

А.Ю. Вязинкин

ПРОБЛЕМА СУВЕРЕННОЙ ЛИЧНОСТИ В ИДЕЙНОМ НАСЛЕДИИ Н.К. МИХАЙЛОВСКОГО*

Статья посвящена особенностям формирования идеи суверенной личности в творческом наследии русского публициста и мыслителя Н.К. Михайловского. Обсуждение этой темы было связано с переосмыслением теории освобождения личности и разработкой проблемы антропологического идеала. Автор показывает, что концепция суверенной личности лежала в основе философско-антропологических идей Михайловского, и особое достоинство его интерпретации этой проблемы заключалось в ее этическом характере и гуманистическом потенциале.

Ключевые слова: *Н.К. Михайловский, суверенная личность, русское народничество, теория освобождения личности, «борьба за индивидуальность», социальная философия, антропологический идеал*

В современной России, как и во всем мире, проблема суверенных прав личности приобретает все большую социальную остроту. В связи с этим весьма актуальным представляется обращение к интеллектуальному опыту русских мыслителей XIX в. Мы предпримем историко-философский анализ становления концепции суверенной личности в творчестве мыслителя-народника Н.К. Михайловского (1842–1904).

Для анализа его позиции в отношении концепции суверенной личности предлагаем три взаимосвязанных блока проблем: теория освобождения личности в трактовке мыслителя, теория борьбы за индивидуальность, поиск и определение русским народником антропологического идеала. Теория освобождения личности – неотъемлемая часть гуманистической традиции русской философии, ее ключевой компонент, без которого в отечественной мысли невозможно было возникновение философии свободы. Теория борьбы за индивидуальность, разработанная Михайловским, стала связующим звеном между проблемой освобождения человека и постановкой вопроса об антропологическом идеале. В контексте теории освобождения человека вопрос об антропологическом идеале становится идентичным проблеме суверенной личности.

Существенное влияние на мировоззрение молодого Михайловского оказал общественный деятель, биолог и социолог Н.Д. Ножин, выходец из нигилистической среды¹. Именно Ножин сформирует в Михайловском убеждение в необходимости соединения практической жизни с наукой. Михайловский называл своего друга «гениальным умом» и, вспоминая о нем в своих очерках «Вперемежку», писал: «Он мечтал о реформе общественных наук при помощи естествознания и выработал обширный план ее»². Ножин умер от тифа в возрасте 24-х лет, и Михай-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19-011-00465 «Проблема суверенной личности в философии русского народничества».

¹ Колосов 1924: 62.

² Михайловский 1896, Т. 4: 270.

ловский продолжил его дело. Приняв во внимание новейшие достижения естественных и социальных наук, а также методологию позитивизма, мыслитель осознал необходимость создания универсальной общественной науки. Для этого он более детально разработал предложенную П.Л. Лавровым концепцию субъективного метода в социологии.

Объективная социальная наука, современная Михайловскому, служила обществу, но не человеку. Мыслитель полагал, что объективного метода в социальных науках, объектом изучения которых является человеческая личность, существовать не может. Универсальная общественная наука должна была стать совокупностью всех общественных наук: «Или эта великая наука никогда не будет существовать, или предмет ее будут составлять законы взаимных отношений между различными формами общезития и отношений этих форм к человеческой личности»³. Проект универсальной общественной науки, по замыслу Михайловского, должен был стать научным обоснованием освобождения человека. Однако, к сожалению, этот проект не получил логического завершения.

Современные социальные науки понимают человека как социобиологическое существо. Поэтому на первый взгляд кажется странной позиция Михайловского, согласно которой, под социальным освобождением подразумевается освобождение человека одновременно от общественных целей и от принуждения к их достижению со стороны общества. Иначе говоря, социальное освобождение человека – это его освобождение от общественных, а значит, «чужих» для личности представлений о должном, об идеале. Критерии общественного прогресса не удовлетворяют персоналистической системе ценностей Михайловского: «общество прогрессирует, но поймите, что личность при этом регрессирует»⁴. Общественные идеалы рассматривались Михайловским как фантомы, ограничивающие личность в ее развитии, сужающие границы ее свободы. Весь ход истории, процесс исторического развития человеческой цивилизации он рассматривал как постепенное усложнение общественного устройства, внутренняя система многочисленных иерархий которого сформирована благодаря сложности в организации трудовой деятельности. Капиталистическая цивилизация представляла собой высокую «ступень», но низкий «тип» развития общественных отношений. Многовековое усовершенствование цивилизации, технические достижения, усложнение общественных отношений, по мысли Михайловского, отнюдь не способствовали развитию личности: «Присматриваясь к характеру цивилизации, легко увидеть, что человек улучшает свое положение в мире, но ни на волос не улучшается сам в смысле усовершенствования <...> Если же мы возьмем специально человеческие способности: разум, язык, силу воли, нравственное достоинство, то еще вопрос – прогрессируем ли мы в этом отношении»⁵.

³ Михайловский 1897, Т. 6: 299-300.

⁴ Михайловский 1906, Т. 1: 477.

⁵ Там же: 330-331.

По мнению Михайловского, в вопросе общественного развития следует руководствоваться критериями развития личности, индивидуальности. Персонализм мыслителя стал несомненным прорывом в отечественной философии. Михайловский утверждал, что «высшим предметом служения может быть не красота, не истина, не справедливость, а только человеческая личность, цельная и полная»⁶. Но это вовсе не легкомысленное философское убеждение. Следовать интересам личности, как в социальной науке, так и в общественной практике, требуют положения рациональности и чувство справедливости: «Нравственно, справедливо, разумно, полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов»⁷. Нравственная сторона проблемы освобождения личности в социальной философии мыслителя является продолжением линии Герцена, утверждавшего, что «нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри»⁸. Другими словами, в теории освобождения личности нравственное освобождение предшествует социальному. Обосновывая свой подход, Михайловский выдвинул этико-социологическую концепцию «двуединой правды»:

«Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий. Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благодарная житейская практика, самые высокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно-бессильными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополюя. Во всяком случае, выработка такой точки зрения есть высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее»⁹.

«Двуединая правда», как гуманистическая предустановка мыслителя, стала фундаментом для уже упомянутого выше проекта универсальной общественной науки и для разработки субъективного метода.

В начале 1870-х Михайловский полностью отвергал революционный путь общественных преобразований и социального освобождения личности. Более того, народник надеялся на проведение «реформ сверху», по инициативе государства. Самодержавие даже рассматривалось им как потенциальный союзник в борьбе с развивающимся в России капитализмом. Но уже к концу десятилетия представления Михайловского о роли самодержавия в деле освобождения личности претерпели серьезные изменения. Народническая пропаганда и «хождение в народ» потерпели крах. А.И. Иванчин-Писарев, деятель революционного народничества вспоминал слова Михайловского, комментировавшего «хождение в народ» разночинной молодежи: «Бросьте ваше паломничество в дерев-

⁶ Михайловский 1897, Т. 5: 536.

⁷ Михайловский 1906, Т. 1: 166.

⁸ Герцен 1960: 590.

⁹ Михайловский 1906, Т. 1: V.

ню и займитесь организацией политической борьбы»¹⁰. Решая проблему освобождения личности, мыслитель пришел к выводу о несообразности теоретических тезисов и действительного положения вещей. В начале 1880-х гг. в письме русской писательнице Е.П. Летковой он констатировал, что «рабство» уже признано в обществе и нравственно, и социально неприемлемым, однако и этого оказывается недостаточно для освобождения личности: «рабство, как юридический институт, не существует. Но многие ли могут себе сказать, что они совсем уже не рабы?»¹¹. Недостающим элементом он признал политическую свободу.

С наибольшей прямоотой и экспрессией Михайловский изложил свое видение содержания политической борьбы в «Политических письмах социалиста»: «Предрассудок политической борьбы вскормлен всей русской историей, приучившей нас жить не практикой настоящего, из которой самодержавие гонит всякую честную деятельность, а будущим, теорией и фантазией. <...> Конституционный режим есть вопрос завтрашнего дня в России. Этот завтрашний день не принесет разрешения социального вопроса. Но разве вы хотите завтра же сложить руки?»¹².

Одной из доминирующих практик русского народничества в деле политического освобождения стал индивидуальный террор. Оправдание террора – это, пожалуй, единственное темное пятно в почти безупречной интеллектуальной биографии Михайловского. Острое ощущение необходимости политического действия, перехвата инициативы в свои руки в начале 1880-х привело к сближению мыслителя с народовольцами. Толстовская нравственная установка на «непротывление злу насильем» была глубоко чужда Михайловскому, он писал: «зло существует и с ним надо бороться, иногда жестокими, даже террористическими средствами <...> бывают исторические моменты, когда даже благороднейшие люди <...> прибегают к жестоким средствам и должны вследствие этого в известной мере нравственно деградироваться»¹³. Таким образом, народовольческий террор понимался им как жестокое сопротивление «злу», воплощенному в лице государственной тирании и реакции. К сожалению, некоторые неонародники использовали авторитетное оправдание индивидуального террора Михайловским в своих политических целях, требующих «восстановить нарушенное право человеческого убеждения и человеческой совести, не останавливаясь, если этого нельзя избежать, перед средствами, присущими войне»¹⁴.

Справедливости ради, отметим, что мыслитель тяжело переживал столкновение внутренних моральных убеждений с политической практикой народовольческого террора. Так, народовец Н.С. Русанов вспоминал о встрече с мыслителем: «Михайловский заключил этот рассказ

¹⁰ Иванчин-Писарев 1929: 103.

¹¹ РГАЛИ. Ф. 280. Оп. 1. Д. 202. Л. 41.

¹² Михайловский 1906: 19-20.

¹³ Михайловский 1896, Т. 3: 433.

¹⁴ Чернов 1914: 38-39.

словами, что лично он не террорист, но вполне понимает террористов и приветствует начинающуюся среди революционеров тягу к образованию не только социалистической, но и политической партии»¹⁵. Михайловский признавал, что революционная жестокость, индивидуальный террор сопровождаются нравственной деградацией личности. И здесь мы вынуждены снова обратиться к нравственному аспекту теории освобождения человека в трактовке мыслителя, благодаря которому теория получает новое прочтение. Прежде всего, этицизм Михайловского не следует понимать как признание существования универсальных нравственных представлений. Нравственное чувство произрастает из самой жизни, в том числе из культурных и социально-экономических ее условий: «Если дикарь видит свой долг в принесении человеческих жертв, то неисполнение этой обязанности произведет в нем угрызения совести; такие же угрызения совести будет чувствовать вдова индуса, не взшедшая на костер вместе с его трупом; также угрызения совести будут мучить и аскета, соблаздившегося женскою красотою, и искреннего православного, оскоромившегося в великий пост, и утилитариста, свернувшего с пути наибольшего счастья наибольшего числа людей»¹⁶.

Нравственное освобождение человека в персоналистической трактовке подразумевает первенствующее значение личности. но, будучи теоретиком народничества, Михайловский не идеализировал крестьянина, он не предлагал взять на вооружение нравственную жизнь поземельной общины, а лишь призывал заимствовать некоторые «нравственные задатки», способствующие развитию личности, ее независимости, суверенности: «желательно получить совсем не нравственный элемент вообще, а именно те нравственные задатки, которые вытекают из его экономической независимости, из способностей самому удовлетворять свои человеческие потребности»¹⁷.

Теория освобождения человека в политическом, социально-экономическом и нравственном аспектах получила свое развитие в концепции «борьбы за индивидуальность» Михайловского. Ключевые положения теории борьбы за индивидуальность представлены мыслителем как переосмысление тектологических тезисов немецкого естествоиспытателя и философа Э. Геккеля. Тектология Геккеля содержала изложение закона организации живых существ, основанного на принципе иерархии «индивидуальностей». Русский мыслитель признавал существование нескольких видов «индивидуальностей», каждая из которых стремится к целостности, неделимости, монолитности. Он соглашался с тем, что существуют надындивидуальные «индивидуальности», такие как общество, государство. Высшие «индивидуальности» стараются подчинить низшие. Между личностью, стремящейся к целостности и неделимости, с одной стороны, и обществом, государством, стремящи-

¹⁵ Русанов 1931: 211.

¹⁶ Михайловский 1896, Т. 3: 146.

¹⁷ Там же: 776.

мися к тем же целям, с другой, идет борьба. Общество и государство требуют, чтобы человек пожертвовал своей индивидуальностью ради их фантомных идеалов, «идолов», но «личность никогда не должна быть принесена в жертву, она свята и неприкосновенна»¹⁸. Личность, если она желает совершенствоваться, должна отвергнуть навязанные правила борьбы, «чужие» идеалы и цели. Личное счастье человека – в умении организовать независимую жизнь, что позволяет личности стремиться к собственным, уникальным целям: «Человек всегда стремился, стремится и будет стремиться к счастью, искать наслаждения, ощущений приятных и бежать страдания»¹⁹. Таким образом, теория автономии личности была соединена с элементами эвдемонистической этики.

Схема совершенствования личности в теории борьбы за индивидуальность следующая. Развитие личности связано с расширением «формулы жизни», т.е. с интеллектуальной и психологической экспансией индивидуального «Я». Подразумеваются границы свободы несколько отличные от тех, что установлены в либеральной философии («законом равной свободы»). Михайловский не признавал социал-дарвинистский подход в социологии, считая его следствием порочной либеральной экономической теории: «Либеральная философия дарвинистов составляет королларий либеральной экономической доктрины»²⁰. То есть свобода человека – это не только «независимость от другого», не только свобода от экспансии Другого. Расширение «формулы жизни», границ интеллектуальной и психологической освоения действительности, достигается посредством «сочувственного опыта», нравственной пружины жизни. В конечном счете, считал Михайловский, борьба человека за индивидуальность ведет к достижению уникального личного счастья.

Михайловский вполне согласился с «основным психофизическим законом», сформулированным немецким психологом Г.Т. Фехнером, основоположником психофизиологии и психофизики: «ощущение растет, как логарифм вызывающего его впечатления, т.е. несравненно медленнее»²¹, из чего следует, что «человеческая алчность ненасытна». Как же достичь счастья, если желания безграничны и окончательно неисполнимы? Михайловский полагал, что способ преодоления «психофизического закона» должен быть основан именно на расширении «формулы жизни»: «Есть полная возможность избежать действия основного психофизического закона. <...> Нужны только разнообразие и известная равномерность ощущений и, следовательно, разносторонность жизненной деятельности, возможное, так сказать, расширение нашего я <...> конечный предел этому расширению во всякое данное время полагается границами человеческой природы, т.е. суммой сил и способностей человека»²². Раз-

¹⁸ Михайловский 1896, Т. 4: 452.

¹⁹ Михайловский 1906, Т. 1: 450.

²⁰ Михайловский 1896, Т. 3: 165.

²¹ Михайловский 1906, Т. 1: 459.

²² Там же: 472.

работка темы «сочувственного опыта», служащего источником расширения «формулы жизни» человека, была связана с нравственным императивом понимания, с «правдой-справедливостью». Нравственный опыт накапливается посредством разнообразных контактов личности с обществом. Михайловский, хотя и считал, что личность должна бороться с обществом за свою автономию, все же признавал, что на пути нравственного совершенствования без контактов с ним обойтись невозможно.

«Сочувственный опыт» в теории борьбы за индивидуальность – нечто большее, чем просто совокупность психологических актов сочувствия в привычном понимании. Этот опыт, накапливаемый в повседневной жизни, в общении или в сопереживании героям литературных, театральных, оперных произведений, помогает человеку не только встать на место другого, постичь его явные и скрытые эмоциональные и интеллектуальные переживания, но и расширить свои собственные жизненные горизонты. Человек переживает вместе с героями и другими людьми те состояния, которые не были пережиты им в личной жизни.

Идея «сочувственного опыта», как способа расширения «формулы жизни», возникла в творчестве Михайловского как логическое продолжение разработки субъективного метода познания социальной реальности. «Мыслящий субъект, – писал Михайловский, – только в том случае может дойти до истины, когда вполне сольется с мыслимым объектом и ни на минуту не разлучится с ним, т.е. войдет в его интересы, переживет его жизнь, переосмыслит его мысль, перечувствует его чувство, переживает его страдание, проплачет его слезами»²³.

В некотором смысле «сочувственный опыт» есть один из ключевых компонентов ментальности человека. «Наше психическое содержание дано опытом унаследованным, личным и сочувственным»²⁴, – писал Михайловский. Вместе с тем, понятие «сочувственный опыт» следует рассматривать не только в контексте психологии личности, но и как важнейший элемент общественной психологии, поскольку сам этот опыт накапливается в процессе общественной жизни. Каждый личный «сочувственный опыт» и общее функционирование социума оказывают друг на друга взаимообуславливающее влияние. «Психическое содержание» в понимании мыслителя в значительной мере созвучно термину «*outillage mental*» («*mental tools*») или «ментальная оснастка», введенному Л. Февром. «Каждая цивилизация имеет свое собственное ментальное оснащение. <...> Оно ценно для цивилизации, которая преуспевает в его развитии, ценно для своей эпохи»²⁵, – писал один из основателей «Анналов». А.Я. Гуревич перевел это понятие как «духовное оснащение» или «умственный инструментарий»: «культура предлагает общий умственный инструментарий, и уже от способностей и возможностей

²³ Там же: 72.

²⁴ Там же: 148.

²⁵ Febvre 1982: 150.

того или иного индивида зависит, в какой мере он им овладел»²⁶. Приняв термин «ментальная оснастка» за аналог понятия «психического содержания» у Михайловского, можно сделать вывод о том, что «сочувственный опыт» является одним из механизмов развития солидарных отношений в обществе людей единой культуры.

Итак, «сочувственный опыт», как парадигма «борьбы за индивидуальность», не только расширяет «формулу жизни» человека, совершенствует личность, но способен изменить агональный шаблон общественных отношений на солидарную модель развития, «может раздвинуть пределы индивидуального я, направить совокупные усилия кооперирующихся на борьбу с внешним миром, причем борьба между кооперирующимися, борьба внутри общества становится делом не только бесполезным, а и прямо невыгодным, вредным»²⁷. Таким образом, в основе социальной философии и антропологии Михайловского лежат гуманизм и идея солидарности. Опираясь на достижения философской мысли, он призывал «разбудить» в ограниченных натурах «контровский альтруизм, фейербаховский туизм, смитовскую симпатию»²⁸.

Особым случаем «сочувственного опыта», по Михайловскому, является любовь. Критически оценив концепции любви в естественных науках и философских учениях, в т.ч. у дарвинистов, И. Гете, А. Шопенгауэра, Михайловский писал: «Любовь – не надувательство природы, или бессознательного, или гения вида, преследующих какие-то свои цели. Она – и не неудобопонятное избирательное средство двух клеток. Она одно из выражений великого закона развития, сдерживаемого другими проявлениями того же закона»²⁹. Под «законом развития» он понимал всеобщую «борьбу за индивидуальность». Любви он придавал исключительное значение в своей теории: «половые отношения образуют первую форму борьбы за индивидуальность в человеческом обществе»³⁰. Под «первичностью» подразумевается не сознательное вступление личности в эту борьбу, а «встроенность» полового чувства в экзистенциальное существо человека, его имманентная природа.

Таким образом, «сочувственный опыт» и любовь составляют механизму «формулы жизни». Конечный результат – личное счастье.

Первая работа Михайловского, посвященная проблеме личного счастья, статья «Что такое счастье?», была опубликована в 1872 г. На ее страницах он вступил в полемику с основными положениями работы британского социолога Г. Спенсера «Социальная статика». Михайловский раскритиковал фаталистическое истолкование Спенсером счастья, как степени приспособленности личности к обстоятельствам жизни.

²⁶ Гуревич 1991: 520.

²⁷ Михайловский 1906, Т. 1: 180.

²⁸ Михайловский 1897, Т. 6: 47.

²⁹ Михайловский 1906, Т. 1: 528.

³⁰ Там же: 544.

Михайловский провел любопытную аналогию между нравственной стороной учения Спенсера и этикой стоиков: «и там, и тут верование в благое и премудрое устройство мира; и там, и тут воззрение на частные страдания, как на составную часть общего блага; и там, и тут презрение к расчету последствий наших действий; и там, и тут предписание “не оспаривать прав Юпитера”»; и там, и тут фатализм, для сопряжения которого с задачами этики, требуются утонченные диалектические ухищрения». Стоикам мыслитель предпочел эпикурейцев, поскольку в их учении о личном счастье была затронута проблема освобождения человека: «в эмансипации личности видели именно источник ее спокойствия»³¹. Вместе с тем, нельзя сказать, что Михайловский принимал этику эпикурейцев вполне, напротив, он считал ее «узкой», не подходящей к современным социальным условиям.

Полемически уничтожая теорию счастья Спенсера, позволяющую с фаталистических позиций оправдывать социальную несправедливость, нищету народных масс, Михайловский утверждал, что личное счастье не может быть универсальным. Абстрактное всеобщее счастье не должно и не может составлять цели для каждого человека. Счастье для всех, полагал мыслитель, это утопия, а, следовательно, и заблуждение. Все свои надежды он связывал с общественной наукой, которая «обязана сказать, что объективное счастье, состоящее в обладании известными материальными благами, отнюдь еще не гарантирует счастья субъективного, личного, т.е. известной суммы приятных ощущений»³³.

Всякий общественный идеал, провозглашающий своей целью всеобщее счастье, ослепляет личность иллюзией, старается заместить индивидуальные представления о счастье усредненным общественным представлением либо просто искусственным и ложным. Борец за индивидуальность в ответ провозглашает: «буду бороться с грозящей поглотить меня высшей индивидуальностью. Мне дела нет до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться. Пусть она стремится побороть меня, я буду стремиться побороть ее. Чья возьмет – увидим»³⁴. Это не только основное положение теории борьбы за индивидуальность, которая подразумевает социальную автономию, интеллектуальный нонконформизм, вольнодумство индивидуалистической природы, но и категорический императив неподчинения, своеобразный «символ веры» суверенной личности, едва не выходящий на экзистенциальный уровень.

Вместе с тем, теория борьбы за индивидуальность Михайловского не совпадала, ни по философскому обоснованию, ни по конечному идеалу с анархической концепцией суверенной личности немецкого философа М. Штирнера. В гуманистической традиции русской философии представления об автономии личности никогда не получали своего раз-

³¹ Михайловский 1896, Т. 3: 177, 179.

³³ Михайловский 1906, Т. 1: 459.

³⁴ Михайловский 1896, Т. 3: 423.

вития в направлении нравственного солипсизма. На антропологическое различие анархо-нигилистического эгоизма и идеи автономии личности указывал еще Герцен: «я проповедую вовсе не всеотрицающий индивидуализм (сатану христиан) – но автономию, автократию личности»³⁵.

Штирнер писал: «Всем принадлежит мир? Все – это я, ты и т.д. Но вы делаете из “всех” призрак, наделяете его святостью, и таким образом “все” становятся страшным деспотом, подавляющим единичных личностей»³⁶. Штирнер оставался в рамках фихтеанской философии, разделяющей реальность на «Я» и «не-Я». Все, что не является «Я», представляет собой фантом, иллюзию, которая деспотически ограничивает свободу «Я». Михайловский по поводу этой формулы немецкой метафизики, разделяющий мир на «Я» и «не-Я», писал: «более дерзкая идея не высказывалась человеческим языком, да ничего более дерзкого и придумать нельзя»³⁷. Нравственный солипсизм и эгоизм у Штирнера сочетались с утилитаризмом: «Когда мир становится мне поперек дороги – а он всюду преграждает мне путь, – тогда я уничтожаю его, чтобы утолить им голод своего эгоизма. Ты для меня – не что иное как моя пища, точно так же, как и я для тебя. Между нами существует только одно отношение: отношение пригодности, полезности, пользы»³⁸. Эта сугубо утилитарная, аморальная штирнерианская позиция была глубоко чужда мировоззрению Михайловского. Теория борьбы за индивидуальность возникла и была разработана им во многом как этически и антропологически обоснованная альтернатива «борьбе за существование» дарвинизма и «классовой борьбе» марксизма.

Критически восприняв марксистскую философию и методологию истории, в которой человек понимается всего лишь как элемент в реализации надличностной исторической закономерности, Михайловский остроумно и вполне обоснованно объяснил узость понимания истории через призму «классовой борьбы». Борьба происходит не только между классами, но и между племенами, нациями, внутри классов: «и в нашей, и в европейской литературе давно уже было указано, что рядом с борьбой классов, и часто совершенно извращая ее, существует борьба рас, племен, наций. Если, например, калифорнийские рабочие всячески гонят иммигрирующих китайцев, принадлежащих к тому же рабочему классу, или если французские рабочие недовольны конкуренцией более дешевых итальянских рабочих и т.п., то это, конечно, не классовая борьба. <...> Наконец, и внутри классов происходит борьба между соперничающими индивидуумами, часто становясь поперек дороги классовой борьбы. В целом из всего этого сплетается такая сложная сеть, в которой совсем уже не так часто можно усмотреть чистую, сознатель-

³⁵ Герцен 1961: 167-168.

³⁶ Штирнер 1994: 238.

³⁷ Михайловский 1906, Т. 1: 450.

³⁸ Штирнер 1994: 285.

ную классовую борьбу»³⁹. Михайловский утверждал, что «борьба за индивидуальность» гораздо шире марксистского представления о «классовой борьбе» как о движущей силе истории и более полно отражает социальную реальность. Но необходимо было обосновать и то, почему эта более широкая и полная репрезентация действительности заключается в «борьбе за индивидуальность», а не в «борьбе за существование».

«Мы условились принимать целую градацию индивидуальностей, – писал Михайловский, – в которой индивид в тесном смысле слова, человек, личность составляет только одно из звеньев, хотя самое для нас дорогое и даже единственное дорогое и близкое. Поэтому и борьба за существование может быть рассматриваема, как частный случай борьбы за индивидуальность, – тот именно случай, когда активным, борющимся и побеждающим началом является высшая общественная индивидуальность»⁴⁰. «Борьба за существование» понималась как частное проявление «борьбы за индивидуальность», как «печальная необходимость»⁴¹.

Михайловский показал – теория дарвинистов укладывается в теорию борьбы за индивидуальность, тогда как обратное невозможно. Конечно, критика им дарвинизма и марксизма выглядит убедительной, только если мы принимаем его базовый тезис о том, что личность является самоценным и даже единственно ценным феноменом, если мы принимаем социальную философию, в которой центральное место занимает человек. Тем не менее, невозможно построение какой бы то ни было теории без исходного тезиса. С точки зрения Михайловского, такое отношение к человеку в социальной науке и философии – дело будущего.

Мы полагаем, что теорию борьбы за индивидуальность Михайловского следует рассматривать как тонко разработанную стратегию самоосвобождения человека в опыте повседневной жизни. Разумеется, эту теорию можно назвать и «формулой прогресса», но не общества, а личности. Разработка темы «борьбы за индивидуальность» составила основу философско-антропологических идей Михайловского.

Проблема взаимоотношения человека и общества, рассмотренная через призму теории борьбы за индивидуальность, привела к необходимости определения антропологического идеала. Идеальный тип, совершенный борец за индивидуальность, это человек, стремящийся к своей целостности: «Благо человека есть его целостность, гармония отправления, то есть разнородность неделимых и общественная однородность»⁴². Целостная (интегральная) личность – основа антропологического идеала мыслителя, поскольку только она, психологически и нравственно неделимая, способна к полноценной борьбе за индивидуальность.

Михайловский решал эту проблему в контексте психологической теории «героя и толпы». Мыслитель утверждал, что личность представ-

³⁹ Михайловский 1905: 122.

⁴⁰ Михайловский 1906, Т. 1: 549.

⁴¹ Там же: 566.

⁴² Там же: 125.

ляет собой некоторое множество (устремления, инстинкты, желания), подчиненное целому (воля и разум). Воля и разум целостной личности управляют не только деятельностью человека, но и инстинктами, иррациональными порывами, аффектами. «В этой деспотической централизации, – писал Михайловский, – лежит залог здоровья, счастья, нравственной высоты личности. Наоборот, болезнь и нравственное падение объективно выражаются децентрализацией нашего я, распадением индивидуальности»⁴³. В толпе личность растрчивает свою индивидуальность, ослабевает ее воля, разум утрачивает свою силу. Подражательный психологический эффект уничтожает индивидуальность человека, внутреннюю целостность, человек оказывается во власти аффектов, «освобожденных от контроля центрального сознания и центральной воли»⁴⁴. Личность, сохраняющая свою целостность, способна на единство теоретической мысли, нравственного убеждения, разума и воли, на единство слова и дела. Это то, что Михайловский называл «миродействием», которое он ставил выше «мировоззрения». Таким образом, теория «героя и толпы» является связующим звеном между концепцией борьбы за индивидуальность и проблемой антропологического идеала в идейном наследии мыслителя.

Организация труда при сложной кооперации, считал Михайловский, суживает «формулу жизни». Следовательно, узкая специализация ограничивает пространство жизни человека, делает его самого «типовым», легко заменимым элементом общества. Кроме того, личность лишается возможности всестороннего развития, широкого размаха жизненного горизонта, отчуждается от средств производства, от продукта труда, утрачивает собственную целостность. Но борец за индивидуальность, человек высокого уровня нравственного развития и личной инициативы, стремится изменить сложившиеся обстоятельства. Личная инициатива, по Михайловскому, исходит от человека деятельной натуры, широкой «формулы жизни», от интеллектуала, имеющего твердые общественно-политические убеждения, неподвластного «всякой гнусности и пошлости, историческому фатализму, ослаблению чувства ответственности, ослаблению энергии деятельности и личной инициативы»⁴⁵.

В середине XIX столетия в России обнажились цивилизационные трещины, по которым традиция и культура разошлись. Традиция, как знание генеалогии порядка вещей, отступила под натиском того импульса культуры, который олицетворяли собой идеи социального и нравственного освобождения личности, воплотившиеся отчасти в «Великих реформах», в художественных и интеллектуальных исканиях нигилистов, революционеров, «новых людей», а также в повседневной жизни народа. «Порвалась цепь великая», – зафиксировал критическую точку самоопределения культуры народнический поэт Н.А. Некрасов.

⁴³ Михайловский 1896, Т. 2: 358.

⁴⁴ Там же: 360.

⁴⁵ Там же: 385.

Михайловский был в авангарде этой цивилизационной перемены. Однако для него это не означало, что традиция должна быть отвергнута. Напротив, он признавал, что требуется ее обновление. Михайловский полагал, что пришло время больших перемен, и перемены эти будут осуществлены усилиями личностей, «одаренных инстинктом правды»: традиция сохраняется предками, а «я – сам предок»⁴⁶.

В качестве идеального типа Михайловский предложил фигуру «профана». Любопытно герменевтическое прочтение философского контекста, в котором употребляется этот термин. С одной стороны, термин «профан» подразумевает невежду, дилетанта, не слишком привлекательный тип человека. С другой стороны, «профан» противопоставляется узким специалистам в науке, чья сугубая интеллектуальная специализация является одним из важнейших препятствий на пути всестороннего развития личности. На самом деле, здесь имеется еще один семантический слой. «Профан» – это тип человека, который на демократических основаниях выступает за равные возможности совершенствования личностей, против социального неравенства, иерархии, за открытость истины, за всеобщее просвещение. Еще Герцен писал о необходимости низведения истины из «сакрального» состояния в «профанное»: «Не будет миру свободы, пока все религиозное, политическое не превратится в человеческое, простое, подлежащее критике и отрицанию. Возмужалая логика ненавидит канонизированные истины, она их расстригает из ангельского чина в людской, она из священных таинств делает явные истины»⁴⁷. Современный итальянский философ Джорджо Агамбен в работе «Профанация» отсылает нас к высказыванию древнеримского правоведа Гая Требация Теста, смысл которого заключается в том, что профанация – это возвращение вещей и смыслов из пространства сакрального «в пользование и собственность людей»⁴⁸.

Антропологический идеал Михайловского вмещает в себя все человеческое, поэтому нет смысла рассматривать его с точки зрения метафизики, где всегда есть вероятность интеллектуальных спекуляций. Всякую истину, всякий идеал следует подчинить интересам личности. Он писал: «Сущность вещей – вечная тьма. Нет абсолютной истины, есть только истина для человека, и за пределами человеческой природы нет истины для человека»⁴⁹. Мыслитель выступил против идеи сверхчеловеческого: «для человека немислимо перерастить самого себя, стать выше человеческой точки зрения»⁵⁰. Идеальному типу «профана», как выразителю всего человеческого, достаточно своего уровня. Он, как совершенствующаяся и свободная личность, вполне самодостаточен. «Как про-

⁴⁶ Михайловский 1896, Т. 3: 685.

⁴⁷ Герцен 1955: 46.

⁴⁸ Агамбен 2014: 78.

⁴⁹ Михайловский 1906, Т. 1: 121.

⁵⁰ Михайловский 1896, Т. 3: 230.

фаны, – писал Михайловский, – мы носим в себе начало свободы, независимости, <...> задаток успешной борьбы за индивидуальность»⁵¹.

Фигура «профана» и является именно тем типом личности, что «одарен инстинктом правды». Нравственное освобождение личности, по Михайловскому, заключается не в нигилистическом отрицании ценностей вообще, не в грубом противопоставлении прежним ценностям контрценностей, не в откровенном либертинаже, а в требовании нравственного суда, в т.ч. над анахроничными аспектами традиции: «Мы, профаны, считаем своим священным правом, которого у нас отнять никто не может, право нравственного суда над собой и другими, право познания добра и зла, право называть мерзавца мерзавцем»⁵². «Профан», как идеальный тип, выражает, на наш взгляд, наивысшее философское достижение этической мысли Михайловского, касающееся неизбежности нравственного суждения: «нравственный суд... есть такой же факт, как и все другие – он есть в каждом данном случае неизбежное следствие неизбежных причин, он существует, потому что должен существовать, не может не существовать»⁵³.

Идеальное общество, по Михайловскому, невозможно без пестования идеального типа. Сначала совершенствование личности, затем совершенствование общества: «идеальный тип отказывается от роли, как почтовой лошади, так и фельдъегеря, и личный свой интерес укладывает ни в ту или другую наличную общественную систему, а в общественный идеал – в такой именно идеал, где личность свята и неприкосновенна»⁵⁴. Р.В. Иванов-Разумник отмечал, что фигура «профана» занимает особое место в мировоззрении Михайловского, это «идеальный, политропный тип, высокий и по типу и по степени развития, борющийся за свою индивидуальность во имя блага реальной личности»⁵⁵.

Нельзя не согласиться с утверждением историка В.В. Блохина о том, что социальный идеал Михайловского – «не какое-то завершенное состояние общества, а бесконечный процесс приближения к более гармоничному общественному устройству»⁵⁶. Это верно и для антропологического идеала мыслителя. Антропологический идеал – не конечный результат, а непрерывный процесс совершенствования личности, стремление ко все более «широкому панорамному рассмотрению реальности»⁵⁷. Вот почему теория борьбы за индивидуальность не только лежит в основе социальной философии Михайловского, но и предопределяет концепцию суверенной личности русского народника.

Понимая представления Михайловского о «ступенях» и «типах» общественного развития и не отказывая русскому народнику в своеоб-

⁵¹ Там же: 423-424.

⁵² Там же: 438.

⁵³ Михайловский 1897, Т. 6: 116.

⁵⁴ Михайловский 1896, Т. 4: 459.

⁵⁵ Иванов-Разумник 1997: 270.

⁵⁶ Блохин 2019: 61.

⁵⁷ Денильханова 2009: 91.

разной цельности мировоззрения, польский исследователь А. Валицкий назвал «гибридной» моделью общества⁵⁸ нетривиальный союз идеала свободной личности и предпочтения простых, соответствующих архаическим обществам, форм кооперации в социальной философии мыслителя. Это отчасти верно, хотя и следует отметить, что в социальной философии Михайловского интересы личности были предпочтительнее общинных. От будущего мыслитель ждал «торжество личного начала при посредстве начала общинного»⁵⁹.

В своих социально-философских и философско-антропологических исканиях Михайловский, уравновешенная интеллектуальная натура, следовал некоему «срединному пути». Широкое обоснование идеала суверенной личности в творчестве мыслителя включало в себя адаптацию теории освобождения личности к исторической ситуации второй половины XIX в., создание авторской теории борьбы за индивидуальность, как стратегии самоосвобождения личности, а также разработку антропологического идеала.

Этот «срединный путь» мыслителя, однако, был основан на декларативно неоспоримом идеале целостной и независимой личности. Центральная позиция социальной философии Н.К. Михайловского – суверенность личности – не исключает тесного контакта человека с обществом, напротив, она предполагает совершенствование личности за счет «сочувственного опыта» и расширения «формулы жизни». Это не предполагает использования «чужого» человеческого ресурса в своих интересах, не подразумевает доминирования одной индивидуальной воли над другими, а утверждает необходимость взаимовыгодного обмена жизненным опытом совершенствующихся личностей. Таким образом, власть человека, как неизбежный социально-экономический и экзистенциальный аспект жизни, осуществляется исключительно в границах своего «Я», не происходит саморастраты личности ни с одной из сторон, в чем и состоит, прежде всего, нравственное достоинство концепции суверенной личности в социальной философии Михайловского.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Российский государственный архив литературы и искусства. (РГАЛИ). Ф. 280. Оп. 1. Д. 202. Л. 41. [Rossiyskiy gosudarstvenniy arhiv literatury i iskusstva. (RGALI). F. 280. Op. 1. D. 202. L. 41.]
- Агамбен Д. Профанации. М.: Гилея, 2014. 112 с. [Agamben D. Profanatsii. M.: Gileya, 2014]
- Блохин В.В. Жандарм литературной республики. Н.К. Михайловский: жизнь, литература, политическая борьба. М.: Вест Мир, 2019. 256 с. [Blohin V.V. Zhandarm literaturnoy respubliky. N.K. Mihaylovskiy: zhizn, literatura, politicheskaya borba. M.: Ves Mir, 2019]
- Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. 480 с. [Valitskiy A. Istoriya russkoy myisli ot prosvescheniya do marksizma. M.: «Kanon» ROOI «Reabilitatsiya», 2013. 480 s.]
- Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: Наука, 1955. Т. 6. 551 с. [Herzen A.I. Sobranie sochineniy: v 30 t. M.: Nauka, 1955. T. 6. 551 s.]

⁵⁸ Валицкий 2013: 284.

⁵⁹ Михайловский 1896, Т. 4: 701.

- Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: Наука, 1960. Т. 20. Кн. 2. 994 с. [Herzen A.I. Sbranie sochineniy: v 30 t. M.: Nauka, 1960. T. 20. Kn. 2. 994 s.]
- Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: Наука, 1961. Т. 24. 579 с. [Herzen A.I. Sbranie sochineniy: v 30 t. M.: Nauka, 1961. T. 24. 579 s.]
- Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 501-541. [Gurevich A.Ya. Uroki Lyusena Fevra // Fevr L. Boi za istoriyu. M.: Nauka, 1991. S. 501-541].
- Денильханова Р.Х. Борьба за индивидуальность. Проблема личности в публицистике Н. К. Михайловского. М.: Издатель Воробьев А.В., 2009. 148 с. [Denilhanova R.H. Borba za individualnost. Problema lichnosti v publitsistike N.K. Mihaylovskogo. M.: Izdatel Vorobeve A.V., 2009. 148 s.]
- Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли: В 3 т. М.: Республика; ТЕРРА, 1997. Т. 2. 400 с. [Ivanov-Razumnik R.V. Istoriya russkoy obschestvennoy myslis: V 3 t. M.: Respublika; TERRA, 1997. T. 2. 400 s.]
- Иванчин-Писарев А.И. Хождение в народ. Воспоминания. М.-Л., 1929. 451 с. [Ivanchin-Pisarev A.I. Hozhdenie v narod. Vospominaniya. M.-L., 1929. 451 s.]
- Колосов Е.Е. Н.К. Михайловский в деле Каракозова // Былое. 1924. № 23. С. 44-75. [Kolosov E.E. N.K. Mihaylovskiy v dele Karakozova // Byloe. 1924. № 23. S. 44-75.]
- Михайловский Н.К. Последние сочинения: в 2 т. СПб.: Русское богатство, 1905. Т. 1. 490 с. [Mihaylovskiy N.K. Poslednie sochineniya: v 2 t. SPb: Russkoe bogatstvo, 1905. T. 1.]
- Михайловский Н.К. Революционные статьи. Берлин: Изд. Гуго Штейнца, 1906. 63 с. [Mihaylovskiy N.K. Revolyutsionnyye stati. Berlin: Izd. Gugo Shteyntsa, 1906. 63 s.]
- Михайловский Н.К. Сочинения: в 6 т. СПб.: Русское богатство, 1896–1897 [Mihaylovskiy N.K. Sochineniya: v 6 t. SPb.: Russkoe bogatstvo, 1896–1897]
- Михайловский Н.К. Сочинения: в 6 т. Изд. 4-е. СПб.: Русское богатство, 1906. Т. 1. VII с., 970 стб. [Mihaylovskiy N.K. Sochineniya: v 6 t. Izd. 4-e. SPb.: Russkoe bogatstvo, 1906. T. 1. VII s., 970 stb.]
- Русанов Н.С. На родине. М., 1931. 352 с. [Rusanov N. S. Na rodine. M., 1931. 352 s.]
- Чернов В.М. Н.К. Михайловский как этический мыслитель // Заветы. 1914. № 5. С. 1-46. [Chernov V.M. N.K. Mihaylovskiy kak eticheskij myslitel // Zavety. 1914. № 5. S. 1-46.]
- Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. 560 с. [Shtirner M. Edinstvennyiy i ego sobstvennost. Harkov: Osnova, 1994. 560 s.]
- Febvre L. The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. 516 p.

Вязинкин Алексей Юрьевич, кандидат философских наук, старший преподаватель, кафедра истории и философии, Тамбовский государственный технический университет; vyazinkin@yandex.ru

The Problem of sovereign personality in ideological heritage of N.K. Mikhaylovsky

The article is devoted to the formation of the idea of sovereign individual in the writings of N.K. Mikhaylovsky, a Russian publicist and thinker. Discussion of this problem was connected with reconsideration by the thinker of the theory of emancipation of individual and development of a concept of an anthropological ideal. Author shows that the concept of the sovereign personality was the cornerstone of the philosophical and anthropological ideas of Mikhaylovsky. The special advantage of interpretation by the thinker of a problem of the sovereign individual consisted in its ethical character and humanistic potential.

Keywords: N.K. Mikhaylovsky, sovereign individual, Russian Populism, emancipation of individual theory, «struggle for individuality», social philosophy, anthropological ideal

Aleksei Viazinkin, Ph.D. in philosophy, Senior Lecturer, Department of History and Philosophy, Tambov State Technical University; vyazinkin@yandex.ru