассказа А. Чехова «Душечка». Хотя это очень милый и симпатичный персонаж, она не в состоянии принять на себя ответственность за Другого, поскольку просто растворяется в любом Другом, который попадает на ее жизненном пути. Ей не достает своего Я, собственных интересов, и потому в ее жизни нет этического самопреодоления ради другого. Эгоизм оказывается предпосылкой этического отношения. Перед нами *парадокс, но далеко не единственный в учении Левинаса*, который представляется нам не скучным

моралистом, а мыслителем, бесстрашно смотрящим в лицо парадоксам, затрагивающим глубины человеческой экзистенции.

Но теперь мы, признав, что эгоизм остается условием этического отношения, вместе с Левинасом переходим на более глубокий уровень, в котором субъективность должна открыться как существующая-для-Другого.

Подчеркнем при этом, что уровень субъективности как открытости Другому не надстраивается над уровнем Я, покоящегося в себе в своем наслаждении жизнью. Напротив, он является фундаментальным и изначальным, даже предначальным. О нем Левинас и говорит как о субъективности. Это можно объяснить тем, что самодостаточное Я оказывается видимостью, а за его наслаждением жизнью открывается скорее страдание.

В то же время *именно самотождественное и самодостаточное Я привлекало все внимание философов*. Это имеет под собой глубокие основания. И мы хотим еще раз подчеркнуть необходимость и серьезность уровня (якобы) самодостаточного, находящегося «у себя» Я, необходимость даже для концепции Левинаса. Но одновременно подчеркнуть, что самодостаточность и самотождественность Я в итоге оказалась иллюзорной. Левинас описывает субъективность как открытую вовне. Это не просто одна из характеристик субъективности, но конституирующая ее черта. Речь, однако, идет не о той открытости, которая характерна для познавательного отношения, для направленности сознания на свой объект. *Невозмутимости и покою познавательной установки Левинас противопоставляет глубокое беспокойство субъективности*.

Напомним, что субъективность мыслится им как обладающая плотью и способная на желания и страдания. Контакт с Другим для воплощенной субъективности описывается Левинасом в терминах не столько зрительного, сколько тактильного восприятия. Он говорит о коже, близости, ласке. Субъективность описывается им как сушая, так сказать, с содранной кожей и постоянно ощущающая страдание Другого как свое собственное. Это тема раскрывается с помощью понятия «близости» [Levinas, 1974, p. 129–137].

Близость, о которой говорит Левинас, не является пространственным отношением. Она конституирует субъективность тем, что *открывает* субъективность страданиям и нуждам Другого. Другой настолько близок, что субъективность не может не чувствовать, насколько мучителен голод голодного, как нестерпимо больно пытаемому, сколь ужасна, помимо физических страданий, гибель невинных людей, уничтожае-

мых при полном равнодушии остального мира. Субъективность открыта всем мукам и пыткам мира, она ощущает их собственной кожей, она не может избавиться от этой чужой муки, переживая ее, как мучалась бы своей собственной. Таков, как нам кажется, смысл постоянно используемого Левинасом понятия «подстановки» (substitution).

Субъективность ничем не может защититься от этих мук и страданий, для нее не осталось никакого покоя и никакого «у себя». Она открыта, выставлена (*ex-posée*) перед Другим, взгляд которого постоянно ставит ее под вопрос, вызывая острое чувство преступности собственной свободы. Субъективность «выставлена другому как кожа, открытая тому, что ее ранит, как щека, подставленная тому, кто ударяет ... (она) открывает себя, отбросив все попытки защиты, выйдя из убежища, подставляя себя удару — оскорблению и ране» [Ibid., p. 83].

Субъективность буквально преследуема Другим. Она никак не может спрятаться от Другого, т.е. избавиться от переживания чужой боли, от стыда и вины за эту чужую боль и от стыда за собственную свободу. Субъективность описывается Левинасом как виновная, оправдывающаяся, непоправимо опоздавшая помочь. Она — должница по отношению к Другому, и этот долг безмерен, его невозможно ни ограничить, ни уплатить сполна (еще одно поражение субъективности, для которой недостижимыми оказались самоидентичность и самодостаточность). Исследователь и критик учения Левинаса Р. Лелуш говорит о том, что у Левинаса субъект определяется через *поражение* [Lellouche, 2006, p. 134, 135]. Кажется, Лелуш удачно схватил принципиальную черту левинасовского понимания субъективности. Да, она действительно определяется *невозможностью* — достигнуть самодостаточности, успокоения, уплатить свой долг Другому, закрыться от Другого и его боли. Лелушу это обстоятельство представляется приговором левинасовскому учению. По нашему мнению, имеет смысл взглянуть на это иначе. Субъект классической нововременной философии концептуализировался через *достижение* — знания, самопонимания, власти над собой и над объектом. Однако классический концепт субъекта, как уже говорилось выше, столкнулся с серьезными затруднениями, позволяющими говорить о его *поражении*. В такой ситуации нам представляется плодотворным обратиться к концепции, в которой субъективность мыслится как терпящая поражение, чтобы понять ее смысл и возможности.

Слова Левинаса кажутся утрированными, провоцируют наши возражения. Нам хочется защититься от них, сказав, что описываемая им структура сознания просто является *невротической*. Мы живем, не переживая постоянного чувства вины, и успешно прячемся от чужой боли.

Тогда чем же является та субъективность, о которой говорит Левинас? И какое отношение она имеет к обычному человеческому Я? Чтобы понять это, следует, на наш взгляд, обратить внимание на используемое им понятие пассивности и на такую характеристику субъективности, как «против собственной воли» (*malgré soi*) [Levinas, 1974, p. 86–90].

Описываемая структура субъективности, как утверждает Левинас, изначальна и даже пред-начальна. Вина перед Другим, бесконечный неоплатный долг не выбираются сознанием. Они предшествуют сознанию и всякой возможности выбора. В этом смысле, как нам представляется, Левинас говорит о том, что субъективность есть сама пассивность, что она пассивнее любого претерпевания, что эта пассивность предшествует любому различению активности и пассивности. О том же говорит и выражение «против собственной воли». Субъективность является виновной, опоздавшей, пребывает в неоплатном долгу, преследуема чужой болью не потому, что она выбрала такой путь, не в силу ее высоких нравственных стандартов или альтруизма. Речь идет о *метафизической структуре* субъективности, которая не дана в актах интроспекции, подобно кантовской трансцендентальной структуре апперцепции (она не дана в опыте, однако составляет условие единства эмпирического субъекта).

Как нам представляется, разъяснения Левинаса относительно предшествующей любым актам воли и всему тому, что доступно воспоминанию, сущности субъективности показывают, что в его учении мы встречаемся с определенным вариантом трансцендентальной субъективности. Это звучит, опять-таки, парадоксально, потому что субъективность у него является телесной, смертной, ограниченной, страдающей. И тем не менее субъективность в учении Левинаса, даже будучи телесной, остается трансцендентальной, а не эмпирической — подобно классическому субъекту. И подобно классическому, она, по замыслу Левинаса, раскрывает условие возможности человеческого субъекта, состоящее в его связи с «высью».

Связывая субъективность с изначальной пассивностью, Левинас бросает вызов классическим представлениям о субъекте как активном начале. Но это не значит, что субъективность представлена как *объект активности* Другого, преследующего, требующего внимания, домогающегося помощи. Речь идет не об этом, а об изначальной структуре, *заложенной в самой субъективности*.

Если для Сартра человек — это такое существо, у которого существование предшествует сущности, а сущность он свободно выбирает для себя сам, то, согласно Левинасу, человека делает человеком то, что

существованию и любому выбору предшествует близость Другому, стыд за свою свободу перед лицом Другого.

Огрубляя и упрощая, мы решились бы сказать, что у Левинаса речь идет об изначальном запрете на агрессивность по отношению к себе подобному (Левинас говорит о «неаллергическом» отношении к Другому). Сейчас в моде эволюционные концепции, и сказанное можно было бы объяснить так, что заповедь «Не убий» окажется результатом эволюции и естественного отбора, тем более что механизмы ограничения агрессии имеются даже у хищников. Однако представляется, что подобное объяснение в данном случае не сработает. Заповедь «Не убий» не имеет силы рефлекса и нарушается повсеместно. Человек ведь обладает интеллектом и свободой воли, которые поднимают его над рефлексами и биологически выработанными ограничениями. А кроме того, ближний обладает имуществом, что всегда представляет интерес. К тому же человеческое общество неизменно разделено на своих и чужих. Оно способно вырабатывать идеологии и строить самооправдания, романтизировать убийство, превращая его в геройство, патриотизм, неизбежность, историческую необходимость и т.д.

Далее, хотя Левинас постоянно говорит о запрете на убийство, который читается в обращенном ко мне взгляде Другого, но подразумевает он при этом нечто большее, чем просто запрет: активное и действенное сострадание, ответственность за смерть Другого.

Если недостаточны эволюционные объяснения, тогда откуда и как предположена описываемая структура? Ответ Левинаса состоит в том, что она свидетельствует о Боге, являет нам его след. След, оставленный Богом в мире, — это обнаженная, ранимая субъективность, это сама возможность того, что одному человеку может быть плохо от боли, испытываемой другим человеком.

Некогда люди считали, что гармония и целесообразность Космоса очевидно свидетельствуют о существовании Бога; однако теперь бесконечные ледяные пространства Вселенной ни о чем нам не свидетельствуют. Позднее люди верили, что успехи науки и техники очевидно свидетельствуют о том, что история человечества является прогрессом и движется к более разумному и справедливому состоянию, в чем можно усмотреть руку Провидения. Сейчас верить в Провидение, направляющее человеческую историю, становится все сложнее. В такой ситуации Левинас обращается к нам с учением о субъективности, которая своей открытостью близости Другого свидетельствует о Боге. В этом отношении левинасовская субъективность подобна классическому субъекту, который тоже свидетельствовал о Боге, либо непосредственно обнаруживая

в себе идею Бога, либо тем, что он нес в себе свободу и нравственный закон. Левинас некоторым образом выступает продолжателем классической философии. Одновременно он вносит в эту традицию существенные изменения. Если в классической философии свидетельства о Боге в структуре субъекта были связаны с разумом (теоретическим или практическим), то у Левинаса соответствующая изначальная структура носит аффективный характер. Однако самый принципиальный его отход от классической традиции состоит в том, что характеристики субъективности, превращающие ее в свидетельство о Боге, отмечены знаком «поражения», тогда как классический субъект свидетельствовал о Боге как раз тем, что он *обладал* (знанием, свободой). Эти характеристики классического субъекта создавали основание для исторического оптимизма. У Левинаса такого оптимизма нет. Тем не менее он ищет след Бога в мире. Это, как нам представляется, дает ключ к пониманию особенностей левинасовского учения о субъективности. Недаром Левинас говорит о том, что сейчас, когда вера в благо и его осуществление в человеческой истории поколеблена, остается только вера в человеческую доброту и сострадание. (Он говорит об этом, например, в одной из своих талмудических лекций, озаглавленной «По ту сторону воспоминания». Левинас заканчивает названную лекцию обращением к роману Василия Гроссмана «Жизнь и судьба», обильно цитируя слова одного из персонажей романа, Иконникова, о человеческой доброте и о том, что если крупица человеческого не убита в человеке даже сейчас, значит, зло не может победить [Levinas, 1988, p. 101–105].)

Понимание субъективности как изначальной пассивности дает Левинасу ключ к решению *проблемы идентичности*. Субъективность у Левинаса не является больше источником свободы и смыслов. Однако она отвечает на обращенный к ней призыв, мольбу Другого, подобно тому как Авраам на обращение Бога отвечал: «Вот я». В *ответственности* Я становится незаменимой самостью. Хотя самотождественность субъективности оказалась иллюзией, хотя выяснилось, что она представляет собой «иное в тождественном» (*l'autre-dans-le même*), тем не менее, Другой способствует становлению моей идентичности. Я обретаю идентичность в существовании-для-другого (*pour-l'autrui*), в той мере, в какой ко мне обращаются и во мне нуждаются.

Отсюда следует, в частности, что *смерть Другого* затрагивает мою идентичность. «Другой индивидуализирует меня в той ответственности, которую я несу за него. Смерть другого затрагивает меня в самой моей идентичности ответственного я, идентичности не субстанциализируемой, не состоящей просто в согласованности различных актов иденти-

фикации, но образуемой невыразимой ответственностью. Такова моя затронутость смертью другого, мое отношение со смертью. Она в моем отношении, в моем отличии от того, кто уже больше не отвечает, является виновностью — виновностью пережившего», — пишет Левинас, отвергая утверждение Хайдеггера, что подлинный опыт смерти — это сознание *моей* смертности [Levinas, 1993, p. 21].

В современном мире, озабоченном поисками и конструированием своих идентичностей, философия Левинаса призывает помнить о непереходимом пределе самоутверждения, не позволяющем ставить свое (личное или *коллективное*) Я на первое место; призывает в заботе о собственной идентичности и отличии не забывать о том, что отличие — в безразличии.

4

Левинасовское понимание субъективности вызывает много вопросов. Например, можно ли наслаждаться содержаниями жизни, будучи преследуемым Другим? Это, по-видимому, непросто, хотя, как уже говорилось, субъективность предполагает способность наслаждения. Следующий вопрос заключается в том, как я могу отвечать за Другого, который есть нередуцируемая и неуправляемая свобода? Не насилую ли я его свободу таким образом?

Интересно, что Другой неизменно выступает у Левинаса как *страдающий, голодающий, преследуемый*. Будучи таковым, он сам превращается в преследователя, преследуя субъективность как кошмар нечистой совести. Левинас не задается вопросом о том, как относиться к Другому, если он вполне благополучен и сыт. Поэтому можно понять, что речь у него идет о *метафизической*, а не эмпирической характеристике другого. Отсюда, заметим, встает непростой вопрос о том, до какой степени реальные окружающие нас люди являются Другими в его смысле. Левинас в одном интервью на вопрос, есть ли у палача Лицо, отвечает: «Если вопрос о самозащите все еще стоит на повестке дня, если “палач” — это тот, кто угрожает ближнему и в этом смысле призывает к насилию, то он не имеет Лица» [Левинас, 2000, с. 357]. Отсюда можно сделать вывод, что *минимальное требование, которому должен удовлетворять человек, чтобы быть Другим в смысле Левинаса, заключается в том, чтобы он сам принимал заповедь «Не убий», т.е. принимал завет, заключенный Богом с Ноем и его потомством. Тем самым на свободу Другого накладывается ограничение.*

Далее, в чем заключается моя ответственность? В том, чтобы Другой имел достойное человека существование? Но что это такое? Понятно, что оно несовместимо с голодом и пытками, но есть много ситуаций (особенно при встрече европейской культуры с другими культурами) далеко не столь очевидных. А если Другой понимает это совсем не так, как я, и своим пониманием, с моей точки зрения, вредит самому себе, то в чем будет заключаться моя ответственность и в чем именно будет заключаться мое принятие Другого? Не открывается ли тут возможность для насилия из любви? Вопросы такого рода ставил перед Левинасом Ж. Деррида [Derrida, 1997, p. 66].

Наконец, можно спросить себя, не *искушаю ли я* Другого таким *асимметричным отношением*, которое Левинас только и согласен считать этическим, когда я неизменно в неоплатном долгу перед Другим, он же мне ничего не должен, когда моя свобода его взглядом поставлена под вопрос, но его свобода для меня безусловна? Это может оказаться слишком большим искушением для любого смертного. Не развращаю ли я Другого своим этическим отношением к нему? Не случайно Ж.-Л. Марион в предисловии к первому тому собрания сочинений Левинаса отмечает, что Левинас «никогда не пытался написать этику, но описать то, что делает этику возможной... Следовательно, мы никогда не встречаем (у Левинаса. — З. С.) и малейшей попытки разработать детали прикладной морали...» [Marion, 2009, IV–V].

В то же время ответ на некоторые вопросы в учении Левинаса предусмотрен. Дело в том, что Другой для меня абсолютен и безусловен, — но пока не появился Третий. Однако Третий присутствует изначально, поскольку мы существуем в обществе. Поэтому ситуация встречи лицом к лицу, близости, *изначально нарушена* присутствием Третьего (этот момент особо подчеркивает Деррида [Derrida, 1997]). Близость, таким образом, оказывается *невозможным, нереализуемым отношением*. Общество (начиная с появления Третьего) требует *справедливости*, а это предполагает сравнение, взвешивание, распределение. Мой долг перед Другим бесконечен, Другой уникален и неповторим, но, находясь в обществе, я должен сопоставить нужды Другого с нуждами Третьего и определить более настоятельные и обоснованные.

Справедливость делает требуемое этикой отношение к Другому невозможным. Мой бесконечный неоплатный долг перед Другим должен быть ограничен и распределен. Отношения между Другим и Третьим ставят предел моей ответственности. Справедливость требует, далее, учета того, что Третий является Другим для Другого и наоборот, и это предъявляет к ним столь же серьезные этические требования, как и ко мне, —

иначе это будет несправедливо [Lévinas, 1974, p. 245, 247]. Ж. Деррида заостряет эту ситуацию словами, что справедливость в каком-то смысле предаёт близость и этическое отношение [Derrida, 1997, p. 68].

Соблюдение справедливости требует *работы сознания и интеллекта*. Поэтому здесь вновь получают значение рациональность, интеллект, расчёт, сознание и самосознание, познание [Lévinas, 1974, p. 246]. Таким образом, на этом уровне *возвращаются наиболее характерные черты классического концепта субъекта*.

Однако вместо классического концепта *единого субъекта* мы видим в учении Левинаса сложную трехуровневую структуру, в которой каждый уровень обнаруживает свою недостаточность и *требует других, в то же время их отменяя*. Отношение между уровнями (или гранями субъекта) *парадоксально и невозможно*. Но в этом моменте нам видится не слабость, а напротив, сила и глубина учения Левинаса. Единство субъекта оказалось тут противоречивым, драматичным и надрывным. Но не принадлежит ли эта драма к особенностям человеческой экзистенции?

БИБЛИОГРАФИЯ

Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000.

Derrida J. Adieu à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997.

Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Nijhoff, 1974.

Levinas E. Dieu, la Mort et le Temps. Paris: Bernard Grasset, 1993.

Levinas E. A l'heure des nations. Paris: Ed. De Minuit, 1988.

Lellouche R. Difficile Levinas: Peut — on ne pas être levinassien? Paris; TelAviv: Editions de l'Eclat, 2006.

Marion J.-L. Préface générale // Lévinas E. Carnet de captivité et autres inédits.

Oeuvres. Vol. I. Paris: Bernard Grasset / IMEC, 2009. P. I—VII.

СТРАСТИ ПО СУБЪЕКТУ: ПАССИВНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ МИШЕЛЯ АНРИ

Michel Henry's project of the passive or "pathetic" subjectivity is based on a presupposition that the essence of the self is constituted within the process of the self-affection of Life. The self is given to itself primarily not in reflection or theoretical thinking, but rather in passion, in undergoing emotional states. We argue that Henry's claim of identity between passion and true thought is to be understood in the context of philosophical praxis, for example, of spiritual exercises or prescriptive meditations, rather than as a scientific description of the reality of the self.

Понятие пассивности, каким оно сформировалось в истории философии, содержит определенную двусмысленность: с одной стороны, со времен Аристотеля словом «пассивность» называют страдательность, т.е. способность к претерпеванию; с другой стороны, этимологически слово «пассивный» отсылает к страстям, т.е. к аффективным состояниям человеческой души. Сплетение онтологической и этической проблематики привело к тому, что в соответствии с тезисом Аристотеля «действующее всегда выше претерпевающего» [Аристотель, 1976, с. 401 / *De Anima* III, 5, 430a] пассивное («страстное» и «эмоциональное») оказалось стоящим на ценностной лестнице ниже активного («бесстрастного» и «рационального»).

Скептическое замечание Хайдеггера о том, что «принципиальная онтологическая интерпретация вообще после Аристотеля едва ли смогла сделать достойный упоминания шаг вперед» [БиВ, с. 139 / *SZ*, 139] не следует, впрочем, воспринимать буквально: еще Августин, отказавшись от стоического отождествления блага и бесстрастия, объявил, что аффективные состояния играют ключевую роль в спасении (ср. *De civitate Dei* XIV, 8–9), что должно было бы обеспечить их высокий онтологический и эпистемологический статус. Однако поскольку Августин видит в эмоциях скорее болезни, чем движения души, то он оставляет аффек-

тивное в заложниках у воздействия, *affectus*, провоцирующего определенное расположение душевной жизни. Аффективная жизнь субъекта по-прежнему рассматривается Августином как сфера пассивности и соответственно как имеющая вторичный статус по отношению к воле как способности действовать.

Прорыв, совершенный Гуссерлем в «Логических исследованиях», вывел философию за пределы метафизики каузальности, что дало возможность переосмыслить как место аффективных состояний в общей экономике субъективности, так и статус пассивности в целом. Мы позволим себе кратко обозначить основные моменты в гуссерлевском и хайдеггеровском подходе к пассивности и аффективности, прежде чем перейти к основной нашей теме — взглядам Мишеля Анри.

Феноменологический подход, заменивший «связь вещей» «связью истин», не подразумевает рассмотрение сферы пассивного в качестве сферы претерпевания, т.е. сферы «негативной каузальности». Мир как место действия каузальных связей должен быть «взят в скобки», исключен из рассмотрения; предметом феноменологического анализа становится «мир как он конституируется трансцендентальной субъективностью, но в той же мере и сама эта субъективность в качестве конституирующей мир» [Bernet, 1994, p. 6]. Однако конституирование мира не происходит единовременно, «одним махом»; сознание есть поток, и в качестве такового — «непрестанный процесс становления» смысла [HUA XI, S. 218–219], его «никогда не кончающаяся история». Однако конституирование новых смыслов, новых предметностей оказывается возможным только на основе определенной сферы пред-данного, уже усвоенного сознанием, но еще не обработанного им на активном уровне. Этот уровень пред-данного, наличие которого и делает возможным активный опыт как таковой, и есть то, что Гуссерль называет *пассивностью*. Пассивное — это то, что еще не стало активным [Viceaga, 2010, p. XVII], еще не пущено активной частью сознания в оборот. У Гуссерля между активной и пассивной жизнью сознания нет непроходимой черты: активная и пассивная сфера переплетены, они взаимно определяют друг друга. Это может одновременно быть и активным, и пассивным, одновременно испытывать воздействие и быть активно обращено к предмету.

Кроме «исходной», или «первичной» пассивности, к которой относится область само-темпорализации и пробуждение Я, Гуссерль уделяет достаточно внимания другим формам пассивности: активная пассивность, вторичная пассивность, рецептивность. Строго говоря, Гуссерля интересует не пассивность сама по себе, а та сфера интенциональной

жизни, которая связана с различными формами авто-аффицирования, или, если воспользоваться удачным выражением Дж. Менша, рекурсии [Mensch, 2009, p. 21]: переход интенциональных переживаний из фона в передний план (пассивный синтез, анализ мотивации), живая телесность и двойная интенциональность ощущения, феноменология эмоций. Кроме того, понятие пассивности оказывается тесным образом связано с одним из наиболее спорных моментов гуссерлевской феноменологии — с понятием первовпечатления.

Таким образом, Гуссерль удерживает сенсуалистский тезис Локка, согласно которому в основе жизни сознания лежат ощущения, воздействующие на Я; любая активность Я предполагает воздействие определенного стимула, пусть и не обязательно чувственного. Хотя объективный мир был вынесен за скобки редукцией, Я продолжает быть аффицированным, но уже не извне, но изнутри, своей собственной интенциональной жизнью, и в первую очередь — временем, плотью и эмоциями.

Однако настоящая реабилитация пассивности в феноменологии начинается именно с Хайдеггера. Герменевтический поворот по сути дела означает, что субъект «выбивается из седла» (если воспользоваться выражением Левинаса [Lévinas, 1974, p. 202]), лишается своей господствующей роли учредителя опыта. Из того, кто воспринимает и познает мир и является (в конечном счете) основой познания, субъект (Я, человек) превращается в того, с кем нечто случается — опыт, познание, созерцание, отношения с другими, жизнь и смерть. *Dasein* заброшено в мир, как потом левинасовский субъект ответственности будет заброшен в отношение с Другим, а воплощенный субъект Анри — в собственную жизнь. Соответственно субъективность постхайдеггеровского субъекта окажется принципиально пассивной, или, точнее, аффективной, полагающей претерпевание и преобразование этого претерпевания в качестве основной, определяющей своей черты.

Действительно, *Dasein* всегда уже имеет определенное настроение, всегда уже как-то настроено, и эта настроенность играет ключевую роль для понимания мира. Иначе говоря, не опыт познания как таковой, не дающее созерцание является правовым источником познания, но некоторая данность, всегда уже предшествующая этому опыту и обуславливающая его. Главный вопрос, который Хайдеггер будет решать дальше — является ли эта данность разновидностью трансцендентного основания для субъекта познания, или же мыслимо некое другое, невыводимое из предыдущих историко-философских схем отношение между уже-данностью и тем, кому эта данность дана и кто ею определенным образом уже задан.

Увязывая расположение с пониманием, рассматривая его как экзистенциальную, а не только трансцендентальную структуру, занимающую свое законное место на пути Dasein к истине, Хайдеггер выдвигает проблему аффективности на первый план. Если Гуссерль фактически использует анализ эмоциональных состояний для того, чтобы пояснить, что такое пассивность, то в SZ анализ расположения, т.е. онтологической структуры, соответствующей аффективным состояниям, формально с проблемой пассивности не связан. Позже, в Серизи, Хайдеггер еще раз обратится к теме *πάθος*, но теперь уже в контексте с *πάσχειν*, и провозгласит расположение (Stimmungen, dis-position) началом философии [Хайдеггер, 1993, с. 120 / GA 11, 23].

Таким образом, после Хайдеггера стало возможным сделать предметом рассмотрения уже не до-феноменологическую, «наивную» пассивность, пассивность чистого претерпевания, пассивность в смысле «быть объектом чужого действия» (хотя именно такое понятие пассивности субъекта сложилось во французском экзистенциализме под влиянием Кожева). Отрицательное понятие пассивности замещается позитивно определенным понятием аффективности, которая предшествует любым действиям агента и участвует в их конституировании.

В феноменологии жизни, которую развивает Мишель Анри (1922—2002), понятие аффективности играет центральную роль. Действительно, Анри считает, что в соответствии с принципом редукции следует вынести за скобки не только объективный мир и эмпирическое Я, но и сам феномен как *то, что* само себя показывает. Предметом феноменологии следует считать вовсе не феномен, но *то, как* он себя показывает, способ явленности. Различным феноменам соответствуют различные способы явленности. Существует два совершенно разных способа феноменализации: «обычный» способ, которым являют себя вещи мира, и тот способ, которым я сам явлен самому себе. Анри настаивает на том, что традиционная феноменология пытается свести все модусы феноменальности к одному, а именно — к достижению истины как созерцанию (аподиктической) очевидности. Однако эта традиционная, интенциональная (а точнее, ориентированная на предметность) феноменология, сводя все способы феноменализации к тому способу, которым явлены вещи мира, упускает из виду лежащее в основе любого явления предметности явление Жизни.

Таким образом, собственным предметом феноменологии оказывается вовсе не являющееся, не явления вещи, не явления сущего, и уж тем более не сущее — так, как оно являет себя [Henry, 2003, p. 109], а само явление, т.е. тот способ, которым вещи даны переживающему их со-

знанию. Именно способ данности как таковой (тут Анри ссылается на Гуссерля, на его выражение «предметы в их Как»), а точнее, «вопрос о явлении самого явления, о данности самой данности, о действительной феноменализации феноменальности как таковой» представляет собой «саму вещь» феноменологии [Henry, 2003, p. 109], а вовсе не являющееся сущее и уж тем более не интенциональное переживание какого бы то ни было предмета. Этот подход, предвосхищая критику Гуссерля Марионом в «Редукции и данности», превращает феноменологию в «прояснение возможности явления сущности» [Henry, 1990, p. 194]. Анри прекрасно отдает себе отчет в том, что он порывает с основным лозунгом Гуссерля, что его «феноменология феноменологии» устремлена уже не к «самим вещам», а к явлению явления, к самоявлению.

Однако каким вообще образом возможно явление как таковое? Явление возможно постольку, поскольку оно аффицирует нас — таков главный тезис, на котором основана феноменология Анри. Если феноменология определяет себя как наука о феноменах, то следует начинать с того, что делает возможным феномен как таковой. Анри рассуждает так: могло бы явление дать нам вещь, являющуюся в нем, если оно само не было определенным образом явлено? Стоит отметить, что вопрос, который ставит Анри, а именно «какие синтезы должны быть субъективно проведены для того, чтобы могли явиться вещи природы?» (тут мы используем формулировку самого Гуссерля (HUA, XI, S. 126) является совершенно законным вопросом; однако легитимность этого вопроса не выходит за рамки его собственной, а именно неокантианской, логики. Если же мы хотим перейти на уровень феноменологии, т.е. на уровень конституирования переживаний, то будет полезно вспомнить, что, по Гуссерлю, не бывает явления в себе, чистого явления, но только явление вещи; и «явление вещи само по себе не является, а только переживается» [Гуссерль, 2001, с. 326]. Далее есть два пути. Первый предполагает, что у самой вещи есть определенная способность трансцендировать к нам, «привносить себя» в явление; это то решение, которое предлагает другой видный деятель «теологического поворота» Ж.-Л. Марион: «Для допущения, что феномен может казать себя, необходимо признать за ним это *себя*, берущее на себя инициативу показывания» [Marion, 2000, p. 35]. Второй путь, который выбирает Анри, состоит в утверждении, что явление вещи определенным образом укоренено в нашей собственной способности «испытывать воздействие» явлений вообще, иначе говоря, трансцендентальной аффективности. В случае интенциональных переживаний (например, в случае простого восприятия внутримирных вещей) Я непосредственным образом не вовлечено в сам акт явления; оно может

явиться самому себе лишь вторичным образом, в процессе рефлексии. Явление Я самому себе оказывается некоторым образом опосредовано явлением интенционального предмета, *следовательно*, рассуждает Анри, оно вторично по отношению к самообнаружению Я в неинтенциональных переживаниях — например, в переживании боли.

Таким образом, главный вопрос феноменологии, вопрос о том, что такое феномен, превращается в вопрос о том, каким образом возможна та «затронутость» *Dasein*, о которой Хайдеггер говорит в § 29 «Бытия и времени»: «Никакая аффекция при самом сильном давлении и противостоянии не состоялась бы, сопротивление осталось бы по сути неоткрытым, если бы расположенное бытие-в-мире не было уже зависимо от размеченной настроенности задетости внутримирным сущим. В расположении экзистенциально заключена размыкающая врученность миру, из которого может встретить задевающее» [БиВ, с. 137 / SZ, 137].

Для Анри такой исходной структурой, которая обеспечивает возможность воздействия вообще, является не расположение, а более глубокая, более фундаментальная структура, в которой *Dasein* (или, точнее, самость) испытывает воздействие уже не внутри-мирного сущего, но задето, затронута своей собственной, вне-мирной жизнью. Иначе говоря, эк-зистирование *Dasein* возможно только на основе некоторого имманентного бытия-уже-аффицированным, которое Анри называет авто-аффективностью.

Чтобы прояснить те структуры, с помощью которых осуществляется та предшествующая опыту «пассивная предданность», которая возбуждает или аффицирует Я, Анри вводит серию различий. Необходимо различать *datum* воздействия, то, что стимулирует сознание и воздействие само по себе; от онтического аффекта, аффекта каким бы то ни было сущим, следует перейти к тому, что делает возможным любое аффицирование. Аффект Анри понимает очень широко: как любую форму проявления [Henry, 1996, p. 133]. Все, что я каким бы то ни было образом обнаруживаю, — то, что я чувствую, то, что я воспринимаю, то, что мне дано, — все это с точки зрения Анри есть «аффект» в широком смысле слова. Иначе говоря, феноменология аффективности есть расширенный вариант феноменологии восприятия. Однако аффективность не сводится к одному лишь восприятию внешних или внутренних данных: необходимо совершить своего рода трансцендентальный переход. Однако, рассуждает Анри, мы бы не могли испытывать воздействие каких бы то ни было стимулов, если бы у нас не было способности испытывать воздействие вообще, если бы у нас не было способности обнаруживать воздействие воздействия. Таким образом, возможность воздействия (аффективность) предполагает

само-воздействие. Это само-воздействие не есть воздействие какого бы то ни было предмета, но воздействие самого акта трансцендирования: бытие-уже-аффицированным прежде экстатического самотрансцендирования времени [Henry, 1990, p. 576]. Только «онтологическая пассивность по отношению к трехмерному горизонту времени» [Ibid., p. 575] может быть названа подлинной пассивностью, пассивностью не только претерпевания, но и пассивностью по отношению к самому себе.

Отметим, что само по себе понятие само-аффицирования Анри заимствует у Хайдеггера, но не из «Бытия и Времени», а из книги о Канте. В § 34 Хайдеггер пишет: «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. <...> Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свойственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности» [Heidegger, 1991, S. 132 / GA 3, 190].

Анри пытается радикализовать хайдеггеровское рассуждение; однако в его философии время, всегда предполагающее трансцендирование вовне, обладает сущностной вторичностью по сравнению с вневременной, но подвижной жизнью души. Место времени занимает имманентная аффективность, однако структура аргумента полностью заимствуется у Хайдеггера: чистое само-аффицирование составляет сущность субъекта или, точнее, самости. В то же время известная расщепленность Я, которая предполагается в представлении о времени как о самозатронутости, является, с точки зрения Анри, историко-философским конструктом, попыткой применить теологическую схему Якоба Бёме к жизни Я¹⁵⁷.

Каким же образом возможно аффицирование себя самого? Анри настаивает на том, что трансцендентальная авто-аффективность как структура чистого само-аффицирования носит сугубо непосредственный характер. В отличие от Канта, который рассматривал внутреннее чувство как своего рода медиум между Я-субъектом воздействия и Я-объектом воздействия, Анри утверждает, что подлинная пассивность Я по отношению к самому себе исключает любое посредничество. В его интерпретации внутреннее чувство есть эмпирический элемент, который, отражаясь в зеркале сознания, делает само сознание видимым — наподобие «опредмечивания Божественной Премудрости» в теософии Бёме (или, точнее, в гегелианизирующей его интерпретации Александром Койре). Именно

¹⁵⁷ О влиянии книги А. Койре о Я. Бёме на теорию Анри об особой феноменальности мира по сравнению с феноменальностью плоти см.: [Ямпольская, 2010].

в непосредственности внутренним чувством и заключается, согласно Анри, отличие аффективности от чувственности: то, что опосредовано внутренним чувством, относится к чувственности, но то, что «ощущается само» (*se sentir soi-même*), непосредственно — к аффективности.

Чтобы лучше схватить это различие между «ощущать что-то» и «ощущаться само», следует рассмотреть те дескрипции, или, скорее, примеры, которыми Анри иллюстрирует свою мысль. Что означает «я чувствую любовь» или «я чувствую скуку»? Это означает, что я испытываю эти чувства, я их ощущаю, переживаю. Разумеется, у любви, скуки, страдания или тревоги может быть определенный предмет, вызывающий любовь, тревогу или скуку соответственно; однако «суть» аффективных переживаний заключается не в том, на что они направлены, а в самом ощущении и переживании, которое дано мне с пугающей достоверностью, к которому я прикован и от которого не могу избавиться. «Ощущение есть дар, который нельзя не принять» [Henry, 1990, p. 593].

Самоощущение в качестве того, что «ощущается само» есть ключевой пример пассивности — но не пассивности по отношению к чему бы то ни было другому, а пассивности по отношению к самому себе, которую Анри называет «пассивность в единстве» [Ibid., p. 366]. Поэтому такое чувство есть страсть (*passion*). В страсти, поскольку она пассивна по отношению к себе, нет никакой свободы — нет никакой способности к действию, нет никакой инаковости. В страсти то, что вызывает страдание, то, что воздействует, совпадает с тем, что страдает, что испытывает воздействие. Эта тождественность субъекта и объекта страсти и образует структуру субъекта, самость (*ipséité*) [Ibid., p. 581].

Что можно сказать об этой «тавтологической» самости? Почему сущность субъективности, *ipse*, определяется Анри как *idem*, как совпадение себя с самим собой? Чтобы понять важность этой темы для Анри, нам будет необходимо еще раз обратиться к Хайдеггеру, к его интерпретации Гегеля. Хайдеггер утверждал, что «суть субъекта — в представляющем отношении к объекту. <...> Бытие-субъектом субъекта, то есть субъект-объектное отношение, есть субъектность субъекта» [GA 5, S. 132–133].

Эту фразу почти дословно воспроизводит Анри: «Субъективность субъекта есть просто объективность объекта» [Henry, 1990, p. 111]. Анри даже усиливает тезис Хайдеггера¹⁵⁸; он утверждает, что там, где есть лю-

¹⁵⁸ Нельзя не отметить, что Анри остается глух к различению субъективности и субъектности, которое играет достаточно важную роль для Хайдеггера. Подробнее см. [Хайдеггер, 2007, II, с. 398–399 / GA 6.2, 411], а также [Libera, 2007, p. 187–189].

бая инаковость в себе, любое расщепление самости — на феноменологического наблюдателя и конституирующее Я, или на «Я, каким я был» и «Я, каким я стал» — уже предполагается известное опредмечивание самости и тем самым ошибочное отождествление ее с вещами мира. Анри видит свою задачу в том, чтобы схватить структуру самости *до и вне рефлексии*, до применения философских схем; для этого необходимо отказаться от описания жизни Я в терминах отражения в зеркале и, шире, в терминах видения. Действительно, я сам являюсь самому себе не так, как мне являются вещи мира: именно в этом, согласно Анри, и состоит главное, хотя и позабытое, учение Декарта. Вещи я вижу, созерцаю, они противостоят мне; в то время как я сам дан самому себе совершенно по-другому, а именно, через *pathos*. Я способен ощущать вещи, и ощущать самого себя — в то время как вещи этой способности лишены. Именно *πάθος*, или, точнее, патическая, страстная само-впечатлительность (*auto-impressionnabilité pathétique*) образует самотождественность самости, которая только и позволяет мне, конечному и ограниченному существу, произнести фразу, которая приличествует только Богу: «Я есмь Я» [Henry, 2003, p. 68]. Бог есть Жизнь, и наличие этой жизни во мне делает меня самостью, в соответствии со словами Экхарта: «Бог рождает меня как Себя» [Экхарт, 2010, с. 108]. Жизнь есть страсть, *passion* и *πάθος* [Henry, 2003, p. 145, 205], непосредственное патическое, страстное (*pathétique*) отношение с самим собой. Таким образом, самость определяется Анри не вполне тавтологически, у этого понятия обнаруживается конкретное содержание. Согласно Анри, самость есть место неопосредованности аффективных состояний, то место, где ощущение страдания или наслаждения совпадает с ощущением жизни.

Согласно Анри, самоощущение как страсть характеризуется не только бес-силием (*impuissance*), но и мощью, которая состоит в абсолютной несомненности, которой обладает явленность Я самому себе в пафосе чувства. Как известно, Хайдеггер утверждал, что несомненность обязательно есть представленность [GA 5, S. 102], однако представленность как противопоставленность предполагает зазор между наблюдающим и наблюдаемым, который, согласно Анри, в страсти отсутствует.

Знаменитому хайдеггеровскому анализу «*cogito me cogitare*» Анри противопоставляет анализ фрагмента из «Второго размышления» Декарта: «Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу (*a certe videre videor*), слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением (*sentire*); причем взятое именно и этом смысле ощущение есть не что иное, как мышление (*cogitare*)» [Декарт, 1989, II, с. 25 / FA II, p. 186].

В своей интерпретации Декарта Анри опирается на авторитет Фердинанда Аликье, который в своем комментарии к «Размышлениям о первой философии» пишет, что опыт, который Декарт описывает формулой «*a certe videre videor*», не есть опыт рефлексии, не есть опыт собственно видения: «то, что он утверждает, не есть отрефлектированное осознание видения, но непосредственное впечатление видения» [FA, II, p. 422].

Иначе говоря, под «видением» Декарт в этой фразе имеет в виду два совершенно разнородных акта сознания: собственно видение и ощущение видения. Один из этих актов есть интенциональный акт, предметом которого служит второй акт (я вижу, что я вижу). Этот второй акт уже ни на что не направлен: «*Videor* обозначает первичную видимость (*semblance*), исходную способность акта видения являться и давать себя, способность, в силу которой видение проявляется и исходно дает себя нам, какова бы ни была его правдоподобность и истинность» [Henry, 1985, p. 27].

Videor есть не «сознание о...», но впечатление, чистая импрессия. Анри настаивает на том, что именно это видение как ощущение видения¹⁵⁹ и есть то, что делает его настоящим видением, «видением, которое ощущает себя видящим» [Ibid., p. 29].

В так понятом *videor* нет никакого экстаза, никакого выхода из себя, никакого трансцендирования, оно происходит «в радикальной имманентности» [Ibid., p. 31]. Иначе говоря, непосредственный доступ к миру, который обычно отождествляется с созерцанием, интуицией, оказывается опосредован «самоощущением». Соответственно единственным правомочным источником всякого познания оказывается не созерцание, а являющееся условием всякого созерцания самоощущение, без которого само дающее созерцание не было бы нам дано. В этом самоощущении нет места миру, однако именно в нем мысль обнаруживает себя, мысль дана самой себе. Говоря на языке Декарта, *sentire* лежит в основании *intuieri*.

Для прояснения природы самоощущения Анри снова обращается к Декарту, но на этот раз не к «Размышлениям», а к «Страстям души». Действительно, в § 26 Декарт пишет: «Никак нельзя ошибиться в отношении страстей, поскольку они так близки нашей душе и так укоренены (*interieurs*) в ней, что невозможно, чтобы она их чувствовала, а они

¹⁵⁹ Анри неоднократно сопоставляет этот фрагмент из «Второго размышления» с письмом Декарта к Племпию от 3 октября 1637 г., где сказано: «...*dum sentimus nos videre*».

не были в действительности такими, какими она их чувствует. Точно так же часто во сне, а иногда даже и наяву некоторые вещи представляются нам так ясно, как будто они действительно находятся у нас перед глазами или чувствуются в теле, когда этого на самом деле нет; между тем, находясь во сне или замечтавшись, нельзя испытывать печали или быть охваченным какою-нибудь другой страстью, если душа ее не испытывает» [Декарт, 1989, I, с. 492/ FA III, р. 973].

Декарт пишет о несомненности, которой обладает внутренний опыт как переживание эмоциональных состояний; Анри (снова вслед за комментарием Алькье) переносит этот тезис об абсолютной несомненности на то самоощущение, в котором нам дано любое восприятие. Анри распространяет расширительное толкование страсти как восприятия, данное в § 25, на § 19, где Декарт интерпретирует любой акт воли как страдательное состояние, в котором душа воспринимает себя желающей (*une passion d'aperccevoir qu'elle veut*). Безошибочность в отношении страстей, в которых душа воспринимает саму себя желающей, действующей, чувствующей, о какой говорит Декарт, указывает на «непреодолимую пассивность явления по отношению к самому себе», она есть «имманентное само-аффицирование, делающая ее тем, что она есть, то есть исходным самоявлением явления, то есть “мыслью”» [Henry, 1985, р. 41]. Иначе говоря, самоощущение как обнаружение собственных ощущений есть «страсть», разворачивающаяся «в сфере радикальной имманентности», с одной стороны, и *cogitatio* — с другой стороны. В некотором смысле, настоящие *passiones* всегда суть *cogitationes*, а настоящие *cogitationes* суть *passiones*.

Другими словами, Анри пытается развернуть тезис Хайдеггера о том, что «представление (*percipere*, *co-agitare*, *cogitare*, *repraesentare in uno*) есть основная черта всякого человеческого поведения» [Хайдеггер, 2007, II, с. 380 / GA 6.2, S. 432]. С точки зрения Анри, этот список представляет собой «амальгаму» разнородных понятий: в то время как *cogitare* и, до известной степени, *percipere* суть формы непосредственного само-аффицирования, *repraesentare in uno* отсылает к сущностно опосредованным формам опыта. Только после того как мы проведем различие, отделяющее *cogitare* от *repraesentare*, станет ясен истинный смысл хайдеггеровского тезиса о том, что всякое *cogito* есть *cogito me cogitare*: частица *me* указывает на то, что самость всегда сущностным образом вовлечена в мышление как страсть [Henry, 1985, р. 98].

Чтобы лучше понять, какие именно следствия вытекают из понятия о мышлении как о страсть-мышлении, рассмотрим важный пример самовоздействия, который Анри приводит в «Сущности явления»:

отличие уважения к закону от любви в кантовском основании морали. Согласно Канту, уважение есть «непатологический аффект»; однако, возражает Анри, мы не могли бы чувствовать уважения к закону, если бы этот аффект не был бы встроен в общую структуру аффективности. В то же время моральное чувство, которое Кант относит в отличие от прочих чувств, к разуму, имеет структуру представления: оно определяется своим предметом (личностью), а не самой структурой аффективности. Однако поскольку любое представление укоренено в пассивном самовоздействии, любовь, а не представляющий разум, являются подлинным основанием морали. Любовь как чувство, а не представленность определяется не предметом этого чувства (который сам по себе может быть достоин любви или нет), а самим любящим, который, будучи живущим, находится с неразрывной связью с единственным источником любви — Жизнью вечной.

В последнее время был сделан ряд серьезных попыток описать феноменологию Анри как своеобразную разновидность экхартианской мистики¹⁶⁰; во всяком случае представляется бесспорным, что нельзя рассматривать философские взгляды Анри в отрыве от его теологических интуиций. Анри как «христианский философ» субъективности видит свою цель в описании того, что он сам называет «христианским cogito». Главная характеристика этого cogito, или, точнее, pateor, есть самоощущение, самоиспытывание, т.е., поясняет Анри, это cogito — живое. Однако есть нечто, что более любого живущего, — это самое жизнь¹⁶¹. Быть живым — означает иметь в себе жизнь, быть связанным с жизнью.

Жизнь сама по себе не есть феномен, во всяком случае, она не феномен среди прочих. Однако жизнь «феноменологична» в том смысле, что она «творит феноменальность» [Henry, 2003, p. 116]: когда живое ощущает свою жизнь в ее конкретности — в страдании, в радости, в боли — жизнь является, «испытывается», говорит Анри, и этот момент ощущения жизни и есть источник нашей способности обнаруживать явления как таковые. «Огонь или железо в качестве причиняющих страдание не принадлежат более к миру, но являются во мне; они воплощаются в моей плоти; я для них — среда феноменализации» [Marion, 2000, p. 111], комментирует Анри Жан-Люк Марион. Я сам прежде всего живое существо и только потом — субъект познания; и потому присущее мне ощущение

¹⁶⁰ О месте Экхарта в учении Анри см., например: [Janicaud, 2009, p. 113–118; Depraz, 2001, p. 255–279].

¹⁶¹ И Анри, совершенно в духе немецкой мистики, поясняет: «этот тезис применим не только к творению, но и к Богу» [Henry, 1996, p. 68].

(или, в терминах Анри, Перво-Откровение) Жизни есть «чистое самоиспытывание, то есть трансцендентальная аффективность<...> соотносящаяся только с самой собой, причем это отношение к себе и есть ее аффективность» [Henry, 2003, p. 117].

Жизнь, поясняет Анри, есть понятие не биологическое, а теологическое: «биологи ничего не знают о жизни» [Henry, 1996, p. 52]. Или, точнее, что-то они знают, но знают они это не потому, что они биологи, а потому, что они — живые существа. Однако и богословы знают нечто о жизни только в той мере, в которой они не просто рассуждают о богословии, но живут христианской жизнью. Потому что жизнь, объясняет Анри, есть сущностно христианское понятие — если, конечно, слово «понятие» может быть применено к жизни. Ибо жизнь в своей основе божественна, жизнь есть Тот, Кто сказал: «Аз есмь Путь, и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6). Мы, люди, живем только потому, что мы все суть сыны и дочери Божии. Сущность «христианской самости» может быть схвачена только из христологии, из сравнения с Самостью Самого Христа [Ibid., p. 128].

Будучи сынами и дочерьми Божиими, мы, люди, суть рождены и воплощены — как был рожден и воплощен Единородный Сын Божий Иисус Христос. Другими словами, Анри настаивает на том, что наша собственная воплощенность может быть понята и осмыслена только исходя из Воплощения Слова Божия, а не наоборот. Реальность нашего собственного воплощения доказывается так же, как и реальность Воплощения Христова — через страдание. Сама наша способность к страданию укоренена в Страстях Христовых. И как Его страдания (Крест, погребение, смерть) доказывают истинность Воплощения, так и наша способность испытывать страдание и наслаждение — наша (само)аффективность — является феноменологическим подтверждением того факта, что наши тела — живая плоть, а не просто пространственные объекты. Вот почему страдание как страсть, как *cogitatio* есть «фундаментальная аффективная настроенность, в которой жизнь касается своей собственной Основы» [Henry, 2000, p. 187], т.е. Жизни.

Это сродство с Жизнью, которое есть у каждого живущего, служит объяснением кажущегося парадокса: если самость сущностно пассивна — пассивна по отношению к внешним воздействиям и пассивна по отношению к себе, то как же возможно действие, поступок? Согласно Анри, любая сила, любая власть, которой обладает человеческая самость, — способность двигаться, прикасаться к вещам, судить о них — все они имеют исток в радикальной пассивности. Действительно, Я не есть тот, кто обладает способностью действовать, — я лишь тот, то осуществля-

ет эту способность. Источником же любой мыслимой власти является Живой Бог. «Без Мене не можети творити ничесоже» (Ин. 15, 5) означает не только, что без Бога невозможны добрые дела, но что без Бога невозможно делать вообще ничего [Ibid., p. 251].

Только теперь, когда мы прояснили, как в теологической феноменологии Анри *cogitationes* или *passiones* связаны со Страстями Христовыми, мы можем действительно прояснить вопрос о сущности само-воздействия. Действительно, быть человеком значит быть сыном Божиим, и Бог, Который есть Сама Жизнь, рождает меня как Себя. Однако «я как живая трансцендентальная самость» не есть Иисус Христос, Единородный Сын Божий [Henry, 1996, p. 133]. И поэтому жизнь самовоздействует во мне не так, как в Нем: «В качестве Я, я аффицирую себя сам, я сам есть аффицированное и то, что аффицирует, я сам есмь “субъект” этого воздействия и его содержимое. Я постоянно ощущаю сам себя, и самый факт этого ощущения самого себя конституирует мое Я. Однако я не сам навлек себя это состояние самоощущения. Я есмь я сам, но я не имею ничего общего с этим “бытием мной самим”, я ощущаю сам себя, не будучи источником этого ощущения» [Ibid., p. 136].

Другими словами, я обнаруживаю себя само-аффицированным, я заброшен в само-воздействие жизни. В поздней, теологической, феноменологии Анри само-аффицирование самости заменяется само-аффицированием жизни: «я испытываю само-аффицирование абсолютной жизни во мне *как* мое собственное само-аффицирование» [Gondek, Tengelyi, 2011, p. 343]. Именно жизнь, «в ее страстном объятии, есть то, что дает Самости возможность страстно объять себя и стать Самостью» [Henry, 1996, p. 136]. Иначе говоря, человеческая самость пассивна как по отношению к себе, так и по отношению к извечному процессу само-воздействия жизни.

Именно здесь коренится различие между людьми вообще и Единородным Сыном Божиим. Хотя Христос как Второе Лицо Троицы также рожден в процессе само-воздействия абсолютной жизни, Он как единосущный Отцу делит с Отцом действенность этого процесса. В отличие от тварей, Он Сам есть источник Своего само-воздействия. И именно поэтому Лицо Христа есть условие возможности всех других сынов и дочерей Божиих как человеческих личностей. «Ни один сын, ни одно живое трансцендентальное эго, рожденное в жизнь, не могло бы родиться в эту жизнь, если бы жизнь прежде не сделалась трансцендентальной Самостью в Перво-Сыне» [Ibid., p. 140]. Христос есть Тот, кто делает меня — «мной».

Попытаемся «перевести» теологический дискурс Анри в философскую плоскость. Каковы те философские следствия, которые вытекают из вовлечения Бога в конституирование субъективности, с одной стороны, и уравнивания *cogitationes* и *passiones* — с другой? Речь идет о том, чтобы переосмыслить само наше понимание того акта, в котором Я — самость, субъект, личность — дан сам себе; в посткартезианской философии таким актом является рефлексия, однако главной задачей «новой французской феноменологии» (если воспользоваться термином Тенгели и Гондека) как раз и является попытка найти внерефлексивный, внетеоретический доступ к самому себе, миру и другому человеку. И этот доступ должен проходить через Бога — но не как через внешнюю и чуждую инстанцию, которая противостоит Я, а как через то, что Я обнаруживает в самом себе. В этом смысле не так уж велика разница между автоаффективностью Анри и гетероаффективностью Левинаса; не случайно Левинас в подстрочном примечании к одной из статей отмечает, что желание Бесконечного не «является коррелятивным и, следовательно, в некотором смысле оставляет субъект в имманентности» [Левинас, 2000, с. 346]. Фактически и Мишель Анри, и Левинас пытаются вернуться к Декарту — но не к Декарту Хайдеггера, а к Декарту Койре, который в своей ранней книге о Декарте писал: «мы не можем видеть себя, не видя Бога, мы не можем видеть себя иначе как в божественном свете, и отныне наше существование является нам с абсолютной очевидностью, оправданным и обеспеченным ясностью божественного света» [Koyré, 1922, p. 59]. Именно потому, что в интуиции *ego sum*, *ego existo* «Я и Бог даны одновременно в одном и том же акте» [Ibid., p. 129], рефлексия над своим собственным существованием превращается из «сугубо психологического факта» в «непоколебимое основание истины» [Ibid., p. 58].

Нам представляется, что имеет смысл говорить не столько о теологическом, сколько о практическом повороте в французской феноменологии: именно в прaxisе, а не в теории оказывается осуществим неопредмечивающий доступ к Я, к миру и к Богу. Возможно, именно поэтому поэтика работ Анри и Левинаса напоминает скорее современную поэзию¹⁶², чем привычный читателю философских работ текст: избыточная нагруженность псевдо-предикативными предложениями заставляет подозревать, что связка-копула «есть» служит здесь не столько для предикации, для установления тождества или хотя бы равенства, сколько для выражения стимула: так должно быть, будьте такими, живите так!

¹⁶² Елена Арсенева сравнивает поэтику Левинаса с поэтикой Маяковского (см.: [Arseneva, 2002]); нам представляется, что следовало бы вспомнить и о Цветаевой.

Особенно это заметно в «поздних», теологических работах Анри, написанных едва ли не в жанре проповеди. Несмотря на обилие историко-философских замечаний и феноменологических анализов, они представляют собой скорее «установочные упражнения» для медитации, чем научный философский текст, который должен убеждать читателя строгостью рассуждений. Данный выбор поэтики не является случайным: он соответствует заявляемому Анри единству пути (метода), истины (слова) и жизни. Слово — как «слово» жизни, а не «слово мира» — должно являть жизнь, но не описывать ее, превращая ее в предмет сознания, не делать ее «трансцендентной» нам, не отчуждать ее, но, напротив, давать жизнь непосредственно. Именно поэтому подлинная мысль есть страсть, ощущение жизни. Нам представляется, что работы Мишеля Анри представляют собой не столько философию субъективности как философствование о субъективности, сколько попытку вызвать в читателе философскую конверсию, разворачивающую его от ирреальности рефлексии к непосредственному самоощущению самого себя.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. О душе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1976.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Декарт Р.* Собрание сочинений: в 2 т. М.: Мысль, 1989.
- Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000.
- Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. Цит. как БиВ с указанием пагинации (общей для немецкого и русского издания).
- Хайдеггер М.* Что это такое — философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.
- Хайдеггер М.* Ницше. Т. I–II. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007.
- Экхарт*. Трактаты, проповеди. М.: Наука, 2010.
- Ямпольская А.В.* К проблеме феноменальности мира у Мишеля Анри // Логос. 2010. № 5 (78). С. 245–255.
- Arseneva E.* Lévinas et le jeu des langues // Revue philosophique de Louvain. 2002. No. 1–2. P. 96–108.

- Bernet R.* La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie. Paris: PUF, 1994.
- Biceaga V.* The concept of passivity in Husserl's phenomenology // Contributions to phenomenology. Vol. 60. L.: Springer, 2010.
- Depraz N.* En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henrienne à Maître Eckhart // Michel Henry, l'épreuve de la vie, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1996 / J. Greisch, A. David (éds). Paris: Cerf. La nuit surveillée, 2001. P. 255–279.
- Descartes R.* Œuvres philosophiques. Textes établies, présentés et annotés par F. Alquié. 4 vol. Paris: Garnier Frères, 1967.
- Gondek H.-D., Tengelyi L.* Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin: Surkamp, 2011.
- Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993 (1927). Цит. как SuZ. (Рус. пер.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.)
- Heidegger M.* Holzwege // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger M.* Nietzsche II // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 6.2. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997 (a).
- Heidegger M.* Identität und Differenz // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997 (b).
- Henry M.* Essence de la manifestation. Paris: PUF, 1990.
- Henry M.* Généalogie de la psychanalyse. Paris: PUF, 1985.
- Henry M.* Incarnation: une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000.
- Henry M.* De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003.
- Henry M.* C'est Moi la Vérité. Paris: Seuil, 1996.
- Husserl E.* Husserliana XI. Analysen zur passiven Synthesis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- Janicaud D.* La phénoménologie dans tous ses états. Paris: Eclat, 2009.
- Koyré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris: E. Leroux, 1922.
- Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: M. Nijhoff, 1974.
- Libera A. de.* Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007.
- Marion J.-L.* De surcroît. Paris: PUF, 2000.
- Mensch J. R.* Embodiments: From the Body to the Body Politic. Evanston: Northwestern University Press, 2009.

ЧАСТЬ II

СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ ТОЖДЕСТВО: CASE-STUDY ДЛЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

This paper sketches a phenomenological analysis of intentional relations and uses it as heuristics for solving Geach's problem of intentional identity. I relate the problem that Geach's Hob-Nob sentence poses for intensional logic to the problem that first-person perspective poses for the analytical phenomenology. I will point out both the similarities and the differences between the attempts to understand phenomenal consciousness as a result of a higher-order representation, on the one hand, and the attempts to interpret intentionality as intensionality, on the other hand. The evolution of analytical philosophy in a direction of intentional analysis is argued for.

Проблема интенционального тождества была сформулирована почти полвека назад П. Гичем (см.: [Geach, 1967]), породила обширную исследовательскую литературу (см., в частности, [Saarinen, 1978; Edelberg, 1986; Wilson, 1991; King, 1993; Pietarinen 2001; Rooy 2006]), но до сих пор не имеет общепризнанного решения. Эта проблема возникает в связи с недостаточностью стандартных средств кванторной интенциональной логики для анализа предложений с двумя пропозициональными установками различных лиц, в одной из которых содержится кванторная фраза, а во второй — анафорическое местоимение, антецедентом которого является эта кванторная фраза. Под анафорой в лингвистике и логике понимается замена повторного упоминания какого-либо элемента высказывания так называемым анафорическим выражением (*он, этот, тот, такой* и т.п.). Основным признаком анафоры считается отсылочная номинация — анафорическое выражение осуществляет референцию не прямым образом, а через отсылку к референту другого выражения, называемого его антецедентом. В общем случае функция анафорического выражения не сводится к простому замещению другого выражения (ср. *Каждый хочет, чтобы все его уважали* и *Каждый хочет, чтобы все уважали каждого*). Поэтому изучение механизмов ана-

форы не должно ограничиваться синтаксическим уровнем, а предполагает обращение к семантическим методам, которое, в свою очередь, требует философской интерпретации актов индивидуализации, идентификации, реификации. Поскольку интенциональное истолкование именно этих актов является ключом к феноменологическому осмыслению опыта, в статье ставится задача выявления эвристического потенциала аналитической феноменологии в решении проблемы интенционального тождества как центральной проблемы логико-семантического анализа анафорической номинации.

В литературе обсуждаются различные примеры предложений с интенциональным тождеством, среди которых знаменитое *Хоб-Ноб-предложение* (*Hob-Nob sentence*) П. Гича:

- (1) *Хоб думает, что (некая) ведьма отравила кобылу Боба, а Ноб верит, что она (та же самая ведьма) убила свинью Коба.*
Hob thinks that a witch has blighted Bob's mare and Nob believes that she (the same witch) has killed Cob's sow.

Другие известные примеры:

- (2) *Джейн полагает, что сегодня ночью ее хотел убить какой-то человек, а комиссар полиции уверен, что он (этот человек) был лишь плодом ее больного воображения.*
- (3) *Карл хочет поймать рыбу, а Людвиг — съесть ее.*

Предполагается, что интерпретация этих предложений не должна вводить каких-либо допущений о существовании ни ведьмы, которой, надо надеяться, вообще нет, ни преступника, который, вполне вероятно, порожден нездоровой подозрительностью Джейн, ни рыбы, которая может и не водится в том водоеме, в котором рыбачит Карл. Более того, проблема интенционального тождества — это проблема тождества при отсутствии определенного указания. Она возникает, когда установки различных субъектов (Хоба и Ноба, Джейн и комиссара полиции, Карла и Людвиг), имеющие общий «фокус», рассматриваются как *de dicto*, т.е. как установки, не направленные ни на какой определенный объект. Такая интерпретация интуитивно оправдана. Представим, например, что деревня, где живут Хоб и Ноб, переживает самый разгар охоты на ведьм. Когда у Боба умирает кобыла, Хоб, конечно же, думает, что это проделки ведьмы, и Ноб, узнав о смерти свиньи Коба, естественно, подозре-

вает эту же ведьму, отличающуюся особой зловредностью в отношении домашних животных. Однако ни у Хоба, ни у Ноба нет определенного представления об этой ведьме, которая к тому же может и не существовать вовсе. Именно на интерпретации *de dicto*, не предполагающей ни реального существования, ни определенности объекта установок, настаивает Гич, и именно ее формальная репрезентация составляет проблему.

Действительно, если мы представляем предложение (1) формулой

$$(4) \exists x (T_x (x \text{ — ведьма} \ \& \ x \text{ отравила кобылу Боба}) \ \& \ B_H (x \text{ — ведьма} \ \& \ x \text{ убила свинью Коба})),$$

где T_x — «Хоб думает, что», B_H — «Ноб верит, что», то получаем интерпретацию, удовлетворяющую требованию единого «фокуса» установок Хоба и Ноба. Однако эта интерпретация вводит экзистенциальное допущение о реальном существовании некоего «прототипа ведьмы» (скажем, подозрительно красивой девушки, назовем ее Самантой), которую Хоб и Ноб единодушно выбирают в качестве объекта своих обвинений. Ясно, однако, что вера в ведьм может и не предполагать наличия их реальных «прототипов». Избавиться от экзистенциального допущения, вводимого интерпретацией (4), можно, поместив квантор существования в область действия интенционального оператора. В таком случае предложение (1) могло бы быть представлено либо формулой

$$(5) T_x \exists x (x \text{ — ведьма} \ \& \ x \text{ отравила кобылу Боба}) \ \& \ B_H \exists y (y \text{ — ведьма} \ \& \ y \text{ убила свинью Коба}),$$

либо формулой

$$(6) T_x \exists x ((x \text{ — ведьма} \ \& \ x \text{ отравила кобылу Боба}) \ \& \ B_H (x \text{ — ведьма} \ \& \ x \text{ убила свинью Коба})).$$

Однако интерпретация (5) не соответствует требованию единого «фокуса» установок и имеет обратным переводом на русский язык предложение

$$(7) \text{Хоб думает, что (некая) ведьма отравила кобылу Боба, а Ноб верит, что (некая) ведьма убила свинью Коба.}$$

Недостатком интерпретации (6) является то, что оператор веры Ноба входит в область действия оператора мнения Хоба. Кроме того, установ-

ка Ноба становится при такой интерпретации *de re*, поскольку оператор установки B_n включается в область действия экзистенциального квантора, что как раз и является синтаксическим признаком *de re*-установок. Этой интерпретации соответствует предложение

- (8) *Хоб думает, что (некая) ведьма отравила кобылу Боба и что Ноб верит, что она (та же самая ведьма) убила свинью Коба.*

Таким образом, основная сложность заключается в том, что, с одной стороны, анафорическое местоимение «она», находящееся в области действия оператора установки Ноба, должно включаться в более широкую область действия оператора установки Хоба, поскольку в нее включается антецедент этого местоимения, но с другой стороны, оператор установки Ноба не может входить в область действия оператора установки Хоба. Отмечая указанную сложность, Гич признавался: «Я не могу сделать даже набросок структуры оператора, который хорошо фиксировал бы логический смысл этого» [Geach, 1972, p. 630].

Прояснение логического смысла пересечения областей действия кванторов и интенциональных операторов в высказываниях с интенциональным тождеством требует предварительного ответа на феноменологический вопрос — как возможно отождествление *фокусов интенций* различных субъектов, направленных на неопределенный объект? Поиск ответа на этот вопрос предполагает спецификацию тех *интенциональных отношений*, которые выражаются пропозициональными установками. Если для характеристики неинтенционального отношения достаточно специфицировать объекты, находящиеся в этом отношении, то для интенциональных отношений существен конкретный способ индивидуализации этих объектов, принимаемый субъектом. «Интенциональное отношение, — как отмечают видные представители аналитической феноменологии Д. Смит и Р. Макинтайр, — есть, таким образом, не только отношение между персонею и объектом, но отношение между персонею и объектом, *подпадающим под определенную концепцию объекта*» [Smith, McIntyre, 1984, p. 14].

Использование аппарата интенциональной логики для анализа интенциональных отношений опирается на трактовку интенциональности как интенциональности. Обосновывая возможность такой трактовки, Я. Хинтика формулирует ее суть следующим образом: «понятие является интенциональным, если и только если для выявления его семантики мы должны рассматривать различные ситуации или различные развития событий в их отношении друг к другу» [Hintikka, Hintikka, 1989, p. 183]. Стандартным подходом, позволяющим на каждом этапе семантической

оценки принимать во внимание различные варианты развития событий, является семантика возможных миров для интенциональных логических систем. Однако, по мнению Дж. Моханти, выражающего позицию ортодоксальных феноменологов, «феноменология не должна делать тот шаг, который ведет к семантике возможных миров. Она не может делать этот шаг, чтобы остаться феноменологией и не впасть в наивность онтологического дискурса» [Mohanthy, 1985, p. 44].

Действительно, «наивное» расселение «возможных индивидов» по предметным областям возможных миров веры, полагания, фантазии, делает тривиальной важнейшую феноменологическую задачу экспликации процесса их конституирования. Как отмечает Э. Гуссерль, «*индивидуализация и тождество индивидов*, как и идентификация, базирующаяся на них, возможны только в мире актуального опыта, на основе абсолютных темпоральных позиций» [Husserl, 1973, p. 173]. Следовательно, «опыт воображения в целом не производит индивидуальные объекты в подлинном смысле, но лишь *квазииндивидуальные* объекты и *квазитожество*» [Ibid., p. 174]. Вместе с тем Гуссерль допускает некую возможность для воображаемого объекта быть «тем же самым» актуальным объектом. «“Тот же самый” объект, который я сейчас воображаю, — пишет он, — может быть также дан в опыте: тот же только лишь возможный объект (и, таким образом, каждый возможный объект) может быть также актуальным объектом» [Ibid., p. 381]. Каковы же феноменологические условия актуальной данности «возможного объекта»?

«В актуальном мире, — с полной определенностью заявляет Гуссерль, — ничто не является открытым; он есть то, что он есть» [Ibid., p. 173]. Открытость и неполнота характеристики — свойство интенций, а не объектов самих по себе. Поэтому «возможные индивиды» — не «неполные индивиды», обитающие неким ущербным образом в столь же несовершенных возможных мирах, а неполные индивидные характеристики актуальных объектов. Полнота индивидной характеристики превосходит, по Гуссерлю, человеческие возможности и является недостижимым идеалом: любой трансцендентный объект всегда дан в определенной перспективе, недоопределен. Поэтому и тождество как предельный случай равенства «абсолютно неопределимо» (см.: [Гуссерль, 2001, с. 111]). В свою очередь, идентификация как установление равенства всегда соотносена с той перспективой «субъективного интереса», в которой рассматриваются объекты. «В случае одинаковых вещей, — пишет Гуссерль, — мы достаточно часто говорим о такой же вещи. Мы говорим, например, *такой же шкаф, такой же пиджак, такая же шляпа* там, где имеют место изделия, которые, будучи созданы по одно-

му и тому же образцу, полностью равны друг другу, т.е. равны во всем, что вызывает наш интерес относительно такого рода вещей» [Гуссерль, 2001, с. 110]. Релятивизируя процедуру идентификации по отношению к контексту опыта, Гуссерль подчеркивает ее аспектный характер. «Мы не можем две вещи назвать одинаковыми, — отмечает он, — не указывая аспект, в котором они одинаковы. Определенный аспект, утверждая, и здесь заключено тождество» [Там же]. Идентификация объекта через акт субъективного интереса, а не через отсылку к абстракциям *объекта* (шкафа, пиджака или шляпы) как *такового* задает горизонт этого объекта. «Горизонты, — по определению Гуссерля, — представляют собой заранее очерченные потенциальности» [Гуссерль, 1998, с. 115]. Он подчеркивает, что «*в каждой актуальности имплицитно содержатся ее потенциальности*, которые представляют собой не пустые, но заранее очерченные в своем содержании возможности, а именно, возможности, интенционально намеченные в том или ином актуальном переживании, которые, к тому же, характеризуются тем, что осуществлять их может само Я» [Там же, с. 113]. Именно категория горизонта как мотивированной, наполненной, а не абстрактной возможности открывает для аналитической феноменологии перспективу использования аппарата семантики возможных миров. «Горизонт объекта некоторого акта, — отмечают Смит и Макинтайр, — состоит из *возможных условий*, или *возможных положений дел*, или *возможных миров*, в которых объект акта есть то-то и то-то» [Smith, McIntyre, 1984, p. 304–305].

Интересуясь интенциональными отношениями, необходимо принимать во внимание конкретный аспект идентификации, актуализованный субъектом. Семантика межсубъектной коммуникации обязана, таким образом, предоставить основания для сопоставления различных субъективных аспектов данности *того же самого* предмета разным субъектам. Именно горизонтная трактовка *возможных миров* как *миров субъективных возможностей* служит, на мой взгляд, феноменологическим ключом к пониманию этих оснований. Даже Дж. Моханти, критически относящийся к использованию феноменологами концептуального аппарата семантики возможных миров, отмечает, что интенциональный акт «Я могу» «принадлежит к смыслу любого объекта какого угодно типа, который может быть идентифицирован, реидентифицирован, повторно назван. Таким образом, в самом сердце конституирующего сознания, которое Гуссерль часто называл грандиозным именем трансцендентальной субъективности, заключено сознание возможности» [Mohanthy, 1985, p. 44]. Признавая логическую непротиворечивость гипотетического допущения «чего-либо реального за пределами этого мира», Гуссерль подчеркивает,

однако, что «это трансцендентное необходимо должно быть доступным опыту, и не просто для измышленного благодаря пустой логической возможности “я”, но для моего актуального Я как доступного подтверждению единства всех взаимосвязей моего опыта» [Гуссерль, 1999, с. 105]. «Жизненный мир» моего Я, если он не понимается, от чего предостерегает Р. Ингарден, «романтическим», т.е. субъективистским и релятивистским образом, открывает перспективу на «отпсихологизированную, отобъективизированную абсолютную субъективность» [Ингарден, 1996, с. 209]. «Жизненные миры реальных, не измышленных ”я” открыты моему актуальному Я для эмпатического понимания, систематического исследования и сопоставления. Таким образом, доступное познанию моего “я”, должно быть принципиально доступно познанию всякого “я”, о котором я вообще в состоянии говорить, всякого, какое вообще может обладать смыслом и возможным бытием для меня как иное “я”, как одно из “я”, принадлежащее открытому множеству “других”» [Гуссерль, 1999, с. 106].

Именно эмпатия, которая в общем случае является основанием приписывания пропозициональных установок другим субъектам, обеспечивает возможность отождествления фокусов интенций различных субъектов в предложениях с интенциональным тождеством. Утверждая «Ноб верит, что *p*», мы обозначаем объект веры Ноба неким *p*, т.е. именно таким образом, каким сами обозначали бы объект своей веры, будучи на его месте. При этом квантификация, «ответственная» за идентификацию объектов пропозициональных установок, осуществляется в субъективных горизонтах этих установок, т.е. по предметным областям тех возможных миров, которые вводятся в рассмотрение субъектами этих установок (например, «миров полагания» Хоба или «миров веры» Ноба). «Идиомы квантификации, — как отмечает Д. Смит, — выражают внутренние интенции языка из перспективы первого лица. Идиомы пропозициональных установок часто соответствуют внешним интенциям из перспективы третьего лица. Это соответствие — в особенности при квантификации в контекстах полагания и подобных им контекстах — знаменует превращение логики из экстенсиональной в интенциональную» [Smith, 1994, p. 165]. Приписывая пропозициональные установки другим субъектам, мы высказываем утверждения об их интенциональных состояниях и подпадаем под юрисдикцию интенциональной логики, в то время как квантификация *de dicto* продолжает сохранять свою экстенсиональную природу, поскольку осуществляется во «внутренней» перспективе установки. Необходимость «прослеживания» интенциональной перспективы «внешнего» субъекта интерпретации через экстенсио-

нальные контексты, вводимые перспективами «внутренних» субъектов установок, объясняет нестандартный характер квантификации в интенциональных контекстах. Именно сложное переплетение «внутренних интенций» квантификации и «внешних интенций» интерпретатора образует феноменологическую составляющую проблемы интенционального тождества, диагностика которой обладает значительным эвристическим потенциалом для ее логического решения.

За время, прошедшее с момента формулировки Гичем проблемы интенционального тождества, появилась логическая теория, развивающая изощренный технический аппарат, предназначенный для представления нестандартных отношений областей действия операторов различного типа. Речь идет об *IF*-логике (*Independence Friendly*, «дружественной к независимости» логике), создание которой в 1996 г. Я. Хинтика обьявил революцией в современной логике (см.: [Hintikka, 1996; Hintikka, Sandu, 1996]). В язык этой логики вводится особый знак / (слэш) — указатель информационной независимости интерпретации одного оператора от другого.

Так, в формуле

$$(9) (\forall x) (\exists y) (\forall z) (\exists v / \forall x) F(x, y, z, v)$$

слэш перед вхождением квантора общности в $(\exists v / \forall x)$ указывает на информационную независимость интерпретации квантора $\exists v$ от интерпретации квантора $\forall x$. Кванторная приставка в формуле (9) интерпретируется следующим образом: «для всех x существует y и для всех z существует v , зависящее только от z ».

С использованием ветвящихся кванторов Хенкина формула (9) может быть представлена как

$$(10) \forall x \exists y \\ \quad \rangle F(x, y, z, v) \\ \quad \forall z \exists v$$

В свою очередь, формула (10) интерпретируется второпорядковой формулой с квантификацией по сколемовским функциям f и g

$$(11) \exists f \exists g \forall x \forall z F(x, f(x), z, g(z)),$$

которая получает естественное теоретико-игровое истолкование. Можно считать, что сколемовские функции определяют стратегию верификато-

ра, стремящегося доказать истинность формулы (10) в его игре против фальсификатора, пытающегося, в свою очередь, доказать ее ложность. Таким образом, функции f и g указывают верификатору, какую стратегию он должен выбрать в зависимости от предыдущих выборов фальсификатора, а интерпретирующая формула (11) понимается как утверждение о существовании у верификатора выигрышной стратегии в семантической игре с формулой (10). Неполноте информации в играх с формулами, содержащими ветвящиеся кванторы или слэш-операторы, соответствуют неполные наборы аргументов у сколемовских функций.

Хинтиikka характеризует свою IF -логику как гиперклассическую логику — общую теорию квантификации и пропозициональных связей, являющуюся естественным расширением элементарной логики. Необходимость такого расширения обусловлена в первую очередь тем, что элементарная логика не способна выразить все виды взаимозависимости операторов, ограничивая себя в средствах такого выражения областями действия операторов, транзитивными и асимметричными по способу своего задания с помощью скобок. Одной из первых попыток преодоления этой ограниченности как раз и была разработанная Хенкиным теория ветвящейся квантификации, предполагающая отказ от линейности формул. IF -логика сохраняет линейный порядок в формулах, однако предлагает более либеральный подход к использованию скобок. Различение двух функций понятия области действия оператора — функции задания приоритета интерпретации и функции связывания переменных — позволяет, как показывает Хинтиikka, разрешить некоторые традиционные трудности в логическом анализе языка, например, известную еще в средневековой логике и реанимированную тем же Гичем проблему интерпретации анафорической номинации в так называемых «ослиных» *donkey*-предложениях. Проблема состоит в том, что предложение

(12) *Если Питер имеет осла, он бьет его.*
If Peter owns a donkey, he beats it.

естественно интерпретировать формулой

(13) $(\forall x) ((D(x) \& O(x) \supset B(x)),$

где $D(x)$ — x — осел, $O(x)$ — Питер владеет x , $B(x)$ — Питер бьет x .

Тем самым, неопределенный артикль в *donkey*-предложении, соответствующий квантору существования, представляется в интерпретирующей формуле универсальным квантором. Коллизия «поверхностной» экзи-

стенциальной и «глубинной» универсальной квантификации побуждает исследователей искать решение проблемы «ослиных» предложений за пределами стандартной теории квантификации. Так, по мнению Э. Баха, «ослиное» предложение вообще не подразумевает ни универсальную, ни экзистенциальную квантификацию «по ослам», но последовательную проверку всех пар «осел — владелец» [Бах, 2010, с. 179]. Хинтиikka видит решение проблемы «ослиных» предложений в различении областей приоритета и связывания. «Все, что надо сделать, — пишет он, — это допустить, что область приоритета а *donkey* охватывает только антецедент *donkey*-предложения, в то время как область связывания включает и его консеквент» [Hintikka, 1997, р. 26]. В таком случае предложение (12) представляется формулой

$$(14) (\forall x) ([\sim(Dx \& Ox)] \vee Bx),$$

где квадратные скобки соответствуют области приоритета, а круглые — связывания. Ограничиться одним видом скобок позволяют слэш-операторы *IF*-логики, выполняющие, по существу, функцию дополнительных скобок.

Естественно попытаться использовать это преимущество *IF*-логики для решения проблемы интенционального тождества, например, представив *Хоб-Ноб-предложение* следующей формулой языка *IF*-логики:

$$(15) T_x \exists x ((x \text{ — ведьма} \& x \text{ отравила кобылу Боба}) \& (B_n / T_x \exists x) (x \text{ — ведьма} \& x \text{ убила свинью Коба})),$$

где слэш перед T_x выводит оператор веры Ноба как из области действия оператора мнения Хоба, так и из области действия экзистенциального квантора, исправляя недостатки интерпретации (6).

Тождество объектов двух пропозициональных установок *de dicto* обеспечивается тем, что все переменные в формуле (15) связаны одним экзистенциальным квантором, который, однако, не вынуждает нас вводить экзистенциальное допущение о реальном существовании ведьм, поскольку сам входит в область действия оператора мнения Хоба. Вместе с тем факт такого вхождения обуславливает то обстоятельство, что индивид, которому установками Хоба и Ноба приписываются свойства быть ведьмой и убивать домашних животных, выбирается из доксических альтернатив Хоба. Представленная интерпретация соответствует, таким образом, следующему сценарию: Хоб полагает, что кобыла Боба отравлена некоей ведьмой, о чем сообщает Нобу, который, в свою очередь, подозревает эту же ведьму в

убийстве свиньи Коба. Иначе говоря, обратным переводом формулы (15) на русский язык будет

(16) *Хоб* думает, что (некая) ведьма отравила кобылу Боба, а *Ноб* верит, что она, т.е. та, про которую *Хоб* думает, что она — ведьма, отравившая кобылу Боба, действительно является ведьмой и убила также свинью Коба.

Такой сценарий вполне реалистичен. Естественно для *Ноба* заподозрить в убийстве свиньи Коба ту же ведьму, которая, по мнению заслуживающего его доверия *Хоба*, уже отравила кобылу Боба. Однако эта интерпретация предполагает асимметрию установок *Хоба* и *Ноба*, не учитывая «эффект независимых установок» (*disjointness effect*), отмеченный В. Эдельбергом (см.: [Edelberg, 1986]). Действительно, возможен иной сценарий развития событий. Допустим, корреспондент местной газеты, сообщая об участвовавших случаях неожиданной гибели животных, высказывает (возможно, в шутку) предположение о том, что это дело рук некоей ведьмы. *Хоб* и *Ноб* — читатели этой газеты, которые верят в существование ведьм. Прочитав статью, *Хоб* пришел к мнению, что именно эта ведьма — причина загадочной смерти кобылы Боба, а *Ноб* поверил, что эта же самая ведьма повинна в гибели свиньи Коба. При этом *Хоб* ничего не знает ни о *Нобе*, ни о свинье Коба, а *Ноб* — ни о *Хобе*, ни о кобыле Боба. Технические возможности *IF*-логики позволяют, однако, учесть и этот сценарий «независимых установок». Соответствующая интерпретация *Хоб-Ноб-предложения* может быть представлена формулой

(17) $T_x \exists x ((x \text{ — ведьма} \ \& \ x \text{ отравила кобылу Боба}) \ \& \ (V_H / T_x \exists x) \exists y (y \text{ — ведьма} \ \& \ y \text{ убила свинью Коба}) \ \& \ (x = y))$,

которая эквивалентна формуле (18) с ветвящимся квантором Хенкина

(18) $T_x \exists x$
 $\rangle ((x \text{ — ведьма} \ \& \ x \text{ отравила кобылу Боба}) \ \& \ (y \text{ — ведьма} \ \& \ y \text{ убила свинью Коба}) \ \& \ (x = y))$ (см.: [Pietarinen, 2001, p. 175])¹⁶³
 $V_H \exists y$.

¹⁶³ Формальная репрезентация *Хоб-Ноб-предложения* с использованием слэш-оператора была предложена А. Питариным в [Pietarinen, 2001]. Вместе с тем, как отмечает сам Питаринен, эта репрезентация — лишь альтернативная форма записи соответствующей формулы с ветвящимся квантором Хенкина. Впервые репрезентация *Хоб-Ноб-предложения* с помощью квантора Хенкина была предложена в моей

Второпорядковая (теоретико-игровая) интерпретация формул (17)–(18) представляется формулой

$$(19) \exists f \exists g \forall v \forall w ((R_{Tx}av \& R_{Bn}aw) \supset ((f(v) - \text{ведьма в } v) \& (f(v) \text{ отравила кобылу Боба в } v) \& (g(w) - \text{ведьма в } w), \& (g(w) \text{ убила свинью Коба в } w) \& f(v) = g(w)),$$

где R_{Tx} — отношение доксической достижимости для Хоба, R_{Bn} — отношение эпистемической достижимости для Ноба, a — актуальный мир, функции f и g фиксируют зависимость выбора индивида от выбора возможного мира (доксической альтернативы для Хоба или эпистемической альтернативы для Ноба).

Disjointness effect выражен той особенностью формул (17) и (18), что анафорическое выражение и его антецедент связаны различными кванторами и, таким образом, выбор подозреваемой Нобом в убийстве свиньи Коба никак не зависит от выбора обвиняемой Хобом в отравлении кобылы Боба, хотя в итоге — с внешней точки зрения интерпретатора — этот выбор оказывается выбором *того же самого* индивида. Отождествление индивидов, выбираемых из миров полагания Хоба и веры Ноба, осуществляется в «мире актуального опыта», что не вынуждает нас, однако, к признанию реального существования ведьм. Отождествление индивидов в актуальном мире не обязательно влечет их реальное существование: хотя интерпретация индивидуальных термов может варьироваться от одного возможного мира к другому, задается она на всей индивидуальной области, а следовательно, значением индивидуального термина в некотором возможном мире может оказаться индивид, не существующий в этом мире. Квантификация по сколемовским функциям f и g , фиксирующим зависимость выбора индивидов от выбора возможных миров, не вводит экзистенциальных допущений об актуальном существовании этих индивидов, однако предполагает наличие у интерпретатора некоей «второпорядковой» эмпатической способности отождествления этих индивидов. «Те же самые» индивиды не вводятся в модель как «жесткие десигнаторы», но представляют собой семантические конструкции, апеллирующие к эмпатическим возможностям интерпретатора.

Таким образом, *IF*-логика, возникающая из потребности логиков в выражении сложных взаимозависимостей операторов, позволяет решить проблему формальной репрезентации предложений с интенциональным

тождеством, выразив на синтаксическом уровне переплетение «внутренних интенций» квантификации и «внешних интенций» пропозициональных установок, отмечаемое феноменологами. На семантическом уровне феноменологической неполноте индивидуальных характеристик соответствует неполнота информации в семантических играх для интенциональной *IF*-логики с равенством.

Взаимная эвристическая ценность феноменологических и логико-семантических подходов к проблеме интенционального тождества может служить, на мой взгляд, подтверждением жизнеспособности аналитической феноменологии, возникшей на перекрестке путей континентальной и аналитической философских традиций. Вообще говоря, возможность диалога этих традиций требует специального обоснования, ведь если для континентальной традиции в целом характерны субъективизм, герменевтичность, историцизм, ценностная нагруженность и ориентация на «науки о духе», то аналитической философии приписываются, как правило, объективизм, аисторичность, элиминация оценочных суждений, ориентация на точные логико-математические методы. Практически общим местом стала характеристика «аналитически-континентальной» дихотомии как оппозиции научного и литературного стилей. «Первый из них, — пишет, например, Р. Рорти, — требует четкого обозначения предпосылок, чтобы о них не приходилось строить догадки, и требует также, чтобы термины вводились определениями, а не ссылкой. Второй стиль может включать аргументацию, но это несущественно; здесь важно рассказать новую историю, предложить новую языковую игру в надежде на новую форму интеллектуальной жизни» [Рорти, 1998, с. 443]. По его мнению, «мы не должны волноваться о “наведении мостов” между аналитической и континентальной философией», поскольку «аналитически-континентальный раскол носит постоянный и безвредный характер». Примечательно, однако, что при этом Рорти характеризует Гуссерля как «краткую и бесполезную заминку» в «образцово континентальной последовательности» Маркс — Ницше — Хайдеггер — Фуко (см.: [Там же, с. 449–450]). Действительно, феноменология с ее идеалом строгой науки, отказом от спекулятивных методов, антипсихологизмом, критикой догматической и эмпиристской онтологий с трудом вписывается в «литературный» стиль континентальной традиции. Со своей стороны, аналитическая философия, переболевшая необихевиоризмом, натурализмом и редукционистским элиминативизмом, идет навстречу феноменологии, демонстрируя растущий интерес к интенциональности сознания. В частности, аналитики и феноменологи достигли консенсуса в признании неустраимости «перспективы первого лица» в неэлими-

нативистских и ненатуралистических концепциях сознания. Как отмечает, например, Т. Нагель, ментальные состояния «субъективны — не в том смысле, что они — субъекты чисто “перво-личного” словаря, но в том смысле, что их можно точно описать только с помощью понятий, в которых не связанные с наблюдением характеристики “от первого лица” логически неотделимы от характеристик, высказываемых о наблюдаемом “третьем лице”. Такие состояния суть модификации точки зрения индивидуального субъекта» [Нагель, 2001, с. 104–105].

Вместе с тем нельзя, безусловно, недооценивать различия в подходах к «перспективе первого лица» аналитической традиции, пережившей «лингвистический поворот», и феноменологии, включающей в сферу феноменологической дескрипции неязыковые ментальные акты. Обращенность к значению, объединяющая обе традиции, в аналитической философии ограничивается рефлексией над значениями языковых выражений, не выходящей на фундирующий их уровень доконцептуального конституирования. Суть аналитической трактовки «перспективы первого лица» выражает Л. Бейкер, предлагающая следующую дефиницию: «Некто имеет перспективу первого лица, если и только если он обладает способностью сознавать себя как себя, которая проявляется в лингвистической способности приписывать (равно, как и осуществлять) референцию первого лица» [Baker, 2000, p. 68]. Действительно, интерес аналитиков «старшего поколения» к «перспективе первого лица» проявлялся преимущественно в попытках логико-семантического анализа «специфической референции первого лица» (установки *de se* Д. Льюиса, «прямая атрибуция» Р. Чизома, «отнесенность к первому лицу» Г.-Н. Кастанеды). Казалось бы, с такой «лингвистической ограниченностью» аналитического подхода к феноменологическим проблемам солидарен и сам Гуссерль, который во втором томе «Логических исследований» дает название аналитической феноменологии разделу феноменологии, имеющему своим предметом «представления, запечатленные в выражении». Однако душа феноменологического проекта — его метод («Феноменология доступна только феноменологическому методу» [Мерло-Понти, 1999, с. 6]). А феноменологическая редукция ведет к иным результатам, нежели рефлексия философов-аналитиков. «Феноменологическая редукция, — как отмечает Р. Соколовски, — превращает объекты в нозмы. Пропозициональная рефлексия, напротив, превращает объекты в смыслы» [Sokolowski, 2000, p. 192]. Методологическая ориентация на пропозициональную рефлексию чревата «высокоуровневым репрезентативизмом», который характеризуется Д. Захави следующим образом: «Теории высокоуровневой репрезентации утверждают, что для того чтобы проявиться феноменально (а

не просто оставаться *несознаваемым*), определенное ментальное состояние должно дожидаться своей объективации следующей за ним мыслью или восприятием второго порядка» [Zahavi, 2002, p. 15–16]. Ментальное состояние превращается, таким образом, в реляционное свойство — для того чтобы осознаваться, оно должно сопровождаться соответствующей высокоуровневой репрезентацией, т.е. мыслью второго порядка об этом состоянии или его второпорядковым восприятием. Согласно репрезентативистской теории сознания Дж. Фодора, например, любое ментальное состояние вообще есть отношение к ментальной репрезентации (см.: [Fodor, 1980]). Однако уже Гуссерль оценивал такой подход как «принципиальное заблуждение». «В актах непосредственного созерцания, — писал он, — мы созерцаем некую “самость”; на постигнутости таковой вовсе не начинают выстраиваться постигнутости высшей ступени, так что, следовательно, не создается ничего такого, для чего созерцаемое могло выступать в функции “знака” или “образа”» [Гуссерль, 1999, с. 94]. Поэтому, как отмечает Захави, феноменологическая «данность опыта от первого лица должна рассматриваться не как результат второпорядковой репрезентации, рефлексии, внутреннего контроля, или самоанализа, а скорее как *внутреннее качество* опыта... Дело в том, что это *рефлексивное* самосознание (или “второпорядковая репрезентация”) производно и всегда предполагает существование предшествующего нетематического, необъективируемого, *пререфлексивного* самосознания как условия своей возможности. Хотя теории высокоуровневой репрезентации могут пролить свет на эксплицитный опыт самосознания, они не могут объяснить происхождение самосознания как такового, не могут исследовать «перспективу первого лица» как таковую... Если мы хотим избежать бесконечного регресса, это примитивное пререфлексивное самосознание не может выводиться из вторичного акта рефлексии, но должно быть конститутивным аспектом самого опыта» [Zahavi, 2002, p. 16–17].

Не является ли аналитическая интерпретация интенциональности актов сознания как интенциональности выражающих их пропозициональных установок методологическими двойником теории высокоуровневой репрезентации? Вообще говоря, нет, поскольку репрезентативизм допускает неинтенциональную трактовку интенциональных состояний. Например, Дж. Сёрль, возражающий против рассмотрения интенциональности как интенциональности, полагает, что интенциональными являются не сами интенциональные состояния, а утверждения о них. «Интенциональность утверждений относительно интенциональных состояний вытекает, — подчеркивает он, — из того, что такие утверждения являются репрезентациями репрезентаций» [Сёрль, 1987, с. 123].

Например, когда я утверждаю, что Джон верит в то, что король Артур поразил сэра Ланселота, это утверждение будет интенциональным, поскольку репрезентирует репрезентацию, т.е. веру Джона. Отсюда не следует, однако, что вера Джона интенциональна: «его вера экстенциональна, моя вера относительно его веры будет интенциональной» [Сёрль, 1987, с. 123]. Таким образом, интенциональность является, по Сёрлю, характеристикой репрезентаций высшего порядка («репрезентаций репрезентаций», утверждений об интенциональных состояниях), в то время как сами интенциональные состояния (скажем, вера Джона) оказываются экстенциональными репрезентациями более низкого уровня.

На мой взгляд, тезис аналитической феноменологии об интенциональности как интенциональности не является апологией репрезентативизма, скорее он свидетельствует об эволюции методологии аналитической философии в направлении интенционального анализа, который, по замечанию Гуссерля, «представляет собой нечто совершенно иное, нежели анализ в обычном и естественном смысле слова» [Гуссерль, 1998, с. 116]. «Интенциональный анализ, — как пишет Гуссерль, — руководствуется знанием того фундаментального обстоятельства, что каждое *cogito*, как сознание, хотя и есть в самом широком смысле полагание того, что полагается в нем, однако это полагаемое всегда полагается в большем объеме и всякий раз больше того, что в тот или иной момент дано как полагаемое *эксплицитно*» [Там же, с. 117]. Это *избыточное полагание* раскрывается через категорию интенциональности как неизбежность вовлечения в интенциональный анализ потенциальностей, имплицитно содержащихся в актуальном полагании. В «перспективе первого лица» динамика интенционального анализа — это движение изнутри наружу, исключающее объективацию сознания как некоей сокровищницы интенциональных артефактов, виртуальной картинной галереи внутренних репрезентаций. «Можно сказать, — утверждает Гуссерль, — что предмет — это полюс тождественности, который постоянно осознается вместе с полагаемым и подлежащим осуществлению смыслом; для каждого момента сознания он знаменует собой некую сообразующуюся с его смыслом ноэтическую интенциональность, которая может быть исследована и истолкована» [Там же, с. 116]. Возможно, методы современной интенциональной логики — слишком грубый инструмент для такого исследования, однако ее переход от «априорного» задания индивидуальной области в классической теории моделей к разработке семантических методов конструирования «интенционально тождественных» индивидов представляется обнадеживающим сигналом для аналитической феноменологии.

«Что такое индивид? Очень хороший вопрос. Настолько хороший, что мы даже не будем пытаться ответить на него», — меланхолично замечал Д. Скотт в знаменитой статье 1970 г. «Советы по модальной логике» (см.: [Скотт, 1981, с. 282]). Аналитическая феноменология — это надежда на то, что столь хороший вопрос не останется без ответа.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бах Э. Неформальные лекции по формальной семантике. М.: Либроком, 2010.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: ДИК, 1999.
- Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: ДИК, 2001.
- Драгалина-Черная Е.Г. Теоретико-игровая семантика и анализ интенциональных контекстов естественного языка: дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 1984.
- Ингарден Р. Философия Эдмунда Гуссерля (энциклопедический очерк) // Феноменология искусства. М.: ИФ РАН, 1996. С. 197–212.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента: Наука, 1999.
- Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 101–112.
- Рорти Р. Американская философия сегодня // Аналитическая философия: становление и развитие. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 433–453.
- Сёрль Дж. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987. С. 96–126.
- Скотт Д. Советы по модальной логике // Семантика модальных и интенциональных логик. М.: Прогресс, 1981. С. 280–317.
- Baker L. R. Persons and Bodies. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Dragalina-Chernaya E., Kurtonina N. What Shall We Gain by Using Activity Approach in Logical Semantics? // Abstracts of the 8th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science. Moscow, 1987. P. 292–295.
- Edelberg W. A New Puzzle about Intentional Identity // Journal of Philosophical Logic. 1986. No. 15. P. 1–25.
- Fodor J.A. Methodological Solipsism Considered As a Research Strategy in Cognitive Psychology // The Behavioral and Brain Sciences. 1980. No. 3. P. 63–73.
- Geach P. Intentional Identity // Journal of Philosophy. 1967. Vol. 74. No. 20. P. 627–632.

- Hintikka J., Hintikka M.* The Logic of Epistemology and the Epistemology of Logic. Dordrecht: Kluwer Academic, 1989.
- Hintikka J.* The Principle of Mathematics Revised. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hintikka J., Sandu G.* A Revolution in Logic? // Nordic Journal of Philosophical Logic. 1996. Vol. 1. No. 2. P. 169–183.
- Hintikka J.* No Scope for Scope // Linguistics and Philosophy. 1997. Vol. 20. P. 515–544.
- Husserl E.* Experience and Judgment, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- King J.C.* Intentional Identity Generalized // Journal of Philosophical Logic. 1993. No. 22. P. 61–93.
- Mohanthy J.* The Possibility of Transcendental Philosophy. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985.
- Pietarinen A.* Intentional Identity Revisited // Nordic Journal of Philosophical Logic. 2001. Vol. 6. No. 2. P. 147–188.
- Rooy R. van.* Attitudes and Changing Contexts. Netherlands: Springer, 2006.
- Saarinен E.* Intentional Identity Interpreted: A Case Study of the Relations among Quantifiers, Pronouns, and Verbs of Propositional Attitude // Game-Theoretical Semantics. Dordrecht: D. Reidel, 1978. P. 245–327.
- Smith D.W., McIntyre R.* Husserl and Intentionality. Dordrecht: D. Reidel, 1984.
- Smith D.W.* How to Husserl a Quine — and to Heidegger, too // Synthese. 1994. Vol. 98. No. 1. P. 153–173.
- Sokolowski R.* Introduction to Phenomenology. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Wilson G.* Instantial Terms, Anaphora and Arbitrary Objects // Philosophical Studies. 1991. No. 61. P. 239–265.
- Zahavi D.* First-person Thoughts and Embodied Self-awareness: Some Reflections on the Relation between Recent Analytical Philosophy and Phenomenology // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2002. No. 1. P. 7–26.

ПРАГМАТИКА АРГУМЕНТОВ К СУБЪЕКТИВНОМУ ОПЫТУ (КАК ФИЛОСОФСТВУЮТ РУКАМИ: ДЖ.Э. МУР И Р. НУНЬЕС)

The article is devoted to the problem of subjective experience in analytic tradition. Moore's proof of external world and Nunez's analysis of gestures and mental representation of infinity are considered. It's symbolic that both researchers use the same image — argumentation by means of “bare hands”. I mean famous Moore's “proof of an external world”: “here is one hand and here is another”. The first part of the article is devoted to Moore's arguments. It's argued that the key Moore's argument is the performative one and the pragmatics of Moore's proof of an external world shares some basic characteristics with the pragmatics of Cartesian ‘cogito’. It's interesting that the pragmatics of Moore's arguments and the pragmatics of ‘cogito’ are based on the deduction of existence as performative inference. The second part of the article is devoted to R. Nunez's analysis of gestures and cognitive framework in philosophy of mathematics. R. Nunez makes a conclusion that metaphor of ‘fictive motion’ is a relevant mental representation of infinity. Nunez tries to use gestures analysis to prove this claim. The differences between the pragmatics of Moore's proof and the pragmatics of Nunez's proof are discussed.

1. Как философствуют руками: Дж.Э. Мур и Р. Нуньес

В своей знаменитой статье «Доказательство внешнего мира» (см.: [Мур, 1993]) Дж.Э. Мур использовал необычный способ аргументации: доказав существование внешнего мира при помощи одних только рук. Тема рук неожиданным образом всплыла в новом контексте, в новой интерпретации в совершенно другой области, но по схожему поводу — американский философ и специалист по когнитивным наукам Р. Нуньес в ряде статей, анализируя особенности жестикуляции, делает выводы об особенностях ментальной репрезентации математической бесконечности.

Мура и Нуньеса объединяет не только использование «манипуляций с руками», а новаторский способ аргументации: каждый из аргументов стал особым прецедентом в эволюции аргументов к субъективному опыту. Если

Мур использует образ рук, чтобы легитимировать в философских рассуждениях возможность отсылать к очевидному, то Нуньес стремится доказать вещи совершенно не очевидные и в чем-то даже контринтуитивные. В данной статье хотелось бы использовать эту символическую параллель, чтобы проследить эволюцию аргументов к субъективному опыту, и в частности, способ аргументации и Мура, и Нуньеса.

2. Случай Дж.Э. Мура

Вся мощь муровской аргументации направлена против того, что Кант назвал «скандалом в философии»: отсутствие строгого обоснования существования внешнего мира. Мура не удовлетворяет кантовская аргументация, и вместо нее он предлагает свою, по его же словам, не менее строгую: «Уже сейчас я готов привести множество других абсолютно строгих доказательств, а в будущем — еще больше» [Мур, 1993, с. 80]. Риторически текст статьи устроен таким образом, что Мур драматически акцентирует момент доказательства, словно бы говоря: «Внимание. Барабанная дробь. Сейчас я докажу, что внешний мир существует, разнеся в пух и прах скептицизм и идеализм». И вот оно, это долгожданное доказательство: «Я показываю две мои руки и говорю, жестикулируя правой: “Вот — одна рука” и, жестикулируя левой рукой, добавляю: “А вот — другая”» [Там же]. Вот и все доказательство, *quod erat demonstrandum*. Мур действительно создал прецедент в истории философии нового времени, имеющий известные параллели в античном кинизме. Схема доказательства внешнего мира очень проста, доказательство состоит из двух посылок и заключения:

1. Вот одна моя рука! А вот другая!
2. Если руки существуют, следовательно, внешний мир существует.
3. Следовательно, внешний мир существует.

Мур отмечает, что доказательство могло бы считаться несостоятельным, если бы не соблюдалось хотя бы одно из трех условий: «(1) если бы посылка доказательства не отличалась от его заключения; (2) если бы об истинности посылки я не знал, но был просто в ней убежден (что никак не являлось бы достоверным), или если бы она была истинной, а я не знал об этом; и (3) если бы заключение по-настоящему не следовало из посылки» [Там же]. Поскольку доказательство удовлетворяет всем трем критериям, то он принципиально настаивает на его абсолютной строгости: *«Однако доказал ли я здесь, что две человеческие руки существуют?»*

Я настаиваю на том, что доказал, причем абсолютно строго; пожалуй, и вообще нет лучшего доказательства, чем это» [Там же]. Что же дает основания Муру делать такие выводы?

2.1. Что делает аргумент Мура легитимным? «Вот моя рука» как перформативный аргумент

Как мне кажется, строгость рассуждениям Дж.Э.Мура придает перформативная природа его аргументов. А именно — аргументация Дж.Э.Мура направлена на доказательство эмпирической невозможности осуществления сомнения: *«Абсурдно думать, что это не знание, но лишь мнение, и что все, вероятно, было иначе. С таким же успехом мы могли бы утверждать, будто я не знаю о том, что сейчас встал и говорю — ибо вовсе не доказано, что я об этом знаю!»* [Там же, с. 81]. Мур апеллирует к тому, что существуют утверждения, в которых нельзя сомневаться, так как само сомнение обладает структурой. И попытка осуществления сомнения может входить в противоречие с самой структурой сомнения. Сформулируем этот тезис более точно чуть позже, проанализировав другие случаи использования «аргумента Мура».

Дж.Э. Мур создал прецедент, который впоследствии стал основой для успешной атаки на различные проявления скептицизма. Более того, прецедент, созданный Муром, является краеугольным камнем в обосновании самой возможности целых разделов (моральная философия, отчасти политическая философия) и подходов в философии (практический реализм, реализм *qualia*). Попытаемся разобраться, что придает такую силу «аргументам Мура». Как мне кажется, следующие аргументационные ходы представляют собой воспроизведение «аргумента Мура» в новых обстоятельствах.

2.1.1. «Аргумент Мура» в моральной философии: Стросон vs. моральный скептицизм

В статье «Свобода и ресентимент» (см.: [Strawson, 1974]) П. Стросон выдвигает такой аргумент против морального скептицизма. Он указывает на возмущение, с которым любой человек реагирует на нанесенные ему обиды, как на неподлежащий сомнению факт. Стросон отвечает моральному скептику так же, как Мур отвечает идеалисту: указывая на существование объекта. Как отмечает по этому поводу Ю. Хабермас: «лингвистическая феноменология нравственного сознания, предложенная Стросоном: <...>, может развить майевтическую способность и эмпирику, выступающему в роли не доверяющего морали скептика, раскрыть глаза на его собственные повседневные моральные интуиции» [Хабермас, 2000, с. 71]. Моральный

скептик сомневается в существовании каких-либо моральных рамок как таковых, Стросон отвечает ему лобовой атакой (предварительно указав на невозможность сомнения в существовании, по крайней мере, такого морального чувства, как возмущение от обиды): «Существование же самих этих всеобъемлющих рамок дано нам вместе с фактом существования человеческого общества. В целом они не требуют, да и не допускают внешнего “рационального” оправдания» (цит. по: [Хабермас, 2000, с. 78]).

2.1.2. «Аргумент Мура» в философии сознания: Сёрл vs. элиминативный материализм

Дж. Сёрл вопреки радикальным вариантам логического бихевиоризма (Г. Райл) и элиминативного материализма (П. Черчленд) доказывает, что сознание существует: «Однако с некоторыми взглядами ситуация значительно более неопределенная. Как, к примеру, кто-либо стал опровергать взгляд, что сознание не существует? Следует ли мне уколоть сторонников этого взгляда, дабы напомнить им, что они сознательны? И не следует ли мне уколоть самого себя, а затем сообщить результаты в “Журнал философии”?» [Сёрл, 2002, с. 30].

Сёрл воспроизводит в философии сознания муровский трюк с руками, Сёрл как бы говорит здесь: «Уважаемые элиминативные материалисты — как это сознания не существует? Так вот же оно! Вот одно из проявлений сознания, вот пример качественного субъективного опыта: восприятие боли. Попробуйте уколоть себя иголкой и при этом сказать, что боли не существует, а есть только физическая активность нейронов. А если вы не верите в существование сознания — я, Дж. Сёрл, буду колоть вас до тех пор, пока вы не поверите».

2.1.3. «Аргумент Мура» в онтологии: практический реализм vs. онтологический редукционизм

Отличительная черта практического реализма состоит в том, что эта онтологическая концепция готова пожертвовать онтологической простотой ради лучшего соответствия здравому смыслу. Главные оппоненты такого сторонника практического реализма, как Л. Бейкер, — те, кто утверждает, что не существует объектов из нашего повседневного мира, скажем, артефактов. Вопреки этому положению Л. Бейкер выдвигает муровские, по сути, аргументы. Артефакты существуют, они не редуцируемы к своим физическим составляющим: «Таким образом, я не вижу ничего подозрительного в том, чтобы утверждать, что и электроны суще-

ствуют, и стулья существуют. Я не усматриваю никакого соперничества между электронами и стульями или между мозгом и отношениями — в независимости о того включаются ли стулья (или отношения) в научную картину» [Baker, 2007, p. 239]. По Л. Бейкер, артефакты конститутивно производны, но не редуцируемы к физическим сущностям. Бейкер в своей аргументации действует совершенно по-муровски: артефакты существуют — вот стол, вот стул, вот карбюратор, наш практический повседневный опыт постоянно отсылает нас к сущностям такого рода.

2.1.4. Общая схема аргументации

В случае с Муром, Стросоном, Сёрлом и Бейкер имеет место одна и та же схема аргументации. Во всех перечисленных случаях мы имеем дело с *дедукцией существования в перформативной установке остенсивного указания*. Всегда в ответ на скепсис по поводу существования того или иного объекта осуществляется остенсивное указание (используемое как аргумент): *Вы все еще думаете, что сущности N не существует? Так вот же она! Вот, «под рукой». Вы не можете сомневаться в ее существовании, так как вы эмпирически не сможете осуществить акт сомнения.*

Во всех перечисленных случаях обоснование происходит примерно по одной и той же схеме:

- Мур: Внешний мир существует — *«Вот одна моя рука, а вот другая»;*
- Стросон: Моральные чувства существуют — *«Если вас обидают — вот оно возмущение»;*
- Сёрл: Сознание существует — *«Уколите себя — и вот она боль»;*
- Бейкер: Артефакты существуют — *«Вот стул, а вот карбюратор».*

Аргумент такого рода можно было бы назвать «вот-аргументом» (имея в виду прагматическую нагрузку местоимения «вот» как маркера осуществления остенсивного указания в перформативной установке).

Перформативный характер такой аргументации (на примере Стросона) отмечает и Хабермас: «Стросона прежде всего интересует то обстоятельство, что все эти эмоции присутствуют в повседневной практике, которая доступна нам только в перформативной установке. Только благодаря этому сеть моральных чувств становится в определенном смысле неминуемой: мы не можем по своей воле отказаться от приглашения, которое приняли как члены жизненного мира» [Хабермас, 2000, с. 73].

Как мне кажется, аргументация Мура сходна по своей природе и с другими случаями дедукций существования в перформативной установке — перформативной интерпретацией *cogito* (см.: [Hintikka, 1990])

и перформативной интерпретацией онтологического аргумента (см.: [Драгалина-Черная, 2011]). Только в случае Мура имеет значение еще и элемент оstenсивного указания. Важно, что Мур произносит не просто: «Моя рука существует», а: «Вот моя рука!». Именно дейксис, выраженный указательным местоимением «вот», отвечает за перформативный компонент в рассуждениях Мура и придает им силу убеждения.

Муровское доказательство внешнего мира при помощи рук, по сути, основано на приведении к абсурду и схоже по своей структуре и аргументативной силе с известным мировским же парадоксом: «За окном идет дождь, но я в это не верю». Парадокс вызван тем, что здесь мы не имеем дело с логическим противоречием, но, тем не менее, это высказывание противоречиво. Речь идет о перформативном противоречии, как и в следующих утверждениях: «Я сплю», «Я не здесь» и т.д. Экспликация прагматической нагрузки таких высказываний (к примеру, средствами иллюкутивной логики Д. Вандервекена) позволила бы дедуктивно вывести и чисто логическое противоречие.

Таким образом, прагматика мировского «Вот моя рука!» сходна по своей природе с прагматикой декартовского *cogito*. И с учетом перформативной интерпретации — рассуждения Мура можно переформулировать следующим образом. Высказывание «Вот моя рука. Но внешнего мира не существует» является перформативным противоречием. Я, жестикулируя, произношу: «Вот моя рука!», следовательно, внешний мир существует.

Главное, к чему апеллирует Мур, — наличие у сомнения структуры и, как следствие, тотальная коммуникативная неудача догматического сомнения, неструктурированного сомнения во всем. Пользуясь терминологией Л. Витгенштейна, можно сказать, что сомнение является особой языковой игрой со своими правилами. В работе «О достоверности» Витгенштейн отмечает по поводу структуры сомнения следующее: «341. То есть *вопросы*, которые мы ставим, и наши сомнения зиждутся на том, что для определенных предложений сомнение исключено, что они словно петли, на которых держится движение остальных [предложений]. 342. Иначе говоря, то, что некоторые вещи на *деле* подлежат сомнению, принадлежит логике наших научных исследований. 343. Однако дело не в том, что мы не *в состоянии* исследовать всего — и потому вынуждены довольствоваться определенными предпосылками. Если я хочу, чтобы дверь отворялась, петли должны быть закреплены» [Витгенштейн, 1994, с. 362]. Как мне кажется, витгенштейновская метафора «дверей и петель» говорит о том, что существует особая структура сомнения, сомнение не может происходить по-другому: если А — пресуппозиция В, то невозможно сомневаться в В, не предполагая А. В случае Мура структура со-

мнения такова: «Вот моя рука» — следовательно, внешний мир существует. Если вы сомневаетесь в том, что «вот рука», вы не можете сомневаться в существовании внешнего мира, так как осуществление сомнения становится невозможным эмпирически, и т.д.

Итак, можно считать, что Мур создал прецедент, используя в качестве аргумента *дедукцию существования в перформативной установке остенсивного указания*. В дальнейшем «аргумент Мура» возникает в борьбе с догматическим скептицизмом в разных областях философии, но последующие авторы будут «душить» догматическое сомнение уже «руками Мура» (т.е. не прибегая к дополнительным инструментам — практически «голыми руками»).

Как мне кажется, случай с аргументацией Р. Нуньеса не менее показателен и его так же можно считать прецедентом, но прецедентом иного рода. В случае Мура удивление или недоумение связаны в основном со способом доказательства, нежели с тем, что, собственно, подлежит доказательству. (Ведь, по сути, Муром доказываются трюизмы, и поэтому его статьи ничего, кроме недоумения и возмущения, у неискушенного читателя не вызывают. И обычно от упреков в тривиальности спасает только отсылка к ставшей легендой почти маниакальной муровской честности.) В случае Нуньеса интерес представляет как раз сам предмет доказательства.

3. Случай Р. Нуньеса. Что доказывает Р. Нуньес?

В случае Дж.Э. Мура сомнение выглядит неестественно (и основная цель муровской аргументации как раз и состоит в том, чтобы доказать неестественность и неуместность сомнения). В случае же Р. Нуньеса сомнение уместно как никогда. Особенно на фоне таких громких заявлений: «Я покажу, как исследование жестов может давать ответы на глубокие вопросы о природе математики как таковой» [Nunez, 2008, p. 96].

Что же, собственно, доказывает Нуньес? Он формулирует свой главный исследовательский результат следующим образом: «Опираясь на исследования жестов, можно сказать, что упомянутые преподаватели математики не только использовали метафорические языковые конструкции, но фактически в реальном времени оперировали категориями движения (*thinking dynamically*)!» [Ibid., p. 112]. Таким образом, Нуньес утверждает, что в основе концептуализации бесконечности лежит метафора движения, и жестовые паттерны подтверждают это предположение. От наблюдений за жестикуляцией Нуньес делает

переход к ментальной репрезентации, т.е. делает вывод о структуре ни много ни мало чужого субъективного опыта. Не самое осторожное заявление! Каким образом Нуньесу удастся перескочить от жестикуляции к ментальной репрезентации? Как ему удастся «проникнуть» в чужое сознание, оперируя только косвенными данными?

Р. Нуньес действительно осуществляет хитроумный логический трюк. Но удастся ли ему это только благодаря «ловкости рук»? Не обошлось ли тут без «мошенничества»?

3.1. Как Р. Нуньес это доказывает?

С одной стороны, математика сама по себе не терпит никаких эмпирических аргументов, с другой стороны — в философии математики стали появляться аргументы эмпирического характера в связи с когнитивным подходом. С точки зрения этого подхода, «математика — человеческое предприятие. Она использует те же самые мыслительные механизмы, что и другие интеллектуальные сферы, это показывает, насколько оптимально используются ограниченные биологические ресурсы» [Lakoff, Nunez, 2005, p. 123]. Несмотря на абстрактность математических рассуждений, когнитивный подход утверждает, что математика в конечном счете укоренена в свойствах нашего тела, языка и структуры познавательных способностей. Когнитивный подход к философии математики утверждает, что все математические понятия в своей основе имеют некоторую базовую метафору. (Такого рода рассуждения восходят к С. Маклейну и призваны объяснить, во-первых, почему математика имеет такие разделы, какие она имеет, и, во-вторых, почему мы вообще способны понимать математику.)

Базовой метафорой бесконечности (basic metaphor of infinity) является метафора воображаемого движения (Дж. Лакофф и Р. Нуньес отсылают к базовой метафоре бесконечности в описании математической бесконечности любой природы, как актуальной, так и потенциальной).

Но что позволяет Р. Нуньесу связывать жестовые паттерны и структуры ментальной репрезентации в принципе? Новейшие исследования в сфере жестикуляции позволяют сделать вывод, что спонтанная жестикуляция является, наряду с языком, еще одним окном в сферу мышления. Такой вывод основывается на следующих эмпирических данных.

1. Универсальность: сопровождающая речь жестикуляция является кросскультурной универсалией.
2. Жестикуляция бессознательна: жесты контролируются меньше, чем речь. Говорящий часто не осознает, что он вообще жестикулирует.

3. Речь и жесты синхронизированы: жесты часто порождаются вместе с речью через определенного рода временные стереотипы, характерные для данного языка.
4. Человек может жестикулировать даже в отсутствии собеседника, к примеру, разговаривая по телефону. Также жестикуляция характерна и для слепых от рождения.
5. Речь сопровождает жесты: «запинка» в речи приводит к «запинке» в жесте, также помеха для рук перебивает производство речи.
6. Жесторечевое развитие: развитие жестов и речи тесно связано.
7. Жесты дают дополнительную (так же, как и пересекающуюся) информацию по отношению к речевой. Говорящий использует оба канала и часто не может отличить источник.
8. Жесты и абстрактное метафорическое мышление: метафорические языковые карты систематически отражаются в структуре жестовой коммуникации. (См.: [Nunez, 2008, p. 94–95].)

Таким образом, жестикуляция не является произвольной, по жестикуляции можно судить о структурах ментальной репрезентации. Опираясь на эти данные, Нуньес идет дальше. Исследуя жестикуляцию преподавателей математики в тот момент, когда они говорят на темы, связанные с бесконечностью, Нуньес заметил, что их жестовые паттерны согласованы с метафорой воображаемого движения. К примеру, можно сравнить жестикуляцию физика Р. Фейнмана в тот момент, когда он говорит о реальном движении элементарных частиц, и жестикуляцию преподавателя математики в тот момент, когда он говорит о методах аппроксимации или сходящихся рядах. Жестовые паттерны совпадают в обоих случаях — это позволяет Нуньесу сделать заключение о том, что ментальная репрезентация бесконечности базируется на метафоре движения (реальное и воображаемое движение представлены в «когнитивном бессознательном» одними и теми же структурами). Таким образом, одновременно с концептом бесконечности активируется метафора воображаемого движения. Бесконечность репрезентируется как метафорическое движение, жесты «выдают» тот факт, что метафора движения в случае бесконечности является «живой метафорой» воображаемого движения (*fictive motion*).

Таким образом, Нуньес получает доступ к структурам субъективного опыта, преодолевая закрытость субъективного мира другого с помощью предположения об универсальном устройстве когнитивных способностей. Такого рода натуралистические допущения позволяют формулировать качественные выводы о структуре субъективного опыта.

Нуньес оказывается в ситуации, совпадающей с ситуацией Мура: он переходит от анализа жестов к анализу субъективного опыта. Если Мур микроскопическими шагами движется к обоснованию самой возможно-

сти отсылать к фактам субъективного опыта и с крайней осторожностью обосновывает саму возможность оперировать трюизмами, то Нуньес доказывает вещи совершенно нетривиальные. Нуньес в своих выводах заходит гораздо дальше — опираясь на косвенные эмпирические данные, он осмеливается делать утверждения о структуре чужого субъективного опыта. Что же позволяет Нуньесу делать такие выводы?

Если в случае Мура само сомнение невозможно эмпирически, то в случае Нуньеса аргументация возможна благодаря тому, что мы имеем дело с системой взаимосвязанных положений. То, как устроена эта система взаимосвязанных положений, и делает сомнение если не невозможным, то, во всяком случае, проблематичным. Если воспользоваться метафорой У.В.О. Куайна, то можно сказать, что в случае Нуньеса мы имеем дело с «сетью убеждений» или даже с «паутиной убеждений» (*web of belief*). Положения связаны между собой таким образом, что сомнение в одном из них повлечет за собой сомнение в другом, и т.д. И само сомнение может «запутаться» в паутине.

4. Стратегии обоснования достоверности и прагматика аргументов к субъективному опыту

Если позволить себе чрезмерное упрощение, то прецедент с руками Мура и прецедент с руками Нуньеса демонстрируют две противоположные стратегии обоснования достоверности. Назовем их условно — картезианской стратегией и прагматистской стратегией.

Картезианская стратегия предполагает, что устанавливаются некоторые истины, от которых логически «зависят» все остальные положения. Поэтому в такой стратегии обоснования достоверности можно сомневаться во всем, кроме базовых положений. В привилегированном положении находятся «эпистемические сингулярности» типа *cogito*.

Прагматистская стратегия обоснования достоверности устроена так, что пересмотру может подвергаться любое положение. Но в соответствии с определенным порядком: по выражению У.В.О. Куайна, «теория соприкасается с опытом по краям».

Для картезианской стратегии обоснования «судом последней инстанции» является собственный разум, для прагматистской стратегии — хорошо организованное сообщество рациональных агентов. Прагматистская стратегия обоснования предполагает интерсубъективную, распределенную трактовку рациональности.

Картезианской и прагматистской стратегии обоснования соответствуют и две базовые метафоры, отражающие архитектуру взаимосвязи положений и соответственно контуры стратегии сомнения, — метафора «знания-здания» и метафора «знания-паутины». Метафора здания объясняет, почему для картезианского обоснования так важно защитить от сомнений именно фундаментальные положения: сцепления между единицами системы являются жесткими. Хотя бы одно положение не может быть пересмотрено в принципе.

Метафора паутины объясняет, почему прагматистское обоснование сохраняет возможность пересмотра любых положений: сомнение в одном положении тянет за собой сомнение в другом и вязнет в «паутине убеждений».

Таким образом, случай Мура является прецедентом по защите от сомнения фундаментального положения в картезианской системе обоснования; случай Р. Нуньеса показывает, как защищаться от скептицизма в прагматистской «паутине убеждений» — догматический скептицизм оказывается несовместимым с установкой на натурализованную эпистемологию.

Если случай Мура стал прецедентом, обосновывающим саму возможность отсылки к субъективному опыту, гарантировав надежную защиту от скептицизма, то случай Р. Нуньеса демонстрирует отход от замкнутости и самодостаточности философской аргументации, принципиальную открытость эмпирическим аргументам. Случай Р. Нуньеса свидетельствует о конце тех времен в философии, когда фраза «это эмпирический вопрос» автоматически означала завершение философского спора.

Как известно, Ницше предлагал философствовать при помощи молота — Мур и Нуньес демонстрируют, как можно философствовать при помощи рук. Философствуя руками, и тот, и другой создали особый прецедент в обосновании доступа к структурам субъективного опыта.

БИБЛИОГРАФИЯ

Витгенштейн Л. Философские работы Ч.1. М.: Гнозис. 1994.

Драгалина-Черная Е.Г. Дедукции существования. Путешествуя по возможным и невозможным мирам // Возможные миры: семантика, онтология, метафизика. М.: Канон+, 2011.

Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: УРСС, 2004.

Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Мур Дж.Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избранные тексты. М.: Изд-во МГУ, 1993.

- Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002.
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.
- Baker L. The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Cornejo C., Simonetti F., Ibáñez A., Aldunate N., Ceric F., López V., Núñez R. Gesture and Metaphor Comprehension: Electrophysiological Evidence of Cross-modal Coordination by Audiovisual Stimulation // Brain and Cognition. 2009. Vol. 70. No. 1. P. 42–52.
- Hintikka J. The Cartesian Cogito, Epistemic Logic and Neuroscience: Some Surprising Interrelations // Synthese. 1990. Vol. 83. No. 1.
- Lakoff G., Nunez R. The Cognitive Foundations of Mathematics. The Role of Conceptual Metaphor // Handbook of Mathematical Cognition. N.Y.: Psychology Press, 2005.
- Núñez R. Mathematical Idea Analysis: What Embodied Cognitive Science Can Say about the Human Nature of Mathematics. Opening Plenary Address // Proceedings of the 24th International Conference for the Psychology of Mathematics Education. Vol. 1. P. 3–22. Hiroshima, 2000.
- Núñez R. Conceptual Metaphor and the Cognitive Foundations of Mathematics: Actual Infinity and Human Cognition // Metaphor and Contemporary Science. University Scholars Occasional Papers Series / B. Baaquie, P. Pang (eds). Singapore: National University of Singapore, 2003. P. 49–72.
- Núñez R. Embodied Cognition and the Nature of Mathematics: Language, Gesture and Abstraction // Proceedings of the 26th Annual Conference of the Cognitive Science Society / K. Forbus, D. Gentner, T. Regier (eds). Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2004. P. 36–37.
- Núñez R. Do Real Numbers Really Move? Language, Thought, and Gesture: The Embodied Cognitive Foundations of Mathematics // Embodied Artificial Intelligence / F. Iida, R. Pfeifer, L. Steels, Y. Kuniyoshi (eds). Berlin: Springer-Verlag, 2004. P. 54–73.
- Núñez R. Creating Mathematical Infinities: The Beauty of Transfinite Cardinals // Journal of Pragmatics. 2005. No. 37. P. 1717–1741.
- Núñez R. 18 Unconventional Essays on the Nature of Mathematics / R. Hersh (ed.). N.Y.: Springer, 2006. P. 160–181.
- Núñez R. A Fresh Look at the Foundations of Mathematics: Gesture and the Psychological Reality of Conceptual Metaphor // Metaphor and Gesture / A. Cienki, C. Müller (eds). Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2008.
- O'Connor D. The Metaphysics of G.E. Moore. Boston: Kluwer, 1982.
- Pryor J. What's Wrong with Moore's Argument? // Philosophical Issues. 2004. No. 14 "Epistemology".
- Quine W.V.O., Ullian J.S. The Web of Belief. N.Y.: McGraw-Hill, 1978.
- Strawson P.F. Freedom and Resentment. L.: Methuen, 1974.
- Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics / S. Nuccetelli, G. Seay (eds). Oxford: Oxford University Press, 2007.

ОСОБЕННОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ¹⁶⁴

The Russian tradition of identity studies is in need of methodological research. To ensure the objectivity of information obtained through surveys, it is necessary to develop logical and epistemological prerequisites for identity studies. This article considers the forms of judgements about identity, describes the identity predicate, and offers a methodology to increase the objectivity of identity surveys by means of socio-psychological testing. This methodology was applied to the “to be European” identity predicate.

Изучение идентичности в первое десятилетие нового тысячелетия переживает небывалый подъем. Исследования этой проблемы Э. Эриксоном [Эриксон, 2006] начинались с подросткового кризиса идентичности. При попытке знакомства с обильной литературой по этой проблеме возникает впечатление, что человечество сейчас переживает такой же кризис идентичности, и, возможно, это впечатление вполне оправданно. Человечество в целом трудно упрекнуть во взрослости, оно все еще совершает детские поступки и мечется в поисках понимания себя. Исследовательская литература относится к самым различным областям применения понятия идентичности — от психиатрии до информационных технологий¹⁶⁵. Обеспечить какое-то единое понимание понятия идентичности при этом довольно затруднительно. Изучение идентичности испытывает недостаток в методологических исследованиях. Для обеспечения объективности информации, получаемой в результате социологических исследований, необходимо проработать логические и эпистемологические предпосылки исследований идентичности.

¹⁶⁴ Опубликовано в: Ценности и смыслы. 2010. № 5 (8). С. 84–93.

¹⁶⁵ См., например, новый журнал «Identity in the Information Society», который с 2009 г. выходит в издательстве «Springer».

Логико-лингвистический анализ идентичности

Знания об идентичности выражаются в соответствующих суждениях. Примеры такого рода суждений:

- (a) Я есть я;
- (b) Я — калининградец;
- (c) Петров — русский;
- (d) Русские — европейцы.

Суждение (a) порождает проблему тождества двух вхождений Я и только по видимости является тавтологией. Суждения (b)–(d) — простые атрибутивные суждения, имеющие субъектно-предикатную структуру «*S* есть *P*». Суждения (b)–(d) по форме не отличаются от других суждений того же типа, таких как

- (e) Иван — добрый человек;
- (f) Московские женщины красивы,

которые мы обычно не относим к суждениям об идентичности. В суждениях об идентичности (b)–(d) предикатами являются понятия об общностях определенного типа, которые имеют свойства целостности и каким-то образом противопоставлены другим общностям. Понятия, объемом которых являются такие общности, назовем предикатами идентичности (IP). Содержательно предикаты идентичности обозначают социальные, профессиональные, гендерные и другие общности людей. Однако одно и то же понятие в одних актах коммуникации может использоваться как IP, а в других — нет. Например, суждение «Я — спортсмен», в зависимости от коммуникативного намерения говорящего может объяснять красоту фигуры (и не играть роль IP), а может означать принадлежность индивида к общности спортсменов, выделяющую их из круга других людей. Таким образом, использование понятия в качестве IP определяется намерением, установкой говорящего и относится к области прагматики. Суждения об идентичности проявляют установку говорящего на рассмотрение некоторого множества индивидов как общности, обладающей свойствами целостности и противопоставленной другим общностям в рамках оппозиции «свой-чужой». Языковым критерием отличия такого использования понятий будет возможность произнесения говорящим оборота «Мы, *P*...» или «Они, *P*...». Например, «Мы, русские...», «Мы, филологи...», «Мы, Петровы...» или «Они, русские...», «Они, филологи...», «Они, Петровы...». Получается следующий *лингвистически-коммуникативный критерий*:

Понятие P используется в суждении « S есть P » в качестве IP , если говорящий в то же время и в том же смысле может употребить это понятие в обороте «Мы, $P...$ » или «Они, $P...$ ».

Например, если некто говорит: «Я — спортсмен» и может (или хочет) продолжить: «Мы, спортсмены, здоровые люди», то понятие «спортсмен» используется в первом суждении как предикат идентичности. Если же его спрашивают, откуда у него такая красивая фигура и он отвечает: «Я — спортсмен», то здесь понятие «спортсмен» не играет роль IP . Но если бы он захотел продолжить: «У нас, у спортсменов, красивые фигуры», то это понятие использовалось бы как IP . Как мы видим, использование того или иного понятия в качестве предиката идентичности зависит от ситуации и интенций говорящего, поэтому распознавание суждений идентичности в общем случае представляется довольно сложной процедурой. Однако ситуацию облегчает то, что есть некоторые парадигматические понятия, обычно используемые как предикаты идентичности. Это понятия, связанные с этнической, национальной, профессиональной, гендерной принадлежностью. Хотя и эти парадигматические понятия иногда могут использоваться в иной роли. Например, в высказывании русского «Я недавно был в Италии и понял, что по складу характера я настоящий итальянец» понятие «итальянец» не является IP , поскольку в нормальной ситуации говорящий не будет продолжать эту фразу «Мы, итальянцы...», разве что иронически.

Приведенные примеры (a)–(d) показывают, что существуют различные виды суждений об идентичности. Основанием для классификации таких суждений служат различные смыслы связки «есть», выделенные еще Б. Расселом: тождество (a есть a — $a = a$), отношение принадлежности элемента классу (a есть B — $a \in B$), отношение включения класса в класс (A есть B — $A \subset B$), где a, b — обозначения индивидов, а A, B — классов (множеств) индивидов.

В соответствии с такими смыслами связки «есть» мы можем выделить следующие виды суждений об идентичности:

- *личностная идентичность* выражается при помощи суждений тождества, являющихся ответом на традиционный философский или психологический вопрос о тождестве личности, а возможно, и общности, если ее трактовать как личность;
- *социальная идентичность* связана с отнесением индивида или группы (множества) индивидов к общности и связана с двумя последними смыслами связки «есть».

Социальная идентичность естественно распадается на два вида: *индивидуальную* социальную идентичность ($a \in B$) и *групповую* социальную идентичность ($A \subset B$). Тем самым получается следующая классификация (рис. 1).

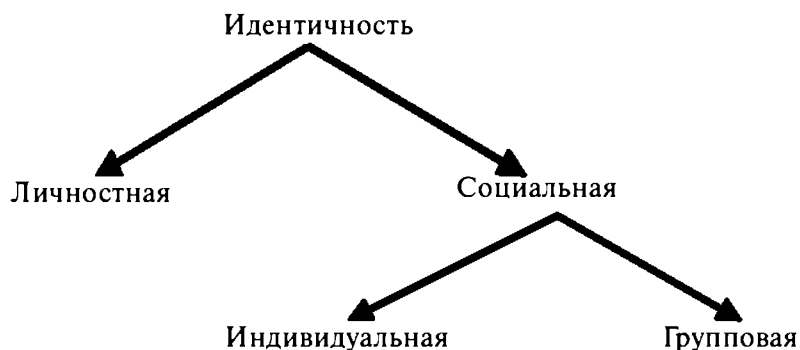


Рис. 1. Виды идентичности

Теперь можно сказать, что наш лингвистически-коммуникативный критерий является критерием суждений о социальной идентичности.

Эпистемологический анализ идентичности

Эпистемологический анализ связан со способами познания отношения идентичности.

Проблема *личностной идентичности* состоит в выявлении смысла Я по обе стороны связки «есть». «Я» слева означает сознательное, рефлексивное представление субъекта о себе, а «Я» справа имеет ноуменальный, умопостигаемый (в разных смыслах) характер. Если рассматривать личностную идентичность во временном аспекте жизни человека, то Я в настоящем есть открытая, изменяющаяся структура с незавершенной идентичностью. Достижению идентичности в прошлом способствует формула Ницше: «Я так хотел!»¹⁶⁶, которая означает, что все поступки человека (неважно, зависящие или не зависящие от его собственной воли фактически) рассматриваются как его собственные, личные поступки, ответственность за которые несет сам человек. Принимая на себя ответственность за все, что происходило с ним в прошлом, человек в настоящем созидает свою

¹⁶⁶ «Я учил их всем моим думам и всем чаяниям *моим*: собрать воедино и вместе нести все, что есть в человеке отрывочного, загадочного и ужасно случайного, ...созидая то, что было. Спасти прошлое в человеке и преобразовать все, что “было”, пока воля не скажет: “Но так я хотела! Так захочу я”...» [Ницше, 1990 (а), с. 142].

идентичность. Идентичность, направленная в будущее, есть проект, ядром которого является формула Пиндара — Гете — Ницше: «Стань тем, кто ты есть!» [Ницше, 1990 (а), с. 171]¹⁶⁷, означающая в контексте нашей проблемы постоянное стремление к идентичности, к правой умопостигаемой части исходного тождества. Личная идентичность не дана, она строится в процессе жизни. Осуществление стремления к идентичности — сложная задача развития личности. В «Ессе homo» Ф. Ницше так обобщает свой личный опыт становления: «В этом месте нельзя уклониться от истинного ответа на вопрос, как *становятся сами собою*. И этим я касаюсь главного пункта в искусстве самосохранения — *эгоизма*. Если допустить, что задача, определение, судьба задачи значительно превосходит среднюю меру, то нет большей опасности, как увидеть себя самого *одновременно* с этой задачей. Если люди слишком рано становятся сами собою, это предполагает, что они даже отдаленнейшим образом не подозревают, что они есть. С этой точки зрения имеют свой собственный смысл и ценность даже жизненные ошибки, временное блуждание и окольные пути, остановки, “скромности”, серьезность, растраченная на задачи, которые лежат по ту сторону собственной задачи... Между тем в глубине постепенно растет организующая, призванная к господству “идея” — она начинает повелевать, она медленно выводит обратно с окольных путей и блужданий, она подготавливает *отдельные* качества и способности, которые проявятся когда-нибудь, как необходимое средство для целого, — она вырабатывает поочередно все *служебные* способности еще до того, как предположит что-либо о доминирующей задаче, о “цели” и “смысле”» [Ницше, 1990 (б), с. 718–719]. Ключевое понятие в этом самоанализе Ницше — жизненная задача. Становятся тем, кто есть, в процессе решения задачи, которая растет «из глубины». Человек начинает что-то предполагать о «доминирующей задаче» только тогда, когда все служебные способности уже созрели. Иначе говоря, «в глубине» жизни вырастает жизненная задача, которая осознается только тогда, когда она близка к решению. Личная идентичность человека создается и в прошлое, и в будущее из настоящего. В прошлое это — постоянное собирание себя из мозаики памяти о жизни при помощи «Я так хотел!», в будущее — это постоянное стремление почувствовать, схватить свою задачу и осознать в себе средства для решения ее. В случае Ницше, по его собственному

¹⁶⁷ В русском переводе данная формула выглядит так: «Стань таким, каков ты есть». По-немецки Ницше в точности повторяет формулу Гете: «Werde, der du bist!» [Nietzsche, 1967, S. 710]. Мне кажется, что перевод: «Стань тем, кто ты есть!» и буквальнее, и точнее.

мнению, жизненной задачей была «переоценка всех ценностей», к решению этой задачи жизнь его постепенно готовила. Решая эту задачу, он обретал собственную идентичность. Обсуждая формулу Пиндара — Гете — Ницше, Х. Ортега-и-Гассет замечает: «...наша личность, наша индивидуальность и есть тот персонаж, который никогда не воплощается до конца, некая волнующая утопия, некий тайный миф, который каждый из нас хранит в глубине души. Поэтому так понятна известная заповедь, в которой выразилась вся героическая этика Пиндара: ... “стань тем, кто ты есть”» [Ортега-и-Гассет, 1991, с. 242]. По Ортеге, человеку каким-то образом дано, кто он есть, однако дано не рационально, а в виде неотчетливо осознаваемого ядра его личности, к которому человеку еще нужно пробиться. Рассуждая на эту тему, Ортега не заметил рассуждения Ницше о «доминирующей задаче», которая, похоже, удачнее объясняет способы достижения личностной идентичности человека, чем «некая волнующая утопия, некий тайный миф». Хотя и ницшевское понятие «задачи» по большей части интуитивно, и недаром он через запятую говорит об «идее», «цели» «смысле», которые не заменяют понятие задачи, но подводят к нему. Понятие жизненной задачи, ее возникновение, осознание и решение открывают новые перспективы в осмыслении проблемы личностной идентичности. Однако это — тема будущего исследования.

Суждения об *индивидуальной социальной идентичности* основываются на объективном отношении принадлежности субъекта (в единстве его сознательных и бессознательных отношений) к общности. Личность субъекта не дана полностью ни самому субъекту, ни другому субъекту (исследователю), поэтому исследователь может выдвигать только гипотезы об объективном (независимом от оценок самого субъекта и исследователя) отношении субъекта к общности. Эмпирическая проверка этих гипотез совершается при помощи суждений двух видов:

- *самоидентификации* — суждения субъекта о *своей* принадлежности к общности;
- *идентификации* — суждения некоторого субъекта (например, исследователя) о принадлежности *другого* субъекта к общности.

Целью исследований идентичности является установление отношения идентичности, исходящее из возможно полного анализа как субъекта суждения — личности, так и предиката идентичности. Именно такой полный анализ придавал бы суждению идентичности объективный характер. Однако такого рода исследование в полном объеме не осуществимо, поэтому мы можем только стремиться к установлению отношения идентичности, используя эмпирические данные нам отношения идентификации и самоидентификации.

Социологические исследования идентичности

Социологические исследования сосредоточены на установлении самоидентификации, т.е. самооценки своей принадлежности к той или иной социальной общности, когда респондента спрашивают, присущ или не присущ ему какой-нибудь IP. Главный недостаток суждений самоидентификации состоит в том, что респонденты, как правило, обладают низким уровнем рефлексии и плохо осознают содержание понятий, о которых их спрашивают. Поэтому суждения самоидентификации, как правило, случайны и не дают материала для исследования идентичности. Суждения об идентичности следует основывать на суждениях идентификации, где роль судящего субъекта играет исследователь. Метафорически говоря, суждение об идентичности можно считать пределом последовательности суждений идентификации (различная глубина исследования, различные субъекты, выносящие суждения и т.п.). В этом смысле идентичность — регулятивная идея в кантовском смысле. В эмпирических исследованиях мы имеем дело с суждениями самоидентификации или идентификации.

Эпистемологический анализ показывает, что конечной целью социологического исследования является установление отношения идентичности, которое носит неэмпирический характер и к которому можно только приблизиться при помощи системы суждений идентификации. Для обеспечения объективности информации об идентификациях следует исключить влияние поверхностных субъективных оценок самого респондента и поставить его в ситуацию, в которой он вынужден проявить свою идентичность, возможно, самому ему известную только частично или вообще не известную. Поэтому вопросы анкеты формулируются так, чтобы респондент не знал, о чем его спрашивают. Это позволяет отвлечься от субъективных самооценок и набрать некоторое множество идентификаций респондента, интерпретация которых позволит судить о его идентичности. В качестве примера осуществления такого подхода приведем исследование IP «европейскость». Для него сформулирована система показателей-признаков этого понятия, наличие каждого из которых у респондента проверяется при помощи набора ситуаций, где респондент выбирает некоторую альтернативную реакцию на содержание ситуации. Существенно, что респондент не знает, о чем его спрашивают, и ему дается минимальное время для оценки альтернатив, что позволяет приблизиться к его спонтанным реакциям. Совокупность выбранных альтернатив позволяет исследователю судить о том, имеется ли данный показатель-признак у респондента, а система

всех показателей говорит о наличии/отсутствии у него признака «быть европейцем» или степени проявленности этого признака.

При формировании системы признаков, связанных с IP, опять возникают эпистемологические проблемы. Дело в том, что при формировании суждений идентификации происходит взаимодействие исследуемого IP и идентичности самого исследователя. Точнее говоря, идентичность исследователя оказывает влияние на формулирование системы признаков, связанных с данным IP. К тому же при формулировании системы признаков имеет значение тот общекультурный факт, что «со стороны виднее», т.е. признаки идентичности лучше формулировать с точки зрения другой идентичности. В рамках дискуссии о «русском европейце», инициированной книгой В.К. Кантора [Кантор, 2001], мною были сформулированы такого рода признаки европейскости с точки зрения носителя русской культуры на основе восприятия европейцев в русской художественной литературе и в структурах повседневности [Брюшинкин, 2003, с. 11–19]. Были выделены следующие признаки европейскости.

- Быть рационалистом (стремиться рационально планировать свои действия и приводить разумные основания для их оправдания).
- Создавать и поддерживать культуру как способ упорядочивания хаотичного бытия.
- Зависеть от достигнутого уровня цивилизованности.
- Стремиться к необратимому социальному, техническому и культурному прогрессу.
- Зависеть от благоустроенного быта.
- Настаивать на универсальности своих ценностей.
- Стремиться быть профессионалом в избранном виде деятельности.
- Стремиться к обладанию максимальной информацией для принятия решения.
- Стремиться к автономии личности, к индивидуальной свободе.
- Рассматривать отличные от своих нравы как варварские.
- Обладать мерой в удовольствиях и страданиях.

Для установления наличия этих признаков у респондентов была разработана процедура тестирования, описанная выше. Тестирование направлено на то, чтобы максимально изолировать фактор субъективных ошибок респондентов в определении собственных идентификаций. Для примера приведу тесты на один из признаков «европейскости».

Стремиться к автономии личности, к индивидуальной свободе

- 1. Вы переезжаете в другой город, и Вам надо найти квартиру. Будете ли Вы снимать квартиру один или с кем-то еще?**
 - Вы будете жить один, чтобы не менять привычный стиль жизни.
 - Вы снимете квартиру с одним соседом, с которым обязательно познакомитесь заранее.
 - Снимете квартиру с несколькими соседями, потому что Вы не хотите жить один.
- 2. Ваши родители приезжают к Вам на десять дней, но у Вас нет для них свободной комнаты. Как Вы разместите их?**
 - Закажете номер в гостинице.
 - Скажите родителям, что они могут остановиться у Вас и спать в Вашей кровати, но только на выходных, потому что в будние дни Вы работаете и нуждаетесь в полноценном отдыхе.
 - Отдадите родителям свою кровать, а сами будете спать на диване.
- 3. Рядом с Вашим домом открылся оружейный магазин. Как Вы отреагируете на это?**
 - Каждый имеет право носить оружие. Это их выбор.
 - Оружие плохо влияет на общество.
 - Не будете испытывать никаких эмоций по этому поводу.

Существенно, что респондент не знает, о каком признаке его спрашивают и для чего проводится исследование. Для определения наличия у респондента данного признака каждому ответу придает вес, который зависит от степени выраженности признака в данной альтернативе. На основе суммирования весов выносится суждение о наличии или отсутствии у респондента данного признака. Степень присущности/неприсущности всех признаков респонденту позволяет исследователю судить о его идентичности.

Приложение¹⁶⁸

Для апробации предложенной методики было проведено анкетирование студентов РГУ им. И. Канта (Калининград), специальность

¹⁶⁸ Интерпретация результатов теста проведена Ю.Ю. Мазур.

«Философия» с 1-го по 5-й курсы (39 человек) возрастом от 17 до 28 лет. Общий балл большинства респондентов находится в диапазоне от 32 до 39 баллов, что говорит о среднем уровне их «европейскости». Однако следует отметить, что минимальный общий балл составляет 26, что свидетельствует о том, что черты европейской идентичности мало присущи респонденту. 8 респондентов получили общий балл 41–43, что означает, что этим студентам черты европейской идентичности присущи в высокой степени.

Представленная ниже табл. 1 позволит нам увидеть общую картину по всем выделенным признакам европейской идентичности и сделать некоторые выводы.

Таблица 1

Результаты анкетирования студентов РГУ им. И. Канта

Признаки европейской идентичности	Средний балл	Максимальный балл	Минимальный балл
Профессионализм	4,3 (высокий уровень соответствия)	6	1
Творческая деятельность и культура как способы упорядочения бытия	2,7 (низкий уровень)	6	1
Зависимость от уровня развития цивилизации	2,5 (низкий уровень)	4	1
Необратимость социального, культурного и технологического прогресса	2,9 (средний уровень)	6	1
Зависимость от комфорта	1,5 (крайне низкий уровень)	4	1
Рациональность	2,5 (низкий уровень)	5	2
Придание универсальности собственным ценностям	3,1 (средний уровень)	6	1

Признаки европейской идентичности	Средний балл	Максимальный балл	Минимальный балл
Стремление собрать максимальное количество информации перед принятием решения	4,7 (высокий уровень)	6	1
Другие нравы	3,9 (средний уровень)	5	2
Ограничение в наслаждениях и страданиях	3,9 (средний уровень)	6	1
Автономное существование и личная свобода	2,3 (низкий уровень)	4	0

Необходимо отметить, что такие черты европейской идентичности как «профессионализм» и «стремление собрать максимальное количество информации перед принятием решения» в высокой степени свойственны респондентам, однако в то же время можно увидеть достаточно низкий уровень «рациональности». В наименьшей степени респондентам присущи такие взаимосвязанные черты, как «зависимость от комфорта», «зависимость от уровня развития цивилизации». Студентами, участвовавшими в анкетировании, в общем признается необратимость социального, культурного и технологического прогресса, что является характерной чертой европейской идентичности, но в то же время подчеркивается их независимость от него («зависимость от комфорта» — крайне низкий уровень, «зависимость от уровня развития цивилизации» — низкий уровень, близкий к крайне низкому), что, по всей вероятности, является особенностью русской идентичности. Кроме того, на низком уровне у опрошенных студентов находится стремление к «автономному существованию и личной свободе».

Исследование было предпринято с целью определения пригодности предложенной методологии для придания большей объективности суждениям идентификации с целью формулирования суждений идентичности. Конечно, результаты такого рода тестирования не дают хорошо обоснованного ответа на вопрос об идентичности, однако уже на этом этапе они говорят о том, что удастся избежать недостатков прямых вопросов и создать более объективные основания для суждений идентичности.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Брюшинкин В.Н.* К методологии анализа понятия идентичности // Идентичность в контексте глобализации: Европа, Россия, США / под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград: Изд-во КГУ, 2003.
- Кантор В.К.* Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН, 2001.
- Ницше Ф.* (а) Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
- Ницше Ф.* (б) Ессе Номо, как становятся самим собой // Там же.
- Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. М.: Радуга, 1991.
- Эриксон Э.* Идентичность, юность и кризис. 2-е изд. М.: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006.
- Nietzsche F.* Werke in Zwei Bänden. München: Carl Hanser Verlag, 1967.

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ СУБЪЕКТА

In the paper, I discuss the concept of responsibility as distinct from liability, amenability and some others. Responsibility is defined as an agent's readiness to perform (a series of) actions that may come to be considered as necessary because of some other agent's actions. On the basis of the definition I outline a 4-component structure of the responsibility relation and then provide classifications of different kinds of it. With the help of the classification, I argue that because of the imperative character of responsibility relation and its legitimation it is necessary to universalise this relation in one way or another. Any responsibility relation universalisation tends to impose identity relation instead of original subjectivity on those universalized. In the framework of responsibility relation and its outlining, the right as well as the duty to impose identity is the consequence of the right to legitimate responsibility.

Введение

Полномасштабное изучение феномена ответственности в философском и логическом ракурсах началось в XX в. [Плахотный, 1972, с. 6–10; Рикер, 2005, с. 45]¹⁶⁹. В области правоведения дискурсы ответственности, как правило, соотносятся с санкциями и нормативными кодексами [Рикер, 2005, с. 42–60]. Понимание специфики ответственности в праве производно от его философского осмысления [Тархов, 1973, с. 13–16]¹⁷⁰. Вместе с тем в силу практических соображений истоки систематического рассмотрения ответственности как социального феномена находим именно в сфере правового регулирования социальных взаимоотношений.

¹⁶⁹ Понятие ответственности в философском смысле встречается у некоторых мыслителей XIX в.

¹⁷⁰ В монографиях Тархова «Ответственность по советскому гражданскому праву» (Саратов, 1973) и «Гражданские права и ответственность» (Уфа, 1993) подробно обсуждаются вопросы ответственности и принуждения, и показано, что, несмотря на распространенность среди правоведов точки зрения о связи ответственности и принуждения, эти понятия, как и понятия об ответственности и наказании, не совпадают [Тархов, 1973, с. 13–16].

Идея изучения особого отношения, возникающего в социуме в связи с действиями и обязанностями его членов, уходит корнями в наследие Аристотеля (Никомахова этика, 1110a1–3, 1165a15–20; [Glover, 1970, р. 5–15])¹⁷¹. В философском контексте одним из первых обратил внимание на различие между ответственным отношением чиновника и политика к своему делу М. Вебер [Вебер, 1990, с. 644–706]. В известном докладе «Политика как призвание и профессия» он выделил два вида ответственности: личную, или политическую ответственность политического лидера, и должностную, или функциональную ответственность исполнителя.

В дальнейшем проблематика ответственности получила развитие в нескольких областях философского знания. В области философии права Г. Харт разграничил четыре вида ответственности:

- (X1) каузальную ответственность (за действие или бездействие);
- (X2) ответственность за действия, совершенные или планируемые к реализации (ответственность за что-либо);
- (X3) должностную, или ролевую ответственность (ответственность перед кем-то или чем-то);
- (X4) ответственность в силу долга (компетентностную ответственность) [Hart, 1968; Харт, 2003, с. 86–95].

Известный исследователь философии техники Х. Ленк, помимо функциональных аспектов ответственности, как особый вид выделил моральную ответственность перед абстрактным партнером, проистекающую, по его мнению, из необъяснимого, по И. Канту, факта существования морального разума [Ленк, 1989, с. 373].

Опубликованная в 1979 г. книга Г. Йонаса «Принцип ответственности» [Йонас, 2004], отразила три обстоятельства в проекте теоретического осмысления феномена ответственности. Во-первых, Г. Йонас подвел своеобразный промежуточный итог, предложив базовые различия и определения. Во-вторых, он придал принципу ответственности императивный характер, т.е. предложил понимать его прескриптивно и, тем самым сформулировав норму ответственности как таковую, окончательно перевел проблематику обсуждения ответственности из практически-прикладной сферы правоведения в философскую и отчасти социологическую область. В-третьих, императив ответственности Йонаса, расширенный им до глобальных масштабов, как следствие, выступил

¹⁷¹ Аристотель обсуждал вопросы, связанные с воздаянием за сознательное или неосознанное деяние в отношении кого-либо или чего-либо, а также в связи со свободой воли и проблемой детерминизма.

основанием прикладных исследований ответственности в социально-практическом ключе [Auhagen, Bierhoff, 2001].

Не стремясь к созданию некоей общей классификации видов ответственности, Йонас выделил несколько ее видов сообразно тому, какими он видел отношения, устанавливающиеся между индивидами в связи с требованиями ответственности. По его мнению, «долженствование бытия в объекте» есть суть (Й1) правовой, или каузальной ответственности, тогда как «долженствование деяния призванного к распоряжению делом субъекта» составляет сущность (Й2) морально-нравственной ответственности [Йонас, 2004, с. 172]¹⁷². Кроме этого, Йонас выделил (Й3) естественную, или постоянную, естественную ответственность (родителя за ребенка) и (Й4) договорную, временную ответственность (должностного лица, политика).

Влиятельный за рубежом, в СССР труд Харта [Hart, 1968] был недоступен, а своеобразным интеллектуальным стимулом к исследованию философских оснований ответственности стала секция, посвященная этой тематике, на XIV Международном конгрессе по философии, состоявшемся в 1968 г. в Вене, где событием стал доклад Р. Ингардена «Об онтических основаниях ответственности». Впоследствии сам доклад был опубликован отдельно, а идеи, изложенные в нем, стали частью философско-антропологической концепции польского ученого [Ingarden, 1972]. Р. Ингарден указывал, что определяющими факторами специфики отношения ответственности выступают ее субъект и объект, так как ответственность есть реализация некоторого ценностного полагания в поступке [Ingarden, 1970, р. 38]. По мысли Ингардена, только творческий субъект способен к реализации в действии своего отношения к тому, что ему представляется существующим [Свидерский, 2010]. При этом онтическое понимание ценностей есть ключ к пониманию ответственного отношения [John Paul II, Tymieniecka, 1979, р. 313]. В этом смысле, полагал Ингарден, имеется четыре возможных ракурса отношения ответственности:

- (И1) некто несет ответственность за что-либо;
- (И2) некто берет на себя ответственность за что-либо;
- (И3) кого-то привлекают к ответственности;
- (И4) некто действует ответственным образом [Ореховский, 1978, с. 186].

В 1970–1980-е годы отечественные исследования в области философских оснований ответственности дали весомые результаты. В част-

¹⁷² См.: [Йонас, 2004, с. 172].

ности, В.Е. Тархов предпринял попытку сформулировать философскую концепцию ответственности проспективного характера, с тем чтобы создать производную от нее теорию юридической ответственности, которая сама себе является ретроспективной [Тархов, 1973, с. 23]. А.Ф. Плахотный пришел к выводу о том, что «ответственность — это общественно-необходимое отношение к ценностям» [Плахотный, 1972, с. 26]. Он полагал, что «поскольку она есть результат осуществления, во-первых, необходимости должного и, во-вторых, возможности выбора путей и средств ее реализации, постольку наиболее важным является вопрос о субъективном отношении к объективным — “возможному” и “должному”, т.е. вопрос о границах и степени свободы человека» [Там же, с. 46]. А.И. Ореховский предложил объективирующий подход к социальной ответственности, он считал, что «ответственность субъекта действия предполагает реальную свободу выбора в спектре представляющихся возможностей... Позитивный аспект ответственности — мера свободы эффективного выбора социальными субъектами наиболее рациональных организационных и управленческих форм и средств освоения общенародных ценностей, достигнутых цивилизацией» [Ореховский, 1978, с. 31]. Особенности морально-нравственного подхода к ответственности рассмотрены А.В. Прокофьевым. Он считает, что «в общем виде ответственность есть особое личностное преломление морального долга» [Прокофьев, 2006, с. 111 и далее]. В проблематике свободы и необходимости выдел суть феномена ответственности и М. Мамардашвили: «Именно потому, что мы не можем быть богами, мы можем быть нравственными, именно потому, что есть полнота вины, мы можем быть ответственными, т.е. свободными» [Мамардашвили, 2002, с. 45].

1. Определение и структура отношения ответственности

1.1. Что такое ответственность?

В обыденном представлении ответственным поступком (а также человеком, решением и проч.) считают такой, для которого можно указать рациональную мотивацию, причем не произвольную, но сочетающуюся с некоторыми нормами или правилами или приемлемую для других (большинства) случаев. Следовательно безответственным назовут действие (или бездействие), если объяснение причин его реализации либо вовсе отсутствует, либо не согласуется с установленными

нормами и правилами или не может служить обоснованием для других случаев аналогичного рода. Следствием признания поступка безответственным, как правило, служит формулирование каких-либо возможных мотивов из спектра требующихся для признания его ответственным и наложение санкций на исполнителя поступка, вытекающих из такого предположения о мотивах. После этого можно говорить о том, что на лицо, совершившее безответственный поступок, была возложена ответственность.

Получается, что ответственность в общем виде есть требование или обязательство действующего лица быть рациональным в своем поведении, потому что, с одной стороны, это своего рода требование рационального обоснования своих действий, а с другой — готовность и способность действующего лица такое обоснование представить. При этом вопросы о том, когда было сформулировано это обоснование, до поступка или после него; кто его сформулировал — тот, кто совершил поступок, или кто-то другой; что выступило основанием оценки предложенного обоснования поступка, некая норма или правило, а может, инстанция или другой человек — все эти вопросы являются вторичными по отношению к сути ответственности как обобщенной нормы рациональности, а спектр ответов на них формирует разновидности ответственности.

Таким образом, ответственность — это интеллектуальная и физическая готовность субъекта к реализации (воздержания от) совокупности действий, могущих потребоваться вследствие выполнения (невыполнения) данным субъектом некоторых других действий. Под совокупностью действий, могущих потребоваться от субъекта, и которые он готов и способен осуществить, можно понимать как представление рационального объяснения (отчета), так и совершение иных действий (возмещение ущерба, получение награды и проч.). В этическом и философском смысле важными аспектами отношения ответственности являются цели осуществленных и требуемых действий, связи между ними, а также способность субъекта к осознанию необходимости последних и к принятию решения о реализации соответствующего сценария поведения.

1.2. Структура отношения ответственности

В структуре отношения ответственности воплощены два полюса, субъектный и объектный. Первый выражает субъективную сторону отношения ответственности, а именно: (1) (когнитивные) представления субъекта о некотором наступившем положении дел, являющемся (потенциально) результатом, действий данного субъекта в том числе; а также

(2) избрание субъектом из ряда рассматриваемых им возможных линий своего поведения некоторой одной линии, наиболее адекватно отражающей его позицию касательно нормативного характера связи между (1) и объектным полюсом отношения ответственности в целом. Последний есть (3) совокупность норм и правил различного свойства, действующих в среде обитания субъекта (обществе, социальной группе и проч.), а также (4) авторитет, наделенный полномочиями устанавливать новые нормы и отменять старые и назначать санкции и поощрения за их нарушение или, наоборот, выполнение.

Будем считать некоторое действие субъективно ответственным, если агент, совершающий его, принимает решение о его реализации на основе установления им связи между по крайней мере (1) и (2) и, быть может, также с учетом (3) или (4). Иначе говоря, субъективно ответственное действие предполагает наличие у агента некоторого представления об ответственности, выраженного в понимании им характера связи (1) и (2) как нормативного. В силу этого субъективно ответственное действие можно назвать автономным. Субъективно ответственным, или автономным, например, является решение Антигоны из трагедии Софокла «Антигона» покончить с собой, дабы не подвергнуться унижительной казни.

Объективно ответственным будем называть действие, решение о выполнении которого принимается (агентом) в силу (3) и (4). Решение о реализации такого действия, разумеется, не может быть принято агентом вне создания некоторых (1) и (2), однако в этом случае формулирование мотивации (2) и основания для нее (1) производно от представлений агента о (3) и (4). Так, погребение Антигоной тела ее погибшего брата Полиника можно считать объективно ответственным поступком, потому что мотивацией к нему послужил обычай, возлагающий на родственников обязанность заботиться о погребении умерших.

Субъективно и объективно ответственные действия являются также и субъектно ответственными, потому что, во-первых, всегда осуществляются неким агентом и, во-вторых, предполагают готовность этого агента к реализации других действий, вытекающих из первых. Обратное же, строго говоря, неверно. Субъектно ответственное действие как выполненное неким агентом может быть в равной степени как субъективно, так и объективно ответственным.

Аспекты (1) и (2) сопряжены с личностными характеристиками субъекта действия, вследствие чего на практике, т.е. при реализации (2), выступают как субъективные. В самом деле, решение о необходимости реализации (2), равно как мотивация для его принятия и последующего осуществления, носят когнитивный характер и доступны для исследо-

вания лишь в той мере, в какой сам субъект решения (сознательно или нет) сообщает о них. Именно в силу этих обстоятельства — субъективного характера решения и непрозрачности мотивации — можно говорить об ответственной личности, чувстве долга и проч. Вместе с тем с точки зрения логико-философского анализа принять субъективный аспект отношения ответственности как основополагающий означало бы свести такой анализ преимущественно к изучению психологических вопросов поведения личности. В силу этого я буду считать аспекты (1) и (2) субъектными, как это принято в логических проектах, оставляя проблематику субъективности этих аспектов для другого исследования. Тем самым субъектом, или агентом, действия, а также отношения ответственности, будет выступать некое абстрактное лицо (или группа), обладающее определенными личностными характеристиками, которыми в рамках данного исследования я сознательно пренебрегаю, хотя они и будут далее упоминаться в общих чертах.

С точки зрения логического анализа существенными моментами отношения ответственности выступают (а) процедура создания списка требуемых действий, или (2), и (б) способ идентификации субъекта данной процедуры, т.е. поиск ответа на вопрос о том, кто принимает решения о выборе (2) и кто реализует это решение. В части (а) предполагается, что субъект действия формулирует варианты своего поведения (2) рациональным образом на основе (1), и в этом отношении можно говорить об использовании им логических процедур для получения (2) из (1).

Таким образом, ответственность есть четырехстороннее отношение между двумя субъектными и двумя объектными аспектами. К субъектным относятся:

- (1) каузальный сценарий событий, а также, возможно, действия субъекта, включаемые в данный сценарий, и эпистемическая установка (представление) субъекта о последующем развитии событий;
- (2) потенциальные действия субъекта, которые он готов (должен) осуществить (или воздержаться от них) в целях предотвращения нежелательных сценариев развития событий или способствования развитию желательных, а также избрание им конкретной линии поведения из совокупности возможных.

К объектным относятся:

- (3) нормы, институты и правила, наличествующие в обществе, где действует данный агент;
- (4) авторитет легитимации норм или санкций.

Авторитет инстанции, т.е. норм и общественных установлений (4), помимо функции легитимации, выступает также и инстанцией оценки мотивации и действий агента, причем не только в аксиологическом смысле — наложения санкций или поощрений, но и в смысле квалификации линии поведения как ответственной или, наоборот, безответственной. Иными словами, функция института оценки, составляющая существенную роль (4), направлена на достижение двух взаимосвязанных целей: (внешнее) сопоставление (3) и (2); выявление специфики (1) и соотнесение ее с результатами сопоставления (3) и (2). Реализуя в своем поступке отношение ответственности, агент А прямо или опосредованно вступает в общение с другим агентом Б, в котором последний явно или неявно ставит перед собой задачу не столько раскрытие мотивации агента А к действию, но формулирование абдуктивных гипотез об особенностях такой мотивации на основании (2) и (3), а также использование подобных гипотез, почерпнутых в том числе из разнообразного предшествующего опыта, в качестве презумпций для дальнейших действий. Институты (3) и (4) как структурные элементы отношения ответственности вовлекаются в оценивание связи (1) и (2) только при условии реализации агентом некоей линии поведения. Вне такой реализации оценка невозможна.

Указание на модус возможности в (1) сделано с целью охватить случаи, когда субъект действия (сознательно или нет) несет личную ответственность за действия, совершенные не им самим, но группой, членом которой он является. Примером такого рода ответственности является субститутивная ответственность в праве, когда за халатность работника отвечает его наниматель.

2. Виды ответственности

2.1. Основания классификации видов ответственности

Классификации видов ответственности, предложенные Г. Хартом, Г. Йонасом и Р. Ингарденом¹⁷³, произведены по разным основаниям. Детальное обсуждение проблем классификации видов ответственности — дело специального исследования, и в рамках данного исследова-

¹⁷³ У Ленка имеется указание на дополнительный вид ответственности по Г. Харту, который, однако, сам Х. Ленк не принимает [Ленк, 1989, с. 372–373].

ния я ограничусь указанием на ряд оснований, по которым представляется разумным проводить такую классификацию. Далее будет показано, что, во-первых, виды ответственности, выделенные Хартом, Йонасом и Ингарденом, являются результатами использования сразу нескольких критериев классификации, и, во-вторых, выделение того или иного вида ответственности есть результат абстрагирования от не менее чем от одного критерия классификации.

Введем следующие критерии классификации отношений ответственности:

- (а) темпоральный, увязывающий время совершения действия с формулированием мотивации для его совершения или его легитимацией;
- (б) прагматический, указывающий на основание возникновения отношения ответственности;
- (в) субъектный, специфицирующий границы универсализации отношения ответственности;
- (г) агентный, определяющий основной коррелят мотивации агента к совершению поступка.

2.2. Объектные критерии классификации

В качестве объектных критериев используем (а) время поступка и (б) основание возникновения отношения ответственности у совершившего некое действие агента. Будем считать критерии (а) и (б) объектными, потому что они соотносят некоторый поступок как реальное событие, изменяющее положение дел в мире, с особенностями оценки данного поступка и мотивации к его совершению, т.е. действие, внеположенное структуре отношения ответственности с элементами этой структуры. С помощью этих критериев можем различить проспективную и ретроспективную ответственность¹⁷⁴, а также каузальную и компенсирующую.

Проспективная ответственность есть отношение между (1) и (2) и имеет место, если мотивация агента обращена, как правило, в будущее, хотя может распространяться и на настоящее и прошлое; ретроспективная — если она обращена в прошлое, это отношение между (2) и событием поступка агента. Пример проспективной ответственности — заключение договора страхования, ретроспективной — принесение извинений за оскорбление. Ретроспективная ответственность есть также

¹⁷⁴ У Прокофьева содержится обзор библиографии в связи с данным различием [Прокофьев, 2006, с. 112].

каузальная, по классификации Харта, и правовая, по Йонасу, потому что она направлена от свершившегося факта поступка к обстоятельству, вызванному этим поступком: нанесение оскорбления — поступок, моральные или иные страдания оскорбленного — следствие нанесенного оскорбления, требующее компенсации со стороны совершившего оскорбляющий поступок. Ретроспективная ответственность есть также ответственность типа (И1) или (И3) по Ингардену.

Проспективная ответственность, в отличие от ретроспективной, есть морально-нравственная — в смысле Йонаса¹⁷⁵. Это есть «предупреждающая» ответственность, проистекающая из некоторой эпистемической установки действующего агента. Проспективная ответственность соответствует всем, кроме (Х1), видам по Харту, а также (И2) и (И4) по Ингардену. Проспективную и ретроспективную ответственность часто называют позитивной и негативной соответственно.

Каузальная ответственность возникает в момент совершения некоторого поступка, поэтому она всегда ретроспективна. Дескриптивное понимание отношения ответственности не позволяет выделить каузальную проспективную ответственность, так как планируемые поступки не могут быть причиной ущерба, страдания и т.п., возникающих как результат совершения поступка. Компенсирующая, или предвосхищающая ответственность может быть как проспективной, так и ретроспективной, потому что она является неким постоянным отношением между (1) и (2). В случае совершения поступка она может стать каузальной, но необязательно. Каузальная же ответственность как отношение между (2) и (3) и, быть может, (4) не является компенсирующей.

2.3. Субъектные критерии ответственности

Субъектные критерии ответственности — это собственно субъектность, а также агентность. Субъектность ответственности есть способ универсализации отношения ответственности, которое может быть абсолютным, или полностью универсализуемым, и относительным, или универсализуемым с ограничениями. Субъектность ответственности — это отношение между (2) и (3). Большинство социальных обязательств людей являются относительными в смысле субъектности. Так, водитель автобуса несет ответственность за безопасность пассажиров, и такого рода ответственность несут все водители автобусов, и только они.

¹⁷⁵ По Йонасу, морально-нравственная ответственность может быть также и правовой, однако обратное, строго говоря, неверно.

Субъектность ответственности может быть ограничена не только профессионально, как в случае с водителями автобусов, но и по возрасту, социальному статусу и проч. Примером абсолютной ответственности может служить обязанность оплачивать счета за потребленные услуги и товары, по крайней мере, в большинстве экономик.

Агентность ответственности — доминирование в структуре ответственности либо связи между (1) и (2), либо между (2) и (3) или (2) и (4). Моноагентная, или автономная ответственность имеет место, когда мотивацией к совершению поступка выступает (1). В этом случае агент, совершая (2), принимает во внимание только собственные представления о месте и роли планируемого им поступка в текущем развитии событий и положении дел. При этом общественные и иные правила и установления, если и учитываются им вообще, то не имеют определяющего характера. Такова, как правило, моральная ответственность. Автономная ответственность — это (И2), а также (Х4).

Полиагентная, или гетерономная ответственность, имеет место, когда в ходе планирования поступка (или его последующего оправдания) агент исходит из (3) или из (4), а возможно, из этих обеих позиций. Иными словами, совершение гетерономно ответственного поступка мотивировано на основе общественных норм и правил или из страха (благоговения) перед кем-либо или чем-либо, за исключением самого агента. Например, поступок, совершенный из страха понести наказание, согласно действующему закону, или из чувства долга перед вождем или Родиной.

Таким образом, классификация видов ответственности есть определение того, какой из структурных элементов этого отношения признается превалирующим в связи с (2), т.е. оказывает наибольшее влияние на мотивацию поступка, или же принимается за ключевой при установлении таковой. Кроме этого, различные классификации видов ответственности можно получить, используя спецификацию (3) и (4). Так, если под (3) понимать правовые нормы, получим правовую ответственность, если моральные — то моральную.

3. Легитимация и обоснование ответственности

3.1. Определение легитимации и обоснования

Вернемся к определению отношения ответственности и введем новые разграничения. Условимся считать мотивацию агента к соверше-

нию действия, сформулированную и, возможно, представленную другим агентам, обоснованием данного действия. Иными словами, отношение обусловливания (2) при помощи (1), выраженное как некая причинно-следственная зависимость, и есть обоснование. В обыденной жизни мы склонны называть данное отношение объяснением своих действий или предоставлением отчета по поводу своих действий.

Легитимацией назовем оценку совершенного агентом действия, а также оценку обоснования (или объяснения), предложенного агентом по поводу совершенного им действия. Легитимацией будет и соотнесение (с целью оценки) самого поступка и его обоснования с (3) — нормами и правилами различного рода, действующими на момент совершения поступка.

Таким образом, обоснование есть установление автономной ответственности, а легитимация — гетерономной.

Поскольку легитимация есть оценка (2), или собственно поступка при помощи неких общественно-значимых норм и правил, которые, являясь таковыми, носят общий характер, постольку легитимация представляет собой замену субъективного обоснования некой объективирующей связью между (2) и нормами или (2) и инстанцией¹⁷⁶.

Отмечу, что разграничение обоснования и легитимации ответственности, предложенное здесь, есть философское различие и как таковое может предполагать дальнейшее юридическое вменение поступка и последующее воздаяние или возмещение (санкции и проч.), но, строго говоря, второе необязательно вытекает из первого.

3.2. Власть как право и обязанность легитимации

В правовой системе государства право на легитимацию ответственности, т.е. право требовать от агентов обоснований своих действий, равно как и право оценивать эти действия, в том числе с истребованием мотивации к их совершению, есть выражение власти. Инстанция оценки и истребования объяснений либо сама устанавливает при этом критерии такой оценки, либо применяет уже установленные (например, законы страны). Реализуется такая власть в правовой системе данного государства.

¹⁷⁶ Наиболее ярким примером замещения субъективного обоснования обобщенной легитимацией могут служить правовые нормы, важнейшим признаком которых является их всеобщий характер, о чем говорит большинство учебников по теории права. См., например: [Марченко, 2006, с. 611; Поляков, 2004, с. 698–702].

Моральная легитимация, как выше указывалось в п. 2.3, есть установление соответствия действия моральным нормам и правилам, действующим в данном обществе.

Ключевым моментом обоснования выступает наличие свободы воли и ее рациональная реализация в действии в том смысле, что из потенциальных линий поведения агент избирает одну путем создания отношения «предпочтения» между (1) и (2). При этом не столь важно, делается ли это до совершения действия или же после этого.

Более того, вполне возможно, что обоснование агентом своего действия при его планировании не совпадет с обоснованием после его совершения или же с легитимацией данного действия, которая, в свою очередь, тоже может быть ретроспективной и проспективной.

В случае несовпадения легитимации и обоснования, а также конкурирующих обоснований, властные полномочия проявляются в том, что именно — первое или второе обоснование (или же легитимация) — становится окончательной оценкой поступка и основанием для применения санкций, если это необходимо.

Рассмотрим это подробнее на примере. На оживленной городской дороге случилось ДТП. По результатам разбирательства виновником ДТП признан один из его участников — агент А. Агент А, входящий в руководящее звено крупной корпорации, находясь за рулем служебного автомобиля, для объезда пробки выехал на разделительную полосу, где и произошло столкновение его автомобиля с автомобилем агента Б. Агент Б, известный бизнесмен, управляя своим автомобилем, по той же разделительной полосе объезжал аварийный автомобиль, находившийся в крайнем левом ряду движения, в том самом, где двигался Б. При этом все правые полосы движения в направлении, в котором двигался Б, были заняты. Выезжать на разделительную полосу правилами дорожного движения запрещено, и если хотя бы один из водителей А и Б или же оба оставались бы в отведенных им полосах движения, ДТП не случилось бы. Каждый из участников ДТП объяснял свои действия крайней необходимостью: А торопился на важное совещание и считал свой статус и статус совещания достаточными причинами для выезда на разделительную полосу. Аналогичным образом оправдывал свои действия и Б. Таким образом, обосновывая свое поведение, и А, и Б снимали ответственность с себя и возлагали ее на другую сторону. Дорожная инспекция, т.е. инстанция (4), сочла действия обоих водителей нарушением правил дорожного движения, которые выступили в качестве (3). Вместе с тем, определяя А как виновника ДТП, инспекция оценила наличие препятствия в виде аварийного автомобиля в полосе движения смягчающим

обстоятельством для Б. Таким образом, право легитимации, возложенное на дорожную инспекцию, играет более важную роль, нежели право обоснования, имеющееся у каждого из участников.

Рассмотрим эту же ситуацию в императивном аспекте. Так, дорожная инспекция обладает не только правом на легитимацию в пределах отведенных ей полномочий, эта легитимация есть возложенная на нее обязанность. В то же время каждый из участников дорожного движения, становясь таковым, не только имеет право руководствоваться правилами дорожного движения, но обязан это делать. Стало быть, обязанностью всякого участника дорожного движения является обоснование своих действий на дороге исходя из правил дорожного движения. Как видим, каждая из трех сторон выяснения вопроса об ответственности за совершение ДТП реализовывала свои обязанности, однако обязанность легитимации дорожной инспекции признается в государстве более весомой, нежели обязанность обоснования участника дорожного движения.

Вопрос о том, кто определяет, что признать более весомым — легитимацию или обоснование, это и есть вопрос о власти. В самом деле, если допустить в приведенном выше примере, что обоснование агента А было признано более весомым, нежели легитимация ДТП дорожной инспекцией, это означало бы, что инстанцией в данном случае выступает не (4), или государство в лице дорожной инспекции, но (1), или сам А. Следовательно, реальной властью обладал бы именно А, а не дорожная инспекция или агент Б¹⁷⁷.

3.3. Идентичность и легитимация

Процедура легитимации есть установление связи каузального характера между мотивацией к действию, или (2), со стороны (3) и, возможно, (4), либо оценка его обоснования (1) при помощи (3) или (4).

Как было показано в п. 2.3, субъектность отношения ответственности обеспечивается обоснованием, или установлением связи каузального характера между (1) и (2). Эта связь, как говорилось выше, может быть как автономным отношением ответственности, так и гетерономным. В первом случае важным вопросом становится проблема индивидуации, или, как называет ее П. Рикер, следуя П. Стросону, проблема аскрипции [Рикер, 2005, с. 51–52]. Не умаляя ее важности, ограничусь здесь замечанием о том, что вне зависимости от того, признается ли в смысле субъектности

¹⁷⁷ Ср. дело д'Амато [Моисеев, 2004, с. 75–87], а также обсуждение его в связи с обоснованием юридических решений в праве [Лисанюк, 2008, с. 492]

связь между (1) и (2) полностью универсализуемой или универсализуемой с ограничением, легитимация ее универсализует в любом случае.

Получается, что замещение всякого обоснования легитимацией означает замещение всякой субъективности (но не субъектности!) идентичностью, и в этом смысле все возможные варианты обусловливания (2) при помощи (1) оказываются идентичны — перед лицом их замещения легитимацией, или обусловливанием все того же (2) при помощи (3) или (4). Таким образом, всякая легитимация есть не только установление каузального отношения между (3) или (4), с одной стороны, и (2) — с другой, но также и уравнивание всех возможных обоснований — пока только в негативном смысле.

В примере с ДТП, обсуждавшемся в п. 3.2, легитимация ответственности агента А была также и установлением того, что обоснование А, равно как обоснование Б, не были приняты дорожной инспекцией и, следовательно, признаны идентичными в этом неприятии. Тем самым автономное обоснование ответственности каждого из участников ДТП было отменено и вместо него принято гетерономное.

Суть легитимации в том и состоит, чтобы вместо субъективной мотивации использовать некий объективированный критерий оценки действий. В этом отношении применение любой общей нормы, правовой, моральной или какой-либо иной, для оценки двух и более поступков есть признание этих поступков аналогичными, т.е. есть установление их идентичности по крайней мере в каком-то отношении. Так, можно вслед за Г. Йонасом счесть несущественными различия между оцениванием уже происшедших и еще только планируемых поступков, тем самым признавая темпорально различные поступки идентичными. Схожим образом можно не учитывать прагматический критерий выделения видов ответственности, агентный и т.д.

Итак, всякая легитимация ответственности путем апелляции к норме или к инстанции есть, во-первых, отмена всякого обоснования как установления конкурирующего с легитимацией отношения ответственности и, во-вторых, установление идентичности действий, а стало быть, и ответственности в связи с их планированием или реализацией в каком-либо отношении путем отмены некоторых различий между этими действиями.

Заключение

Итак, отношение ответственности носит нормативный характер, потому что с точки зрения субъекта (действия) выступает как обязательство рационально обосновать мотивацию к действию, а с позиции инстан-

ции (общества, авторитета и проч.) есть требование такое обоснование предоставить. Таким образом, ответственность есть интеллектуальная и физическая готовность субъекта к реализации (воздержания от) совокупности действий, могущих потребоваться вследствие выполнения (невыполнения) данным субъектом некоторых других действий.

Отношение ответственности есть четырехстороннее отношение между:

- (1) представлением агента о сценарии событий, в который включены действия субъекта, и предположения о дальнейшем его развитии;
- (2) избранием агентом конкретной линии поведения из совокупности возможных;
- (3) нормами и правилами в обществе, где действует данный агент;
- (4) авторитетной инстанцией оценки действий (легитимации норм или санкций).

К необходимым условиям возникновения отношения ответственности относятся (1) и (2). Сочетание выделенных элементов структуры с учетом потенциального доминирования одного или нескольких из них дает классификации видов ответственности. Классификация может быть получена и путем указания специфики норм в (3) или особенностей инстанции (4), времени совершения действия, и т.п.

В результате рассмотрения различных видов ответственности, а также особенностей установления зависимостей между элементами структуры этого отношения получены следующие выводы. Всякая универсализация отношения ответственности имеет тенденцию к созданию презумпции идентичности и отказу от презумпции субъективности. В связи с реализацией отношения ответственности право и обязанность создания презумпции идентичности в противовес презумпции субъективности есть следствие права и обязанности легитимации.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. Никомахова этика 1110a1–3, 1165a15–20 // *Аристотель. Сочинения*: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
- Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Йонас Г.* Принцип ответственности. М.: Айрис-пресс, 2004.
- Ленк Х.* Ответственность в технике, за технику, с помощью техники // *Философия техники в ФРГ*. М.: Прогресс, 1989.

- Лисанюк Е.Н. Обоснование в праве с точки зрения логики // Миссия интеллектуала в современном обществе. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 486–500.
- Мамардашвили М. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002.
- Марченко М.Н. Проблемы теории государства и права. М.: Проспект, 2006.
- Миков А.И. Формализация целей и задач ИТС средствами деонтической логики. http://www.sci-innov.ru/icatalog_new/entry_68351.htm (дата обращения 10.10.2009).
- Моисеев С.В. Философия права. Новосибирск: Сибирское университетское книжное издательство, 2004.
- Ореховский А.И. Ответственность и ее социальная природа. Томск: Изд-во ТГУ, 1978.
- Плахотный А.Ф. Свобода и ответственность. Харьков: Изд-во ХГУ, 1972.
- Поляков А.В. Общая теория права. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.
- Прокофьев А.В. Справедливость и ответственность. Тула: Изд-во ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2006.
- Рикер П. Справедливое. М.: Гнозис: Логос, 2005.
- Свидерский Э.М. Между смыслом и ценностью: проблема единства культуры у Романа Ингардена. <http://anthropology.rinet.ru/old/6/swider.htm> (дата обращения 23.10.2010).
- Тархов В.А. Ответственность по советскому гражданскому праву. Саратов: Изд-во СГУ, 1973.
- Харт Г. Понятие права. СПб.: Наука, 2003.
- Auhagen A. E., Bierhoff H. W. Responsibility: the Many Faces of a Social Phenomenon. NY: Routledge, 2001.
- Glover J. Responsibility. L.: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- John Paul II, Tymieniecka A.-T. The Acting Person. Analecta Husserliana. Vol. 10. Dordrecht: Reidel, 1979.
- Hart H.L.A. Punishment and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Horty J. F. Agency and Deontic Logic. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Ingarden R. Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente. Stuttgart: Reclam, 1970.
- Ingarden R. Książeczka o człowieku. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972.

ЧАСТЬ III

СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ МИШЕЛЯ ФУКО

Возможно, наша сегодняшняя проблема заключается в открытии того, что Я — не более, чем исторический коррелят технологии, возникшей в определенный момент нашей истории. Возможно, проблема в том, чтобы изменить эту технологию.

Мишель Фуко

The paper approaches Michel Foucault's studies on the history of European subjectivity from historiographical perspective by placing his writings in a broader context of historical and cultural studies of the nineteenth-twentieth centuries. Starting with the statement of the aim of the project and difficulties in reaching it the paper turns to historiographical overview of the topic, to the main characteristics of Foucault as a historian, and then to the central part of the discussion: Foucault's genealogy of the European subject. This section draws attention to the principal novelty of his approach to the topic, to the shift in his methodology in its study that occurred in the early 1980's, to the main historical transformation of the European subject from Antiquity to Modernity traced in his studies, and finally to some parallels between Foucault and Burckhardt. The concluding part of the paper summarizes Foucault's reflections on possible new forms of subjectivity.

Предисловие

Интерпретация истории европейского субъекта в работах Мишеля Фуко в последнее время все чаще обращает на себя внимание исследователей. После выхода третьего тома «Истории сексуальности» (1984) важнейшим событием в изучении темы стало посмертное издание лекций М. Фуко в Коллеж де Франс «Герменевтика субъекта» (1991) с подробным послесловием Фредерика Гро (а в недавнем русском издании лекций — с обстоятельной аналитической статьей А.Г. Погоняйло [Фуко, 2007]). Для русскоязычного читателя значимым событием стало также появление серии публикаций переводов американских лекций и интервью

Фуко об истории субъекта во втором номере журнала «Логос» за 2008 г. В подавляющем большинстве аналитических статей и комментариев к этим публикациям (а также ко множеству других) их автор выступает как философ, т.е. его трактовка истории субъекта анализируется в контексте соответствующей проблематики в европейской философии (Кант, Ницше, Хайдеггер, Сартр и др.). В настоящей статье предлагается иная перспектива: история европейской субъективности, которой Фуко уделял особое внимание в своих последних работах, рассматривается здесь в контексте исследований истории европейской культуры. Главная ее задача, таким образом, заключается в том, чтобы представить генеалогию европейского субъекта М. Фуко как часть корпуса исторического, а не философского знания (разумеется, помня о родстве обоих).

Реализация этой задачи, однако, с самого начала встречает серьезные трудности. Первая — это понятийный аппарат, выработанный Фуко и используемый им для описания субъективности («субъективация», «практики», «эпистема», «дискурс» и др.). Этот аппарат до недавнего был совершенно незнаком большинству историков, а для традиционных историков он остается таковым и сегодня (нередко даже воспринимается ими враждебно или в лучшем случае как диковина). В статье, таким образом, предстоит соотнести нарративы, использующие по меньшей мере две различные системы значений: одну — историографическую, основанную по преимуществу на позитивистских понятиях, другую — принципиально отличную, выработанную Фуко, который, как известно, выступал за то, чтобы «дестабилизировать позитивизм во всех его проявлениях» (*inquiéter tous les positivismes*).

Вторая трудность связана с языковыми проблемами, прежде всего с переводом на русский значений некоторых ключевых французских слов, используемых Фуко. Это касается не только специфического *soi*, но и центрального для всей темы *sujet* и его производных [Погоняйло, 2007, с. 597–600]. Дело в том, что в русском языке «субъект» почти безусловно понимается как существо, наделенное волей, активное начало, источник мыслей и действий — в противоположность пассивному «объекту». У Фуко же, в соответствии с основными значениями слова *sujet* во французском языке, — это прежде всего предмет приложения властных отношений, подданный, зависимое существо [Дикон, 2008, с. 33, 35].

Наконец, третья трудность связана с «неконцептуальностью» письма Фуко, который считал, что историки и философы совсем не обязаны четко формулировать свои утверждения (его собственные работы также ясно демонстрируют, что он предпочитал *описывать*, а не концептуализировать). В неменьшей степени их задача состоит в «сбивании с толку»,

«выведении из равновесия», достижении экстаза, преодолении пределов себя. Отсюда — стремление Фуко к отстранению от самого себя в процессе письма, к пересозданию себя в нем в новых облициях, к тому, чтобы «не иметь своего лица»¹⁷⁸. Как утверждает Роджер Дикон, он вообще видел свою сверхзадачу в том, чтобы «сделать наши теории неясными, нашу политику проблематичной, а нас самих — неопределенными» [Там же, с. 54]. Другой исследователь предлагает рассматривать Фуко не столько как ученого в общепринятом смысле слова, сколько как интеллектуального ремесленника, наподобие золотых дел мастера или краснодеревщика, на протяжении многих лет создававшего штучные продукты [Gutting, 2006, p. 6].

До Фуко

История европейской субъективности Якоба Буркхардта. В историографии изучение темы европейской субъективности принято начинать с книги Я. Буркхардта «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860). В этом знаменитом труде швейцарский историк задается вопросом о месте и времени появления современной индивидуалистической личности и дает на него развернутый и убедительный ответ. Используя ту же формулу, что и его современник Жюль Мишле, — «открытие мира и человека», — Буркхардт сделал акцент на второй ее части, «открытии человека». «К открытию мира, — провозгласил он, — культура Возрождения присоединила еще более значительное достижение: она впервые целиком и полностью открыла содержание (Gehalt) человека...» [Буркхардт, 1996, с. 213].

Размышляя об исторических причинах того, что *der moderne Mensch*¹⁷⁹ был «открыт» именно в Италии и именно в XIV–XVI вв., он в первую очередь обращает внимание на особое политическое устройство итальянских городов-государств того времени («В устройстве этих государств, как республик, так и тираний, заключается если не единственная, то главная причина раннего превращения итальянцев в людей современного типа»

¹⁷⁸ См. в связи с этим знаменитую декларацию Фуко: «Не спрашивайте меня, что я есть, и не просите остаться все тем же: оставьте это нашим чиновникам и нашей полиции — пусть себе они проверяют, в порядке ли наши документы. Но пусть они не трогают нас, когда мы пишем» [Фуко, 1996 (б), с. 20].

¹⁷⁹ Буркхардт, как и большинство историков, употребляет понятия «человек» (*Mensch*), «индивид» (*Individuum*), «личность» (*Persönlichkeit*) как взаимозаменяемые синонимы, тесно связанные с тем, что он обозначает понятием «субъективность» (*Subjectivität*).

[Буркхардт, 1996, с. 88]). Он упрямо настаивает на этой идее, на разные лады повторяя ее во второй главе «Развитие индивидуальности» («Что итальянец стал первородным сыном в современной Европе, связано с этим» [Там же]). Другими причинами появления современного индивида Буркхардт считает глобальные культурные трансформации: обращение к античному наследию и смену направления общественного внимания от земного к небесному [Gilbert, 1990, p. 59].

Буркхардт также дает метафорическое описание способа появления этого современного индивида. «В Средние века, — пишет он, — обе стороны сознания — та, что обращена ко внешнему миру и та, что уводит в глубины самого человека — пребывали словно бы под общим покровом дремоты или полусна. Покров был соткан из верований, детской робости и иллюзий; сквозь него мир и история виделись окрашенными в фантастические тона; человек же воспринимал себя лишь как расу (Rasse), народность, партию, корпорацию, семью или какую-либо иную форму общности. В Италии этот покров впервые растаял в воздухе; возникли *объективное* виденье и трактовка государства и всего вешного мира; а рядом со всей мощью встала и *субъективность*; человек стал духовной *личностью* (Individuum) и осознал себя в этом качестве» [Буркхардт, 1996, с. 101]. Из этого описания можно сделать, по крайней мере, два вывода относительно представлений Буркхардта об истории рождения новоевропейской личности. Во-первых, она существовала всегда, только «сначала» (в данном случае — в Средние века, так как в книге ничего не говорится о субъекте в Античности) — как бы в латентном виде, и лишь «потом», в ренессансной Италии, явилась миру в своем современном обличье. Во-вторых, в этой истории наблюдается только один радикальный поворот от прошлого к настоящему, от человека средневекового к человеку современному.

Следует добавить, что Буркхардт, в отличие от некоторых позднейших историков европейской цивилизации, не ставил своей задачей создание всеобъемлющей парадигмы исторического развития европейской личности. Его понимание истории, хотя и основывалось во многом на просвещенческих идеях, а также на убежденности в том, что между прошлым и настоящим существует неразрывная связь, все же не включало такие необходимые для создания подобной парадигмы представления, как непрерывность развития и прогресс. Скорее он был историком-экспрессионистом, близким по духу Ницше, с которым был хорошо знаком и работами которого восхищался. Мерой и критерием его оценок было настоящее, исходя из которого он старался увидеть и понять прошлое [Gilbert, 1990, p. 66–67].

Трансформации XX в. Несмотря на неприятие Буркхардтом идеи прогресса и тотальной исторической преемственности, его формула «открытия индивида» в ренессансную эпоху оказала огромное влияние на осмысление общего хода европейской истории в гуманитарных науках. Ренессанс стал пониматься в них как период, когда впервые обнаружились индивидуалистические ростки цивилизации Нового времени, предопределившие направление ее будущего развития. Благополучно устояв под огнем критики, буркхардтовская интерпретация начала современной европейской цивилизации на протяжении всего XX в. оставалась наиболее влиятельной (и, по-видимому, остается таковой и сегодня). При этом не только «высокая культура» (изобразительное искусство, музыка, литература), но и цивилизационный процесс как таковой стали пониматься многими гуманитариями как поступательный процесс индивидуации и субъективации, старт которому был дан в ренессансной Италии.

Бунт медиевистов XX в., однако, привнес в понимание «открытия» европейского индивида и новые повороты. В 1960–1970-е годы эти новации были в основном связаны с ревизией буркхардтовской модели, предпринятой группой историков Средневековья. Сначала ими было объявлено о «ренессансе» и «гуманизме» XII в., а затем и об «открытии индивида» примерно между 1050 и 1300 гг., т.е. на три-четыре столетия раньше, чем утверждал Буркхардт. XII столетию стали приписывать многие из тех индивидуалистических характеристик, которыми он наделял культуру Италии XV–XVI вв. Медиевисты убеждали своих читателей, что в XII–XIII вв. в западноевропейской культуре отмечается резкое усиление внимания к процессу самопознания, возрастание роли индивида в обществе и интереса к межличностным отношениям, усиление внимания к внутренним мотивам поступков человека и т.д.

Наиболее последовательно идея средневекового «открытия индивида» была обоснована в вышедшей в 1972 г. книге британского историка религиозной мысли Колина Морриса «Открытие индивида. 1050–1200» (*The Discovery of the Individual. 1050–1200*). Помимо развернутой аргументации, доказывающей, что такое «открытие» в обозначенный период действительно имело место, в книге содержится предложение пересмотреть буркхардтовское представление об истоках новоевропейского индивидуализма и соответственно традиционное представление о ходе европейской истории. Моррис считал, что первый импульс к обретению индивидом чувства самооценности был дан между 1050 и 1200 гг. и что он был связан не столько с формой государственного устройства или возрождением античного наследия, сколько с христианством [Morris, 1972, p.10–11].

Примечательно, что подход медиевистов к изучению истоков европейского индивидуализма оставался вполне традиционным: следуя за Мишле и Буркхардтом, они по-прежнему смотрели на историческое прошлое в перспективе «открытия». При этом оно ассоциировалось с «ренессансом» (средневековым или «настоящим») и описывалось практически в тех же самых понятиях, что и у их предшественников, говоривших об итальянском Ренессансе XIV–XVI вв.

Следствием усилий медиевистов стал подрыв безусловного господства традиционной одномоментной версии рождения новоевропейского субъекта. Общая картина этого рождения теперь вырисовывалась иначе: вместо одного резкого рубежа, разделяющего Средние века и Новое время, появилось два. Моррис описывает эту новую двухступенчатую модель следующим образом: в период между 1080 и 1150 гг. наблюдается «резкий взлет индивидуализма и гуманизма», затем, по достижении пика, происходит постепенный упадок, пока кривая графика снова не устремляется вверх, чтобы достигнуть новых высот в итальянском Возрождении и к концу XV в. превзойти все предыдущие достижения гуманизма [Morris, 1972, p. 7].

История субъекта и история автобиографии. В XX в. исследование истории европейской субъективности часто шло рука об руку с исследованием истории автобиографии. В такой близости нет ничего удивительного — именно автобиографии традиционно считаются тем видом документов, который наиболее полно и глубоко свидетельствует о конкретной исторической личности. Самым известным из этих исследований, безусловно, является монументальный труд Георга Миша [Misch, 1907/1969], в котором главным предметом внимания являются, собственно, не автобиографии как исторические источники определенного типа, а нашедший в них наиболее полное и яркое выражение великий общечеловеческий процесс становления индивидуалистической личности. История автобиографии служит, таким образом, главным свидетельством развития индивидуального самосознания (Selbstbewusstsein), приобретающего различные формы в зависимости от эпохи, конкретной личности и ситуации, в которой эта личность находится. Выстраивая общую картину изменений форм автобиографических сочинений (и соответственно лежащих в их основе «структур индивидуальностей»), Миш использует модель «открытия» Буркхардта, однако соотносит ее не только с итальянским Ренессансом. По его мнению, нечто подобное — хотя и менее значительное по своим последствиям — также происходило раньше и в двух других культурах: библейской и античной.

В схожем ключе картина трансформаций европейской субъективности на материале анализа автобиографических текстов представлена в исследовании Карла Вейнтрауба «Роль индивида: личность и обстоятельства в автобиографии» [Weintraub, 1978]. Как и Миш, Вейнтрауб исходит из того, что автобиография является главным источником, позволяющим проследить историю самосознания европейского индивида. Он также исходит из того, что личность присутствует в истории изначально, что в эпоху Возрождения она впервые в полный голос заявляет о себе и к началу XIX в. принимает современные очертания. Свою задачу Вейнтрауб соответственно видит в том, чтобы «проследить постепенное появление некоторых наиболее важных факторов», способствовавших рождению современной концепции Я, т.е. веры человека в то, что «он является неповторимой индивидуальностью, чья жизненная задача состоит в том, чтобы быть самим собой» [Weintraub, 1978, p. 74]. В результате анализа автобиографических текстов (от Античности до XIX в.) общая картина развития индивидуального самосознания у Вейнтрауба получается примерно такая: в Средние века индивидуальное Я человека не имело возможности развития, однако в это время была подготовлена почва, на которой позднее оно смогло расцвести. Некоторые из важных черт современной индивидуалистической личности выходят на передний план в эпоху Ренессанса, хотя окончательно она формируется только во времена Гете. Характерно, что, так же, как и Миш, Вейнтрауб демонстрирует подход традиционного историка культуры: он основывается на классическом эссенциалистском концепте субъекта, который в ходе определенных исторических трансформаций приобретал все более ясные индивидуалистические очертания по мере приближения к современности.

Кризис понятий и парадигм. С 1980-х годов у историков наблюдается заметный рост теоретического интереса к теме субъективности: отчетливо проявляется стремление критически осмыслить содержание Буркардтовой метафоры «открытия», провести различие между составляющими понятия «индивидуализм», между «индивидом» и Я, а также между индивидуализмом средневековым и новоевропейским [Benton, 1991]. Этот процесс, отмеченный проблематизацией традиционных оснований истории индивида, вполне отвечал «духу времени», т.е. тем переменам, которые произошли в последние два-три десятилетия XX в. в гуманитарном знании (лингвистический, культурный и другие «повороты»). Исследователи в полный голос заговорили о теоретической сложности вопросов, связанных с историей субъекта и

о необходимости пересмотра сложившихся историографических стереотипов. В частности, ими было обнаружено, что применительно к XII—XVI вв. само противопоставление понятий «индивидуализм» и «коллективизм» не столь очевидно и не столь однозначно, как думали Буркхардт и Моррис: «встроенность» человека в социальное целое (семья, род, монашеский орден, религиозная община, сословие, цех или государство) вовсе не отрицает существования богатого внутреннего мира отдельной личности и возможности отчетливого, порой обостренного восприятия ею собственного Я [Vynum, 1982; Davis, 1986]. Они стали использовать новые методологические подходы и получать новые результаты, бросающие вызов общепринятым мнениям. «Я хочу показать, вопреки знаменитому высказыванию Якоба Буркхардта, — писала в 1986 г. Н.З. Дэвис, — что осознание индивидом своего Я во Франции XVI в. происходило в ходе сознательного соотношения этим индивидом самого себя с теми группами, к которым он принадлежал; что во времена, когда граница между рациональным Я и телесным Я была не всегда устойчивой и отчетливой, мужчины и женщины, тем не менее, имели возможности выработки стратегий самовыражения и автономии; и что самым большим препятствием для самоопределения была не “встроенность” в надличное целое, а безвластие и бедность» [Davis, 1986, p. 53].

Одним из наиболее заметных результатов проблематизации традиционного подхода к изучению темы стал отказ от прогрессистских представлений о европейском индивиде как «венце» всемирного процесса высвобождения индивидуальности. Этот отказ, в частности, был ясно обозначен в статье Жан-Клода Шмитта с характерным вопрошающим названием «“Открытие индивида” — историографическая фикция?» (La «découverte de l’individu»: une fiction historiographique?). В ней Шмитт заявляет, что невозможно (и в этом нет необходимости) опираться на «фикцию» непрерывной линейной эволюции и всеобщего прогресса индивидуализма. Но тогда почему так живуча эта фикция? «Основываясь на идее, что мы находимся на вершине исторического развития, — отвечает на это Шмитт, — она дает нам ретроспективную успокаивающую иллюзию нашего происхождения». Однако человек, задаётся историк новым вопросом, «является ли он сегодня цельным и свободным»? И отвечает на него отрицательно: «сегодня более чем прежде общепринятые определения личности или индивида вновь поставлены под сомнение» [Schmitt, 1989, p. 230–231].

О необходимости пересмотра традиционной истории европейского субъекта в конце 1990-х однозначно заявил Питер Берк, прежде

всего имея в виду историю «самости» или Я (self) (он использует это понятие в одном ряду с self-awareness и subjectivity [Burke, 1997]). Берк обращает внимание на важность уяснения современными историками очевидной проблематичности использования категории Я и тех теоретических сложностей, которые были неведомы Буркхардту. Швейцарскому историку основные источники понимания ренессансного человека (в литературе это были биографии и автобиографии; в искусстве — портреты и автопортреты) казались вполне прозрачными, т.е. напрямую свидетельствующими о некоем статичном Я, действующим «за фасадом» текста или картины. Такое понимание субъективности, говорит Берк, было подорвано наукой XX столетия: многие влиятельные исследователи последних его десятилетий уже не считают возможным рассматривать ее как имманентную часть реальности. Они говорят о «формировании», «конструировании» или даже «изобретении» Я, понимаемого вслед за Жаком Лаканом как лингвистический, культурный и социальный конструкт. К тому же, продолжает историк, «нам следует освободиться от западнического буркхардтовского допущения, что индивидуальное самосознание родилось в некоем определенном месте... Лучше мыслить в перспективе разнообразия типов личности или концепций Я (более или менее единообразных, обособленных и т.п.) в различных культурах..., которые подчеркивают разнообразие стилей в репрезентации или моделировании Я» [Ibid., p. 18, 28].

Общим результатом этой проблематизации истории субъекта историками конца прошлого века стало осознание необходимости поиска новых исследовательских перспектив. Как писал в этой связи Рой Портер, настало время переосмыслить «великую сагу становления Я», унаследованную современными историками от их предшественников [Porter, 1997, p. 8]. Следует однако заметить, что появившиеся в это время призывы к пересмотру традиционной модели не привели к заметным практическим результатам: метафора «открытия индивида» подверглась решительной критике, были предложены новые походы к изучению темы, однако в большинстве случаев эти подходы до сих пор остаются преимущественно отвлеченными конструкциями и пожеланиями на будущее¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Об истории субъективности в историографии до Фуко см. подробнее: [Зарецкий 2005, с. 3–24]. О некоторых исторических исследованиях, связанных с постклассическим переосмыслением понятия субъекта, см.: [Зарецкий, 2007].

Фуко-историк: некоторые черты

Прежде чем перейти к рассмотрению истории европейского субъекта, представленной в работах Фуко, необходимо обозначить некоторые общие исходные установки, характеризующие Фуко-историка, в первую очередь те, которые обособляют его от историографического мейнстрима.

Радикальный вариант историзации. Первой из них следует назвать предлагаемый Фуко радикальный вариант историзма. Радикальность его состоит в том, что предметом внимания исследователя являются не «готовые» объекты прошлой реальности, функционирующие и взаимодействующие как данности (что для традиционных историков является привычным или даже аксиоматичным), а сам процесс возникновения этих объектов, превращения их в самих себя. Поль Вен обозначил эту черту историзма Фуко формулой «Овеществление — против “философии объекта”». Вен говорит, что Фуко своим радикальным историзмом разрушает иллюзии историков, принимающих «конечный пункт за цель», «место, куда снаряд попадает сам собой, за мишень, в которую специально целились» [Вен, 2003, с. 367]. Главным у Фуко, таким образом, оказываются — как и в марксизме — не «вещи», а «отношения», но не отношения к собственности на средства производства, а широко понимаемые отношения «власти-подчинения», в особенности в связи с понятиями «знание» и «истина» [Poster, 1984, p. 70–95]. В результате прошлое превращается у него в нескончаемый поток различных сочетаний и конфигураций этих отношений, рождающих и умерщвляющих предметы: «Вместо мира, состоящего из субъектов или объектов, или из их диалектики, вместо мира, где сознание заранее знает свои объекты, нацелено на них или само представляет собой то, чем его делают объекты, перед нами предстает мир, где главное место занимает отношение...» [Вен, 2003, с. 386].

Дисконтинуитет вместо континуитета. Другая черта Фуко-историка, отличающая его от большинства коллег по цеху, — это отказ от рассмотрения прошлого как цепи взаимосвязанных последовательно развивающихся процессов и явлений. Заимствованный из биологии образ прогрессивного развития, говорит он, не подходит для истории [Foucault, 1984, p. 54]. Его собственный подход в известном смысле противоположен прогрессистскому, поскольку он в первую очередь обращает внимание не на преемственность, а на разрывы, на рождение нового, на те точки, откуда нечто начинается. Этот подход был обозначен Фуко уже в «Археологии знания», где он демонстрирует свое неприятие в этом

смысле традиционной истории. Эта история, говорит он, «видела свою задачу в определении отношений (простой причинности, цикличности, антагонизма и проч.) между фактами и датированными событиями: речь шла о том, чтобы уточнить место элемента в уже установленных рядах. Сегодня проблема состоит в установлении и переустановлении рядов, в определении элементов ряда, в строгом разграничении отношений, характерных для каждого данного случая, в выведении закона и, помимо всего прочего, в описании связей между различными рядами и последовательностями с целью создания их «матрицы», — этим объясняется множественность страт, потребность в членениях и хронологической спецификации» [Фуко, 1996 (б), с. 11]. Позднее эта черта Фуко-историка отчетливо проявилась в «Истории сексуальности»¹⁸¹.

Если подытожить сказанное, то получается, что историзм Фуко — это акцент не на эволюционности, не на поступательном прогрессивном движении, не на связи с предшествующими этапами развития, а на трансформациях, сдвигах, скачках. По его мнению, это то, на что следует обращать внимание историкам вообще и историкам науки в частности. «Мне кажется, что вызов, на который должна ответить любая история, — говорит он, — в том и заключается, чтобы попытаться уловить момент, когда получивший известное распространение культурный феномен действительно может составить поворотный пункт в истории мысли, стать решающим мигом...» [Фуко, 2007, с. 22].

Археология и генеалогия. Очевидно, что методы изучения истории, которые использовал Фуко, за десятилетия его научной деятельности претерпели существенные изменения. Сам он, говоря о них, употребляет два понятия, «археология» и «генеалогия», определяя с их помощью способы организации используемого исторического ма-

¹⁸¹ Описывая периодизацию сексуальных практик в контексте властных отношений, он в первую очередь обращает внимание на разрывы: «История сексуальности, если центрировать ее на механизмах подавления, предполагает два разрыва. Один — в XVII веке: рождение главнейших запретов, придание значимости исключительно взрослой и супружеской сексуальности, императивы приличия, обязательное избегание тела, приведение к молчанию и императивные стыдливости языка; другой — в XX веке (меньше, впрочем, разрыв, нежели отклонение кривой): это момент, когда механизмы подавления начали будто бы ослабевать; когда будто бы совершился переход от непреложных сексуальных запретов к известной терпимости по отношению к до- и внебрачным связям; когда будто бы ослабла дисквалификация “извращенцев”, а их осуждение законом отчасти сгладилось; когда табу, тяготевшие над детской сексуальностью, по большей части оказались якобы снятыми» [Фуко, 1996 (а), с. 217–218].

териала. При этом «археологический» метод он сам называет более ранним, а «генеалогический» более поздним, не давая никаких отчетливых обозначений того и другого. Более или менее определенно мы можем сказать, что «археологический» метод — преимущественно синхронный, замкнутый на конкретной культуре (археолог изучает временной «пласт», «срез»¹⁸²). Однако этот синхронный метод не позволяет понять изменения, те «трансформации», «сдвиги» и «разрывы» в истории, которые особенно интересовали позднего Фуко. Поэтому он меняет ракурс рассмотрения, обращаясь от «археологии» к «генеалогии», которая, будучи сугубо диахроничной, должна прояснить то, что не в силах прояснить «археология». В одном из интервью он разъясняет суть генеалогического метода следующим образом: «Я отталкиваюсь от проблемы, которая выражена в принятых сегодня терминах, и пытаюсь составить ее генеалогию. Генеалогия означает, что я начинаю свое рассмотрение с вопроса, поставленного в настоящем» [Foucault, 1988, p. 262]. Как подытоживает различие двух методологий Фуко современный исследователь, «археология индивидуализирует и анализирует конфигурации дискурсивных или недискурсивных практик, ...в то время как генеалогия изучает изменения этих практик» [Хархордин, 2001, с. 61].

История настоящего. Задача исторического знания, по Фуко (тут он является прямым последователем Ницше), заключается не столько в реконструкции прошлого, сколько в уяснении настоящего. Это уяснение состоит прежде всего в проблематизации, в показе историчности вещей и понятий, кажущихся нам сегодня очевидными [Кастель, 2001, с. 10 и сл.]. «История, — говорит он в одном из интервью, — служит для того, чтобы показать, что то-что-существует не существовало вечно; т.е. что вещи, кажущиеся нам наиболее очевидными, всегда возникают в результате стечения противоречий и случайностей в ходе непредсказуемой и преходящей истории» [Foucault, 1988, p. 37]. Прошрое, таким образом, превращается в неопределенный, текучий, постоянно меняющийся поток явлений, событий, процессов, образов, понятий, в один прекрасный момент рождающий те или иные современные «вещи». Соответственно и историографическая проблематика, по Фуко, смещается с вопроса о прошлом как онтологической данности (знаменитая формула Ранке — «как было на самом

¹⁸² Размышляя об археологическом методе, Фуко использует также понятие «архива»: «Археология описывает дискурсы как частные практики в элементах архива» [Фуко, 1996 (б), с. 132].

деле») к вопросам о том, как в конкретных обществах создавались, интерпретировались, репрезентировались, контролировались, регулировались и распространялись те или иные представления, о том, как эти представления связывались с такими понятиями, как «объективность», «достоверность», «истина», «власть», а также об условиях появления настоящего.

Источники Фуко. За годы своей работы Фуко не раз менял предмет исследований (история безумия, медицины, гуманитарных наук, тюрем, сексуальности, субъекта); соответственно менялся и используемый им корпус исторических текстов (почти исключительно нарративных). С какими текстами он работает, создавая свою историю европейского субъекта? И как?

Хронологически большинство их относится к Античности и раннему христианству. Фуко считал, что переход от одной эпохи к другой сопровождался радикальной трансформацией субъективности и именно потому уделял обеим пристальное внимание. Кроме того, для Фуко-историка было принципиально важным читать эти источники на языке оригинала — древнегреческом и латинском. По своему содержанию это преимущественно философские и богословские сочинения: Марка Аврелия, Аристотеля, Григория Нисского, Диона Хрисостома, Иоанна Златоуста, Кассиана, Платона, Плутарха, Сенеки, Тертуллиана, Филона Александрийского, Цицерона, Эпиктета, Эпикура и др.¹⁸³ Принципиально также, как читает эти источники Фуко. Особенность его анализа состоит в том, чтобы обращаться к ним с вопросами, неизвестными их авторам: за размышлениями философов об истине, Боге, достойной жизни он пытается разглядеть конкретные исторические практики и «техники себя», формировавшие субъекта. Соответственно его особый интерес обращен к тем фрагментам текста, где авторы об этом «проговариваются». Такой ракурс непосредственно перекликается с идеями Марка Блока, признававшего за «невольными свидетельствами» особую ценность для историка, поскольку из них удастся узнать о прошлом «значительно больше, чем ему угодно было нам открыть». Автор «Апологии истории» вообще утверждал, что «историческое исследование в своем развитии явно пришло к тому, чтобы все больше доверять... свидетельствам невольным» [Блок, 1986, с. 38, 37].

¹⁸³ Им также привлекается разнообразная научная литература XIX–XX вв. по истории философии, религии, литературы, медицины, семьи, сексуальных отношений, по социальной истории, этике и проч.

Генеалогия европейского субъекта

История субъекта по Фуко: принципиальное новаторство. В основе подхода Фуко к теме лежит радикальное переосмысление традиционного понимания субъекта — идентичного самому себе и, следовательно, неисторического. По Фуко, субъект не является субстанцией или чем-то постоянным: это понятие неопределенно, обманчиво и иллюзорно, оно находится в постоянном движении — процессе производства (и/или самопроизводства). Внеисторического субъекта как некоей онтологической данности (пусть и изменчивой) вообще не существует. Субъект появляется всякий раз заново в результате игры отношений власти и истины, а не просто изменяется от эпохи к эпохе, как считали традиционная философия и историография. Таким образом, можно констатировать вслед за Ив Шарлем Зарка, что «метафизическим концептам субъекта-субстанции... Фуко противопоставляет историческую концепцию субъекта», разнообразного, многоликого, формирующегося как в отношениях с другими, так и с самим собой [Zarka, 2002, p. 258–260].

Нужно отметить, что интерпретация понятия «субъект» в работах раннего и позднего Фуко существенно различается. Вначале субъект выступает у него почти исключительно как пассивный результат отношений власти, затем становится более сложным единством, допускающим активное формирование самого себя. Но общий пафос Фуко в работе над темой прочитывается вполне определенно — он ставит перед собой задачу создания картины истории европейской субъективности, основанной на «преодолении [традиционной] философии субъекта» [Фуко, 2008 (в), с. 69]. «Я попытался, — говорит он в одном из интервью, — выйти из философии субъекта, проделывая генеалогию современного субъекта, к которому я подхожу как к исторической и культурной реальности; то есть как к чему-то, что может изменяться...» [Табачникова, 1996, с. 430]. В другом месте он разъясняет: «Я попробовал выйти за рамки философии субъекта посредством генеалогии этого субъекта, изучая историческое конституирование субъекта, которое привело к появлению современного концепта Я. Не всегда это было легко выполнимо, поскольку большинство историков предпочитают историю социальных процессов, а большинство философов — субъекта без истории. Но это не помешало мне, с одной стороны, использовать тот же материал, что и некоторые историки социума, и, с другой, признать свой теоретический долг перед такими философами, как Ницше, которые поставили вопрос об историчности субъекта» [Фуко, 2008 (в), с. 70]¹⁸⁴.

¹⁸⁴ «Словом, цель моего проекта, — обобщает он в одной из лекций 1980 г., — построение генеалогии субъекта, метод — археология знания, а область анализа — то,

Важно подчеркнуть, что в этой новой истории субъективности Фуко, ставя перед собой грандиозные по масштабам задачи (например, он говорит о своем желании «разделаться с ошибками гуманизма, столь легко достижимого в теории и столь сомнительного на деле» и «заменить принцип трансцендентальности его исследованием форм имманентности субъекта»), выступает именно как историк, т.е. ученый, анализирующий конкретные документальные свидетельства прошлого и чувствующий свою связь с коллегами по историческому «цеху» (как он сам говорил, «некоторое эмпирическое родство с историками ментальностей») [Гро, 2007, с. 572]. Он стремится «поместить субъекта в исторический контекст практик и процессов, которые непрерывно его изменяли» и «разведать, как обстоят дела с тем, что могло бы быть генеалогией субъекта, прекрасно зная, что историкам милее история вещей, а философам — субъект без истории». Такой исторический подход был обусловлен убежденностью Фуко в том, что субъект конституируется не только в игре символов, но и «в реальных практиках — исторически анализируемых практиках» [Фуко, 2008 (а), с. 156].

Субъект как результат властных отношений (первый период). Как известно, в первый период своей активной профессиональной деятельности Фуко особенно интересовался технологиями власти и подчинения, в которых объективация субъекта происходила через научные исследования. Этот ракурс сохраняется и в «Словах и вещах», где тема субъективности становится предметом специальных размышлений. В этой работе Фуко делает важное открытие: привычное представление о человеке как особом феномене, отличном от других и обладающем некоей скрытой для обычных познавательных процедур сущностью (Я), складывается в европейской культуре во вполне определенный исторический период — в эпоху Просвещения. Причем эта новоевропейская субъективность превращается в относительно обособленную сущность, имеющую самостоятельную безусловную ценность и несводимую к отдельным делам и мыслям человека. Обнаружив начало идеи новоевропейского субъекта в Просвещении и указав на возможное исчезновение его в будущем «как лица, нарисованного на прибрежном песке» [Фуко, 1977, с. 398], Фуко тем самым сделал это понятие последовательно историчным, лишил его традиционных онтологических оснований. Это открытие стало отправной точкой для его последующих поисков. «Суверенного и основополагающего субъекта... не существует», упрямо повторяет он, «инди-

что я называю технологиями. Я имею в виду артикуляцию определенных техник и определенных типов дискурса о субъекте» [Фуко, 2008 (б), с. 70 прим.].

вид — это всего лишь бледная форма, которая возникает на мгновение из огромного океана возможностей» [Дикон, 2008, с. 38].

Однако ни конкретные исторические причины/условия/механизмы появления современного концепта субъекта, ни его очертания в «Словах и вещах» не проясняются. Поскольку в это время Фуко, как уже говорилось, в первую очередь интересуют вопросы соотношения власти, знания и истины, субъект рассматривается им в этой работе лишь в самом общем виде, прежде всего в его отношении к «играм истины». Общие контуры нового концепта субъективности им очерчивается лишь в связи с социальными, институциональными, политическими процедурами подчинения (*assujettissement*). Позднее, в курсе, прочитанном в Коллеж де Франс в 1976 г., он говорит об «эффективных отношениях подчинения, которые производят субъектов» [Zarka, 2002, p. 256–257, 262].

К сказанному необходимо добавить: Фуко не раз подчеркивал, что производство субъекта властными отношениями не является прямолинейным однонаправленным процессом, поскольку субъект всегда обладает определенной степенью свободы и имеет возможность выбора нескольких вариантов поведения. «Будучи “подчиненными суверенами”, — разъясняет этот момент комментатор Фуко, — индивиды... не являются ни чисто детерминированными созданиями, ни необузданными агентами. И их свобода выбора, предполагающая суверенитет, и их способность действовать, предполагающая властные отношения, зависит от предшествующей детерминации или одобрения отношениями власти; и наоборот, отношения власти зависят от существования людей, способных к свободному выбору и действию, и от легитимационных форм знания» [Дикон, 2008, с. 34].

«Техники себя» (второй период). По-видимому, к концу 1970-х годов, в процессе работы над «Историей сексуальности», у Фуко начинает обозначаться новая перспектива в осмыслении истории европейского субъекта. «Возможно, — признавал он позднее, — я делал слишком сильный акцент на технологиях подчинения и власти. [Теперь] меня все больше и больше интересует взаимодействие между “Я” и другими и технологии индивидуального подчинения, история того, каким образом индивид воздействует на себя» [Фуко, 2008 (б), с. 100]. Эту новую перспективу он обозначил как «техники себя» или «технологии себя». Помимо техник власти и подчинения, разъяснял Фуко, «...в любом обществе, каково бы оно ни было, существует еще один тип техник: техники, позволяющие индивидам самостоятельно совершать определенное число операций над своими телами, над своими душами, над своими мыслями, над своим поступками с целью трансформации себя, преобразования

себя и достижения состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы и т.д.» [Фуко, 2008 (в), с. 72]. Одной из причин такой смены ракурса исследователи называют появление в поле зрения Фуко нового пласта исторических свидетельств. После многолетнего анализа документов Нового времени он обращается к Античности: «Пока его внимание было сосредоточено на XVIII—XIX веках, — пишет Фредерик Гро, — все естественным образом склонялось к тому, чтобы мыслить субъект как некоторое объективное производное систем знания и власти, как отчужденный коррелят этих диспозитивов знания-власти, в которых индивидуум должен был черпать и исчерпывать свою навязанную внешнюю идентичность... Когда, начиная с восьмидесятых годов, Фуко занялся изучением техник существования, введенных в обиход греческой и римской античностью, перед ним стал вырисовываться иной образ субъекта, уже не учреждаемого, но учреждающего себя посредством упорядоченных практик» [Гро, 2007, с. 557—558].

При этом новая перспектива рассмотрения проблемы не означала отказа от старой: Фуко не раз подчеркивал необходимость «учитывать взаимодействие между этими двумя типами техник — техниками подчинения и техниками себя» [Фуко, 2008 (в), с. 72]. «Следует показывать, — разъясняет он, — взаимодействие, которое происходит между этими двумя типами техник. Я, возможно, слишком настаивал на техниках подчинения, когда изучал лечебницы, тюрьмы и так далее... Однако это лишь один аспект искусства управлять людьми в наших обществах. Если раньше я изучал поле власти, беря за точку отсчета техники подчинения, то теперь, в ближайшие годы, я бы хотел изучать отношения власти, отправляясь от “техник себя”» [Табачникова, 1996, с. 431]. В этот период Фуко на какое-то время оставляет тему сексуальности и обращается непосредственно к процессам субъективации, которые рассматриваются им через анализ концептов «заботы о себе» и «познания себя» [Гро, 2007, с. 568]. Об этих процессах он начинает развернуто говорить в начале 1980-х годов в Нью-Йоркском университете, на семинаре в Вермонте, в других своих лекциях и интервью этих лет и особенно обстоятельно — в курсе «Герменевтика субъекта», прочитанном в Коллеж де Франс в 1981/1982 гг. Когда же он возвращается к «Истории сексуальности» (Т. III. «Забота о себе»), эта история видится ему уже по-другому: как «история техник, направленных на себя» [Эрибон, 2008, с. 354].

Конечно, речь не идет о том, что Фуко около 1980 г. «открывает» для себя врожденную свободу субъекта [Гро, 2007, с. 572]. Признание активной роли субъекта в конструировании себя, представление о субъекте, создающем самого себя «посредством когнитивных и практических от-

ношений с собой» [Zarka, 2002, p. 260] следует скорее связывать с той общей проблемой, которая была центральной не только для Фуко, но и для большинства французских мыслителей XX в., — проблемой свободы человека.

Конспект исторических трансформаций субъекта в работах Фуко. Поскольку представление Фуко о ходе европейской истории предполагает признание последовательной смены эпох (он говорит об Античности, Средних веках, Возрождении, XVII в., Просвещении), попробуем расположить описанные им трансформации субъекта в соответствующем этой хронологии порядке. Но прежде нужно еще раз подчеркнуть два момента: во-первых, история субъективности понимается им преимущественно как «генеалогия условий конституирования субъекта» [Ibid.], и, во-вторых, она (как и у Буркхардта) призвана дать ответ на вопрос о начале современности — во всяком случае, именно такая перспектива лежит в основе его аргументации.

Античность. В центре исследования античного субъекта у Фуко находится древнегреческое понятие «заботы о себе» (*epimeleia heautou*) и связанные с ним практики. Соотнося его с другим понятием, получившим широкую известность в позднейшей философской традиции, — «познай самого себя» (*gnôthi seauton*) — он показывает, что именно первое играло в жизни греков центральную роль и впоследствии оказалось несправедливо забытым. Что касается изречения «познай самого себя», то в Древней Греции оно не имело того смысла, который впоследствии вложили в него новоевропейские мыслители. Реконструируя значение «заботы о себе» (в этой реконструкции он опирается на мнения своих предшественников), Фуко приходит к выводу, что это изречение имело в Античности два основных смысла: а) «разберись сам с собой, что тебе надо знать, о чем спросить [оракула], ...сосредоточься на главном, на том, что для тебя важнее»; и б) помни, что ты — «всего лишь смертный, не бог, и не надо ни слишком полагаться на свои силы, ни тягаться силой с богами» [Фуко, 2007, с. 16].

Требование «заботы о себе», считает Фуко, «получило за долгое лето эллинистической и римской мысли такое широкое распространение, что это говорит... о появлении особой культурной целостности» [Там же, с. 22]. И именно вытекающие из этого требования практики определили очертания античного субъекта. Анализ сочинений античных авторов приводит его к главному выводу: субъект и истина совмещаются в них особым образом, отличным от того, как это происходит в христианстве. В Античности субъективация осуществляется не путем приобщения к высшей силе и высшему авторитету, а путем постоянного выбора. И хотя в

осуществлении этого выбора предполагается участие наставника, субъект у Фуко — это «не тот, кого привели к субъективности (*assujettissement*), но тот, кто сделал себя субъектом (*subjectivation*)» [Гро, 2007, с. 555]. «Цель практики себя, — разъясняет сам Фуко, — освободить себя, привести к соответственной природе, которой так и не случилось проявиться» [Там же, с. 585 прим.]. Но никак не возвращение к собственной природе и не ее обретение.

Таким образом получается, что в Античности «субъект в гораздо большей степени учреждает себя сам, пользуясь техниками себя, чем утверждается техниками господства (Власть) или дискурсивными техниками (Знание)» [Там же, с. 557]. Сами же техники, говорит Фуко, представляют собой «некоторые процедуры, несомненно существующие во всех цивилизациях, предлагаемые или предписываемые индивидам для их самоидентификации, для сохранения или изменения этой идентичности в зависимости от тех или иных целей и возможные благодаря отношениям владения самим собой или познания себя» [Там же]. Таким образом, формируется субъект, который Фуко называет «гномическим Я», т.е. такой, в котором «сила истины едина с формой воли» [Фуко, 2008 (в), с. 79].

В этой истории античного субъекта Фуко выделяет три этапа, которые представляются ему особенно значимыми: ранний, период расцвета и поздний. Это, во-первых, «сократо-платоновская фаза, появление *epimeleia heautou* в философской рефлексии; во-вторых, золотой век “культуры себя”, заботы о себе самом, который можно отнести к первым векам нашей эры; и затем переход к IV–V векам, переход, в общем, от языческой философской аскезы к христианскому аскетизму» [Фуко, 2007, с. 45].

Первые века христианства. Отметим, что Фуко не говорит о субъективности в христианском Средневековье вообще, его интересует лишь начальный переходный период, когда сформировались новые практики субъективации, принципиально значимые для уяснения генеалогии современной субъективности. В 1979/80 учебном году в Коллеж де Франс он читает лекции на тему «Управление живыми», в которых анализирует монастырские пенитенциарные практики и «проверки совести» [Эрибон, 2008, с. 352]. Позднее, обобщая суть произошедшего в христианстве «сдвига», он определяет его так: «Античное требование “познай самого себя” превратилось в монастырское предписание “признайся своему духовному наставнику во всех своих помыслах”» [Фуко, 2008 (в), с. 73]. В отличие от античных технологий «заботы о себе», в которых Я является чем-то творимым самим индивидом («гномическое Я»), хри-

стианские технологии себя основываются на новом принципе: разоблачении того, что скрыто внутри индивида. В них Я «уподобляется тексту или книге, которую мы должны расшифровать, а не тому, что мы должны сконструировать путем совмещения, взаимоналожения воли и истины» [Фуко, 2008 (в), с. 80]. Этот переход к новому типу субъективности Фуко считает принципиально важным исторически, ибо он знаменует собой разрыв, рубеж появления нового: «С этого момента Я перестало быть чем-то творимым и стало отвергаться и расшифровываться». Причем этот переход, подчеркивает он, был тесно связан с новыми социальными практиками — «это новое христианское Я следовало непрерывно испытывать, поскольку в нем был источник вожделения и плотских желаний» [Фуко, 2008 (а), с. 153]. И говоря об этих новых практиках формирования Я в раннем христианстве, Фуко видит в них начало новой субъективности: «эта христианская организация, столь не похожая на языческую, имеет... решающее значение для генеалогии современного Я» [Фуко, 2008 (в), с. 80]. И дальше подчеркивает значимость обнаруженного им начала, обращаясь к своим слушателям с выразительным призывом: «Я бы хотел, чтобы вы воспринимали сказанное в качестве отправной точки, одного из тех малых истоков, которые Ницше любил открывать в начале великих вещей. Рассмотренные монастырские практики подготавливают множество таких великих вещей. <...> Появляется новый тип Я или, по крайней мере, новый тип отношений с собой» [Там же, с. 80, 93].

XVII в. «Картезианский момент». Рождение нового типа Я в христианстве, по Фуко, явилось важным моментом в генеалогии новоевропейского субъекта, однако оно не было рождением *современного Я*. Говоря о появлении этого *современного Я*, Фуко указывает на другой исторический период, XVII в., и связывает это появление с новыми представлениями об истине Декарта («картезианский момент», *le moment cartésien*). «Нынешняя эпоха началась (я хочу сказать, история истины вступила в свою современную фазу), — объявляет он, — в тот самый момент, когда решили, что познание и только познание открывает доступ к истине, является условием ее доступности субъекту». И дальше разъясняет: «С того момента, когда философ (или ученый, или просто тот, кто ищет правду) оказался в состоянии распознавать истину в себе самом и с помощью одних только познавательных актов, получая, таким образом, доступ к ней. <...> С этого мига (т.е. с того мига, когда стало можно сказать: “Такой, как он есть, субъект способен познать истину” — с оговоркой относительно условий, внутренне присущих познанию, и внешних условий, касающихся жизни индивида), с тех пор как необходимость иметь доступ к

истине уже не ставит под вопрос бытие субъекта, мы, я думаю, вступили в новую эпоху истории отношений между субъективностью и истиной». И еще раз поясняет свою мысль: «Определяя духовность как род практик, исходящих из постулата, который гласит, что субъект, как он есть, не способен прийти к истине, но что истина, как она есть, способна преобразовать и спасти субъекта, скажем, что нынешняя эпоха отношений между субъектом и истиной начинается в тот день, когда оказывается, что субъект, как он есть, может прийти к истине, но что истина, как она есть, не может спасти субъекта» [Фуко, 2007, с. 30–32].

Таким образом, практики субъективности радикально изменились: в результате принятия картезианских представлений об истине «оказалась разорванной... связь, существовавшая между доступом к истине, превратившимся в автономное развитие познания, и задачей преобразования субъектом себя самого и своего существования» [Там же, с. 41]. Картезианский момент «прибавил значимости принципу *gnôthi seauton* (познай самого себя) и, напротив, отнял ее у *epimeleia heautou* (заботы о себе). <...> Стоило очевидности собственного существования субъекта сделаться условием доступа к бытию, как именно это сознание самого себя (теперь уже не в форме очевидности, но как несомненность моего собственного существования в качестве субъекта) превращало “познай самого себя” в главное условие доступности истины» [Там же, с. 26–27].

Как резюмирует Фуко свои рассуждения на эту тему с позиций «истории настоящего», «произошла инверсия иерархии двух античных принципов “Позаботься о самом себе” и “Познай самого себя”. В греко-римской культуре знание о себе возникает вследствие заботы о себе. В современном мире познание себя становится основополагающим принципом» [Фуко, 2008 (б), с. 103].

Причины трансформаций и рождение современного субъекта. Размышления Фуко о причинах исторических трансформаций способов субъективации (в его интерпретации, как мы видели, эти трансформации сводятся преимущественно к замене принципа *epimeleia heautou* на принцип *gnôthi seauton*), идут в двух направлениях. Прежде всего он указывает на изменения моральных принципов западного общества — появление в нем христианской «неэгоистической» этики (заметим, что снова его перспектива здесь — взгляд из настоящего): «...Моральные нормы западного общества претерпели фундаментальную трансформацию. Сегодня нам сложно основывать строгую мораль и твердые принципы на предписании заботиться о себе больше, чем обо всем остальном. Мы скорее склонны воспринимать заботу о себе как нечто аморальное, как способ отказа от любых правил. Мы унаследовали традицию хри-

стианской нравственности, которая делает отречение от себя условием спасения. Познание себя парадоксальным образом стало способом отречения от себя.

Мы также унаследовали секулярную традицию, считающую внешний закон основой морали. Как в таком случае уважение к себе может быть основой нравственности? Мы унаследовали социальную мораль, обнаруживающую правила допустимого поведения в отношениях с другими людьми. Начиная с XVI столетия критика общепринятой морали предпринималась во имя ценности признания и познания себя. Таким образом, сложно рассматривать заботу о себе как совместимую с моралью. “Познай самого себя” заслонило “Позаботься о самом себе”, поскольку наша мораль, мораль аскетизма, требует отказаться от самого себя» [Фуко, 2008 (б), с. 102–103].

Вторая причина трансформаций — это тот новый способ философствования, появившийся в XVII в. («картезианский момент»), о котором подробно говорилось выше: «...В теоретической философии, начиная с Декарта и заканчивая Гуссерлем, знание о себе (мыслящий субъект) приобретает все большую значимость в качестве первого шага в теории знания» [Там же, с. 103].

Исследователь творчества Фуко Фредерик Гро резюмирует общую картину рождения новоевропейской субъективности, очерченную в его работах, следующей формулой: «античному субъекту правильного поведения на новоевропейском Западе пришел на смену субъект истинного познания» [Гро, 2007, с. 570]. Другой исследователь, обобщая эту картину, подчеркивает, что рождение новоевропейского субъекта, по Фуко, произошло сравнительно недавно: “Человек”, обладающий самосознанием, рефлексивный и творческий автор научного знания и наделенный силой агент прогрессивной социальной трансформации, является недавним продуктом многовекового процесса, который может восходить в своих истоках через различные ветви христианства и мистицизма к греческому стоицизму» [Дикон, 2008, с. 36]. К этим обобщающим формулировкам следует добавить, что Фуко не представлял генеалогию современного субъекта в виде процесса последовательных изменений практик субъективации. В частности, он указывал на существование элементов «заботы о себе» в более поздние эпохи: «Я не думаю, что культура себя исчезла или ушла в подполье. Можно обнаружить множество элементов, которые были просто интегрированы, перенесены, повторно использованы в христианстве». Особенно отчетливо эти элементы, по его мнению, проявились в ренессансный период: «В эпоху Возрождения также можно наблюдать — и здесь я отсылаю к знаменитому тексту Буркхардта, посвященному эстетике су-

ществования, — героя как собственное произведение искусства. Идея того, что из собственной жизни можно сделать произведение искусства, — это идея, которая была безусловно чужда Средним векам и которая вновь возникает в эпоху Ренессанса» [Фуко, 2008 (а), с. 156–157].

Фуко и Буркхардт. Обращение Фуко к Буркхардту в приведенной выше цитате показательно — в изучении генеалогии европейского субъекта его многое объединяет со швейцарским историком. Прежде всего сама перспектива рассмотрения проблемы, взгляд из сегодня, то, что он называл «историей настоящего». Обоих, в сущности, интересует один и тот же вопрос: когда и как появился современный субъект-личность-индивид-Я? Кроме того, оба подчеркивают, что этому появлению способствовали вполне определенные исторические условия (у Буркхардта, как было отмечено выше, это в первую очередь политическое устройство итальянских государств и обращение к Античности; у Фуко — христианство и «картезианский момент»). Можно также добавить, что оба, разделяя во многом взгляды Ницше, не признают представлений современного им историографического мейнстрима о последовательном прогрессивном развитии человеческой истории и соответственно о поступательном развитии субъективности.

И все же в известном смысле взгляд Фуко является антибуркхардтовским. Буркхардт исходил из того, что индивидуальное Я как некая онтологическая данность существовало в человеческой истории всегда, хотя долгое время лишь в некоем латентном виде, подобно семени растения, оживающему при определенных обстоятельствах. Оно долго «дремало», пока в эпоху Возрождения, создавшую для него благоприятные условия, вдруг не проросло. Фуко же, во-первых, говорит не о субъекте как онтологической данности, а о практиках, порождающих субъекта; и, во-вторых, он не дает на занимающий обоих вопрос однозначного ответа: появление современного субъекта он связывает *и* с христианством, *и* с «картезианским моментом», *и* с эпохой Просвещения.

Возможность новых форм субъективности

Генеалогия субъективности Фуко стала основанием для многочисленных обвинений его в антигуманизме. И эти обвинения, безусловно, справедливы, если иметь в виду то традиционное понимание гуманизма, которое было выработано эпохой Просвещения и предполагало имманентное присутствие в мире индивидуального человека как некоей замкнутой самости, постижимой только им самим. Однако эта генеалогия позволяет говорить также и об обратном: о новом, «истори-

цистском гуманизме» Фуко [Арон, 1993, с. 351], рассматривающем человеческое Я как изменчивую составляющую социальных и культурных трансформаций, постоянно происходящих в истории.

Этот «историцистский гуманизм», признающий «самоприсутствующего, саморефлексивного современного субъекта как последнего в ряду исторических созданий, возникших в результате уникального, постоянно мутирующего и древнего стремления к истине» [Дикон, 2008, с. 38], подводит Фуко к вопросу о возможных новых формах субъективности в будущем. Эти новые формы, по его мнению, должны непременно сделать человека более свободным. «Фуко полагал, — утверждает Роджер Дикон, приводя его слова, — что “в будущем нас ждет больше тайн, больше возможных свобод и изобретений” и, соответственно, еще много способов, которыми субъекты могут свободно самоопределяться, чем способен представить себе догматический гуманизм» [Там же, с. 46].

Больше того, размышления Фуко о будущих формах субъективности, вдохновленные задачей освобождения человека, в некоторых случаях приобретают у него практическую направленность, трансформируясь в поиск способов общественного влияния на создание этих новых форм. Поскольку государство, говорит он, выступает сегодня в качестве важнейшего инструмента индивидуализации, «вопрос одновременно политический, этический, социальный и философский, встающий сегодня перед нами, это не вопрос о том, как освободить индивида от государства и его институтов, но как нам самим освободиться от государства и связанного с ним типа индивидуализации». И однозначно констатирует: «Нам нужны новые формы субъективности» [Гро, 2007, с. 594]. Примечательно, что Фуко видит механизмы формирования этих новых форм скорее похожими на те, что существовали в Античности, чем на унифицирующие техники Нового времени. «Поиск такой формы морали, — утверждает он, — которая была бы приемлема для всех — в том смысле, что все должны были бы ей подчиниться, — кажется мне чем-то катастрофичным». Этот поиск новых форм, конкретизирует Фуко, должен вестись «в отдельных группах», причем новые «стили существования» должны быть «настолько отличающимися друг от друга, насколько можно» [Табачникова, 1996, с. 438]. И в этом поиске «забота о себе» становится центральным понятием, движущей силой, с помощью которой субъект создает сам себя через обретение истины и экспериментирование с собственной свободой [Zarka, 2002, p. 267]. История европейской субъективности, таким образом, прямо соотносится у Фуко с его мыслью о необходимости новой этики свободы, которой предстоит появиться в результате изменений существующих сегодня «техник себя».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арон Р. Мнимый марксизм. М.: Прогресс, 1993.
- Блок М. Апология истории или ремесло историка. М.: Наука, 1986.
- Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: ИНТРАДА, 1996.
- Вен П. Фуко совершает переворот в истории // Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003. С. 350–392.
- Гро Ф. О курсе 1982 года // Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 549–596.
- Дикон Р.А. Производство субъективности // Логос. 2008. № 2. С. 21–64.
- Зарецкий Ю.П. История европейского индивида: От Мишле и Буркхардта до Фуко и Гринблатта (препр.). М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2005.
- Зарецкий Ю.П. Самоидентификация или «моделирования Я»? Постклассический концепт субъективности в историографии // Социальная идентичность средневекового человека. М.: Наука, 2007. С. 9–21.
- Кастель Р. «Проблематизация» как способ прочтения истории // Мишель Фуко и Россия / под ред. О. Хархордина. СПб.; М.: ЕУСПб: Летний сад, 2001. С. 10–32.
- Погоняйло А.Г. Мишель Фуко. История субъективности // Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 597–662.
- Табачникова С.В. Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 396–443.
- Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.
- Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996 (а).
- Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996 (б).
- Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
- Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы // Логос. 2008 (а). № 2. С. 135–158.
- Фуко М. О начале герменевтики себя // Логос. 2008 (б). № 2. С. 96–122.
- Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008 (в). № 2. С. 65–95.
- Хархордин О.В. Фуко и исследование фоновых практик // Мишель Фуко и Россия / под ред. О. Хархордина. СПб.; М.: ЕУСПб; Летний сад, 2001. С. 46–81.

- Эрибон Д. Мишель Фуко. М.: Молодая гвардия, 2008.
- Benton J.F. Culture, Power and Personality in Medieval France. L.: Hambledon Press, 1991.
- Burke P. Representations of the Self from Petrarch to Descartes // *Rewriting the Self: Histories from the Middle Ages to the Present* / R. Porter (ed.) L.: Routledge, 1997. P. 17–28.
- Bynum C.W. Did the Twelfth Century Discover the Individual? // Bynum C.W. *Jesus as Mother*. Berkeley: University of California Press, 1982. P. 82–109.
- Davis N.Z. Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France // *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*. Stanford: Stanford University Press, 1986. P. 53–63.
- Flynn T. Foucault's Mapping of History // *The Cambridge Companion to Foucault*. 2nd ed. / G. Gutting (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 29–48.
- Foucault M. Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984 / L.D. Kritzman (ed.). L.: Routledge, 1988.
- Foucault M. *The Foucault Reader* / P. Rabinow (ed.). N.Y.: Pantheon Books, 1984.
- Gilbert F. *History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Gutting G. Introduction // *The Cambridge Companion to Foucault*. 2nd ed. / G. Gutting (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 1–28.
- Morris C. *The Discovery of the Individual. 1050–1200*. L.: S.P.C.K. for the Church Historical Society, 1972.
- Misch G. *Geschichte der Autobiographie*. Leipzig: B.G. Teubner, 1907; Frankfurt a.M.: Verlag Schulte-Bulmke, 1969. 4 Bde.
- Poster M. Foucault, Marxism, and History: Mode of Production Versus Mode of Information. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 70–95.
- Porter R. Introduction // *Rewriting the Self: Histories from the Middle Ages to the Present* / R. Porter (ed.). L.: Routledge, 1997. P. 1–14.
- Schmitt J.-Cl. La «découverte de l'individu»: une fiction historiographique? // *La Fabrique, la Figure et la Feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie* / P. Mengal, F. Parot (dir.). Paris: Vrin, 1989. P. 213–236.
- Weintraub K.J. *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Zarka Y.Ch. Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: le moment moderne // *Archives de Philosophie*. 2002. Vol. 65. No. 2.

ПУТИ ФОРМИРОВАНИЯ АВТОРСКОГО Я В РЕНЕССАНСНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: К ИСТОРИИ НОВОЕВРОПЕЙСКОГО СУБЪЕКТА

Whereas the history of the author's self-consciousness in literature makes a major contribution to the history of modern subjectivity, the present article investigates the emergence in the writings of the 14th–16th centuries prominent authors, Dante, F. Petrarch, Lorenzo the Magnificent, M. Ficino, E.S. Piccolomini, G. Pontano and P. Bembo, of an anthropological type, drastically standing out against the precedent literary tradition. The study is focused upon the aspects of fashioning this type which could be called illegitimate, that is the ways of profiting the authority of the precedent literary or historical tradition by the Renaissance authors, seeking to construct their personal image and apply to the narrative on their inner life the hermeneutic procedures, carried out by Christian exegesis and initially applied to the sacred texts. Illegitimate forms of self-representation, characteristic to the Renaissance literature, are considered to be the realization of contradictions, originally inherent to the traditionalist self-consciousness, presupposing the consciousness of cultural continuity, and at the same time inherited by modern literature — e.g., giving birth to the hero of modern romance.

Наша цель в этом очерке — в самых общих чертах обозначить путь становления авторского Я в литературе Италии второй половины XIV — начала XVI вв. История авторского самосознания интересна для нас постольку, поскольку она является одной из важнейших составляющих истории новоевропейского субъекта. Приходится признать, что, используя наличествующие в тезаурусе современных исследователей художественной литературы понятия, обозначить предмет нашего интереса в данном очерке довольно трудно — наверное, потому что рассматриваемый нами феномен принадлежит сразу к нескольким типам культурной практики, и его значение на самом деле отнюдь не сводится к его роли в истории

художественной литературы. При том что как раз примеры из литературы лучше всего отвечают нашей главной задаче: понять и показать, как конкретное и случайное содержание частной человеческой жизни — совокупность субъективных эмоций, движений мысли, а также действий, не затрагивающих ничьего, кроме самого субъекта этих действий, существования, — становится не только легитимным предметом публичного сообщения, но и безусловной ценностью для многих.

1

Антиномии авторского сознания в литературе эпохи перехода от Средневековья к Новому времени порождаются властью и авторитетом традиции: каждая из них, по сути, представляет собой модификацию отношения традиции, т.е. совокупности авторитетных норм и образцовых произведений, к экземпляру. Начнем хотя бы с центрального для традиционной культуры понятия — подражания. Мы остановимся на таком явлении, как цеховое сознание автора-литератора, относящего себя, во-первых, к определенной традиции, а во-вторых, к определенной социальной группе, образованной по профессиональному принципу. *Imitatio* является осевым понятием такого сознания. Рональд Витт замечательно показывает в целом ряде своих исследований, что этот концепт описывает отнюдь не только литературную практику представителей гуманистического движения (а начало гуманистической эпохи он датирует XII в. — временем, когда в деятельности грамматиков впервые заявляет о себе тенденция к воспроизведению образов и стиля авторов Античности) [Witt, 2000]. Помимо «технической» стороны творчества, это понятие отображает также — что гораздо важнее — способ обретения данным конкретным автором своей писательской идентичности. Именно сознание принадлежности к традиции санкционирует индивидуальное творчество, а авторитет этой традиции выступает гарантом права на высказывание — высказывание, ориентированное на традиционный узус и отвечающее высоким критериям качества, аккумулирующим сумму опыта цехового сообщества.

Отношение каждого конкретного мастера к архетипическому образцу и зачинателю традиции являет собой в каком-то смысле фигуру самоустранения. Достоинство автора/мастера определяется тем, в какой мере ему удалось снять и устранить препоны, создаваемые его индивидуальной природой на пути к воплощению изначального идеального образца.

По сути, совершенство автора измеряется тем, насколько ему удалось стать прозрачной и незамутненной средой, без помех передающей последующим поколениям достоинства изначального образца во множестве совершенных копий. Таким образом, *imitatio* имплицитно *абсолютную дистанцию* между полумифологическим авторитетом (авторитетами), в котором (которых) персонифицируется исток традиции, — и конкретной социальной практикой цеха, конкретными формами социальной телесности сообщества и социальной индивидуации продолжателей традиции. Передача мастерства от учителя к ученику, трансляция норм ремесла и критериев качества в цеховом сообществе — все это происходит в форме передачи конкретных технических навыков и приемов: в условиях цеха подражание образцу усваивается как конкретная телесная и техническая практика. Традиция, принадлежащим к которой чувствует себя автор, предоставляет ему язык, выстраивает иерархию предметов, которые могут становиться содержанием его творчества, и закрепляет за каждой возможной темой определенную форму. В таких условиях круг доступных автору инноваций очерчен довольно ясно. Автор может совершенствовать язык, вводя в него новые средства выражения — однако же не настолько новые, чтобы они не могли восприниматься как развитие традиции, к которой он себя относит. Он может также создавать разные конфигурации из тем и предметов, освоенных традицией. Что касается формотворчества — здесь его возможности сводятся чаще всего к тщательному изучению и воспроизведению традиционных жанров, ритмов и т.п. При обращении к чужим традициям и заимствовании формальных элементов из них вкус и чувство меры должны быть развиты настолько, чтобы эти элементы действительно оказались через его посредство освоены его традицией, а не сделались знаком разрыва с нею¹⁸⁵.

Продукт, производимый мастером, пусть это и не более чем след некоего абсолютного образца, имеет характер «ценной вещи», копии, причастной достоинству оригинала. И сам автор/мастер, как производитель такой вещи, обладает достоинством и ценностью, к которым можно приложить вполне конкретную социальную меру. Пассивный и вторичный в производстве смыслов, такой автор чрезвычайно активен как субъект социального воспроизводства — его подлинная идентичность, его кре-

¹⁸⁵ Например, Гораций видел свою основную поэтическую заслугу в том, что ввел в латинскую поэзию метры и ритмы поэзии эолийской. Об этом, собственно, он и говорит в стихотворении, за которым в отечественном литературоведении закрепилось название «Памятник»: *ex humili potens / Princeps Aeolium carmen ad Italos / Deduxisse modos* («Встав из ничтожества / Первым я приобщил песню Эолии / К итальянским стихам». *Hor. Carm. III, 30*. Пер. С.В. Шервинского).

ативный потенциал воплощаются в его конкретном социальном теле, реализующем себя в актах передачи мастерства и в достижении технической виртуозности.

Если *акт повторения* обеспечивает существование традиции в истории и, следовательно, здесь представляет собой высочайшую ценность, то и случайность, подражательность и вторичность фигуры автора/мастера, будучи осмыслена в конкретной социально-исторической перспективе, обращается в первейшую ценность — в *conditio sine qua non* самого существования традиции. Перед нами парадокс подражания как способа обретения идентичности. Каждый новый автор ценен именно как повторение других авторов, как исторически конкретный индивидум, который, вопреки своей случайности, становится неустранимым условием воспроизводства — или восстановления — в современности образцового мастерства, локализованного в прошлом, как в совсем далеком (в Античности), так и в недавнем. Так, Пьетро Бембо в изданных в 1525 г. «Рассуждениях в прозе о народном языке» (*Prose della vulgar lingua*) провозглашает «Декамерон» Боккаччо образцом для тех, кто желает писать прозу на народном языке, и итальянские стихи Петрарки — для тех, кто намеревается преуспеть в поэзии на вольгаре [Bembo, 1997, I, XIX]. Да, традиция санкционирует творчество конкретного автора — но он по собственной воле предоставляет ей свое тело, свое частное и конкретное, локализованное в определенном историческом времени бытие, для того чтобы через него традиция продолжала существовать.

Напряженная рефлексия разрыва между образцовым прошлым (античной эпохой) и «неполноценным» настоящим становится частью сознания времени у представителей гуманистического движения начиная с Ф. Петрарки¹⁸⁶. У следующих за ним поколений гуманистов осознание ущербности мысли и искусства их века в сравнении с древностью сменяется пафосом соревнования и активистским, конструктивистским подходом к современной им культуре. Цель, декларируемая некоторыми из них открыто, — не только восстановить достижения древности, изучив их и сделав обязательным компонентом образования, но и превзойти их в собственном творчестве. Современный автор, если он претендует на совершенство, непременно должен выступать в ипостаси «спасителя» — реставратора классической традиции. Практически все жизнеописания

¹⁸⁶ В его творчестве — множество тому примеров, но самый яркий из них — «Письма к древним», в которых автор обращается к великим интеллектуалам Античности с жалобами на упадок культуры, характерный для его времени [Petrarca, 1933].

Данте и Петрарки, собранные А. Солерти, признают Данте первым восстановителем античной словесности, на протяжении тысячелетия пребывавшей в забвении, а вторым по времени появления, но отнюдь не по значению, объявляют Петрарку [Solerti, 1904]. И одновременно Данте с Петраркой начинают считаться поэтами, чье мастерство не может быть превзойдено.

Нетрудно понять, что восстановление забытого прошлого есть такое действие, в результате которого не только настоящее оказывается в долгу перед прошлым — так как прошлое делается для него единственным языком самопонимания, ведь другого у него нет (а если и есть, то его следует объявить ущербным — так, к примеру, поступают гуманисты с языком схоластической философии). Но и прошлое тоже в долгу перед настоящим: ведь это воля людей настоящего — обратиться к той или иной эпохе и восстановить память о ее достижениях и уважение к ним (а возможно, и физически восстановить сами эти достижения). «Восстанавливать» по смыслу приближается к «начинать заново», а «подражать» — к «распоряжаться средствами, которые изобрели древние, лучше, чем сами древние». Если результат творчества воспринимается как материально ценный продукт, обладающий набором надежно исчислимых параметров, то создать более совершенный продукт можно путем количественного наращивания свойств или нахождения их новой комбинации. «Всем известно, что в речах Вергилий подражателен и слаб, зато в стихах не было ему равных. Напротив, Цицерон прославился речами в прозе, но в стихах, как мы о том читали и сами можем рассудить, он был подобен невежде. А я, находя приятность в занятиях латинской речью того и другого рода, дерзнул к тому же написать некоторые элегии на греческом языке, чтобы и греки увидели, как латинянин берется за то, на что сами они не могут решиться, — слагать стихи по-гречески не хуже, чем по-латыни», — так характеризует собственные творческие планы в переписке с Паллой Строцци поэт и филолог Франческо Филельфо (1398–1481) [Albanese, 1986].

Эксплуатация жеста повторения-восстановления и постоянное соотнесение себя с мастерами Античности, видение себя как автора через призму далеко отнесенной во времени классики рождает крайне противоречивый и неустойчивый тип самосознания: ведь его доминантой, по сути, является зависимость, которую нельзя превозмочь. Нет языка для того, чтобы назвать себя просто хорошим поэтом (или художником — потому что в области изящных искусств рефлексия строилась по тому же принципу, что и в литературе). Можно только назвать себя поэтом или художником худшим или лучшим, чем кто-то из древних, — «вто-

рым Вергилием», «вторым Апеллесом» и т.п. Однако выход из такого положения вещей есть. Инструмент для превращения собственной вторичности в преимущество перед основателем традиции предоставляет христианская герменевтика, которая некогда привнесла временное измерение в отношение между знаком и смыслом, предложив мыслить это отношение по модели пророчества и его исполнения.

2

Данте не раз говорит о себе как о продолжателе предшествующей ему традиции итальянской поэзии, его собственное место и роль в этой традиции становятся для него предметами многократных и глубоких размышлений. В самопозиционировании автора «Новой жизни» и «Комедии» существенную роль играет один из главных методов христианской экзегезы — типологический¹⁸⁷. Данте применяет к самому себе схему отношения событий и эпох, которая традиционно использовалась для раскрытия значения событий Ветхого Завета. Он подает свое появление на литературной сцене как «исполнение времен», предсказанное появлением других, предшествующих ему, поэтов: об этом идет речь в «Новой жизни», «Пире» и «Комедии» [Holmes, 1999, p. 123]. Сходным образом мыслит о себе и Франческо Петрарка: в его «Африке» Сципион и Энний предрекают должествующему родиться в далеком будущем «сыну этрусской земли», нареченному Франциском, славу восстановителя латинской поэзии после многих столетий ее упадка (Petr. Afr., I, v. 237–245). Когда Лоренцо Медичи пишет «Комментарий к моим сонетам» (Comento de'miei sonetti), он явно хочет, чтобы его воспринимали как нового Данте: сюжет, образованный последовательностью его стихов и фрагментов комментария, весьма сходен с сюжетом «Новой жизни»¹⁸⁸. Джованни Пико делла Мирандола отправляет ему письмо, в котором выстраивает предысторию поэтического гения Лоренцо: как и следует ожидать, его пришествие в мир поэзии становится кульминацией всей истории литературы на вольгаре¹⁸⁹. А вот и менее известные широкому кругу образованных людей примеры.

¹⁸⁷ Метод, дедуцированный из Ин. 19:36: предполагается, что события Ветхого Завета обретают смысл и могут быть поняты лишь в свете событий Нового Завета, прообразами, или типами (typoi) которых они являются.

¹⁸⁸ Это безвременная кончина вдохновительницы поэта — возлюбленной, к которой автор питает возвышенную «любовь издалека» [Lorenzo, 1992, p. 17–18].

¹⁸⁹ Это письмо датировано 15 июля 1484 г. [Bartoli, 1992, p. 192].

Эней Сильвий Пикколомини, папа Пий II (1405–1464, понтификат с 1458), в «Записках о делах своего времени» (*Commentarii*) открывает для себя и своих последователей неисчерпаемый ресурс самоутверждения, обращаясь к области мистически трактованной истории¹⁹⁰. Пий-автор сам безоговорочно верит и прилагает все усилия к тому, чтобы читатель поверил в богоизбранность и особое предназначение Пия — protagonista «Записок» (примечательно, что в «Записках» Пикколомини повествует о себе в третьем лице — этот прием, как и название сочинения, он заимствует у Юлия Цезаря, который, в свою очередь, взял его из «Анабасиса» Ксенофонта). Папа-писатель выбирает для себя-персонажа прототипами мифических или существовавших в действительности устроителей самых значимых поворотов в судьбе человечества, — таковы для него Эней (чей эпитет *Pius* — благочестивый — он и берет себе именем, когда восходит на папский престол), Цезарь и Христос. Помимо того, что папа изображает себя повелителем природных стихий¹⁹¹, он, злоупотребляя авторитетом эрудита, еще и сочиняет пророчества относительно собственной персоны и преподносит их как хорошо забытые, однако же существовавшие с незапамятных времен.

В культурной истории второй половины Кватроченто Пий II не единственный персонаж, склонный задним числом сочинять о себе якобы исполнившиеся прорицания и выискивать в собственной биографии знаки божественного промысла. Младший современник папы-гуманиста Марсилио Фичино (1433–1499), придерживавшийся сходной стратегии, сумел добиться известности гораздо более долговечной, чем Пикколомини, при том что в политической жизни столь заметной роли он никогда не играл, довольствуясь положением простого священника. Фичино признавался в том, что слышит и понимает слова, произносимые в ангельском мире. Он утверждал, что от младенчества был предназначен волей Козимо Медичи к платоническим штудиям, которые и стали впоследствии делом его жизни. Приписывая себе двух отцов вместо положенного природой одного, он тем самым ставил себя, «наименьшего среди священнослужителей», между Вакхом, «главой священнослужителей, рожденным от двух матерей», и Мельхиседеком — «высочайшим из священнослужителей, вовсе не имевшим ни отца, ни матери».

¹⁹⁰ На русском языке об этом папе-гуманисте можно рекомендовать краткое, но весьма содержательное исследование Ю.П. Зарецкого [Зарецкий, 2000].

¹⁹¹ Буря, много дней волновавшая воды Тразименского озера, стихает, когда Пий собирается плыть по нему; ненастье, угрожавшее омрачить торжества в честь принесения в Рим главы ап. Андрея, по его молитве сменяется солнечной погодой.

Фичино создал оригинальную версию всемирной истории. Согласно этой версии, эпоха, когда ему выпало жить и работать, и была тем пределом, к которому шло человечество в своем духовном развитии. Он был автором грандиозного переводческого и издательского проекта: публикации комментированных латинских версий сочинений всех известных его эпохе авторов, составляющих канон *древней теологии* (prisca theologia). Так именовалось возводимое к легендарному Гермесу Трисмегисту учение о том, что божественное откровение на протяжении многих веков постепенно, фрагментами делалось доступным человеческому роду через мудрейших философов и богословов, сначала языческих, а затем христианских. Но и этот проект, при всей его масштабности, был лишь частью другого великого проекта Фичино — проекта историософского. Свое видение истории и собственного места в ней флорентийский философ изложил во введении к сочинению «О христианской религии» (De Christiana religione, итал. версия 1474 г., лат. — 1476 г.), создание которого приурочил к принятию священнического сана. Всю историю человечества автор предлагает поделить на периоды *вдохновения* (inspiratio) и *истолкования* (interpretatio). До пришествия Христа знания о божественном законе и таинствах «по вдохновению» получали от Создателя лишь немногие избранные, к каковым относились Моисей и другие пророки у евреев, а также Платон и прочие богословы у язычников. Эти знания записывались или в стихах, или при посредстве афоризмов — но в любом случае темным, непонятным даже для самих древних стилем. Эпоха вдохновения завершается для язычников смертью Платона, а для иудеев — последними пророками. После этого и тех, и других Провидение ввергает во мрак невежества и суеверий. Но по прошествии известного времени ущербность иудейской и языческих религий устраняется Боговоплощением: Христос явился «идеей и образцом всех добродетелей», «живой книгой божественной философии», в Нем открылась полнота божественных таинств. С первым пришествием Христа начинается вторая великая эпоха в истории человечества, эпоха истолкования, — так как Его ученики получили теперь ключ к скрытой в Законе и пророчествах истине. Откровение в дохристианскую эпоху является достоянием не одних лишь иудеев, но и некоторых избранных среди язычников — философов и поэтов. Рождение Платона есть в той же мере результат действия Промысла, что и рождение Моисея; учения языческих богословов готовили языческий мир к восприятию благой вести христианства. Не оставляя попечением тех, кто не принял христианства в первые века новой эры, Провидение позволило философам-неоплатоникам использовать достижения лучших христианских экзегетов в толковании древ-

них языческих теологов, и особенно Платона. Эпоха «истолкования» как для христиан, так и для язычников достигает своей кульминации в явлении Дионисия Ареопагита. После Дионисия какое-то загадочное бедствие постигает Церковь, и религиозная мудрость снова погружается в небытие. Но на этот раз ее возрождают *platonici*, прочитавшие св. Павла, Иоанна, Иерофея и Дионисия; и только благодаря платоникам она вновь достигает совершенства в святоотеческую эпоху — в творениях Оригена и Августина. Но после них опять наступают темные века, продлившиеся... до рождения Марсилио Фичино, который благодаря Козимо и Пьеро Медичи смог посвятить себя платонической философии, а при помощи Лоренцо стал христианским священником. Таким образом, явление Фичино, соединившего в себе жреца и философа, полагает конец тысячелетней (!) эпохе молчания Божества [Hankins, 1990].

Глава первой неаполитанской Академии¹⁹² Джовиано Понтано (1429—1503), один из немногих литераторов Кватроченто, которого действительно можно назвать хорошим поэтом, помещает в финале эклоги «Лепидина» (*Lepidina*) версию истории литературы, кульминирующую в его собственном творчестве. Эта пространная, длиной более 800 строк, эклога повествует о торжествах в честь бракосочетания нимфы Неаполя Партенопеи и речного бога Себета. В гигантской свадебной процессии принимают участие божества — покровители деревень, лесов, полей, гор и рек неаполитанской земли, и в окрестностях Неаполя едва ли сыщется такая топографическая деталь, для которой Понтано не подыскал бы олицетворения, а часто и этиологического мифа (если он не находит подходящего сказания у древних, то попросту изобретает новое). Когда со всех концов неаполитанской земли собираются наконец все существа, населяющие земли и воды, подвластные Партенопее и Себету, — мы вправе ожидать апофеоза божественной четы, но наступает апофеоз Понтано. Эклогу завершает свадебная песнь Антинианы, нимфы-покровительницы имения Понтано в Антиньяно. Антиниана изрекает пророчество. У новобрачных родятся дети: их сын, прославленный герой, овладеет искусством запрягать быков в ярмо, возделывать поля и собирать обильные

¹⁹² Неаполитанская академия была основана Антонио Беккаделли. Беккаделли, или Панормита (прозвище, отражающее происхождение Беккаделли, — палермитанец) известен как автор произведшего громкий скандал своим появлением поэтического сборника «Гермафродит» (*Hermaphroditus*). Беккаделли пользовался большим расположением неаполитанского короля Альфонса Арагонского и основал в Неаполе первую гуманистическую академию. После смерти Беккаделли главой академии был признан Джовиано Понтано, и до сих пор она носит имя *Accademia Pontaniana*.

урожаи, а дочь научится ткать покровы и украшать их дивным вышиванием. Затем родятся новые героини и сыновья героев, искусные в охоте и воинском деле, они изгонят морских чудовищ из здешних мест и станут охранять побережье от вторжений. Появятся и те, что дадут законы пастухам, потомству фавнов, и станут царями над ними. Потом в неаполитанской земле суждено явиться пастырю из далеких стран: он будет петь о состязании Дамона и Альфесибей так, что реки прервут свой бег, внимая ему. Конечно, пастырь-пришелец — это Вергилий: ведь Дамон и Альфесибей — это героини его эклога. А в следующем пророчестве нетрудно уже узнать и самого Понтано. Антиниана говорит, что через много веков родится другой пастырь, тоже чужестранец¹⁹³. Он станет пасти белых лебедей в реках с поросшими травой берегами, сама Амариллида приведет к нему своих лебедей, и он, беспечный, свободный, будет петь в тени тополя. И Урания соединит с этой песней звуки своей девственной свирели, и холмы будут вторить ему, эхом вознося его песнь к звездам: Антиниана указывает на «Уранию» (Urania) и «Небесные явления» (Meteorogum liber) — на астрологическую и метеорологическую поэмы, написанные Понтано. Она обещает далее, что после этого певца родятся другие Дамоны и Альфесибей. Они прославятся напевами своих свирелей, и венки из зелени станут им наградой: нимфа имеет в виду один из ритуалов, поддерживаемых в Academia Pontaniana, — на пиру в честь вступления в нее литераторов увенчивали лаврами.

Данте, Петрарка, Лоренцо, Пикколомини, Фичино и Понтано — все они используют один и тот же миф для того, чтобы обозначить свое подлинное место в культурном пантеоне: их явление — эпифания, предсказанная целой чередой пророчеств или прообразов, которые так и не обрели бы полноты смысла, если бы они не родились на свет. Данте, Пикколомини и Фичино к тому же примеряют на себя образ богоизбранного героя, в чьей судьбе исполняется обетование, данное многими веками ранее, или находит воплощение закон, которым движется ход истории. Ход мысли, характерный для типологической экзегезы, оказывается беспрюгрышной стратегией самопозиционирования: пусть события или образы из прошлого, в том числе и произнесенные в прошлом пророчества, хронологически первичны по отношению к настоящему, но без исполнения в настоящем они просто не имеют смысла. Любой конкретный период времени, всегда неполноценный в сравнении с эпохой основания традиции уже потому, что он — всего лишь один из

¹⁹³ Понтано родился и провел детство и юность в Умбрии, а в Неаполь прибыл в возрасте восемнадцати лет.

многих периодов существования этой традиции, типология позволяет наделить энергией «полноты времен», которая наступает здесь и теперь и приобщает к себе всех, кому выпало после многовекового ожидания присутствовать при явлении героя-мессии. Черета событий, происшедших на протяжении времени от основания традиции до эпифании героя, обретает вектор и содержание. А значение личности героя разрастается так, что эта личность становится соизмерима всему совершившемуся до ее появления в пределах традиции, которую она собой венчает. Так повествование автора о себе самом находит ресурс для самооправдания в эксплуатации традиции и антиномий, являющихся ее неустраняемыми составляющими. Однако легитимация собственной личности как предмета повествования — только часть трансформации, которую претерпевает авторское Я в ренессансную эпоху. Ведь ему приходится преодолевать случайность и конкретность не только частной жизни, но и того, что становится содержанием этой жизни, — контингентность детали.

3

Начиная от Августина, автора первого великого автобиографического произведения, природа авторского Я (и всякого автобиографического высказывания) в донововременной европейской литературе отмечена противоречием: потребности самовыражения здесь всегда противостоит необходимость следовать требованиям риторической традиции с ее арсеналом готовых языковых средств, совокупность которых понимается как единственно возможный язык повествования вообще и говорения о себе в частности. Один экстремум такого Я — осознание уникальности и исключительности *моего* чувства или события *моей* жизни, причем осознание настолько интенсивное, что оно само по себе способно стать импульсом к творчеству — к повествованию о себе. Другой экстремум — чувство общезначимого: происходящее со мной или мною переживаемое может осознаваться и приобретать какую-либо важность для меня лишь постольку, поскольку все это сообщается другим и может быть оценено ими — т.е. возводимо к таким содержаниям или событиям, которые обладают бесспорным авторитетом для всех, с кем я говорю на одном языке (как правило, в силу принадлежности к одной социальной, религиозной, культурной или политической среде). Тогда сама возможность установления отношений подобия между случайным содержанием частной жизни и каким-либо авторитетным содержанием служит источником оправдания такого изначально сомнительного,

в контексте традиционалистской культуры, предприятия, как повествование о частной жизни и о случайных событиях или переживаниях, ее составляющих. Если же отношений подобия между конкретным и общезначимым установить нельзя, то все конкретное лишается смысла: оно может изображаться только как нелепое — для того чтобы вызывать смех: т.е. место ему найдется лишь в сатире.

На протяжении XIV и XV столетий практика истолкования авторитетного текста¹⁹⁴ претерпевает интенсивную секуляризацию¹⁹⁵. Усилия толкователя, действовавшего в рамках христианской экзегетической традиции (в свою очередь, многим обязанной античной аллегорезе) и согласно ее установлениям, были направлены на то, чтобы хоть отчасти скомпенсировать разрыв между сложностью заключенных в авторитетном тексте смыслов и ограниченностью средств, позволяющих человеку на эти смыслы указывать. У процесса толкования, представлявшего собой движение от знака к смыслу, существовало зеркальное подобие — экзегетический нарратив: выстраивание повествования из образов и элементов сюжета, которые хорошо знакомы посвященному читателю и прочитываются им именно как знаки, за которыми закреплены определенные авторитетные смыслы. Этому принципу отвечает композиция ряда позднеантичных романов, и этот же принцип восприняла христианская агиография¹⁹⁶. В своем исходном виде и толкование, и повествование, составленное из результатов толкования, представляют собой процессы коммуникации толкователя или рассказчика с универсумом трансцендентных смыслов¹⁹⁷. У читателя, чей культурный горизонт сформирован в эпоху реалистической литературы, образы и сюжеты экзегетического повествования могут создавать иллюзию автономного существования, восприниматься не как элементы кода, а как случайная тавтология действительности: отношение к античному роману как к авантюренному развлекательному повествованию отражено в огромном массиве литературоведческих работ конца XIX—XX вв.

¹⁹⁴ Под текстом мы понимаем совокупность связанных между собой знаков любого рода, наделенных смыслом: в роли текста, подлежащего толкованию, может выступать и визуальное (аллегорическое) изображение.

¹⁹⁵ Об упадке аллегорического толкования в библейской экзегезе у гуманистических авторов см.: [Shuger, 1998, p. 11–54].

¹⁹⁶ Подробнее о позднеантичном романе как разновидности экзегетического нарратива см.: [Протопопова, 2001].

¹⁹⁷ Об особенностях средневекового экзегетического нарратива в связи с проблемой авторской субъективности см.: [Brinkmann, 1980; Ridley, 1989, p. 15–27; Wood, 1989, p. 51–63].

Ниже мы постараемся показать, что приводит к смене оптики: к отрицанию той интуиции, что заставляла искать и находить иносказание в любых элементах словесного или визуального текста, и формированию интуиции реалистической — той, что велит оценивать эти элементы по критериям правдоподобия/неправдоподобия, сходства с «настоящей» действительностью или искажения ее.

На примерах из сочинений тречентистов — Данте, Петрарки и Боккаччо — мы можем видеть, каким образом развитие художественной литературы связано с разрушением экзегетического нарратива. В их творчестве отчетливо прослеживается эмансипация визуального образного ряда и утверждение его тавтологически-описательной функции по отношению к историческому миру в его натуралистической конкретности. Делом жизни Боккаччо было собирание всевозможных толкований многих сотен известных ему античных мифов, и результатом его более чем двадцатилетних экзегетических изысканий явилась «Генеалогия языческих богов» (*Genealogia deorum gentilium*) в шестнадцати книгах. Он не только был сведущ в сюжетах классической мифологии и традиционно присваиваемых им значениях, но и обладал замечательной интуицией в области сложных аллегорических преобразований этих сюжетов. Однако когда он берется составлять занимательное повествование из хорошо известной ему аллегории, сам образ или последовательность событий, а не их скрытое содержание, оказываются центром его внимания¹⁹⁸. Он как будто увлекается внешней стороной собственного изобразительного языка: аллегория, подобно Софии гностиков, влюбившейся в собственное творение и потому забывшей о своем подлинном происхождении, оказывается поглощена *материальной стороной* образа. Теперь она не столько подвигает к интеллектуальному исследованию своего скрытого значения, сколько провоцирует чувственное любование собственной красотой.

Логика велит предположить, что изображение, теряя свою телеологию и — по умолчанию — отказываясь быть *всего лишь* частью символического универсума, должно бы лишиться также и оправдания собственного существования: ведь раньше единственно легитимной для него признавалась дейктическая функция, и даже его физически воспринимаемые эстетические достоинства мыслились как прообраз бестелесной красоты тех содержаний, которые были за ним закреплены. Но теперь сама авторская субъективность или автономность языка, коррелятом которых

¹⁹⁸ Характеристику этой особенности нарратива «Генеалогии» можно найти в статье [Belting, 1985].

изначально и была эмансипация образа и сюжета от их сакрального содержания, определяет телеологию экфрасиса или повествования.

Материальная сторона языка предельных понятий, при посредстве которого объяснял мир и себя средневековый автор, остается прежней, — но размывание границы между сферой объективных авторитетных смыслов и сферой смыслов, производимых личностью и относящихся к сфере ее индивидуальной ответственности, приводит к радикальному сдвигу в системе референтов этого языка. Теперь автор воспринимает собственное оригинальное — по сути, случайное — внутреннее содержание как предмет, достойный репрезентации, т.е. как абсолютную ценность. Но, дерзая выступить для самого себя той авторитетной инстанцией, которая созидает смыслы, подлежащие воспроизведению, он нуждается в гарантии своих прав. И такой гарантией вдруг оказывается — по умолчанию — авторитет самой экзегетической деятельности, которому суждено пережить ее содержательное наполнение и продолжить существование в качестве предпосылочного фона, ауры трансцендентного, осеняющей уже совершенно иную, субъективистски смещенную, логику соотношения материального и смыслового планов текста. Процедура *усматривания* трансцендентных смыслов, обычная для процесса толкования сакрального текста, незаметно превращается в процедуру *приписывания* сакрального статуса случайному содержанию собственного опыта.

Новизна замысла Дантовой «Комедии» состоит не в тотальности описания космоса, а в том, что это описание ориентировано преимущественно на логику визуально-конкретного пространства. «Мир целиком» воспроизводился в экзегетических нарративах и ранее (в визионерской литературе Средних веков, начиная с «Пастыря» Германа), но там его образ выстраивался как аллегорически мотивированная «система мест». Образ космоса двои́лся: за внешним фасадом физической вселенной всегда скрывалась дидактическая схематика и прямая божественная воля, и задача визионера-толкователя состояла в том, чтобы показать, как именно устройством этой второй (и высшей) реальности мотивировано устройство первой. У Данте визуальные образы, описывающие физический мир, мотивированы в большинстве случаев совсем иначе. Образы аллегорического характера *par excellence* (рысь, лев, волчица, пес в начале «Комедии») организуют только начало повествования. Подавляющее большинство персонажей «Комедии» — исторические лица, и конструирование их образов, с одной стороны, оказывается тавтологическим описанием этих реальных лиц и событий, в которых им довелось участвовать, а с другой — оно подчинено общей композиционной логике и задачам эстетической выразительности, поставленным автором. Данте пытается выстроить убедительную

«физику» изображаемого пространства: натурализм дантовских описаний отмечался многократно¹⁹⁹, их топографическая и хронологическая точность во все времена подвигала толкователей «Комедии» к созданию подробнейших карт загробных царств, а равно и точнейших расписаний путешествия поэта.

В языке самопонимания Данте преобладают еще очень конвенциональные термины с длинной богословской историей, и на страницах «Новой жизни» историчность личной судьбы протагониста оказывается целиком поглощена этим жестким, принципиально атемпоральным языком метафизической схемы²⁰⁰. Утрата связи знака с трансцендентным контекстом впервые производит случайную деталь как значимую в своей случайности. Позиция субъекта в тексте автономизируется: еще никогда на протяжении истории литературы авторская воля не заявляла о себе так ясно и отчетливо, и ответственность, которую автор изъяснял готовность принять на себя, не была так велика. Этой новой позиции соответствует новое отношение личности к времени, к пространству и, что важнее прочего, к собственному образу. Ведь именно в единстве собственного образа автора в нерасторжимую связь приходят произвольность личного поведения и сознания, с одной стороны, и случайность фактической и эстетической детали, с другой — вспомним хотя бы эпизод перед зеркалом из «Письма к потомкам» (*Epistola ad posteritatem*) Фр. Петрарки. Собственная фигура автора становится центром повествования, и напряженная обращенность творческого акта к трансцендентному смыслу, ранее организовывавшая повествование, сменяется имманентной связью произвольности субъекта и случайности факта. У Петрарки оптика субъективности займет уже господствующие позиции: центром его интересов станет содержание его собственных переживаний — вне всяких оправданий в виде их аллегорического значения, прообразовательного смысла и тому подобной экзегетики²⁰¹. В трансцендентном оправдании перестает нуждаться не только изображение событий внутренней жизни автора, но и воспроизведение облика конкретных вещей — теперь они запечатлеваются не ради их символического смысла, а просто по той причине, что, в силу своих эстетических или каких-либо других (случайных, никак не мотивированных) достоинств, они стали пред-

¹⁹⁹ Еще в XIX в.: см., например: [Botta, 1865, p. 42 sqq.].

²⁰⁰ О парадоксальном отождествлении в экзегезе Данте «библейской аллегории» и аллегории поэтической как средстве трансцендентной легитимации биографического повествования см.: [Placella, 1990, p. 63–125].

²⁰¹ О значении осуществленной Петраркой эмансипации от аллегории для европейской истории субъективности см.: [Dotti, 1978; Durling, 1974; Freccero, 1975].

метом внимания автора и пробудили в нем импульс к их изображению. Интересно, что в «Письме к потомкам» Петраркой владеет желание сохранить для грядущего не только собственные произведения, но и свой визуальный образ.

Говоря о конце XIV—XV вв., нам приходилось удерживать в поле внимания сочинения разных жанров, которые объединяло то, что все они были в той или иной степени автобиографичны. И что особенно важно для нас, автобиографичны по-разному: именно благодаря различиям их жанровой природы они могли рассматриваться как различные *модусы* самовыражения и говорения о себе. В литературе начала XVI в. тенденции, заявившие о себе в творчестве авторов Кватроченто, породят новый антропологический феномен — образ представителя социальной и политической элиты: придворного (*corteggiano*), безукоризненного во всех своих проявлениях, будь то интимных или публичных. Этот антропологический тип становится предметом рефлексии: его детально исследует Бальдассаре Кастильоне в трактате «О придворном» (*De corteggiano*), Паоло Кортези посвящает ему не менее обстоятельный трактат «О кардинальском сане» (*De cardinalatu*); в том же столетии возникает множество второстепенных сочинений, чьи авторы подражают этим в высшей степени популярным сочинениям. Характерно, что и Кастильоне, и Кортези, в отличие от Петрарки, Пикколомини или Фичино, не претендуют на то, чтобы говорить о герое, чье явление следует понимать как наступление «полноты времен». Их персонаж — не первое лицо в обществе по определению (хотя бы потому, что он не князь, а сановник). С точки зрения социальной иерархии он один из многих; но с той новой точки зрения, которую формируют Кастильоне и Кортези, он — идеал. Задача, которую они ставят перед собой, как раз и состоит в создании идеального человеческого образа и обучении читателя тому, как следует воспитывать себя, чтобы достигнуть изображенного ими совершенства. Путь к идеалу Кастильоне — сублимация внутренней жизни и тотальная идеализация общественного поведения. Историки литературы называют Бембо основателем петраркистской традиции Чинквеченто. Штудирова Петрарку, Бембо вычитывал из него не только гармоничные сочетания слов и правильные рифмы, но и образ чувствования, способность к которому сама по себе в его глазах могла свидетельствовать о незаурядности наделенного ею субъекта. Не место в обществе, не подвиги, не ученость и даже не святость, а интенсивность внутренней жизни, соединенная с умением осознать ее и запечатлеть в поэтических формах, становилась теперь синонимом высшего достоинства, которым только может быть облечено человеческое существо. Чувство обрело те права, которых

не знало раньше. И в прозе, и в стихах Петрарка каялся в суетной страсти, владевшей им в молодые годы (*Regum vulg.*, fr. 1), и ранние гуманисты (как о том свидетельствуют собранные Солерти жизнеописания) осуждали суетность основных тем его юношеской поэзии. Но спустя век после его смерти именно любовная страсть, которой он стыдился в зрелые годы, и сделалась предметом восхищения и подражания для образованных людей, способных оценить его поэзию. Гарантией свободы чувства и права на его публичное изъяснение выступает полная виртуализация всех вообще проявлений внутренней жизни, совершенная их бестелесность: в стихах и письмах Бембо может словами Петрарки обращаться к Лукреции Борджиа, Веронике Гамбара, Виттории Колонна или Элизабетте Гонзага — язык любовной страсти и восторженного поклонения Даме будет говорить не столько о силе и характере любви поэта, сколько о его стремлении принадлежать к избранному кругу людей, которым такая любовь знакома. И он может быть уверен, что адресат его послания или стиха поймет его верно и исполнит свою партию в куртуазной поэтической игре — как исполнили ее Вероника Гамбара, в стихах отвечавшая Бембо взаимностью, и Лукреция Борджиа, отвечавшая ему взаимностью в письмах. Если иконография восточно-христианского мира, изображая человеческое тело, стремится дать символический образ телесности будущего века, то живопись ренессансной Европы первых десятилетий XVI столетия показывает тело таким, как будто оно не узнало еще грехопадения. И так же изображает чувство поэзия Бембо, а равно и других поэтов, до и после Бембо испытавших влияние «Канцоньере»: красота образа и поэтической формы здесь не спасает мир людей, а раз и навсегда оправдывает его. Унаследованная от платонически интерпретированного символизма способность видеть в малом, незначительном и едва различимом путь к постижению трансцендентных смыслов созидает в новой поэзии культ мимолетного душевного движения или случайного жеста, бесконечной ценности которых отвечает достигнутая филологической выучкой и длительной селекционной работой гармония поэтической формы.

Обобщая сказанное, мы можем еще раз обозначить важнейшие слагаемые антропологического типа, который, возникнув в эпоху Ренессанса, займет господствующее положение в литературе Нового времени. Во-первых, это понимание творчества как средства самовыражения *par excellence* и постулирование уникальности собственного авторского Я. Во-вторых, это легитимация случайного, будь то интимное переживание или вещественная деталь, если это случайное попадает в поле зрения автора и становится предметом его интереса. Мы старались пока-

зять, что ресурсом как для первого, так и для второго служит авторитет литературной и герменевтической традиций, свою принадлежность к которым обычно констатирует автор. Можно предположить, что история авторской субъективности, начатая Петраркой и авторами XV в., имеет если не непосредственное, то, по крайней мере, очень закономерное продолжение в литературе Нового времени — в первую очередь в романном жанре. Изначальная активность героя; его Я, не тождественное себе в любом временном моменте; множественность возможных позиций, с которых может рассматриваться поведение субъекта и его личность в целом; диалектика отношений Я и другого, «милующее» (по выражению М.М. Бахтина) отношение автора к герою, и, что главное для нас в контексте нашего исследования, — несоизмеримость случайности и общезначимости (в частности, явное несоответствие социальной роли героя и по умолчанию предполагаемой ценности его личности и внутренней жизни) — во всех этих аспектах субъективности, как ее видит и воспроизводит роман Нового времени, нетрудно разглядеть следствия тех парадоксов и несоразмерностей, которыми отмечен ренессансный этап истории новоевропейского субъекта. Однако это уже предмет другого исследования.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Зарецкий Ю.П.* Ренессансная автобиография и самосознание личности. Энеа Сильвио Пикколомини (Пий II). Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2000.
- Протопопова И.А.* Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М.: РГГУ, 2001.
- Albanese G.* Le raccolte poetiche latine di Francesco Filelfo // Francesco Filelfo nel V centenario della morte. Atti del XVII Convegno di studi maceratesi (Tolentino, 27–30 settembre 1981). Padova, 1986. P. 389–458.
- Bartoli L.* Introduction // Medici L. de. Selected Writings / C. Salvadori (ed.). Dublin: Belfield Italian Library, 1992.
- Belting H.* The New Role of Narrative in Public Painting of the Trecento: Historia and Allegory // Studies in the History of Art. 1985. No. 16. P. 1–18.
- Bembo P.* Prose della volgar lingua. Gli Asolani. Rime / a cura di C. Dionisotti. Milano: Tascabili Editori Associati, 1997. <http://www.classicitaliani.it/bembo/bembo02.htm>
- Botta V.* Dante as Philosopher, Patriot, and Poet. N.Y.: Scribner, 1865.
- Brinkmann H.* Mittelalterliche Hermenutik. Tübingen: Max Niemeyer, 1980.

- Dotti U.* Petrarca e la scoperta della coscienza moderna. Milano: Feltrinelli, 1978.
- Durling R.* The Ascent of Mount Ventoux and the Crisis of Allegory // *Italian Quarterly*. 1974. No. 18. P. 7–28.
- Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca. Vol. 10 : Le Familiari / V. Rossi (ed.). Firenze: Sansoni, 1933. http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost14/Petrarca/pca_2403.html
- Freccero J.* The Fig Tree and the Laurel: Petrarch's Poetics // *Diacritics*. 1975. No. 5. P. 34–40.
- Hankins J.* Plato in the Italian Renaissance. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1990.
- Holmes O.* Assembling the Lyric Self: Authorship from Troubadour Song to Italian Poetry Book. Minneapolis; L.: University of Minnesota, 1999.
- Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio scritte fino al secolo decimosesto raccolte dal prof. Angelo Solerti. Milano: F. Vallardi, 1904.
- Medici L.* de Opere / a cura di T. Zannato. Torino: Einaudi, 1992.
- Placella V.* «Guardando nel suo Figlio...». Saggi di esegesi dantesca. Napoli: Federico & Ardia, 1990.
- Ridley F.H.* Chaucer and Hermeneutics // *Hermeneutics and Meidieval Culture* / P.J. Gallacher, H. Damico (eds). N.Y.: SUNY Press, 1989.
- Shuger D.K.* The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Witt R.G.* In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni. Leiden; Boston: Brill, 2000.
- Wood Ch.* The Author's Address to the Reader: Chaucer, Juan Ruitz and Dante // *Hermeneutics and Meidieval Culture* / P.J. Gallacher, H. Damico (eds). N.Y.: SUNY Press, 1989.

СОЦИАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМА «КУЛЬТУРНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ»

Scientific culturology is one of the most obvious examples of post-nonclassical type of scientific rationality. It creates the possibility of studies concerning role and action of values in processes of cultural self-identification. Hence, it approaches with philosophy of culture. The epistemological analysis of this process also is post-nonclassical, approaching with social epistemology. Values direct the activity of the subject in culture space, being for it the super- purposes. This activity is a way of self-realisation of the subject. Cultural identity is value only at rather stable equilibrium between principles and values of culture and system of vital orientations of its participants. Such balance is supported by their purposefully lasting joint efforts. These efforts are an essence of cultural self-identification. It is not an end result of a concrete choice, but constant process of self-affirmation.

Современный мир уже привык к факту множественности культур. Но отношение к нему неоднозначно. Кому-то он — свидетельство богатства и разнообразия социально-исторического бытия, которое необходимо удерживать и укреплять, чтобы не очутиться в тупике противостояния культур и цивилизаций, из коего можно и не выбраться, учитывая средства, какими располагает человечество для самоуничтожения. Значит, надо целенаправленно повышать уровень культурного обмена и сотрудничества, а как успешнее это делать, о том должны рассудить, например, специальные международные институты, финансируемые ведущими в культурно-цивилизационном отношении странами [Инвестирование в культурное разнообразие и диалог между культурами. Всемирный доклад ЮНЕСКО, 2009]. Эти же институты должны выработать привлекательные сценарии межкультурного взаимодействия (с аранжировкой из предупреждений властям и культурным элитам о том, какие беды случатся, если эти сценарии не воплотятся в реальность). Эти пожелания составляют бочку оптимистического меда, а ложкой дегтя в ней можно считать стремление некоторых культур сохранять выгодный им *status quo* взаимодействия (туризм, межличностные контакты, спорт, шоу-индустрия и проч.) как завесу, за которой — сущностное неравенство (ввиду раз-

личия возможностей, какими располагают современные культуры при «обмене» своими ценностями).

Другое отношение (чтобы лишней раз не использовать клише «оптимизм-пессимизм», назовем его «реалистическим») питается противоречиями между культурами, а также тем, что межкультурный контакт в современном мире часто происходит как инвазия одних культур-цивилизаций в жизненное пространство других, что, как правило, встречается отнюдь не с энтузиазмом, а напротив, с ожесточенным сопротивлением. На тему «столкновения цивилизаций» [Хантингтон, 2003] написано множество работ, общая черта которых — туманность предсказаний о последствиях. Есть и такие мнения, что коли столкновений все равно не избежать, то надо подготовиться одержать в них победу (не имеет значения, представителями какой культуры высказываются такие мнения, в роли провокаторов они равны).

Как бы то ни было, взаимодействие культур слишком неоднозначно, чтобы его рассматривать только сквозь розовые очки. Во всяком случае, мы еще многого не понимаем в этом процессе, и было бы нелепостью считать, что имеющихся у нас представлений (взятых из прошлого опыта и без существенных корректив переносимых на настоящее и будущее) достаточно, чтобы *управлять* им.

Что такое *своя* культура и почему принадлежность к ней — *ценность* для отдельных людей и человеческих общностей? Иногда говорят, что обретение этой ценности так же естественно, как овладение родным языком. Свою культуру мы впитываем «с молоком матери», вырастаем в ней, привыкаем как к родному ландшафту и климату, а потому и чувствуем дискомфорт душевный и телесный, когда почему-либо вынуждены оказаться за ее границами или столкнуться с проявлениями «чужой культуры», несомой теми, кто живет вместе с нами, но кого мы не признаем своими равноправными со-жителями, а только, в лучшем случае, гостями, а то и врагами, в худшем. Но чем объяснить так часто наблюдаемую *неприязнь к собственной культуре*, ощущение ее неприемлемости для тех, кто обладает ею по праву рождения и естественного участия? Неужто мы должны признать такое отношение патологическим только на том основании, что не понимаем его причин?

Вообще говоря, отношение между человеком и культурой — не благодатная идиллия. Скорее верно, что между культурой и людьми — сложная, нередко противоречивая, а то и болезненная связь. Примерно так мыслил З. Фрейд, для которого культура есть репрессивный механизм, обуздывающий человеческую витальность так, чтобы она не стала причиной разрушения социальной всеобщности. «Культура — это методиче-

ское принесение либидо в жертву, его принудительное переключение на социально полезные формы деятельности и самовыражения» [Маркузе, 1995, с. XXIII]. В то же время, по Фрейду, ценность принадлежности к той или иной группе можно объяснить в психоаналитических терминах как следствие нарциссизма. «Индивид удовлетворяет свой нарциссизм, принадлежа и отождествляя себя с группой... Когда группа становится воплощением чьего-то нарциссизма, всякая критика этой группы воспринимается как нападки на самого себя» [Фромм, 2000, с. 82]. Групповой нарциссизм — патология коллективного сознания, которую надо бы лечить. Э. Фромму рецепт мерещился в изменении основ общественного устройства, но как это сделать, он представлял смутно. Чтобы погасить нарциссизм, предлагал он, надо ликвидировать разобщенность и антагонизмы между людьми. Прекрасная идея, не так ли? Увлекательные призывы в свое время провозглашал и Г. Маркузе: защищать Жизнь от «влечения к Смерти», свойственного современной цивилизации, находящейся во власти «дегуманизированного изобилия, основанного на прибыли». Это дело интеллектуалов в союзе с молодежью: первые откажутся сотрудничать с репрессивной системой, формально удерживающей культуру, а фактически сделавшей ее своим камуфляжем, вторые — превратят борьбу «за Эрос против Смерти и против цивилизации» в борьбу политическую [Маркузе, 1995, с. 307, 309]. Спустя полвека эти рецепты вызывают разве что усмешку, если вспомнить, в какие фанфаронады отливались попытки следовать им.

Правда, З. Фрейд говорил о «нарциссическом национализме», в котором он видел иррациональную угрозу миру, одну из причин войны. Но разве нельзя — по аналогии — говорить и о «культурном нарциссизме»? Ведь в истории так и бывало: национализм шел рука об руку с «культурным шовинизмом». Куда направлялось это шествие, о том свидетельствует история, едва не пришедшая в XX в. к своему коллапсу. Сегодня память об этом ушла в официальный ритуал, выветрившись из мирочувствия новых поколений или извратившись в нем. На фоне кризиса культуры, ее оскудения и деградации «культурный шовинизм» выглядит особенно уродливо, когда выплескивается в разгул дикарства и насилия, перед которым пасуют власть и проповедь. Но при этом, как водится, нет недостатка в разговорах о ценности культурной идентичности, хотя и часто соскальзывающих на уровень бытовой сплетни или пропагандистских стереотипов. В них все же есть некий резон: трансформация культурной идентичности грозит распадом социального и федеративного единства России, искажением и утратой ее исторических перспектив. Но если это только разговоры, в них можно увязнуть, как в трясине. Благолепие про-

пагандируемых «позитивных моделей» культурной идентичности выглядит совсем уж фальшиво, когда оно сопоставляется с очевидными реалиями: ростом ксенофобии, катастрофическим расслоением общества, тотальной коррупцией, девальвацией честного труда, падением уровня и престижа искусства, образования и науки, пандемией алкоголизма и наркомании, криминализацией едва ли не всех сфер жизни, нигилизмом по отношению к морали, массовостью примитивных форм поведения. Все это крайне обостряет вопрос о том, что же является искомой культурной идентичностью и как она соотносится с тем, что наполняет нашу жизнь.

Нельзя говорить о культурной идентичности, пока не уточнено, что имеется в виду, когда употребляют этот затертый в бесчисленных повторях термин — «культура». Здесь можно было бы призвать на помощь науки о культуре, или *научную культурологию*. Увы, культурологи застревают в чаще различных определений культуры: А. Кребер и К. Клакхон насчитали до полутора сотен [Кребер, Клакхон, 1992], А. Моль [Моль, 1973] — около 250, а Л.Е. Кертман [Кертман, 1987] — даже четыре сотни. Это слегка анекдотично, но что возразишь, когда говорят об исключительной сложности, многоаспектности культуры, которое нельзя обнять каким-то единым пределом: «можно ли установить предел для меняющегося феномена, число элементов которого при этом постоянно стремится к бесконечности?» [Быстрова, 2008, с. 95; Гуревич, 1994]. А если нельзя, то что же все-таки делать?

Обозначим две условно разделенные группы: в первую войдут определения культуры как «второй природы», создаваемой, транслируемой и преобразуемой социально-исторической деятельностью людей²⁰², во вторую — как системы принципов и духовных ориентиров, благодаря которым создается и поддерживается «вторая природа»²⁰³. Существуют

²⁰² Например: «Культура есть “вторичная, искусственная окружающая среда”, которую человек налагает на первичную природу. Она включает язык, обычаи, верования, привычки, социальную организацию, унаследованные от прошлого создания материальной культуры, технологические процессы, системы оценок» [Нибур, Нибур, 1996, с. 35]; «Культура — это семиотически воспроизводимая система целесообразных артефактов (идеальных и вещественных), созданная людьми для преодоления конфликта с природой и друг с другом» [Доброхотов, Калинин, 2010, с. 9].

²⁰³ «Духовная культура состоит вообще во всеобщих представлениях и целях, в совокупности определенных духовных сил, управляющих сознанием и жизнью»

также определения, получаемые пересечением этих групп или переплетением значений «культуры» как процессов, в которых осуществляется бытие «второй природы», и как предпосылок и результатов этих процессов. Культуру, как она определяется в первой группе, называют объектом «наук о культуре» или *культурологией* [Культурология как наука: за и против, 2008]; определения второй группы относят культуру к сфере *философии культуры*.

Например, по одному из исторически первых определений, культура складывается «из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и многих других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [Тейлор, 1989, с. 18]. Руководствуясь этим, можно ответить на вопрос, принадлежит ли индивид к данной культуре, установив или опровергнув, что им действительно усвоено все указанное в определении и его поступки, действия, вся его доступная научному исследованию общественная и личная жизнь — следствия этого усвоения. Такой ответ — в компетенции *ученого*. Он должен располагать: определенной концепцией культуры, принятой им в качестве теоретической базы объяснения и обобщения фактов, методологическим арсеналом, позволяющим эти факты отбирать и интерпретировать, а также конкретными инструментами, с помощью которых осуществляется эмпирическое исследование культурной действительности (этнографические методики, лингвистические навыки, документы и «нарративы», «включенное» наблюдение и т.п.). Например, Б. Малиновский, классик этнологического и культурологического функционализма, исходил из концепции культуры как системы социальных институтов и связей, отвечающих тем или иным потребностям людей, технических артефактов, идей, ценностных ориентаций и т.п. Каждый из элементов этой системы выполняет свойственную ему функцию, определенную целостной системой; собственно, смысл самой системы состоит в том, чтобы уравнивать, приводить в согласное соответствие функции ее отдельных частей (Малиновский называл такую систему «микросомом» [Малиновский, 2004]). Культура при таком методологическом подходе выступает чем-то вроде механизма, исправная работа которого обеспечивается подгонкой всех частей к единому замыслу и корректировкой (ремонт), если подгонка почему-то ослабевает

[Гегель, 1993, с. 113]. Соглашаясь по существу с классиком, можно добавить, что это определение относится и к культуре *как таковой*: если «духовные силы» действительно управляют сознанием и жизнью, то сознание и жизнь *культурны*.

или портится. Знаменательно, что материальные (вещественные) и идеальные (принципы, традиции, нормы и т.д.) элементы культуры при этом выстраиваются в один ряд (различия между ними не так существенны, как сходства, а именно способности функционировать в составе культурной целостности). Это позволяло культурологу скептически оценивать философские разногласия между материалистами и идеалистами, поскольку функционализм как методологическая «программа» работает независимо от философских (метафизических) споров.

Способен ли такой подход обеспечить научно-теоретическое описание и объяснение того, что называют «динамикой культуры», т.е. ее исторического изменения под воздействием сложной совокупности «внешних» и «внутренних» факторов? Малиновский придавал этому вопросу перво-степенное значение и пытался отвечать на него в рамках разработанной им «функционалистской» методологии [Малиновский, 1997]. Но ряд трудностей не был им преодолен. Во-первых, его методология не дает гарантий, что интерпретация явления не «подгоняется» под намерение исследователя во что бы то ни стало определить функцию этого явления в культуре — даже если таковая функция утрачена (проблема так называемых культурных пережитков). Во-вторых, если функция факта осмысленно интерпретируется только в целостном контексте данной культуры, то одно и то же явление в разных культурах имеет разную интерпретацию. Это ведет к тезису о «несоизмеримости» различных культур, а значит, и к невозможности научного формулирования общих закономерностей культурного развития, что ставит под сомнение сам научный статус культурологии [Порус, 2006]. В-третьих, в рамках культурологического функционализма нельзя ответить на вопрос о том, как осуществляется выбор своей культурной идентичности человеком или группой людей. Функционалистская культурология, вообще говоря, по своему методу в принципе не отличается от любого натуралистического исследования, например, от изучения биологических видов (классов, родов и проч.). Какова культурная идентичность данного индивида, этот вопрос по методу его разрешения неотличим от вопроса, к какому биологическому виду относится данное живое существо, которое уж точно не выбирает свою видовую или родовую принадлежность. Ученый-культуролог наблюдает соответствующие факты, применяет для их объяснения принятую им концепцию культуры, и этого достаточно для идентификации.

Чем одна концепция лучше или хуже другой? «Все теории стоят друг друга», как говорил Воланд; если он прав, то культурная идентификация зависит от теоретических предпочтений исследователя. Но натура-

листически ориентированное исследование проходит мимо *ценностного статуса* культурной идентичности. Ни точности наблюдений, ни эффективности их интерпретаций не достаточно, чтобы ответить: почему культурная принадлежность есть то, чем люди и группы дорожат, за что они готовы бороться, в чем они видят условие полноценной и достойной жизни?

Мы подошли к отличию проблемы *культурной идентичности* от проблемы *культурной самоидентификации*. Нет причин сомневаться, что первая может быть так или иначе решена науками о культуре. Что до второй, то здесь не все так ясно: способна ли наука вторгаться в сферу ценностных оснований человеческого выбора? Можно уточнить: сомнение не в том, способна ли наука описывать, объяснять и даже предсказывать то, как происходят или будут происходить процессы выбора, а в том, может ли наука судить о том, *что* именно в них происходит?

Причина сомнения ясна. Когда речь идет о *ценностях*, случается замешательство у тех, кто склонен видеть в них *субъективные мнения*: в самом деле, возможны ли научные генерализации того, что, казалось бы, по самой своей сути противится любой всеобщности? Сколько людей, столько и мнений. Эта житейская констатация дорастает до методологической максимы с явным эмпирицистским наполнением. Пусть ученые занимаются своим делом: строят теоретические «домики» для фактов, отправляются на «полевые исследования», где эти факты собираются и отбираются, затем их расселяют по домикам, вывешивают соответствующие таблички и наносят на «карту» приемлемые маршруты от одного квартала или района к другому. Такие населенные пункты можно назвать «культурами» и гордиться тем, что все «элементы» культур занесены в реестр и понятна связь между ними. А чего еще можно пожелать, спросит ученый-культуролог и будет по-своему прав.

Не удовлетворен только философ. Его задача не в том, чтобы обживать культуру со всеми ее «элементами» и связями между ними, а в том, чтобы понять, почему это культура, а не что-то иное; что происходит в самосознании людей, когда они оказываются перед выбором своей принадлежности к культуре и так или иначе этот выбор совершают²⁰⁴. Если

²⁰⁴ «Философское понимание культуры отличается от ее научного изучения тем, что фиксирует внимание не на фактах, как они даны в опыте внешнего наблюдения, а на принципах, которые позволяют нам относить эти факты к культуре» [Межуев, 2006, с. 25].

ученый пожмет плечами и будет настаивать на том, что культура — это и есть связь между ее элементами, не обращая внимания на кроющийся в таком тезисе «порочный круг холизма» (целое понимается как связь своих частей, а части определяются только по отношению к этому целому) или затушевывая этот круг «функционалистским подходом», то естественная реакция философа поведет его к отделению от науки: если ученые занимаются своим делом, то и философы найдут свое, оно — там, где претензии науки неоправданны, где оканчивается компетенция ученых.

Исторически было как раз наоборот: это ученые-культурологи «отпочковались» от философии культуры — все по тем же причинам, по которым разгорелась известная борьба науки с «метафизикой». Все, что с нею связано, хорошо известно и порядком набило оскомину, особенно ввиду того что суматоха окончилась, по сути, ничем. Единственное, что от нее осталось, это «идеологический осадок»: пусть провалились попытки провести «линию демаркации» (возможно, не хватило методологических средств или каких-то материалов для новой «китайской стены»), все равно ученые занимаются делом, а философы — трудно сказать чем. Когда запас политкорректности сходит на нет, ученые задают «убийственный» вопрос: способна ли философия (в данном случае — философия культуры) на значимые познавательные результаты? Если такой вопрос задан, разговор сведется к перетряске обветшавших аргументов и поминанию старых обид. В этом пустейшем занятии, тем не менее, многие еще находят удовольствие, и конца тому пока не видно. Печально и одновременно забавно, что некоторые философы, видимо, разуверившиеся в собственном предприятии, но озабоченные своим «научным престижем», часто прибегают к имитации: за счет нагромождения наукообразной терминологии и приблизительных пересказов научных идей «онаучнивают» свои рассуждения так, чтобы хотя бы внешне походить на своих оппонентов, что, как правило, удается плохо и только оживляет сомнения в интеллектуальной значимости философии.

Действительные открытия философии, конечно, не похожи на открытия радиоактивности или сверхпроводимости. Но это важные, иногда — сверхважные, познавательные результаты. Таковым, например, стало *открытие культуры* как особого вида бытия — «не божественного или природного, а собственно человеческого, обладающего относительной независимостью и *свободой* по отношению к первым двум... Открытие свободы в мире природной и всякой иной необходимости и стало причиной последующего обретения культурой в сознании людей своей собственной территории и границ» [Межуев, 2006, с. 44–45].

Соль проблемы в том, что человек или группа — не пассивные носители культурных признаков, а могут сознательно их выбирать. Для выбора, естественно, нужна свобода. Если ее нет, какой же может быть выбор? Далее, чтобы определить свое отношение к различным культурным ценностям, надо сравнивать их, а это возможно лишь тогда, когда человек или группа, принадлежа к некоторой культуре, признают существование иных культур, видят в них сосредоточение иных культурных ценностей. Итак, для культурной самоидентификации необходимы, по крайней мере, два основных условия: *признание множественности культурных ценностей и свобода выбора между ними*. Эти условия можно понять и как ценностные принципы. Тогда сказанное можно понять по-другому: самоидентификация возможна в той культуре, среди принципов которой — признание иных ценностей как таковых и свобода выбора между ними. Если такие условия не выполняются, моя культурная идентичность устанавливается, так сказать, «по факту»: я говорю и думаю на этом, а не на другом языке, признаю и соблюдаю эти, а не другие обычаи и традиции, молюсь так, как учили те, кто ввел меня в эту культуру, поступаю так, как того требуют моральные нормы, с которыми я привык считаться, и т.д. Кто устанавливает эту фактичность, не так важно, это может быть и посторонний наблюдатель (культуролог или этнограф). Мое личное участие в такой идентификации не обязательно (как заяц не участвует в решении зоолога считать, что перед ним, зоологом, именно заяц, а не кролик).

Как вообще может осуществляться выбор между ценностями? Если ценности различны, а то и противоречат друг другу, тот, кто свободно выбирает между ними, должен руководствоваться какими-то разумными соображениями (если выбор не случаен или не совершается в каком-то аффекте). Всегда ли это возможно?

«Несовместимые ценности могут быть у культур, у групп, живущих в рамках одной и той же культуры, или — у вас и у меня. Вы убеждены, что всегда нужно говорить правду, неважно какую: я в этом не уверен, потому что правда иногда может оказаться слишком горькой и убийственной. ...В душе отдельного индивида ценности тоже легко могут вступать в конфликт; и если это случается, то это вовсе не значит, что одни ценности должны быть признаны истинными, а другие ложными. Правосудие, неукоснительное соблюдение справедливости для многих людей является абсолютной ценностью, но она — как иногда бывает в конкретных случаях — оказывается несовместимой с тем, что может быть для них не менее важными ценностями — милосердием и состраданием... Должен ли человек любой ценой, жертвуя даже жиз-

нями своих родителей и детей, оказывать сопротивление чудовищной тирании? Можно ли подвергать пыткам детей, чтобы получить у них информацию об опасных предателях и преступниках?» [Берлин, 2002, с. 15, 16]. И. Берлин, кому принадлежат эти строки, уверен, что в споре между сторонниками различных культурных идеалов всегда найдутся рациональные аргументы у всех спорящих. Если же в спор вмешается ученый, пытающийся вынести свой вердикт на основании каких-то объективных законов, якобы известных науке, ему придется настаивать на том, что существует некий «совершенный мир», в котором все, что ни есть, находится в нерушимой гармонии, во что вряд ли верит сам и с чем никогда не согласятся спорщики. «Мы должны будем сказать, — продолжает Берлин, — что мир, в котором несовместимые для нас ценности не находятся в конфликте, лежит по ту сторону нашего разума; что принципы, которые гармонично сочетаются друг с другом в этом ином мире, не являются теми принципами, которых мы придерживаемся в нашей повседневной жизни; и если они изменились, то значит, в такие представления, которые нам здесь, на земле, не известны. Но мы живем как раз на земле, и именно здесь мы должны верить и действовать» [Там же, с. 17].

Означает ли это, что науке нечего делать с ценностями, кроме как устанавливать факты, свидетельствующие, что люди действуют так, как если бы эти ценности *существовали объективно* (как природные или божественные законы, коим невозможно не подчиняться), и делать из этого различные обобщения, предназначенные для объяснения подобных фактов? Иначе говоря, действительно ли науке заказан вход в сферу, где властвуют свобода и субъективность? Отрицательный ответ на оба эти вопроса может быть обоснован, если изменятся — по сравнению с классическими — наши представления о научной рациональности.

«Классический тип рациональности центрирует внимание только на объекте и выносит за скобки все, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотношенность знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности» [Степин, 2000, с. 634]. С точки зрения В.С. Степина, «современная наука — на переднем крае своего поиска — поставила в центр исследований уникальные,

исторически развивающиеся системы, в которые в качестве особого компонента включен сам человек. Требование экспликации ценностей в этой ситуации не только не противоречит традиционной установке на получение объективно-истинных знаний о мире, но и выступает предпосылкой реализации этой установки» [Степин, 2000, с. 636]. Последнее подчеркнем: именно *объективно-истинное* знание в современной науке не может быть достигнуто, если относиться к ценностям, как к чему-то не входящему в компетенцию науки. Это заставляет вновь обратиться к вопросу, казавшемуся разрешенным в классической эпистемологии, но наполняющемуся новым смыслом в науке и философии наших дней: *о соотношении субъективного и объективного в научном знании*.

Дихотомия «субъект-объект», базовая для классической теории познания, претерпевала различные трансформации (разделение мнения и истинного знания в Античности, теологические гарантии связи субъективного знания и истинности в Средние века и на ранних этапах Нового времени, диалектика субъекта и объекта в классическом немецком идеализме и т.д.). Этот процесс идет и в наше время. Учитывая не только возникновение новых научных картин мира, новой методологии науки, но и опыт новой философской рефлексии, можно сказать, что идея смысловой сопряженности понятий «субъект» и «объект» наполняется новым содержанием. Оба понятия погружаются в социально-культурный контекст (в его конкретных, исторически изменчивых формах), а эпистемология — в поле проблем, связанных с ним. Среди них: формирование рациональности в процессах коммуникации и связь различных типов рациональности с многообразием коммуникативных практик; взаимосвязь форм, в которые «отливается» объективное знание о мире, с характеристиками тех, кто осуществляет эту отливку, т.е. агентов познавательной и практической деятельности — со средствами познания, целями и ценностями, которыми познание обеспечивается, поддерживается и на которые ориентируется. Эпистемология становится «социальной» [Социальная эпистемология, 2010], а я бы сказал — социально-культурной.

В другой работе я назвал «социальную эпистемологию» *Мостом Интерпретаций*, связывающим эпистемологию с исследованием социологических (социально-психологических, культурно-исторических и т.д.) фактов; эти факты подвергаются селекции и интерпретации на основании принятых эпистемологических концепций, между которыми — постоянный спор и, бывает, конкуренция. Такой спор не имеет последнего разрешения, ведь работа философии и есть не что иное, как продолжение этого спора, наполнение его все новой аргументацией и закрепление уже достигнутых уровней понимания. Но более или менее устойчи-

вые преимущества в конкуренции получает та интерпретация, которая а) успешнее других в объяснении и систематизации научных фактов и б) более, чем другие, преуспевает в оформлении значимых мифов, затребованных данной культурой [Порус, 2010].

Связь между фактами и мифами может казаться неприемлемой, но только с позиции классического типа рациональности. Если не упорствовать в том, что этот тип по-прежнему (так, будто ничего, по сути, не изменилось в принципах культуры и в основаниях науки за последние пару столетий!) является господствующим, то следует признать, что речь идет об очевидной связи научного исследования с культурным контекстом, в каком оно осуществляется. Полагать же, что научное познание каким-то чудным образом «возвышается» над всеми возможными культурными и социальными контекстами (в первую очередь — над ценностями, благодаря которым эти контексты не рассыпаются на множества разрозненных фактов, а образуют определенную, исторически конкретную связность и целостность) — значило бы использовать для описания и объяснения научных процессов язык, унаследованный от классического трансцендентализма (а если «смотреть в корень», то можно сказать — от рациональной теологии). Но выбор и этого языка обусловлен культурно-исторически: он был неизбежен и оправдан в «классическую» эпоху и перестал быть единственно возможным в последующие эпохи не только потому, что к этому вело «внутреннее» развитие науки (как его изображают радикальные «интерналисты»), но и потому, что менялся культурный контекст, требовавший и новой науки, и новой мифологии, связанной с ней. Важно, что при этом трансцендентализм не стал архаизмом, не ушел доживать свой век в историко-философские кунсткамеры, а занял определенное место в конкурентной среде, образуемой различными философскими схемами интерпретаций.

Было бы слишком большим упрощением видеть в этой конкуренции что-то вроде «игры на выбывание». Во многих важных случаях продуктивно рассматривать взаимодействие этих схем сквозь призму принципа дополнительности (транскрибируя известную идею Н. Бора применительно к философии). Тогда получается сложная модель познавательного процесса, описываемого совместно различными языками — «абсолютистским», «трансценденталистским», «коллективистским» и «индивидуально-эмпирическим», причем ни один из них не является самодостаточным [Порус, 1997]. Например, понятие «познающего субъекта» связано со «стилем мышления» и «мыслительным коллективом» (термины Л. Флека [Флек, 1999]), в рамках которого формируют-

ся истинностные оценки. Но и «стиль мышления», и «мыслительный коллектив» — это понятия, смысл которых не может быть раскрыт безотносительно к трансцендентальному и эмпирическому смыслам «истины». Понятие «объективность» рассматривается как сопряженное по смыслу с «конструктивностью», а значит, связывается с проблемами социальной, коллективной организацией самого процесса конструирования, апробации и признания результатов научного исследования. Проблема априорных предпосылок познания может быть истолкована как проблема коллективных форм познания, логически и хронологически предшествующих вхождению индивида в мыслительные структуры научного знания («парадигмы», идеалы и нормы рациональности, «стили мышления» и т.п.).

Интерпретация научных фактов — процесс, который не оставляет без изменения и сами интерпретирующие концепции. Последние нельзя понимать как «матрицы», в которые социальная эпистемология втискивает сырые фактов, чтобы получить некий философский продукт. Если видеть в этих концепциях исторически и культурно обусловленные типы рациональности, то их отличительной чертой является «гибкость», т.е. способность к изменению (в известных пределах), когда это нужно, чтобы не была утрачена необходимая функциональность (хотя вопрос о цене, какую приходится платить за сохранение последней, заслуживает серьезного к себе отношения) [Порус, 1999]. Примером поиска «гибких» философских понятий является трансформация понятия «субъекта познания» — этого центра философских дискуссий, ведущихся в новоевропейской философии вот уже какое по счету столетие. Помимо упомянутого переосмысления этого понятия в традиции социальной эпистемологии, идущей от Л. Флека или Э. Дюркгейма (в сочетании с идеей дополнительности эпистемологических языков, в каких это понятие получает свое выражение), можно упомянуть так называемое «десубстантивирование» этого понятия, т.е. его использование «без опоры на субстанциальную онтологию» [Гутнер, 2004, с. 497]. Субъект — не «готовая форма», в которую *вкладывают* разные мысли, переживания и поступки, не «призрак в машине», как Г. Райл называл восходящую к Декарту идею духовной субстанции [Райл, 2000], а *форма становления деятельной и ответственной личности*. Г.Б. Гутнер пишет: «Лишь момент действия обнаруживает субъективность, ...мы должны сказать, что субъект существует только в *деле*. Иными словами, субъект есть энергия или, пользуясь средневековой дефиницией, чистый акт. Таким образом, мы, кажется, подходим вплотную к интерпретации субъективности в постнеклассической научной парадигме. Описанный нами субъект действи-

тельно создает самого себя в своей формополагающей деятельности» [Гутнер, 2004, с. 502].

Здесь, по-видимому, нужны уточнения. Да, субъект не может не действовать, но не все, что действует, есть субъект (скажем, исправный автомат!). Значит, действие, которым обнаруживает себя субъективность, — особого рода: это свободное действие, не принуждаемое внешними причинами. Спор о возможности такого действия почти так же стар, как сама философия, и мы не станем в него углубляться. Примем за нить Ариадны знаменитый афоризм Ж.-П. Сартра: «Человек не может быть то свободным, то рабом — он полностью и всегда свободен или его нет» [Сартр, 2000, с. 452]. Иначе, когда речь идет о вынужденных действиях, не имеет смысла говорить о субъекте в том специфическом значении, в каком это понятие фигурирует в десубстантивированной философии субъекта. Если же субъект и свобода нераздельны, то важно, о какой свободе идет речь.

Ясно, что это понятие, чтобы быть осмысленным, нуждается в отнесении к своим границам: *omnis definitio est negatio*. Например, свобода без ответственности — понятие, если не вовсе пустое, то мало пригодное для эпистемологии. В познавательных ситуациях субъект действует на свой страх и риск, и если ошибается, это грозит разрушением имеющегося знания или какими-то другими неприятностями [Гутнер, 2008]. Разумеется, так бывает не часто, в большинстве случаев познавательные действия совершаются по принятому образцу, в соответствии с традициями, привычками или авторитетными рекомендациям, короче, по уже проторенным кем-то и когда-то путям. Ответственность приходится брать на себя в тех случаях, когда стандартные, парадигмальные или привычные («габитуальные», по П. Бурдье [Бурдье, 1995]) действия не дают результата, ради которого они затевались, когда нельзя «улизнуть», сославшись на непреложность нормы, правила, догмы, а надо решать вопрос самостоятельно, иметь свою голову на плечах.

Но перед кем (чем) ответствен свободный субъект? Перед самим собой? Перед другими, такими же, как он, субъектами? Чего тогда стоит его свобода? На такие вопросы нельзя ответить, если не указать на пространство ценностных смыслов, в каком понятия «субъекта» и «свободы» получают координатную определимость. Это пространство и есть культура. Следовательно, о свободе, и об ответственности, и о субъекте можно осмысленно говорить только по отношению к культуре.

Культура, если ее понимать как совокупность идей и принципов, создающих и удерживающих в бытии «вторую природу» (или как «горизонт ценностей», которые будучи осознаны, выступают предельными ориентирами действий и мыслей), есть условие и форма *самоосуществления субъекта*. Быть субъектом — для индивида или группы — это значит выходить за пределы своего наличного бытия по направлению к этим горизонтам. Как выражался В.С. Библер, «культура — это форма самодетерминации индивида в горизонте личности». Можно и «обернуть»: «“Личность”» есть для меня не какое-то наличное определение (Х — личность, Y — еще не личность...), но некая регулятивная идея (горизонт) бытия индивидов в культуре» [Библер, 1997, с. 227]. Здесь — равенство между *субъектом* и *личностью*: в данном контексте они, на мой взгляд, неразличимы. «Культура» и «субъект» составляют смысловую сопряженность.

Кто-то усмотрит здесь противоречие. О *субъекте* философы заговорили всего-то несколько столетий назад, и, как писал М. Хайдеггер, «дух и культура как желательные и испытанные основные виды человеческого поведения существуют только с Нового времени, а “ценности” как фиксированные мерилы этого поведения — только с новейшего времени» [Хайдеггер, 1993, с. 72]. Означает ли это, что нельзя говорить, например, об «античной» или «средневековой» *культурах*?

Не означает. Для *научно-культурологического* дискурса всегда и без спору годится понимание культуры как «второй природы». Но Хайдеггер прав: и «античность», и «средневековье» — это «штампы», какие *наше* время ставит на былых эпохах, пытаясь разглядеть их сквозь призму *наших* представлений о культуре, субъекте, личности и ценностях. Скажем, древний эллин не понял бы вопроса об основаниях, по каким он выбирает свою культурную принадлежность. Для него не было такого выбора, как не было и других культур, а были «варвары», т.е. люди, не принадлежащие к эллинскому миру. Быть *личностью* и быть *эллином* значило одно и то же. Поэтому и не могло быть такой ситуации, когда личность определяла бы себя, ставя «эллиновство» в ряд других возможных выборов. В.М. Розин замечает: «Нельзя понимать дело так, что античная личность рождается в античной культуре. Античная культура и личность складываются одновременно, взаимно определяя друг друга» [Розин, 2002, с. 71]. То же самое можно сказать и о культуре европейского Средневековья.

Если субъект и культура — понятия, осмысленные совместно, то применительно к эпистемологии это означает: *знание культурно обусловлено* и, следовательно, его объективность также есть ценностная характеристика,

имеющая культурный статус. В методологической литературе принято различать ценностные характеристики знания: одни берут начало в культурном контексте, другие, наоборот, приобретают социально-культурную значимость благодаря тому, что отвечают установкам на объективность и истинность (а также другие «эпистемические» оценки). Например, Л.А. Микешина пишет: «В применении к научно-познавательному процессу понятие “ценность” <...> оказалось неоднозначным, многоаспектным, фиксирующим различное аксиологическое содержание. Это, во-первых, отношение эмоционально окрашенное, содержащее интересы, предпочтения, установки и т.п., сформировавшиеся у ученого под воздействием нравственных, эстетических, религиозных — социокультурных факторов в целом. Во-вторых, это ценностные ориентации внутри самого познания, в том числе и мировоззренчески окрашенные, на основе которых оцениваются и выбираются формы и способы описания и объяснения, доказательства, организации знания, например, критерии научности, идеалы и нормы исследования. В-третьих, ценности в познании — это объективно истинное предметное знание (факт, закон, гипотеза, теория) и эффективное операциональное знание (научные методы, регулятивные принципы), которые именно благодаря истинности, правильности, информативности обретают значимость и ценность для общества» [Микешина, 2007, с. 104].

С той точки зрения, какую я пытаюсь представить, эти различия относительны. В конечном счете все перечисленные типы ценностной ориентации выступают, по выражению Хайдеггера, «фиксированными мерилami» познавательных действий и их результатов. Вместе они ориентируют субъекта в пространстве познания, именно по отношению к ним определяется и ответственность субъекта: следовать ли известным ориентирам, устанавливать ли новые — это задачи, решая которые, субъект обнаруживает (или «создает») себя. Среди этих задач есть и такие, где субъект должен выяснять отношения между ценностными ориентирами познания; например, если нравственная или эстетическая установка препятствует стремлению к истинности знания, субъект выбирает между ними, принимая ответственность за свой выбор. Как он поступит, во многом зависит от его («очного» или «заочного») участия в «мыслительном коллективе», следующем тому или иному «стилю мышления»; но и наоборот, «стиль мышления» складывается как принятие «мыслительным коллективом» важнейших выборов, совершаемых лидерами научных школ и направлений, за основные ориентиры и образцы. Ответственность отдельного ученого и ответственность «мыслительного коллектива» взаимосвязаны и определяют становление субъекта познания в дополнительных друг другу формах.

Культурные ценности, ориентирующие деятельность субъекта, выступают для последнего «горизонтами трансцендирования», т.е. указывают направления, по которым субъект реализует свою способность становиться «больше, чем он есть», выходя за рамки своего «наличного бытия». Субъект в этом смысле есть не «состояние», а «процесс становления», ориентированный на культурные ценности как на предельные цели.

О культурной самоидентификации размышляют и философы, и ученые. Размышляют по-своему, но поиски «демаркации» между ними непродуктивны. Культурные ценности и отношения к ним — такие же объекты научного (культурологического) исследования, как и многие другие.

Это исследование происходит в разных формах в зависимости от того, какой аспект культурной самоидентификации рассматривается и какие понятийные средства при этом применяются. Например, социологи могут выяснить, какие социальные факторы воздействуют на осознание (индивидом или группой) ценностей культуры, психологи займутся «интериоризацией» культурных ценностей. Как соотносятся между собой культурные ориентации и реальное поведение индивидов и групп — это также может быть объектом научного интереса.

И ценностные ориентации, и сами ценности, и их значение для субъекта — «величины» переменные, зависящие от необозримого множества факторов. Относительно стабильная группа таких факторов образует то, что называют «культурно-историческим временем». Герой одного из рассказов Х. Борхеса, писатель-символист Пьер Менар хочет написать текст, слово в слово совпадающий со страницами «Дон Кихота» Сервантеса, но в то же время абсолютно оригинальный, поскольку во все значимые фрагменты этого текста XX век вкладывает совершенно иной смысл, нежели век XVII. «Так, Сервантес пишет “История, мать истины”. В устах человека его времени — это пустая риторическая похвала истории. “История — мать истины”, — пишет Менар. Казалось бы, те же слова, но какая ошеломительная идея: Менар — современник Уильяма Джеймса — рассматривает историю не как исследование реальности, а как ее источник. По словам Менара, историческая правда — не то, что случилось, а то, что нами решено, что случилось» [Шамир, 1996, с. 257]. Вот иллюстрация исторической изменчивости ценностей, а следовательно, и самой культуры. Эпоха Сервантеса и наше время —

что позволяет считать их стадиями одной и той же культуры? Или они культурно несоизмеримы? Такие проблемы встают перед сравнительной культурологией, опирающейся на комплекс соответствующих научных дисциплин.

Культурная самоидентификация — это как бы «стереометрический» (многомерный) объект, изучаемый через его «плоскостные» проекции, какие дают психология личности, социальная психология, история культуры, социология, этнология и т.п. Философия, определяющая «идею» культуры (как образец и норму поведенческих и мыслительных ориентаций), восстанавливает этот объект из его «проекций», возвращая ему целостность. «Взаимодействие научных дисциплин при исследовании культуры свидетельствует о целостности и единстве изучаемого ими предмета, о наличии общего для них всех проблемного поля. А вот в чем состоит эта целостность, как можно и нужно ее мыслить на данный момент — на этот вопрос отвечает только философ... Без своей философской идеи культура обретает вид произвольно выделенного объекта научного исследования, под которое можно подвести любое содержание» [Межуев, 2006, с. 42]. Таким образом, философия культуры и научная культурология делают необходимый шаг навстречу друг другу, мнимая противоположность их методов падает, и возвращается некогда утраченное единство, в котором они сохраняют свое достоинство и значимость друг для друга.

Если взять синергетическую терминологию, культурная идентичность есть *аттрактор*, воздействующий на субъекта в точке «бифуркации», т.е. возможного выбора. Приводит ли его воздействие к выбору, соответствующему цели, это зависит от множества условий. Среди них — готовность и желание индивида или человеческой общности прилагать усилия для *участия в культуре*. Откуда эта готовность и это желание? Относятся ли они к неотъемлемым свойствам человека или это индекс работы духа, на какую поднимаются лишь «культурные герои», создатели системы ценностных ориентаций? Обладает ли эта система силой принуждения (подчиняя себе с той же неотвратимостью, с какой пренебрежение законами природы ведет к провалу человеческие стремления) или она держится только согласной волей большинства, прибегающего к насилию, когда встречает сопротивление?

Культурные ценности — ограничители природных страстей и влечений человека, «регуляторы» его действий, соответствующие определенной программе «очеловечивания» биологического материала. Но этот

материал не пассивен по отношению к процессу его выделки. Человек стремится к удовлетворению своих витальных притязаний и любое их ограничение воспринимает как препятствие, какое хотелось бы преодолеть. Во власти «жизненного порыва» люди (как индивиды, так и группы) не очень-то склонны признавать над собою *иную* власть, скорее — как-то избегать ее принуждений. Это относится и к власти культурных принципов и ценностей. Тем более если они осознаются как рамки, в которые *чужая* воля помещает и удерживает *твою* (нашу). Тогда культура — то, что приходится *терпеть*, без чего было бы трудно *выжить*, ибо она составляет совокупность условий, при каких противоположные воли и витальные порывы не аннигилируют во взаимных столкновениях, а находят компромисс. Она позволяет людям *уживаться* друг с другом, а чтобы никому неповадно было нарушить условия компромисса, призывается Левиафан с его законами и охранительными структурами.

Стало быть, культурное бытие — взаимное приспособление всеобщих принципов и ценностей, с одной стороны, и частных устремлений — с другой. Поэтому судьба культуры зависит от того, насколько оно возможно и удачно. Если нарастают противоречия, сознание людей мечется между ними, культурные принципы перестают быть скрепами общественной жизни и ориентирами людских поступков, их ценность падает. Это и есть то, что называют кризисом (или упадком) культуры. В ситуации культурного кризиса человек не осознает свою причастность культуре как нечто ценное; напротив, то, что соединяет его с падающей культурой, воспринимается как «прах старого мира», который следует поскорее отряхнуть.

А.А. Пелипенко говорит о *переживании* субъектом своей причастности к культуре [Пелипенко, 2007; Пелипенко, Яковенко, 1998]. Переживание противоречиво, в нем переплетены энтузиазм и разочарование, надежда и отчаяние, наслаждение и страдание. Человек (группа) причастны культуре, пока живут в ней и пока это действительно жизнь, а не прозябание в навязанных условиях существования. Система культурных детерминаций со временем усложняется и становится всеохватной, в ее «матрицах» человеку остается слишком мало возможностей для самореализации. Тогда культурная самоидентификация становится фикцией, свобода — иллюзией. Но это значит, что и культура перестает жить, «ссыхаясь», по выражению Н.А. Бердяева, в цивилизацию. Вернуть ей жизнь можно, только воскресив свободу, — это необходимое условие самореализации субъекта, в которой создаются новые формы субъективности, а значит, расширяя горизонты культурных ценностей. Но ведь

свобода — не птица Феникс, регулярно восстающая из пепла. На иных пепелищах и трава не растет.

Как относится человек к необходимости таких усилий? В этом вопросе кроется другой: *нужна ли человеку культура?* Не мир артефактов, не собрание вещей и процессов, созданных «для преодоления конфликта с природой и друг с другом», — без всего этого, разумеется, не обойтись, и вопрос не в том. Нужно ли (по силам ли) человеку постоянное напряжение духа, благодаря какому он может осуществлять культурную самоидентификацию?

Свобода, как известно, сладкое слово. Но известно также, что нет более тяжкого бремени для человека. Как писал А.И. Герцен, «опыт показывает, что народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы» [Герцен, 1960, с. 590]. Великий Инквизитор у Ф.М. Достоевского даже обвинил Спасителя в том, что Он требует подвига свободной любви и веры от сильных, забыв о слабых, коим свобода не по плечу и вовсе не надобна, ибо она не заменяет хлеба насущного. И вот уж какое тысячелетие люди не доспорят, какая свобода желанна и благодетельна, а какая излишня и пагубна. И конца спору не видно, хотя, кажется, что все возможные слова «от Ромула до наших дней» об этом уже сказаны.

Конечно, люди с изменением исторических эпох заново и по-своему понимают слова «культура», «личность», «свобода». В наше время уже заговорили о том, что их не следует принимать так всерьез, как в былые «наивные» времена. Да, поклонение культурным идеалам, как правило, приводит к тому, что эти идеалы превращаются в идолов, а затем рушатся, погребая человеческие судьбы под своими обломками. С.Л. Франк писал об этом: «Все старые — или, вернее, недавние прежние — устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отменяет их, избывая если не их ложность, то их относительность; и отныне нельзя уже построить своей жизни на отношении к ним. Кто ориентируется только на них, рискует, если он хочет продолжать верить в них, потерять разумное и живое отношение к жизни, духовно сузиться и окостенеть, — а если он ограничивается их отрицанием — духовно развратиться и быть унесенным потоком всеобщей подлости и бесчестности» [Франк, 1990, с. 114]. На место старых устоев, форм и культурных идеалов могут прийти новые, но их ждет та же участь. Даже культурный идеал свободы может поработать человека, как и всякий другой, если человек внутренне несвободен. Не поклонение кумирам, а непрерывная работа духа, поддерживаемая верой, считал мыслитель, способна удержать культуру. Но если вера угасает и дух слабеет, культура неизбежно идет к своему упадку и гибели.

Полноте, возразили бы Франку некоторые наши современники (пост-модернисты и не только они), пафос и тревога излишни, не надо делать много шума из ничего. Поклоняться кумирам глупо, но еще глупее грузить себя мучительными усилиями неизвестно ради чего. Человеческое Я великолепно многообразно. В него вмещаются разные, даже исключаящие друг друга, ценностные ориентации и устремления, желания и цели. Поэтому нет единственной самооценки или самоидентификации. «Современность» предоставляет человеку возможности, каких не знал даже мифический Протей. Тот, как известно, принимал различные облики, превращался в любое живое существо и даже в неживой предмет, жил да был в любых средах и ускользал от любой погони. Но при этом все же оставался Протеем, тем самым, кто скрывался под любой личиной и в любой оболочке. Человек, заявят эти мыслители, — это супер-Протей, он никогда и ни в чем не равен самому себе. Он именно то, с чем себя идентифицирует, и остается таковым, пока ему почему-либо не понадобится иная идентификация. Его «переживания» своей переменчивости нечего описывать как внутренний разлад, «духовную драму» или как-то еще в терминах из лексикона «наивных» времен. Напротив, он вполне последователен в своей непоследовательности, ироничен по отношению к любым своим «ролям» или «позициям», которые ему приходится занимать по обстоятельствам, и даже по отношению к своей иронии. Установление своей культурной идентичности для него — игра, в какую он, впрочем, играет не без интереса, но никогда не «заигрываясь». Он — потенциально — принадлежит всем культурам и ни одной из них. В этом — его комфорт и его свобода: приятная и безмятежная свобода от культуры, а значит, и от самого себя.

Конечно, все это отдает парадоксами. В самом деле, кто этот Никто? О ком вообще идет речь и вправе ли мы употреблять не то что термин «субъект», но даже местоимение «он», пытаюсь как-то посадить в клетку этих слов выпорхнувшего из собственной идентичности человека?

Жонглировать парадоксами — это веселое занятие, будучи повторено слишком многократно, может наскучить. Нельзя ли как-то без противоречия соединить идею «множественной идентичности» с «единством субъективности»? Например, Е.О. Труфанова замечает, что в современном обществе индивиду предлагается множество идентичностей, каждая из которых образует некий «Я-образ»; совместно они составляют сложную структуру («лабиринт»); субъект — тот, кто занимает определенные позиции по отношению к своим Я-образам. Эти позиции, в частности, зависят от того, образуют ли Я-образы согласованную систему или же между ними трения. Если согласие есть, все в порядке,

субъекту удобно в пространстве своих идентичностей, иначе сказать, он неплохо себя чувствует в «лабиринте». Если нет (заблудился!), надо заняться реформацией или «переструктурированием» Я, чтобы вернуть утраченный баланс и комфорт. Это может происходить как на сознательном, так и бессознательном уровнях, важен результат. А он таков: «Человеческое Я состоит из множества Я-образов, каждый из которых соответствует определенному аспекту внешней реальности и внутренней индивидуальности человека, но лишь они вместе, складывая свои картины мира в единую картину, создают полноценную человеческую личность и позволяют каждый раз осваивать всякий конкретный аспект реальности с разных точек зрения, таким образом получая в совокупности этих точек зрения наиболее полную картину мира. Неспособность к подобному многопозиционному познанию приводит к догматичности и ригидности мышления. Так, имеет смысл говорить о существовании множества Я-позиций, объединяемых познающим субъектом в совокупный индивидуальный опыт, который и соответствует единому Я» [Труфанова, 2010, с. 21].

Эпистемология здесь перед грудой головоломок. Что такое «правильная» структура Я-образов в отличие от «неправильной», и почему вторая доставляет субъекту беспокойство? Если я могу видеть действительность с разных, даже противоположных точек зрения (ну, скажем, один и тот же поступок оценивать как низость и как благородство), почему это говорит о *полноценности* моей личности, а не наоборот, о ее *распаде, ущербности*? Неужто человек, имеющий определенную позицию по отношению к происходящему вокруг и способный ее искренне отстаивать, не заслуживает иных оценок, чем «твердолобый догматик»?

Но главное — как из множества Я-образов слепить целостное и единое Я? Оказывается, этой лепкой должен заняться... сам субъект! «Современная социокультурная ситуация предлагает идентичности человека вызов, адекватно ответив на который, он может развивать свои разносторонние способности и формировать более многогранный взгляд на мир. Однако это потребует от субъекта большей активности, нежели в предыдущие эпохи — современный человек должен сам выбирать, как именно, на каком фундаменте и из каких элементов ему конструировать свое Я и свою идентичность...» [Там же, с. 22]. Итак, современная культура, создав «лабиринт», предоставила субъекту на свой страх и риск разбираться со своей идентичностью: то ли сузить ее до какого-то из множества Я-образов, то ли растворить в этом множестве, оставшись при своей замечательной способности быть кем угодно, принадлежать

любой из известных культур (или субкультур), меняя эту принадлежность в соответствии с тем или иным «вызовом» ситуации.

Но перед такой альтернативой человеку естественнее отказаться от духовных усилий, связанных с выбором. Ему незачем «переживать» свою самоидентификацию в культуре. Ну никому эти переживания не нужны и не интересны, повышенная же активность (*деловитость*) состоит вот в чем: внимательно посмотри вокруг, на то, что тебе предлагает культура, подбери по вкусу ее «элементы» и сооруди из них свое Я, какое можно успешно демонстрировать другим, да и самому будет приятно. Это и есть *имитация культурной самоидентификации*. Она в том, что, отбросив «переживания», отдельный человек или человеческие общности подделываются под ту или иную «культуру», копируя или автоматически транслируя некий набор «культурных признаков».

За примерами не надо ходить, достаточно оглядеться кругом. Мы увидим массовые подделки под христианскую культуру, когда не верующие и даже не знающие тяги к вере люди выполняют ритуальные действия, соблюдают обряды, украшают себя ювелирными крестиками и держат посты. Или подделки под признание ценности (и соблюдение) прав человека, гражданских и политических свобод, под ценности свободного творчества. Увидим, как объекты культуры, воплощающие в себе мало-знакомые и уж, конечно, никак не «пережитые» культурные идеалы и ценности, рассматриваются как престижные зрелища или соблазнительные элементы домашнего интерьера. Как культурные ценности используются в политике в качестве приманок для электората, риторических фигур в агитационных спичах.

В ситуации культурного кризиса, когда неизбежны кризисы политические, экономические и военные, культурная идентичность, утратившая, как было сказано, свою ценность, получает иное предназначение — она используется как опознавательный знак, по которому узнают *своих* или *чужих*. Здесь как нельзя более к ней подходит термин «симулякр» (по Батаю или Бодрийяру) — знак того, чего нет, но что используется как средство общения благодаря своей оболочке (словесной или вещественной), оставшейся от бывшего ценностного смысла. Пресловутые поиски культурной идентичности, если к ним присмотреться, сплошь и рядом оказываются подбором симулякров, похожих на культурные ценности, как куклы из музея мадам Тюссо на свои оригиналы. Такая имитация культурной идентичности, как и культурной самоидентификации, в итоге дает только чувство «глубокой неудовлетворенности», постепенно развивающееся в комплекс культурной неполноценности.

А это путь к агрессивной ксенофобии по отношению к тем, кто не имеет соответствующих опознавательных знаков.

Так перед наукой о культуре открывается новое проблемное поле. Надо не только исследовать, как культурные ценности входят в структуру сознания индивида и социальных групп, образуя, так сказать, каркас, на котором это сознание держится тождественным самому себе. Не менее важно понять, что происходит, когда каркас подменяется симулякрами (я бы предложил синоним — *чучелами*) ценностей. Если верно, что субъект и культура неотделимы друг от друга, то субъект-чучело неотделим от чучела культуры. Они порождают друг друга, и само это порождение свидетельствует о «смерти субъекта» и «конце культуры». Возможна ли постсубъектная и посткультурная идентичность? Если нет, а хотелось бы, чтобы наука дала именно такой ответ, культурный кризис есть болезненное состояние, из которого надо выходить во что бы то ни стало. Из кризиса, как известно, есть два исхода: один — к выздоровлению, другой — к гибели.

Если же она возможна... Тогда все сказанное ранее можно забыть. Культурологическое исследование культуры после культуры? Это похоже на анекдот: «Ваш пациент скончался», — сообщили врачу. — «А потел ли он перед смертью?» — «Да, сильно потел». — «Это хорошо», — удовлетворенно заметил эскулап.

Научное исследование культурной самоидентификации не только возможно, но и необходимо. Но такое исследование не может быть неангажированным. Культурологи — не патологоанатомы, они принадлежат культуре, их культурная идентичность — для них ценность. Если это не так, то и наука о культуре — такой же симулякр, как сама культура.

Культурология — пожалуй, самый ясный пример постнеклассической науки. Ее важнейшая эпистемологическая характеристика: цели и ценности исследователя определяют смысл и результаты исследования. Карл Фридрих Иероним фон Мюнхгаузен, кажется, был культурологом. Оказывается, это иногда не так уж нелепо: вытаскивать себя за волосы из болота. Альтернатива — достичь объективного основания, независимого от желания жить. То есть опуститься на дно. Утонуть.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Берлин И.* Поиски идеала // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе. М.: Канон+, 2002.
- Библер В.С.* Культура. Диалог культур // Библер В.С. На гранях логики культуры. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
- Бурдье П.* Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. С. 16–39.
- Быстрова А.Н.* Модель культурного пространства: граница и безграничность // Томск, Вестник ТГПУ. 2008. № 1.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993.
- Герцен А.И.* К старому товарищу // Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 20 (2). М.: АН СССР, 1960.
- Гуревич П.С.* Философия культуры. М.: Аспект-пресс, 1994.
- Гутнер Г.Б.* Субъект как энергия // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
- Гутнер Г.Б.* Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия. М.: Изд-во Свято-Филаретовского православного института, 2008.
- Доброхотов А.Л., Калинин А.Т.* Культурология. М.: ИД «Форум», 2010.
- Инвестирование в культурное разнообразие и диалог между культурами. Всемирный доклад ЮНЕСКО. Париж: Изд-во ЮНЕСКО, 2009.
- Кертман Л.Е.* История культуры стран Европы и Америки. М.: Высшая школа, 1987.
- Кребер А., Клакхон К.* Культура: Критический анализ концепций и дефиниций. М.: Наука, 1992.
- Культурология как наука: за и против. Материалы Круглого стола // Вопросы философии. 2008. № 11. С. 3–31.
- Малиновский Б.* Научные принципы и методы исследования культурного изменения // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 371–384.
- Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.
- Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Киев: Port-Royal, 1995.
- Межуев В.М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
- Микешина Л.А.* Эпистемология ценностей. М.: РОССПЭН, 2007.

- Моль А. Социодинамика культуры. М.: Прогресс, 1973.
- Нибур Р., Нибур Р. Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996.
- Пелипенко А.А. Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. М.: МГУКИ, 2007.
- Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: УРСС, 1998.
- Порус В.Н. Перспективы гносеологии: некоторые тенденции // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 93–111.
- Порус В.Н. Цена «гибкой» рациональности. О философии науки С. Тулмина // Вопросы философии. 1999. № 2. С. 84–94.
- Порус В.Н. Функционализм: методологическая программа или философская парадигма? // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 8. № 2. С. 5–15.
- Порус В.Н. На Мосту Интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология // Социология науки и технологий. 2010. № 4.
- Райл Г. Понятие сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
- Розин В.М. Личность как учредитель и менеджер «себя» и субъект культуры // Человек как субъект культуры / под ред. Э.В. Сайко. М.: Наука, 2002.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
- Социальная эпистемология: идеи, идеи, методы, программы / под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+, 2010.
- Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Тейлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
- Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2010. № 2.
- Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива. М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
- Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. М.: АСТ, 2000.
- Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.
- Шамир И. Путеводитель по Агнону // Агнон Ш.И. Во цвете лет. М.: Панорама, 1996.

ОБ АВТОРАХ

Михайловский Александр Владиславович (отв. ред.) — к. филос. н., доцент кафедры истории философии факультета философии НИУ ВШЭ, сотрудник Центра феноменологической философии РГГУ, член редколлегии «Ежегодника по феноменологической философии» и журнала современной философии «Сократ». E-mail: aleksander@mail.ru

Брюшинкин Владимир Никифорович — д. филос. н., профессор, заведующий кафедрой философии и логики исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта.

Вдовина Галина Владимировна — д. филос. н., ведущий научный сотрудник ИФ РАН.

Долгоруков Виталий Владимирович — аспирант кафедры онтологии, логики и теории познания, стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева.

Драгалина-Черная Елена Григорьевна — д. филос. н., профессор кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ ВШЭ.

Зарецкий Юрий Петрович — д. ист. н., профессор кафедры истории философии факультета философии НИУ ВШЭ.

Иванова Юлия Владимировна — к. филол. н., ведущий научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева (ИГИТИ), доцент кафедры истории идей и методологии исторической науки исторического факультета НИУ ВШЭ.

Карро Винсен (Vincent Carraud) — профессор департамента философии Университета г. Кана (Саен), руководитель центра научных исследований «Идентичность и субъективность» («Identité et subjectivité»).

Козырев Алексей Павлович — к. филос. н., доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, заместитель декана по научной работе, главный редактор журнала современной философии «Сократ».

Крючкова Светлана Евгеньевна — д. филос. н., профессор кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ ВШЭ.

Лисанюк Елена Николаевна — к. филос. н., доцент кафедры логики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Лифинцева Татьяна Петровна — д. филос. н., профессор кафедры истории философии факультета философии НИУ ВШЭ.

Лоран Жером (Jérôme Laurent) — профессор департамента философии Университета г. Кана (Caen).

Макарова Ирина Владимировна — к. филос. н., доцент кафедры истории философии факультета философии НИУ ВШЭ.

Порус Владимир Натанович — д. филос. н., профессор, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ ВШЭ.

Соколов Павел Валерьевич — стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева, преподаватель кафедры социальной истории факультета истории НИУ ВШЭ, аспирант факультета философии НИУ ВШЭ.

Сокулер Зинаида Александровна — д. филос. н., профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, профессор кафедры философии МФТИ.

Шовье Стефан (Stéphane Chauvier) — профессор философии Университета Париж IV.

Ямпольская Анна Владимировна — к. филос. н., доцент Учебно-научного центра феноменологической философии РГГУ.

Субъективность и идентичность [Текст]: коллект. моногр. / отв. ред. А. В. Михайловский ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — 366, [2] с. — 200 экз. — ISBN 978-5-7598-0956-2 (в обл.).

В монографию вошли исследования, целью которых является переосмысление фундаментальных классических понятий субъективности и идентичности в свете новейших историко-философских, феноменологических и герменевтических подходов. В центре внимания авторов — многоплановая (онтологическая, логическая, историко-философская и культурологическая) экспликация проблем субъективности и тождества. В книге решаются и такие инновационные логические задачи, как выявление эвристического потенциала аналитической феноменологии в решении проблемы интенционального тождества или логико-прагматический анализ связи между ответственностью и идентичностью субъекта.

Для специалистов по истории философии, онтологии, логики, а также студентов высшей школы, магистров и аспирантов философских, культурологических, исторических и филологических специальностей.

УДК 111
ББК 87

Научное издание

Субъективность и идентичность

Коллективная монография

Зав. редакцией *Е.А. Бережнова*

Редактор *А.А. Архипова*

Художественный редактор *А.М. Павлов*

Компьютерная верстка: *О.А. Балашова*

Корректор *Е.Е. Андреева*

Подписано в печать 28.06.2012. Формат 60×88/16.

Гарнитура NewtonС

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 22,3. Уч.-изд. л. 21,4

Тираж 200 экз. Изд. № 1485

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Тел./факс: (499) 661-15-52