

Тождество личности: версии Трубецкого и Лопатина

Текст Николая Червякова

Иллюстрации Нади Андрееенко



Появление вопроса о тождестве личности в русской философии связано с деятельностью главного российского интеллектуального журнала конца XIX века — «Вопросы философии и психологии» (и с деятельностью издававшего его Московского психологического общества соответственно). Статьи, публиковавшиеся в журнале, были посвящены главным проблемам науки и философии того времени: статусу позитивизма и естествознания, исследованиям психофизических процессов, возможностям и перспективам человеческого познания. Среди них нашлось место и для проблемы тождества (или единства) личности.

В этой статье мы рассмотрим воззрения на этот вопрос двух близко знавших друг друга завсегдатаев московского журнала — князя Сергея Николаевича Трубецкого (1862–1905) и Льва Михайловича Лопатина (1855–1920). Стоит сказать, что в русской мысли имеются и другие попытки рассмотрения этого вопроса — от классической работы «Душа человека» С.Л. Франка до околофилософских изысканий Г.И. Гурджиева — однако в этой статье они не будут рассматриваться.

Уже в первой книге «Вопросов философии...», вышедшей в 1889 году, было опубликовано начало масштабной статьи князя С.Н. Трубецкого «О природе человеческого сознания». Продолжение и завершение этой статьи увидели свет в третьей (1890 год), шестой и седьмой (обе — 1891 год) книгах журнала.

В этой большой статье Трубецкой, под влиянием сочинений славянофилов, вводит понятие «соборное

сознание», которое должно было разрешить кризис, сложившийся в европейской философии. Этот кризис состоит в полярных, несмежных позициях, которые по-разному отвечают на вопрос о единстве личности. Английский эмпиризм (в лице Бэкона, Юма, Милля) редуцирует личное сознание до представлений и ассоциаций этих представлений, в то время как немецкий идеализм (Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр) редуцирует сознание до элемента становления абсолютного сознательного/бессознательного духа. Важный недостаток эмпиризма Трубецкой усматривает в следующем: все наши представления во многом схожи, так что одни только принципы ассоциаций не могут объяснить, почему мы не впадаем в хаос из множества представлений, а сохраняем нить сознательности, ассоциируя нужное нам представление. Слабое же место посткантианских идеалистов состоит в логическом противоречии их метафизики: если абсолютное развивается с целью стать абсолютным, то оно тем самым абсолютным не является. Эти неопределенности эмпиризма и идеализма подрывают их заключения об иллюзорности личности.

Трубецкой пишет: «Я мыслю, — следовательно, я существую; но мне думается, что я существую и тогда, когда я не мыслю и временно теряю сознание» [Тру-

бецкой 1994, 575]. Это значит, что моя подлинная личность не сводима к определенным психофизическим содержаниям сознания. Это значит, что в момент отсутствия сознания нечто обеспечивает его несознательное существование, т.е. обеспечивает тождество сознания в двух разделенных состояниях. Это нечто есть душа, духовная и подлинная личность человека (Трубецкой использует понятия «человеческий дух», «духовная личность» и «душа» как синонимы). Единство дискретных состояний сознания поддерживается ею; она есть всегда нечто иное и большее, чем наше сознание.

Эмпиризм, конечно, пошатнул эту аксиому о неизменности человеческой сущности (вспомним юмовское определение Я как «пучка перцепций»)¹. Однако Трубецкой настаивает, что критикуемое эмпиризмом понятие души неудачно и само по себе уже содержит основания для критики, поскольку выводится оно из факта наличия в опыте сознания, понимаемого как исключительно индивидуальное. В самом деле, если мое сознание полностью индивидуально, то и представление о существовании души носит субъективный характер, следовательно, оно имеет силу только для меня. Разрывы в сознании можно заполнить любым представлением или верованием, но доказательства в пользу их истинности вряд ли получится найти. От такого субъективного понимания души Трубецкой отличает объективное понимание. Оно возможно, если наше сознание не является исключительно индивидуальным, если в его основании лежит некое общее всем опытное начало. Анализируя работу сознания, Трубецкой заключает, что чувственность, память и воображение как раз выполняют функцию этого общего начала. Он именует их родовыми и универсальными истоками соборного (многоединичного) сознания. Что это значит?

Это значит, что каждое личное сознание связано с общей для всех чувственностью, за счет чего возмо-

жен схожий для всех опыт. Трубецкой следует идее, что нашим индивидуальным чувствам соответствуют объективные принципы вселенной (чувственная вселенная предполагает вселенскую чувственность). Наши отдельные чувства (слуха, цвета и т.д.), как ключи от замков, точно подходят основным свойствам вещей. В результате отпирания замков открывается общее для всех знание о свойствах предметов. Поэтому личные фантазии или иллюзии не могут претендовать на статус знания, поскольку они не подтверждаются совокупным опытом других людей или, иначе говоря, не соответствуют основным объективным принципам вселенной. Существование общей для всех чувственности — это первый аргумент Трубецкого в пользу соборного сознания.

Однако чувственность сама по себе, в отдельности, не смогла бы образовать какое-либо знание, поскольку ей не хватает ресурсов отличить два схожих чувственных восприятия. Чувственность, следовательно, необходимо предполагает дополняющую ее память. Память выступает и как резервуар, в котором хранятся чувственные восприятия, и как способность соединять отдельные временные моменты. Важность индивидуальной памяти состоит в том, что она позволяет различать восприятия во времени и является своеобразным принципом экономии восприятия и мышления (например, ребенок остерегается огня после того, как обжегся). Но по такому же принципу работает и родовая память (например, тот же ребенок, выросши и став родителем, запрещает своим детям приближаться к огню). Индивидуальная память хранит в себе много подобных предписаний и выводов, которые влияют на поведение и мышление и существуют с незапамятных времен: язык, моральные и научные идеалы и ценности, способы обустройства быта, вкусы и др. Это позволяет Трубецкому выдвигать такое понимание памяти в качестве второго аргумента за соборность сознания.

К чувственности и памяти примыкает воображение. Оно создает образы на основе чувственных восприятий путем их соединения в памяти. Если образ соответствует опыту, то его можно считать истинным. Однако некоторые иллюзорные образы, возникшие в результа-

1. Ср. юмовское предположение: «Так, с целью устранить перерыв мы воображаем непрерывное существование наших чувственных восприятий, а для того, чтобы скрыть изменения, прибегаем к идее души, я и субстанции» [Юм 1996, 300].

те неправильного сопоставления восприятий в памяти, не сразу отвергаются, а существуют продолжительное время, создавая призраков, привидений, химер и другие мифические сущности. Но постепенно, в результате приращения опытных и научных знаний, они вытесняются, и люди перестают в них верить. Образ, главный продукт воображения, восходит к родовой памяти, которая переносит его из поколения в поколение.

Таким образом, мое личное сознание поддерживается благодаря другим сознаниям, благодаря общему кумулятивному опыту этих сознаний. «Ибо, если из нашего индивидуального сознания удалить эту живую связь, которая соединяет нас с другими сознаниями, как с предшествовавшими, так и с существующими, если удалить из нашего индивидуального сознания совокупность всего унаследованного, всего внушенного и внушаемого нам, оно лишится и формы, и содержания, и обратится в ничто» [Трубецкой 1994, 564].

Теперь вернемся к объективности души и поясним, как она связана с соборным сознанием и тождеством личности. Объективность души обеспечивается за счет чувственности, памяти и воображения, за счет их опытной общности для всех. Не я сам придумываю для себя душу, а другие видят во мне духовную личность. Другие уверены в том, что я един и что я не разлагаюсь на являющиеся им представления, поскольку каждый может воспринять меня и может убедиться в том, что я не фантазм. А не фантазм я потому, что другие обнаруживают во мне подобную им личность. Они замечают, что мои физиологические и психические качества схожи с их качествами, и обнаруживают общность языка, чувств и ощущений, привычек, поведения, идеалов. Эта общность — основание для заключения о том, что я есть не только совокупность явлений в их сознании, но что я обладаю идеальной (неизменной) духовной сущностью, которая никаким образом не может быть воспринята другими полностью (ведь одно сознание не может встать на место другого). И, поскольку другие признают во мне духовную сущность, я ответственен перед ними и в качестве ответа также признаю объективность и единство их духовных сущностей. Так об этой идее Трубецкого пишет

Лопатин: «...Только в обществе человек становится объективно признанною, самостоятельной личностью. Человеческий дух объективен лишь в обществе, в единении с разумными существами, там, где он существует истинно, не только в себе и для себя, но и в других и для других, и где другие существуют в нем и для него, так же, как он сам. Мое я может быть объективно вполне лишь в сознании всех» [Лопатин 2000, 237]. Таковы, вкратце, позиция и аргументация Трубецкого.

Перейдем к идеям самого Лопатина. Он в своих размышлениях о тождестве личности отходит от выдвигаемой Трубецким идеи соборного сознания и самостоятельно анализирует т.н. феноменализм, который определяет сознание через совокупность воспринимаемых феноменов (явлений). В этом отношении важны такие статьи Лопатина, как «Параллелистическая теория душевной жизни», «Явление и сущность в жизни сознания» (обе — 1895 год), «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» (1896 год).

Феноменализм имеет один известный недостаток. Он может быть выражен вопросом: как объяснить реальное единство сознания, если существуют только состояния сознания? Как возможен реальный синтез этих состояний? Последовательный феноменализм не может дать ответа на этот вопрос. Он может либо кивнуть в сторону непознаваемой вещи в себе, либо предполагает обусловленность психических состояний мозговой, то есть физической, деятельностью. Подобные редукции закономерно не устраивают Лопатина. Кантовскую вещь в себе он отвергает на основании того, что мы достаточно о ней знаем для того, чтобы говорить, что она непознаваема. Редукция состояний сознания к мозговой активности также, по мнению Лопатина, несостоятельна, ведь материальный мозговой субстрат никоим образом не присутствует в наших мыслях, а это значит, что состояния сознания необходимым образом идеальны.

Тогда что же предлагает Лопатин? Если трансцендентная субстанция (душа как вещь в себе) отвергается как что-то безусловно излишнее и если последовательный феноменализм приводит нас в тупик, то мы можем обратиться к имманентной субстанции. «Субстанция

души не *трансцендентна*, а *имманентна* своим явлениям» [Лопатин 1996а, 170]. Простейшей аналогией к такому заключению является физическое понятие вещества. Физические явления меняют свою форму, но вещественно остаются неизменными. Вещество всегда присуще своим собственным явлениям. То же самое, считает Лопатин, происходит и с состояниями сознания. Мы можем говорить о тождестве нашей личности благодаря тому, что все конкретные состояния сознания, постоянно сменяя друг друга во времени, как бы вылепливаются из души. Лопатин, таким образом, настаивает на постоянной соотнесенности явлений (опытных состояний сознания) и субстанции (души).

Однако, объяснив отношения между субстанцией души и явлениями, мы еще не можем разрешить вопроса, почему сама субстанция не изменяется. Лопатин ответил бы на это так: различие между субстанцией и ее состояниями кроется и в их различных временных существованиях. Мгновенно сменяемые состояния сознания соответствуют временной изменчивости, где будущее и прошлое сходятся в точке единственно доступного (но и то с оговорками) настоящего. Субстанция же не подвержена таким изменениям, она сама — условие возможности этих изменений. Поэтому ее бытие сверхвременно². Человеческий дух не теряется в бесконечно сменяемых состояниях только потому, что всегда связан во времени с идеальной субстанцией души, которая пронизывает все временные моменты. «...Постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта всегда оказывается субстанциальное тождество нашего сознания в его разнообразных выражениях» [Лопатин 1996b, 190]. Однако если бы душевная субстанция была только условием возможности изменения психических состояний, то тогда было бы непонятно, как возможна память. Тут дело обстоит таким образом, что субстанция при всех своих изменениях сознает саму себя. Каждое психическое

изменение сопровождается самосознанием. В итоге получается, что каждое более-менее цельное человеческое впечатление должно фиксироваться душевной субстанцией, в результате чего возможно воспоминание о прошедших событиях³.

Подведем итог. Работы Трубецкого и Лопатина — это попытка доказать, что человеческая душа существует. А существовать она может только одним образом: если она едина и тождественна самой себе. Эти работы, таким образом, представляются как два возможных пути доказательства нумерического тождества личности, т.е. единства ее с самой собою. По Трубецкому, это единство гарантируется единством социального нарратива об этой личности, а, по Лопатину, оно обеспечивается неизменностью и единством душевной субстанции.

Библиография

1. Лопатин 1996а — Лопатин Л.М. Явление и сущность в жизни сознания // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. С. 146–175;
2. Лопатин 1996b — Лопатин Л.М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. С. 174–202;
3. Лопатин 2000 — Лопатин Л.М. Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 192–295;
4. Трубецкой 1994 — Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 485–592;
5. Юм 1996 — Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения. В 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.

2. Отличие от августиновской вечности, присущей Богу, заключается в том, что субстанция души соотносится с меняющимся и ускользающим временем, тогда как божественная вечность параллельна времени и связана только через акт создания Богом времени.

3. Конечно, Лопатин понимал всю сложность феномена памяти, поэтому оговаривал, что не может объяснить, каким образом и почему мы одни события и состояния вспоминаем, а другие улетучиваются из нашей памяти [Лопатин 1996b, 196–197].