

---

*Н.С. Плотников*

СМЫСЛ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ:  
О ПРОЕКТЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ  
ДМИТРИЯ ЧИЖЕВСКОГО<sup>1</sup>

Имя гейдельбергского слависта и историка мысли Дмитрия Ивановича Чижевского (1894–1977) редко упоминается в контексте феноменологических дискуссий. Конечно, его многочисленные исследования по истории русской и европейской мысли, сыгравшие значительную роль в изучении немецко-русских идейных связей, получили заслуженное признание и за пределами сообщества специалистов. А его многолетнее участие в деятельности исследовательской группы «Поэтика и герменевтика» обеспечило ему известность в среде философов и других представителей гуманитарных наук. Однако ранние опыты Чижевского по феноменологической этике, которые он по завершении обучения философии у Эдмунда Гуссерля (1922–1924) собирался развить в работе «К критике формализма в этике», остались почти неизвестными.

Чижевский, изучавший математику, философию и славянскую филологию в университетах Санкт-Петербурга и Киева и начавший преподавать в Высшем институте народного образования Киева, вынужден был, спасаясь от преследований большевистского правительства, эмигрировать в 1921 г. в Германию. Свое изучение философии он продолжил в Гейдельберге и Фрейбурге. Четыре семестра учился во Фрейбурге у Эдмунда Гуссерля, Мартина Хайдеггера, Юлиуса Эббингауза и Рихарда Кронера. В 1924 г. получил место преподавателя философии в Украинском высшем педагогическом институте в Праге, а затем — преподавателя славистики в университете Галле, где он защитил в 1935 г. диссертацию «Гегель в России». После Второй мировой войны Чижевский работал приглашенным профессором в Марбурге, Гарварде и, наконец, с 1956 г. в Гейдельберге, где в статусе приглашенного профессора был назначен директором Института славистики и избран председателем западногерманского Союза славистов (1962)<sup>2</sup>.

Контакты с Гуссерлем продолжились и после отъезда Чижевского из Фрейбурга — посредством переписки и посылки публикаций, которые Гуссерль не

---

<sup>1</sup> Авторизованный перевод с немецкого В.В. Янцена, которому автор выражает благодарность за уточнения и критические замечания к тексту. Первоначальную версию статьи см.: *Plotnikov N. Der Sinn der Individualität: Zum Entwurf einer phänomenologischen Ethik bei Dmitrij Tschizëvskij // Zwischen den Lebenswelten: Interkulturelle Profile der Phänomenologie: (Alexander Haardt zum 60. Geburtstag) / Hrsg. von N. Plotnikov, M. Siegfried und J. Bonnemann. Berlin, 2012. S. 147–165.*

<sup>2</sup> Биографическую информацию (в том числе автобиографии и др. источники) см.: *Чижевский Д.И. Избранное: В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии: (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В.В. Янцена; коммент. В.В. Янцена и др. М., 2008. С. 45, 60, 69.*

только принимал к сведению, но и настоятельно рекомендовал читать своим коллегам. Помимо этого он своими рекомендательными письмами помог Чижевскому устроиться на работу в Праге и Галле<sup>3</sup>. Наряду с Гуссерлем Чижевский поддерживал дружеские связи также и с учеником Гуссерля Людвигом Ландгребе, с которым он общался сначала во Фрейбурге, а затем и в Праге, где Ландгребе получил должность профессора Немецкого университета и где оба они сотрудничали в Пражском лингвистическом кружке<sup>4</sup>.

Работа о формализме в этике, которую в 1926 г. Чижевский планировал защитить в качестве магистерской диссертации в Русском научном институте в Берлине под руководством С.Л. Франка, осталась незавершенной из-за внешних обстоятельств<sup>5</sup>. Приблизительно до 1928 г. Чижевский работал над диссертацией. Потом он надеялся завершить по крайней мере книгу под названием «Формализм в этике». Но и этот план реализовать не удалось<sup>6</sup>, поскольку Чижевскому пришлось основное время посвятить исследованию «Гегель в России», которое он и защитил в качестве диссертации в Галле. Лишь в ряде статей, опубликованных в конце 1920-х гг. в различных местах по-русски и по-немецки, Чижевский смог фрагментарно реализовать свой замысел критического исследования этического формализма.

Несмотря на это, уже в межвоенное время эти статьи попали в поле зрения философов русской эмиграции, так что уже в 1938 г. Б.В. Яковенко в своей опубликованной на чешском языке «Истории русской философии» с похвалой отзывается о развитой в них феноменологической критике формалистической этики<sup>7</sup>. Упоминаются они и в более поздних изложениях истории русской философской мысли Н.О. Лосским и В.В. Зеньковским<sup>8</sup>.

Для понимания представленного в этих статьях замысла Чижевского важно учитывать два комплекса проблем, которые помогают правильно понять истори-

---

<sup>3</sup> Гуссерль так писал о Чижевском: «Это основательнейше образованный, самостоятельно мыслящий философ, под влиянием своей славистики увлеченный преимущественно Гегелем, но в то же время находящийся под существенным влиянием феноменологии. Отличается достойной удивления широтой учености, охватывающей различные области культуры. Не болтун! — спокойный, обращенный внутрь себя человек, который не только воспринимает, но и перерабатывает, у которого охотно учишься. Надежный друг Германии и ее науки» (E. Husserl an E. Utitz, 2.IX.1931 // Husserl E. Briefwechsel. Dordrecht u.a., 1994. Bd. 1. S. 187 f.). Ср.: *Чижевский Д.И.* Избранное. Т. 1. С. 679.

<sup>4</sup> См.: *Landgrebe L.* Philosophische Autobiographie // Philosophie in Selbstdarstellungen / Hrsg. von L.J. Prongratz. Hamburg, 1976. Bd. 2. S. 128–168. Ср.: *Чижевский Д.И.* Избранное. Т. 1. С. 284, 287.

<sup>5</sup> В частности, потому, что в октябре 1927 г. в Вестфалии во время поездки у Чижевского украли чемодан с рукописями. См.: *Janzen V.* Die unveröffentlichte Magisterdissertation von Dmitrij I. Čiževskij *Zur Kritik des Formalismus in der Ethik* und sein Buch *Über den Formalismus in der Ethik* // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie / Hrsg. von A. Haardt, N. Plotnikov. Berlin, 2011. S. 127.

<sup>6</sup> «Т. к. у меня нет возможности в ближайшем будущем напечатать мою книгу о формализме в этике целиком, я позволяю себе дать конспективное изложение отдельных ее глав» (*Чижевский Д.* Этика и логика: К вопросу о преодолении этического формализма // Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1931. № 4. С. 221. Примеч. 1).

<sup>7</sup> *Яковенко Б.В.* История русской философии. М., 2003. С. 413. (Первое издание: *Jakovenko B.* Dějiny ruské filosofie. Prag, 1938.)

<sup>8</sup> *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994; *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1948. Т. 1; 1950. Т. 2.

ко-философское и теоретическое значение его аргументации. Первый комплекс проблем относится к изменению философской семантики понятия «личность», происходящему в постидеалистической философии XIX в., второй — к интерпретации персональности в феноменологии Гуссерля, которая вращается вокруг проблемы индивидуальности трансцендентального Эго. Эти два комплекса проблем или, вернее, два аспекта одного проблемного поля семантической трансформации понятия «личность/лицо» (Person/Persönlichkeit) в русской и немецкой мысли характеризуют тематические рамки, в которых Чижевский развивает свою идею этики индивидуальности, опирающейся на феноменологию.

## 1. ТРАСФОРМАЦИИ СЕМАНТИКИ ПЕРСОНАЛЬНОСТИ

Чтобы точнее определить центральную проблему философских исследований Чижевского, нужно сделать одно уточнение, позволяющее понять, почему вообще проблема индивидуальности попадает в горизонт его морально-философских размышлений. Оно касается семантических изменений в европейском дискурсе персональности, которые можно наблюдать в первой половине XIX в., т. е. в рамках так называемого седлового времени (Р. Козеллек) и которые отчетливо выражены в трансформации семантики понятия «личность».

Эту трансформацию можно описать как различие между автономией и индивидуальностью. Идея *автономии*, ассоциирующаяся с кантовской философией личности, фиксирует понимание личности как *всеобщего свойства человека* быть разумным субъектом своих поступков. Личность является здесь категорией морального бытия, истоки которой восходят к учениям о естественном праве Нового времени. Причем в этой связи рассматривается не отдельный индивидуум как таковой, но лишь индивидуум, способный в своих поступках реализовывать универсальные практические нормы (ср. формулу Канта «человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого»). Таким образом, «персональность» (т.е. личностный характер лица) — это способность человеческого индивидуума действовать в качестве «разумного существа». В поступке согласно универсальному нравственному закону эмпирический индивидуум проявляется как «субъект свободы», который в то же время является и субъектом ответственности или способности вменения. Таковы универсальные характеристики персональности, присущие каждому индивидууму. На них основывается и нормативное приписывание индивиду как основных прав, так и достоинства личности.

В семантике же индивидуальности акцент делается на идее *своеобразия* и *неповторимости* индивидуума. Личностью здесь называется тот, кто отличается от других, кто утверждает свое своеобразие и в этом индивидуальном самоопределении достигает подлинного существования. Тем самым «персональность» здесь — не всеобщая характеристика разумной природы человека, присущей всем, и не правовой субъект, а неустрашимое отличие одного человека от другого, конституирующее его как личность.

Если рассмотреть дальнейшие спецификации этих двух представлений о персональности, то мы увидим, что в них различаются также и те бинарные оппози-

ции, с помощью которых раскрывается смысл семантики «личности». В рамках концепции *автономии* противоположностью личности является *вещь*, т. е. все виды сущего, которым не свойственен статус субъектности. В случае же *индивидуальности* противоположностью личному является *безличное*, анонимное, т. е. все состояния и виды существования, которым не свойственна неповторимость. Безличному не присуще свойство активности или оригинальности, в связи с чем оно под различными названиями — «другие», «общество», «масса» — рассматривается прямо-таки в качестве чего-то враждебного «индивидуальной личности»<sup>9</sup>.

Как известно, это второе толкование персональности как *индивидуальности* восходит к монадологии Лейбница, обосновавшего понятие личности с помощью понятия индивидуальной монады. Но весьма значительное влияние на современность эта модель толкования оказала благодаря философии немецкого романтизма и особенно Ф. Шлейермахера<sup>10</sup>, в рамках которой концепция индивидуальности возникает в качестве реакции на кантовско-локковское понятие автономной личности.

Эта семантическая инновация показывает, что на смену понятию нравственной личности как разумного субъекта приходит другое понятие, центральное значение в котором составляет своеобразие индивидуума, в силу чего заново структурируется весь проблемный контекст персональности. У Ф. Шлегеля мы находим афористическое выражение этой трансформации: «Именно индивидуальность является изначальным и вечным в человеке; от персональности зависит не так уж и много»<sup>11</sup>. Не всеобщность, а индивидуальное отличие рассматривается здесь в качестве руководящего аспекта понимания личности или, говоря словами того же Шлегеля: «Действительной ценностью, более того — добродетелью человека является его оригинальность»<sup>12</sup>.

Распространенной тенденцией это понимание личности становится в пост-идеалистической философии начиная уже с младогегельянцев. Если Гегель еще четко отделяет друг от друга оба аспекта понятия личности — разумную всеобщность и индивидуальность — и определяет в своей «Философии права» личность в смысле кантовского автономного субъекта, а в «Лекциях по эстетике» делает акцент на «прекрасной индивидуальности» (хотя и в смысле критики романтического индивидуализма), то у левых гегельянцев — Макса Штирнера, Бруно Бауэра и Карла Маркса — гегелевское определение этого понятия личности превращается в апологию конкретного индивидуума, приводящую затем у Киркегора к отказу от философии Гегеля. Острее всего противоположность обоих значений лично-

---

<sup>9</sup> Следует дополнительно заметить, что в модели индивидуальности бинарная оппозиция может выступать и с обратным знаком, т. е. индивидуально-личное, как это имело место в некоторых вариантах «философии любви», начиная с Гердера и Шиллера, может толковаться именно как эгоистический центр, и преимущество может отдаваться «Ты», «Другому» или «Общности», в связи с чем собственная индивидуальность рассматривается как подлежащая преодолению.

<sup>10</sup> См.: Frank M. Die Unhintergebarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer «postmodernen» Toterklärung. Frankfurt am Main, 1986.

<sup>11</sup> Schlegel F. Ideen // Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe / Hrsg. von E. Behler. 1. Abt. Bd. 2. München, Paderborn u.a., 1958. S. 262.

<sup>12</sup> *Idem.* Gespräch über die Poesie // Ibid. S. 320.

сти выступает у Ницше, использующего это понятие в своем философском идеале «одиного лица» (*Solitär-Person*)<sup>13</sup>, который реализуется как раз не во всех разумных существах или индивидуумах, а только в ярко выраженной индивидуальности: «Вообще не следует думать, что многие люди являются “личностями”. Ведь некоторые являются и *многими* личностями, большинство же — *никакими*. Везде, где преобладают средние свойства, от которых зависит продолжение существования некоего типа, бытие личности было бы расточительством, роскошью, и не имело бы вообще никакого смысла выставлять требование о “личности”»<sup>14</sup>.

Данную семантическую противоположность ярко выразит затем Георг Зиммель, говоря о двух понятиях *индивидуализма*. Он противопоставляет «количественный» индивидуализм Канта и эпохи Просвещения «качественному» индивидуализму немецкого романтизма и XIX в. В первом случае «основной мотив <...> тот, что во всяком индивидууме имеется ядро, являющееся существенным в нем и одновременно одним и тем же во всех людях, как это однажды выразил Кант: хотя человек и отнюдь не святой, но свято в нем человечество»<sup>15</sup>. Здесь мысль о всеобщей разумной природе или сущности человека обосновывает требование свободы каждого индивидуума, равного в этом всем другим. В XIX же веке согласно Зиммелю руководящим становится новый мотив: не равенство, а *различность* формулируется в виде императива, «что каждый должен осуществить как бы идеальный образ самого себя, который не равен никому другому»<sup>16</sup>. В основе этого императива лежит представление, что индивидуальность и неповторимость являются не эмпирическими проявлениями человека, за которыми скрыта его универсальная сущность, а основными принципами человеческого существования. Обеим формам индивидуализма соответствуют и особые понятия индивидуума, которые Зиммель выражает в противоположности *отдельности* (т. е. количественной индивидуальности) и *единственности* (т. е. качественной индивидуальности), одновременно давая попытку синтеза обоих понятий в отношении современности.

В позднем творчестве Зиммеля такой синтез связан с этическим поворотом, находящим выражение в его концепции индивидуального долженствования или индивидуального закона<sup>17</sup>. Исходным моментом этой концепции является мысль о континууме индивидуальной жизни, в который вплетается каждый отдельный поступок личности, и поэтому только во взаимосвязи целого (а не из общего закона) он получает свое моральное качество. В этом смысле индивидуальное долженствование утверждается не в виде всеобщего нормативного образца дея-

<sup>13</sup> См.: Müller-Lauter W. Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche // Denken der Individualität: Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag / Hrsg. von Th.S. Hoffmann u.a. Berlin; N. Y., 1995. S. 253–274.

<sup>14</sup> Nietzsche F. Aus dem Nachlaß der 80er Jahre // Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Berlin, 1988. Bd. 3. S. 610 (= *Wille zur Macht*. Aph. 88).

<sup>15</sup> Simmel G. Die beiden Formen des Individualismus // Gesamtausgabe. Frankfurt am Main, 1995. Bd. 7. S. 51. О различии между «количественным» и «формальным» индивидуализмом см.: *Idem*. Goethes Individualismus // *Ibid*. Frankfurt am Main, 2001. Bd. 12. S. 388–416.

<sup>16</sup> *Idem*. Die beiden Formen des Individualismus. S. 53.

<sup>17</sup> См.: *Idem*. Das individuelle Gesetz // *Ibid*. Frankfurt am Main, 1999. Bd. 16. S. 346–425.

тельности, а в идее жизни индивидуума, осуществление которой создает индивидуальное своеобразие (моральную идентичность) личности.

В связи с нашей темой важно упомянуть, что рецепция этого представления об индивидуальности в России с 1830-х гг. становится своего рода учредительным актом дискурса персональности, приобретающего впоследствии доминирующую роль в истолкования семантики «личности»<sup>18</sup>. В понятии «личность» в русском языке данное значение с этого времени становится центральным, тогда как вышеупомянутое морально-правовое значение даже в повседневном словоупотреблении играет лишь подчиненную роль (в силу этого понятие правового «лица», например, не получает никакой концептуализации ни в культуре, ни, за редкими исключениями, в философии). Философская концептуализация личности происходит в России в XIX и XX вв., в первую очередь в контексте представления об индивидуальной монаде. И все крупные морально-философские концепции русской философии XIX и XX вв. также развиваются в виде проектов этики индивидуальности, как это имеет место, например, в жизненной этике Льва Толстого, в «философии поступка» Михаила Бахтина или в экзистенциальной этике Николая Бердяева. При всех различиях в аргументации в центр своих рефлексий они ставят личность как неповторимого индивидуума, находящегося в ситуации морального выбора и утверждающего себя в ней как субъекта своей индивидуальной ответственности. И этические исследования Чижевского, направляющие фокус моральной рефлексии не на квалификацию поступков, а на бытие этического субъекта, также движутся в этих семантических рамках.

## 2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

Если Зиммель, исходя из анализа семантических изменений, раскрывает проблему индивидуальности личности преимущественно лишь в горизонте теории общества, вырабатывая для ее решения формальные социологические категории, то в феноменологии эта проблема помещается в фундаментально-философскую перспективу. Особенно у Гуссерля индивидуальность трансцендентального Эго становится постоянной темой философской рефлексии.

Понятие индивидуальности обнаруживает у Гуссерля столь же высокую степень терминологической дифференциации, как и понятие «я». Но изложение различий этих отдельных терминов выходит за рамки данной статьи<sup>19</sup>. Вместо этого я ограничусь лишь указанием на некоторые моменты исследований Гуссерля, которые стоят в связи с философскими разработками Чижевского по этике индивидуальности. Во всяком случае, нетрудно заметить, что у Гуссерля инди-

---

<sup>18</sup> См.: Diskurse der Personalität: Die Begriffsgeschichte der «Person» aus deutscher und russischer Perspektive / Hrsg. von A. Haardt, N. Plotnikov. München, 2008.

<sup>19</sup> Об этом см.: *Theumissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 1965. S. 17 ff.; Молчанов В.И. Опыт и фикции: Поток сознания и гипертрофия Я // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н.С. Плотникова и А. Хаардта; при участии В.И. Молчанова. М., 2007. С. 41–63.

видуальность существенно связана с результатами активности «я» (хотя иногда он говорит и об «индивидуальности природы»<sup>20</sup>). Это отличает его от тогдашних трансцендентально-философских позиций неокантианцев, создающих концепцию сознания в его трансцендентальной функции всегда как «сознания вообще»<sup>21</sup> или как «усредненного сознания», т. е. как всеобщего, исходя из которого индивидуальное сознание рассматривается лишь как эмпирическая случайность. Тем самым они следуют за фихтеанской интерпретацией индивидуума, определяющей его как формальное условие конечности, при котором «я» приходится выступать в эмпирическом мире: «Разумное существо должно стать индивидуумом вообще, а не тем или иным определенным индивидуумом»<sup>22</sup>.

Для Гуссерля же сознание и после феноменологической редукции в его эйдетической структуре характеризуется все еще как индивидуальное, как «мое трансцендентальное Это»<sup>23</sup>. Это означает, что индивидуальность субъекта нельзя более рассматривать просто как эмпирическое воплощение всеобщего, но что ей присущ трансцендентальный статус. Тем самым она становится не только признаком конституированных предметов, но и характеристикой конституирующей субъективности<sup>24</sup>.

Правда, личность как реальное событие в мире, как реальная человеческая персона получает свою индивидуацию также и благодаря пространственно-временной локализации своего тела, и в этом она равна всем остальным предметам в мире. Но тем самым она понимается не в собственном смысле слова как личность, а как экземпляр определенного вида, в данном случае — экземпляр биологического вида «человек». Такое воззрение исходит из «натуралистической установки», истолковывающей мир как каузальное сплетение вещей природы. Напротив, в «персоналистической установке», о которой говорит Гуссерль в «Идеях II», личность выступает уже не как экземпляр определенного рода, а как индивидуальный субъект со своим собственным окружающим миром, несущий свою индивидуацию в самом себе<sup>25</sup>. К этому окружающему миру принадлежат другие лица, с которыми субъект вступает в общение, а также весь мир природы, предметы которого образуют «окружение» действующего субъекта и находятся в его распоряжении в качестве объектов потребления или продуктов его деятельности. Гуссерль специально подчеркивает, что такая персоналистская установка сознания по отношению к миру первична по сравнению с натуралистическим истолкованием мира, и характеризует мир природы как абстракцию персонального мира, возникающую в результате «своеобразного самозабвения личного “я”»<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Husserl E. *Husserliana: Gesammelte Werke*. Den Haag, 1952. Bd. IV. S. 298.

<sup>21</sup> См.: Gethmann C.F. Art. «Bewusstsein überhaupt» // *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* / Hrsg. von J. Mittelstraß. Stuttgart, 2005. Bd. 1. S. 455.

<sup>22</sup> Fichte J.G. *Das System der Sittenlehre* // *Fichtes sämtliche Werke*. Berlin, 1845/46. Bd. IV. S. 254.

<sup>23</sup> См.: Husserl E. *Husserliana: Gesammelte Werke*. Den Haag, 1973. Bd. I. S. 16.

<sup>24</sup> См. «Формальную и трансцендентальную логику» Гуссерля (*Husserl E. Husserliana: Gesammelte Werke*. Bd. XVII), в которой § 95 посвящен вопросу о «необходимости исходить из собственной субъективности».

<sup>25</sup> См.: Husserl E. *Husserliana: Gesammelte Werke*. Bd. IV. S. 183, 185 u. ö.

<sup>26</sup> Ibid. S. 183 f.

По своему онтологическому статусу все вещи мира могут пониматься как проявления и соотношения проявлений всеобщего («экземпляры всеобщности»<sup>27</sup>) постольку, поскольку они имеют свой смысл только в связи с конституирующей их субъективностью. Следовательно, им и не может быть приписана никакая индивидуальность в собственном смысле этого слова. «Природа есть X и принципиально не что иное, как X, определяющее себя через общие определения»<sup>28</sup>. Личность же имеет свою собственную индивидуальную сущность, поскольку она является конкретной разновидностью субъективности, несущей в себе принцип своей индивидуации. «Единственным, что изначально индивидуально, является конкретное сознание со своим “я”»<sup>29</sup>, а именно как чистое «я», которое, согласно Гуссерлю, является источником всякой индивидуации, имея даже характер абсолютной индивидуальности.

Однако нелегко понять, что означает эта абсолютная индивидуальность чистого «я», которое не имеет никаких качеств, но само является источником всех качеств. Хотя Гуссерль постоянно подчеркивал, что чистое «я» является не «пустым полюсом», а носителем габитуальностей (привычностей) и мотиваций, создающих его конкретность. Именно по этой причине он в своем позднем творчестве прибегнул к использованию термина «монада», чтобы охарактеризовать принадлежность отдельных актов к континууму «я»<sup>30</sup>. Но возникает вопрос: как возможно описание этого носителя как такового, являющегося источником всякого конституирования, до характеристики его как связанного с габитуальностями. И как тогда следует понимать его индивидуальность? В связи с чистым «я» Гуссерль говорит об «индивидуации однократности»<sup>31</sup> или об «абсолютной однократности человеческого бытия»<sup>32</sup>, которая характеризует поток сознания как *мой*. Но по каким основаниям можно говорить в случае этого потока сознания об индивидуации или о *моем* сознании, если высказывание об индивидуальности и о «моем» всегда предполагает отличие от «другого»? Логичнее здесь было бы говорить о «единственности», ибо и субстанция Спинозы в этом смысле тоже «однократна», но мы не можем приписать ей статус индивидуальности, поскольку отсутствует то «другое», от которого она могла бы быть отличена. И в самом деле, Гуссерль отграничивает от этой «индивидуации однократности» «индивидуальное своеобразие»<sup>33</sup> отдельных актов и переживаний, которые именно на фоне своего качественного различия конституируются как индивидуальные, подобно тому как Лейбниц усматривает индивидуальность монад в том, что каждая из них хотя и содержит в себе весь универсум, но отличается от других по степени его сознавания. Это последнее значение индивидуальности как «индивидуального своеобразия» можно и в самом деле применить к личностям в персональных общностях и к их общему окружению, поскольку они также могут

<sup>27</sup> Ibid. S. 298.

<sup>28</sup> Ibid. S. 302.

<sup>29</sup> Ibid. S. 301.

<sup>30</sup> О теоретических затруднениях феноменологической монадологии см.: Mertens K. Husserls Auseinandersetzung mit der Monade: Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz // Husserl-Studies. (2000). Vol. 17. S. 1–20.

<sup>31</sup> Husserl E. Husserliana: Gesammelte Werke. Den Haag, 1973. Bd. XIV. S. 23.

<sup>32</sup> Ibid. S. 434.

<sup>33</sup> Ibid. S. 23.



проявлять свою индивидуальность лишь на фоне множественности, которая отсутствует в абсолютной единственности чистого «я»<sup>34</sup>. Но эта индивидуальность конституированных личностей, как это ни странно, остается беспочвенной, ибо оказывается только промежуточным звеном между сущностью и фактом, между экземплярным характером конституированных вещей и анонимной «однократностью» чистого «я». Этот проблематический статус индивидуальности личности в конечном счете вытекает из парадокса самоконституирования, т. е. из отношения конституирующей и конституируемой субъективности, которое Гуссерль не довел до окончательной ясности.

Примечательно, что в своих исследованиях по этике Гуссерль, вопреки столь настойчивому подчеркиванию индивидуальности чистого «я» и личности, редко обращается к тезису об индивидуальном значении персональности. Его основной интерес направлен в этой сфере на анализ сознания, конституирующего ценности и нормы, а также на анализ предметных соответствий этих конституирующих актов. Хотя Гуссерль в своем анализе волевых актов и формулирует несколько критических возражений против кантовского сведения всего спектра волевых мотиваций к сознанию всеобщего закона<sup>35</sup>, но индивидуальный характер поступка не обладает и для Гуссерля принципиальной этической значимостью, которая соответствовала бы значительности статуса индивидуальности в его теоретических исследованиях о сознании. В исследовательской литературе, посвященной этике Гуссерля, часто указывается на то, что начало его размышлений по поводу индивидуальности в этике и ее ценности<sup>36</sup> относится к периоду после Первой мировой войны. Но даже и в этот поздний период обсуждение этической индивидуальности встречается у Гуссерля только с начала 1920-х гг. в статьях «Об обновлении», где он начинает говорить об «обновлении как проблеме индивидуальной этики». Там он пишет: «Каждый человек имеет, таким образом, как собственную индивидуальность, так и собственную индивидуальную этическую идею и метод, собственный индивидуальный и в зависимости от ситуации конкретно определяемый категорический императив»<sup>37</sup>. Но как точнее следует понимать утверждение, что человек должен искать индивидуальную идею своей «наилучшей из возможных» жизнью и придавать ей нормативное оформление, остается у Гуссерля лишь в виде намеков. Религиозной метафорой о «глазе божьем», обращенном к индивидууму, а также примером отношений матери и ребенка эта мысль скорее лишь иллюстрируется, нежели разъясняется.

<sup>34</sup> Вероятно, поэтому еще Е. Финк говорил о присутствующей в сознании основе, «имеющейся до всякой индивидуации» (*Fink E. Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit // Fink E. Nähe und Distanz. Freiburg; München, 1976. S. 221*). Вальденфельс говорит об «анонимной единственности» трансцендентальной субъективности у Гуссерля (*Waldenfels B. Weltliche und soziale Einzigkeit bei Husserl // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 25 (1971). S. 163*). Напротив, М. Тойниссен настаивает на «индивидуальности» трансцендентального «я», которая, по его мнению, составляет основу концепции интерсубъективности Гуссерля (*Theunissen M. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. S. 15–155*).

<sup>35</sup> См.: *Husserl E. Husserliana: Gesammelte Werke. Dordrecht, 2004. Bd. XXXVII. S. 200–243*.

<sup>36</sup> См.: *Cobet Th. Husserl, Kant und die Praktische Philosophie: Analysen zu Moralität und Freiheit. Würzburg, 2003. S. 39 f.*; *Melle U. Husserls personalistische Ethik // Fenomenologia della ragion pratica / Hrsg. von B. Centi, G. Gliotti. Napoli, 2004. P. 327–355*.

<sup>37</sup> *Husserl E. Husserliana: Gesammelte Werke. Dordrecht, 1989. Bd. XXVII. S. 41*.

Между тем проблема индивидуального бытия действующего субъекта была одной из центральных в дискуссии фрейбургского окружения Гуссерля 1920-х гг., так что существуют достаточные основания, чтобы видеть истоки интереса Чижевского к проблеме этической индивидуальности в этой дискуссии. Наряду с новой интерпретацией Аристотеля Хайдеггером, связавшей вопрос об индивидуальном этосе с проблемой фактического существования человеческого бытия<sup>38</sup>, здесь следовало бы упомянуть и о габилитационной работе Ю. Эббингхауза о молодом Гегеле у Гуссерля, реконструирующей гегелевскую критику в адрес законнической этики Канта в категориях феноменологии индивидуального морального сознания<sup>39</sup>. С обсуждением этих проблем в окружении Гуссерля Чижевский мог также связать и некоторые аспекты русской дискуссии о значении личности и индивидуальности, с которыми он познакомился в Санкт-Петербурге и в Киеве.

### 3. ОБЗОР ПРОЕКТА ДИССЕРТАЦИИ ЧИЖЕВСКОГО

Объем источников, в которых доступны фрагменты исследования Чижевского об основах и критике этического формализма, сравнительно невелик. Прямое отношение к теме имеет статья «О формализме в этике. Заметки о современном кризисе этической теории» (1928) и опубликованные тезисы доклада, прочитанного им в Русском народном университете в Праге<sup>40</sup>. Другой частью исследования является статья «Этика и логика. К вопросу о преодолении этического “формализма”» (1931), тезисы которой были опубликованы еще в 1928 г. в сообщениях Философского общества в Праге под названием «Представитель, знак, понятие, символ. Из книги о формальной этике». Наконец, в непосредственной связи с этим исследованием стоит статья «К проблеме двойника. Из книги о формализме в этике», опубликованная по-русски в 1929 г. в Праге и в значительно переработанном виде в 1931 г. по-немецки под названием «О проблеме двойника у Достоевского. Опыт философской интерпретации». В ближайшей связи с книгой о формализме стоят также две статьи о Гегеле, вышедшие на французском языке: «Гегель и Ницше» и «Гегель и Французская революция»<sup>41</sup>. Кроме того, по сообщению исследователя творчества Чижевского В. Янцена, в личном архиве Чижевского в университете города Галле хранится еще около шести рукописей, предположительно связанных с запланированной им диссертацией, в том числе статьи на следующие темы: «К проблеме бытия и долженствования», «Современный кризис этической теории», «Вопрос “почему” и связи. Типы причинности»<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Конспект курса лекций раннего Хайдеггера «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» за зимний семестр 1921/22 г. хранится в личном архиве Чижевского в Галле (см.: *Чижевский Д.И. Избранное*. Т. 1. С. 123).

<sup>39</sup> *Ebbinghaus J. Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie // Gesammelte Schriften*. Bonn, 1994. Bd. 4: Studien zum Deutschen Idealismus. S. 139–414.

<sup>40</sup> *Чижевский Д.И.* Проблема формальной этики: Тезисы // Философское общество в Праге 1927/28. Прага, 1928. С. 9–11.

<sup>41</sup> *Tchijewsky D. Hegel et Nietzsche // Revue d'histoire de la philosophie* (Paris). Vol. 3 (1929). P. 321–347; *Idem. Hegel et la révolution française // Ruch filozofský* (Praha). T. 1 (1933). P. 16–21.

<sup>42</sup> См.: *Janzen V. Die unveröffentlichte Magisterdissertation...*

Вопреки бросающемуся в глаза сходству названия задуманного Чижевским исследования с книгой Макса Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей» и также несмотря на согласие с Шелером в ориентации на этический персонализм, путеводная нить аргументации Чижевского остается иной. Критику Шелером Канта Чижевский также разделяет лишь с оговорками<sup>43</sup>. Не анализ этических ценностей и ценностной иерархии находится в центре его внимания (понятие ценности он вообще почти не употребляет), но феноменология этической жизни и морального сознания. При всем признании результатов Шелера, Николая Гартмана и Георгия Гурвича<sup>44</sup> в анализе формальной этики Чижевский находит их исследования недостаточными в одном отношении<sup>45</sup>, а именно в вопросе об индивидуальной конституции конкретного бытия этического субъекта, который он рассматривает скорее исходя из анализа субъективности у Гуссерля и человеческого бытия у Хайдеггера. При этом Чижевского более занимает развитие и обоснование постановки проблемы как таковой, чем развертывание системы философии морали<sup>46</sup>.

Понятие *формализма* у Чижевского терминологически также весьма мало напоминает соответствующие рассуждения Макса Шелера с их противопоставлением формальной и материальной этики и установлением материально априорных законов морального сознания. Основным принципом формализма, по Чижевскому, является представление, что этическая теория может быть развита по тому же самому образцу, что и любая теория, т. е. задачей этой теории становится установление суждений о «должном», «нормах» и «законах», по отношению к которым отдельные поступки индивидуумов понимаются как частные случаи применения общего правила<sup>47</sup>. Формализм, можно добавить в качестве дополнения, устанавливает всеобщую норму, которая используется как в качестве принципа оценки отдельных поступков (как нравственных или безнравственных), так и в качестве принципа мотивации при совершении поступков.

Именно такая номологическая модель в этической рефлексии, согласно которой структура этического дискурса и конституция поступков определяются в смысле подведения частного случая под всеобщее правило, как раз и ставится под сомнение Чижевским. Причина его сомнений заключается в понимании невозможности обойти индивидуальное существование действующего субъекта, которое исчезает в формализме в силу перенесения интереса с самого субъекта на его поступки в связи с их универсальными критериями. При этом критика формализма вовсе не означает отказа от этической рефлексии, но, наоборот, нацелена на то, чтобы посредством уяснения имманентных различий нравственной жизни как раз впервые и сделать ее доступной для рефлексии, отвлекаемой на ложные пути заимствованными из других областей теоретическими моделями.

---

<sup>43</sup> См.: Чижевский Д. О формализме в этике // Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1928. Т. 1. С. 209. Примеч. 61.

<sup>44</sup> Gurtwitsch G. Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen, 1924.

<sup>45</sup> См.: Чижевский Д. Проблема формальной этики. Тезисы. С. 9.

<sup>46</sup> См.: Он же. Этика и логика. К вопросу о преодолении этического формализма. С. 68.

<sup>47</sup> См.: Он же. О формализме в этике. С. 196. Критику представления о всеобщем долженствовании см.: Simmel G. Das individuelle Gesetz.

#### 4. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АРГУМЕНТЫ КРИТИКИ ФОРМАЛИЗМА

Чижевский различает в своем исследовании о формализме четыре уровня критической аргументации: онтологический, логический, антропологический и религиозно-философский. Причем в опубликованных им текстах по поводу двух последних уровней аргументации имеются лишь очень краткие замечания и указания. Первый же — *онтологический* — аспект критики формализма он обсуждает подробно в своем эссе о феномене «двойника» у Достоевского. Уже благодаря выбору темы — мотива двойничества, ставшего еще со времен романтизма излюбленным литературным сюжетом и в бесчисленных вариациях вплоть до современной литературы, подчеркивающего аспекты раздвоения сознания, рефлексивного надрыва, разлада и раздвоения идентичности, а также социального аутсайдерства и отчуждения человека<sup>48</sup> — неустойчивость индивидуального существования становится центром рефлексии. Гуссерль также прибегает к образу двойника для объяснения индивидуального своеобразия монады<sup>49</sup>.

В ранней повести Достоевского «Двойник. Петербургская поэма» (1846), в которой заметно влияния Гоголя и немецкого романтизма (Э.-Т.-А. Гофман), неустойчивое психическое состояние чиновника канцелярии Якова Петровича Голядкина, его нерешительность, его страх и его маниакальное переживание угрозы становятся психологическим фоном для появления его двойника, постепенно вытесняющего его из всех сфер жизни и занимающего его место. Правда, главной темой повести является не психологическое раздвоение сознания, а беспочвенность существования героя. Психическое состояние страха у Голядкина, который, например, при встрече со своим начальником исполняется желанием «не быть», «прикинуться, что — это не я, а кто-то другой, разительно схожий со мною», есть лишь следствие онтологической конституции его существования. Эту конституцию Чижевский характеризует ключевым словом из «Двойника» как «свое место» в бытии<sup>50</sup>. У Голядкина нет никакого «своего места» в жизни, никакой «собственной сферы свободы», как говорит, опираясь на Фихте, Чижевский. Он *заменяем*. Этим объясняется появление его двойника, который наглядно демонстрирует иллюзорность его эмпирического существования.

Именно этот момент интерпретации Достоевского подчеркивает Чижевский: здесь идет речь об «этико-онтологической проблеме»<sup>51</sup> устойчивости индивидуального существования, состоящей в том, что «реальность человеческой личности не обуславливается простым ее «существованием» в эмпирическом плане

---

<sup>48</sup> См.: Bär G. Das Motiv des Doppelgängers als Spaltungsphantasie in der Literatur und im deutschen Stummfilm. Amsterdam, 2005; специально о русской литературе см.: Lachmann R. «Doppelgängerei» (Gogol, Dostojewskij, Nabokov) // Individualität: (Poetik und Hermeneutik XIII) / Hrsg. von M. Frank, A. Haverkamp. München, 1988, S. 421–439.

<sup>49</sup> См.: Husserl E. Husserliana: Gesammelte Werke. Den Haag, 1973. Bd. XIV. S. 32 f.

<sup>50</sup> См. замечание из письма Голядкина: «Идеи мои <...> насчет *своих мест* чисто нравственные» (Достоевский Ф.М. Двойник: Петербургская поэма // Собр. соч.: В 15 т. Ленинград, 1988. Т. 1. С. 237).

<sup>51</sup> Tschizewskij D. Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij: Versuch einer philosophischen Interpretation // Dostojewskij-Studien / Gesam. und hrsg. von D. Tschizewskij. Reichenberg, 1931. S. 26.

бытия, но требует каких-то иных (вне-эмпирических) условий и предпосылок»<sup>52</sup>. Индивидуальность самобытия и является такой вне-эмпирической предпосылкой личного существования. Поэтому отмеченную в «Двойнике» онтологическую неустойчивость личности Голядкина не следует рассматривать лишь в психологическом (например, «слабохарактерность») или в социальном («зависимость», «отчуждение» и т. п.) измерении. В романах Достоевского достаточно героев, которые изображаются как сильные характеры или люди с общественным положением, но тем не менее подверженных этой опасности онтологической нестабильности, превращающей их существование из личного во вечно<sup>53</sup>.

Объяснение этой «слабости “этического бытия”»<sup>54</sup> личности, следствием которой является и эмпирический надлом существования, Чижевский находит в том, что изображаемые фигуры существуют лишь «абстрактно», т. е. характеризуются таким способом существования, который неотличим от других. Они и являются не чем иным, как демонстрациями абстрактной мысли или частными случаями общего правила. Так, например, о Ставрогине в «Бесах» говорится, что его «съела идея». Поэтому, несмотря на свое эмпирическое своеобразие, он характеризуется как человек «безликий», окруженный целым рядом двойников. Причем это «абстрактное существование» имеет две стороны: человек смотрит на себя самого как на абстрактное существо, он поступает и живет «абстрактно», но и другие смотрят на него как на «абстракцию», и тем самым он оказывается в положении, когда может относиться к самому себе только как к абстрактному существу<sup>55</sup>.

Этот принцип абстракции Чижевский понимает как интегральную характеристику этического формализма, не связанную специально с определенными морально-философскими системами, но представляющую собой такое своеобразное истолкование человеческого бытия, которое можно найти в совершенно различных морально-философских концепциях — как, например, у Канта и Адама Смита. Это истолкование состоит, цитируя слова Достоевского, в том, чтобы в каждом отдельном человеке видеть только «общечеловека», а с каждым бурлаком на Волге страдать только по «общечеловеку»<sup>56</sup>. Оно становится возможным благодаря тому, что из рассмотрения конкретного поступка исключаются вопросы «кто» и «где» поступает (не в эмпирическом смысле, а в смысле его «собственного места» в горизонте мира, подобно тому как Хайдеггер характеризует «здесь» как модус бытия-в-мире). Для этого воззрения остается важным только вопрос о «как» поступка, ответ на который дается по образцу теоретического или юридического закона, под который подводится частный случай. Но при отвлечении от «где» утрачивается связь общего правила с конкретным местом в мире, так что и самые чистые моральные побуждения могут оказаться неподходящими и ложными, как показывают поступки Дон Кихота. При отвлечении в действии от «кто» конкретный индивидуальный субъект

<sup>52</sup> *Tschizewskij D.* Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 26 f.

<sup>53</sup> См.: *Tschizewskij D.* Goljadkin — Stavrogin bei Dostojewskij // *Zeitschrift für slavische Philologie* (Heidelberg). 1930. Bd. 7. S. 358–362.

<sup>54</sup> *Tschizewskij D.* Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 37.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873 // *Собр. соч.*: В 15 т. СПб., 1994. Т. 12. С. 38.

поступка оказывается взаимозаменяемым, ибо, когда поступок осуществляется из перспективы «незаинтересованного наблюдателя» А. Смита или общих «законов природы» Канта<sup>57</sup>, дело, оказывается, совсем не в нем. И те другие, на кого должен быть направлен поступок, оказываются с точки зрения формализма заменяемыми, поскольку важнейшим признаком поступка, квалифицируемого в качестве нравственного, является именно отвлечение от конкретного определения как цели, так и мотива воли. По своей тенденции эта установка приводит согласно Чижевскому к тому, что «единообразия и однообразия» даже определяются как «основная черта нравственного мира»<sup>58</sup>.

Таким образом, двойник становится реализованной метафорой существования, лишённого индивидуальности и низведенного до некоего частного случая общего правила, подобно вещам или абстрактным числам. Но этический рационализм, предполагающий такую конституцию существования, — это не одно лишь выражение чисто теоретической рефлексии, «теоретического человека», с которым воевал Киркегор, критикуя гегельянство. Это скорее установка сознания по отношению к самому себе и другим, понятийное выражение которой проявляется в аргументации этического формализма.

Что касается критики теоретических дискурсов в этике, то здесь Чижевский видит в философии своего времени признаки изменения и все более явной критики формализма, проявляющейся в «повороте к конкретности» и во все большем превращении темы индивидуальности человеческого бытия в центральную тему для размышлений<sup>59</sup>.

В отношении же феноменологического истолкования идеи «своего места» в текстах Чижевского мы также находим некоторые разъяснения того, какой может быть иная установка по отношению к индивидуальности личности. Она исходит из первичной данности множественности субъектов, каждый из которых имеет свою собственную «сферу свободы». «Именно конкретная индивидуальность “ближнего” должна быть объектом (видимо, подразумевается — целью. — Н.П.) нашего этического действия»<sup>60</sup>. Причем «ближний» не дается нам просто как эмпирический факт: люди превращаются для нас в «ближних» только благодаря тому, что мы принимаем по отношению к ним специфическую установку<sup>61</sup>. Эту установку по отношению к другим Чижевский, опять-таки пользуясь словом Достоевского, называет «неосуждением», которое может рассматриваться как основная максима этики индивидуальности. В своем негативном ограничении, или в запрете отношения к другим и к самим себе как к частным случаям общего правила, эта максима открывает «бесконечные возможности живого отношения

---

<sup>57</sup> В одном отступлении Чижевский анализирует «стыд» как свидетельство внутреннего раздвоения этого подчиненного абстракции человеческого существования, испытывающего чувство неловкости от собственной индивидуальности; см.: *Tschizewskij D. Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 44 f.*

<sup>58</sup> *Чижевский Д. О формализме в этике. С. 200.*

<sup>59</sup> *Tschizewskij D. Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 46 ff.*

<sup>60</sup> *Чижевский Д. К проблеме двойника: (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском / Сост. А.Л. Бем. Прага, 1929. С. 34.*

<sup>61</sup> См.: *Tschizewskij D. Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 42.*

к конкретности»<sup>62</sup>, одновременно являясь свободной формой этического самоопределения. Исходя из этой персоналистической установки, в принципе можно увидеть ближнего во всем человечестве, не опасаясь, что оно при этом деградирует до абстрактного понятия. При этом и «собственное место» может располагаться во всем человеческом мире, не утрачивая своего конкретного «где» (что было бы основным мотивом социальной этики, которую можно развить, исходя из этих тезисов Чижевского).

## 5. ЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КРИТИКИ ФОРМАЛИЗМА

Разбор *логических* основ этического формализма Чижевский производит в своих статьях «О формализме в этике» (1928) и «Этика и логика» (1931). В них он рассматривает модель логической субсумации (подведения частного под общее) как парадигму логической аргументации в отношении ее применимости при анализе нравственного сознания. Это исследование Чижевского посвящено прежде всего двум темам: во-первых, доказательству, что модель логической субсумации не дает подходящего описания отношения общего и единичного в практической жизни, и, во-вторых, разбору вопроса, возможны ли и каковы другие виды отношения общего с единичным, которые были бы укоренены в самом нравственном сознании действующего субъекта. В рамках этого второго комплекса тем Чижевский рассматривает становление форм общего в структурах непосредственного практического опыта и выделяет плюрализм таких форм общего в практической жизни, которые не подчинены модели логической субсумации.

При рассмотрении первой темы Чижевский осуществляет критический анализ модели логической субсумации посредством разбора основных аргументов кантовской этики<sup>63</sup>. Ее отличительная черта состоит в характеристике способности воления

<sup>62</sup> *Tschizewskij D.* Zum Doppelgängerproblem bei Dostojewskij. S. 42.

<sup>63</sup> При оценке значения этой критики следует, однако, учитывать, что у самого Канта этический дискурс построен *именно не* по модели логической субсумации. Скорее уж идея «обобщения» максимы поступка обнаруживает сходство с «рефлектирующей способностью суждения», в которой к данному особенному подыскивается всеобщее. В трудах по практической философии Кант почти не употребляет понятие «субсумация». Чижевский и сам признает, что у Канта есть и другие принципы соединения индивидуального и общего (см.: *Чижевский Д.* О формализме в этике). При этом неизменно подчеркиваемая Кантом аналогия нравственного закона с законами природы, основанная именно на принципе субсумации, может ввести в заблуждение, так как она позволяет думать, что нравственный закон по аналогии с законами природы основан на том же принципе. Как раз эта аналогия привела Чижевского к истолкованию и кантовского нравственного закона в соответствии с моделью субсумации. То же самое сделал и Ю. Эббингхауз в своей неопубликованной фрейбургской габилитационной работе (*Ebbinghaus J.* Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie). Однако в своих поздних работах он признал неадекватность такой интерпретации. Поэтому значение критики Чижевским модели логической субсумации следует рассматривать независимо от тесной связи этой критики с этикой Канта. Речь идет скорее о критике этических концепций, в которых отдается предпочтение общему по сравнению с индивидуальным. В целом такая критика относится ко всякому типу этики, ориентированной на определение общих нормативных правил. Об этом см.: *Schwemmer O.* Rationaler Pluralismus: Zur Kritik der Regel- und Prinzipienethik // Schwemmer O. Die Philosophie und die Wissenschaften: Zur Kritik einer Abgrenzung. Frankfurt am Main, 1990. S. 131–153.

как независимой от всех субъективных различий и всех эмпирических объектов воли. Из этой черты развивается идея «чистой воли», определения которой имеют значимость для всякого разумного существа. Конкретные же цели индивидуума обладают лишь субъективной значимостью и должны подводиться под общее понятие, чтобы приобрести нравственное качество. На этих аргументах основывается возможность определения воли по аналогии с теоретическим разумом как подведения конкретной максимы поступка под общий моральный принцип. Для приобретения этического качества максима должна мыслиться как всеобщий закон природы.

Против такого рода кантовского обоснования морали Чижевский выдвигает два аргумента, различные вариации которых, начиная с Шиллера и Гегеля, используются против кантовской этики, до наших дней поставляя материал для морально-философских дискуссий.

Первый аргумент относится к проблеме применения общей нормы к частному случаю: этическая квалификация удастся только в отношении тех элементов поступков, которые уже заранее истолкованы как общие и сходные с элементами других поступков, так что они могут быть интерпретированы как частные случаи общего правила. Но ведь даже такие поступки или элементы поступков, которые в общем считаются нравственно предосудительными, как, например, ложь или убийство, в конкретных ситуациях действия вполне могут оцениваться как раз не как предосудительные, если, скажем, вспомнить о лжи ради защиты преследуемой жертвы или об убийстве тирана. Эта вариативность в конкретных ситуациях действия вовсе не означает отказа от нравственной квалификации поступков. Ее осмысление должно скорее подчеркнуть, что истолкование ситуаций действия согласно модели логической субсумации не представляется адекватным ни самопониманию поступающего, ни непротиворечивой оценке поступков. Вывод Чижевского из этого аргумента таков: «Этическую значимость и смысл понятия поступков получают только в предельной своей — приводящей к конкретной индивидуальности — спецификации»<sup>64</sup>.

Второй аргумент относится к конфликтам при применении норм. К этическому конфликту норм аналогия с законами природы вообще не подходит. Потому что в законах природы не может быть конфликтов, их действие взаимно нейтрализуется в состоянии равновесия. В этической же сфере немислимо никакое равновесие, можно выбрать либо одну, либо другую норму, как в известном примере, описанном Сартром (пойти служить в армию или остаться рядом с больной матерью<sup>65</sup>). Отказ от решения означал бы отрицание себя как этического субъекта. Здесь вывод Чижевского следующий: «...центр тяжести этического действия, как такового, — не в приложении к воле общих принципов, а в самом факте определения воли во всей ее конкретности и индивидуальности»<sup>66</sup>.

Но эти аргументы вовсе не означают, что для Чижевского только децизионизм экзистенциального выбора себя является последней опорой морали. Наоборот, он указывает на необходимость связи общего и индивидуального, при которой только и становится возможной реализация этическим субъектом смысла своего индивидуального самобытия.

---

<sup>64</sup> Чижевский Д. О формализме в этике. С. 201.

<sup>65</sup> См.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953.

<sup>66</sup> Чижевский Д. О формализме в этике. С. 201.



Возможным путем, на котором может быть развернута этическая рефлексия, альтернативная кантовской модели субсумации, является, как отмечает Чижевский, аристотелевская идея габитуса. Конкретный *Habitus* человека определяет не *общее* правило, а *типичную* форму индивидуального поступка в конкретных ситуациях, которая создает идеальность, а именно: добродетели. Отношение этого идеального типа (не в веберовском значении слова) к конкретному поступку «не есть подведение частного случая под общее правило, но известное приближение к максимальной возможной реализации предстоящего нам идеального этического “облика” во всей неисчерпаемой сложности его содержания и структуры»<sup>67</sup>. На этом пути через Аристотеля Чижевский пытается разработать необходимое для понимания индивидуальности опосредствование «сущности» и «факта», оставшееся неразработанным в анализе проблемы индивидуальности Гуссерлем<sup>68</sup>.

Этими соображениями Чижевский открывает перспективу своей второй темы, а именно признание множественности форм общего в этике. Его размышления, лишь фрагментарно намеченные в статье «Этика и логика», касаются генезиса форм общего в структуре человеческого опыта. Подобно тому как Гуссерль в рамках феноменологического проекта занимается исследованием «генеалогии логики», Чижевский обращается к анализу логических структур, предваряющих общие понятия. Эти логические структуры, или «категории», делают возможным соотносить различными способами общее и индивидуальное в первичном практическом опыте, имеющем значение и для этической жизни. Поэтому соответствие логики и этики образует для Чижевского, при всей его критике в адрес Канта, путеводную нить его интерпретации практической жизни.

До того, как общее осознается в виде понятий или общих суждений, происходит выделение общего с помощью так называемых категорий непосредственности<sup>69</sup>, делающих возможным первичное структурирование данности. Чижевский

<sup>67</sup> Чижевский Д. О формализме в этике. С. 202–203.

<sup>68</sup> Данная ссылка на Аристотеля вызывает принципиальные вопросы прежде всего из-за ориентации Чижевского на индивидуальное, поскольку для Аристотеля именно действие «многих» или «лучших» является основой для развития габитуальностей и добродетелей. Переориентация аристотелевской проблематики на осмысление индивидуального поступка происходит лишь в XX в., в особенности у раннего Хайдеггера. О путях рецепции аристотелевской практической философии в XX в. см.: *Gutschker Th. Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts.* Stuttgart, 2002.

<sup>69</sup> Чижевский Д. Этика и логика. С. 225–226. Понятие «непосредственности» в текстах Чижевского не разъяснено, поэтому его тезисы вызывают некоторое недоумение. Говоря о «категориях непосредственности» и относя к ним даже понятия, Чижевский слишком расширяет понятие непосредственного, которому в философской традиции соответствует значение единовременного, интуитивного, не артикулированного в понятиях познавательного отношения к действительности (ср., например, обсуждение проблемы «непосредственности» в немецком идеализме). Говоря о «непосредственности», Чижевский, очевидно, имеет в виду «дотеоретический» уровень познания, к которому относится и практическое оперирование с внешним миром. Доказательство того, что уже на этом уровне дотеоретического («жизненного») отношения к миру присутствуют логические структуры, составляет заслугу ранней философии Хайдеггера, лекции которого Чижевский слушал во Фрейбурге. Хайдеггер говорит в лекциях 1921/22 г. «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» (*Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles // Gesamtausgabe.* Frankfurt am Main, 1985. Bd. 61. S. 85 ff.) об «основных категориях жизни», раскрывающих отношение к миру в дотеоретическом (практическом) смысле.

различает четыре вида идентификации общих признаков в опыте и возможности познания общего. Сначала это «повторения» событий в осуществлении опыта, «ритм» которых делает очевидными определенные общности. Затем это «группировка» или «стяженность» множества элементов вокруг какого-то одного центра, около одного элемента, отсылающего к группе. В качестве третьего вида образования общего Чижевский различает упорядочивание элементов ряда путем «корреляции», которая демонстрируется на отношении материи и формы, аргументов и функций (ср. «функциональное понятие» Кассирера) и т. д. Наконец, «движение» или «самодвижение» элементов представляет собой динамическую взаимосвязь, в которую они формируются не благодаря внешнему упорядочиванию, а благодаря внутреннему соединению в нечто общее.

Эти четыре вида образования общего в опыте Чижевский обозначает категориями «представитель», «знак», «понятие», «символ»<sup>70</sup>: в представлении общее, присущее группе, репрезентируется отдельным элементом — *представителем*; в соотношении *знаков* один элемент указывает на обозначаемое им множество общих свойств; *понятие* представляет функцию ряда, которая обосновывает его как общее; *символ* же является индивидуальным проявлением общего, т. е. индивидуальным явлением, обладающим одновременно парадигмальным или идеальнотипическим значением<sup>71</sup>.

Этим логико-эпистемологическим формам соединения индивидуального и общего соответствуют четыре формы практической жизни, которые Чижевский различает в своей концепции «многообразия форм этической активности»<sup>72</sup>. Представительство означает своего рода подражательную деятельность, опирающуюся на традицию и составляющую почти неприметный фон практической жизни, который поэтому обладает наименьшей этической релевантностью. Но при всей неприметности действия «как другие», «как это было раньше» данная ориентация на «нормальность» обладает вполне гуманизирующим значением, противостоящим многим формам практического радикализма. В этом смысле даже такая разновидность поступков может, как показывает пример Антигоны, давать значительные образцы нравственного действия и выражать в форме сознательной приверженности традиции положительное этическое значение деятельности, опирающейся на традицию.

Определение воли по типу «знакового отношения» формирует целое поле практической жизни сообразно с «конвенциями», «правилами приличия», «профессиональными нормами» и т. п. Эта сфера этической активности, предполагающая регулирование групповой и повседневной морали, по своему значению сходна с поступками, опирающимися на традицию, поскольку ориентирована на

---

<sup>70</sup> Чижевский Д. Этика и логика. С. 230–235. Разъяснения Чижевского к этим категориям очень фрагментарны, так что их логическое и познавательное значение можно реконструировать лишь приблизительно.

<sup>71</sup> Толкование символа у Чижевского родственно таковому у Шеллинга. См.: «Синтез их обоих (т. е. схематического и аллегорического представлений. — Н.П.), где ни общее не означает особенного, ни особенное общего, но где оба абсолютно едины, является символическим» (Schelling F.W.J. Philosophie der Kunst. Darmstadt, 1990. S. 407).

<sup>72</sup> Чижевский Д. Этика и логика. С. 235.

стабилизацию и нормализацию практической жизни в общности, развитие чувства солидарности и подтверждение разделяемых ближними ценностей и норм. Это определение воли представляет собой, как подчеркивает Чижевский с помощью аллюзии на формулу Георга Еллинека, «этический минимум»<sup>73</sup> в практической жизни, который следует защищать от романтического презрения к «обыденной морали» и этической «посредственности»<sup>74</sup>. Между тем, особенно в истории русской мысли, переполненной начиная с Герцена морально-публицистической борьбой с «мещанством», «посредственностью», «филистерством» и проч.<sup>75</sup>, доминирует такое романтическое отвращение к «скуке» и «прозе» общей морали, в начале XX в. опиравшееся на суждения Ницше, а ныне — Карла Шмитта<sup>76</sup>.

Сфера «этических понятий» охватывает нормативные правила, обоснованные в моральной рефлексии индивидуума и ориентирующиеся на общие принципы или законы. Это и есть подлинные владения «этического формализма», признающего этическую значимость только за таким видом регулирования поступков. Критикуя «этический формализм» и его онтологическую «неустойчивость», Чижевский признает непреложное значение этого вида моральной рефлексии: «...только в сфере этических понятий возможна постановка вопроса о смысле тех или иных этических актов <...> только на почве этических понятий возможна критика традиции, а следовательно и *новообразования* в сфере этического бытия»<sup>77</sup>.

«Этическая символика» представляет собой самую четко выраженную форму отношения индивидуального и общего в этической жизни. Здесь общий принцип не преподносится воле в качестве обязательного закона (будь то извне, будь то в значении самозаконотворчества), а образует ядро моральной идентичности личности, которая реализуется в конкретных ситуациях решений как ее индивидуальный моральный *Habitus*. Этот *Habitus* индивидуален и всеобщ одновременно. Он индивидуален, поскольку он характеризует «собственную» субъективность индивидуума в его поступках в конкретных ситуациях и по отношению к конкретным адресатам. Но он также и всеобщ, поскольку он реализует идеальную типичность этического характера, которая, подобно добродетелям честности, благодарности, правдивости и т. п., не предписывает никаких общих правил, но вместе с тем представляет собой общезначимую установку действующего индивида.

Свое понимание «этической символика» Чижевский демонстрирует на примере этоса ученого: индивидуальность ученого, оказывающая основополагающее

<sup>73</sup> Чижевский Д. Этика и логика. С. 237. Определение Еллинеком права как «этического минимума» получило благодаря Вл. Соловьеву и его тезису о праве как «минимуме нравственности» широкое распространение в русской мысли.

<sup>74</sup> Ср. сходные размышления в практической философии школы Риттера, где важную роль играет критика «романтики чрезвычайного положения»: Hermann Lübbe im Gespräch. München, 2010. S. 46.

<sup>75</sup> Чижевский говорит о «барски-романтическом презрении» к «мещанству» и непониманию его в русской философской литературе (Чижевский Д. Этика и логика. С. 236).

<sup>76</sup> О метафоре «чрезвычайного положения» в понимании личности в истории русской мысли см.: Plotnikov N. Das Individuum und der Staat in der russischen Ideengeschichte // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie / Hrsg. von A. Haardt, N. Plotnikov. Berlin, 2011. S. 223–237.

<sup>77</sup> Чижевский Д. Этика и логика. С. 238.

влияние на его творчество и неустранимая из научной деятельности, соотносится одновременно с добровольным подчинением идеалу научности, который включает в себя и передает по традиции определенную этическую установку, конкретизируемую и развиваемую дальше в свободной деятельности<sup>78</sup>.

В своем незавершенном проекте этики, который, с одной стороны, включается в дискуссии 1920-х гг. вокруг фрейбургской феноменологии, продолжая также определенные линии аргументации из истории русской мысли, а с другой стороны, предвосхищает обновление этики добродетелей в современной философии<sup>79</sup>, Чижевский делает проблему индивидуальности центральной темой этической рефлексии. Он выясняет, что исходным для феноменологической этики является не обоснование всеобщего нравственного закона, но выявление различных видов отношения общего и индивидуального в практическом опыте, осуществляемом из перспективы действующего в конкретных ситуациях индивида. Этика индивидуальности на феноменологической основе направляет фокус внимания на плюрализм форм этического опыта, который и за пределами противоположности нормативизма и децизионизма продолжает оставаться пробным камнем современных теорий морали.

---

<sup>78</sup> См.: Чижевский Д. Этика и логика. С. 239.

<sup>79</sup> Ср. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М., 2000; Tugendethik / Hrsg. von K.P. Rippe und P. Schaber. Stuttgart, 1998.