

Священник Денис Михалёв

«Лицо», «индивид» и «личность» как формы человеческого существования в философии Иммануила Канта и во французском персонализме Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье

УДК 1(4)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_151
EDN RPUKQN



Аннотация: Статья посвящена изучению форм человеческого существования, как они понимаются в философии Иммануила Канта и во французском персонализме Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье. Автор сосредотачивает свое внимание как на осмыслении проблемы человеческого существования в целом, так и на изучении конкретных форм, в которых оно воплощается в работах Канта и философов-персоналистов. В ходе исследования обращается внимание на то, что как Кант, так и философы-персоналисты Лакруа и Мунье оперируют схожими понятиями, выражающими конкретные формы человеческого существования, а именно: «лицо», «индивид» и «личность». Эти понятия, как видится автору, позволяют рассматривать проблему человеческого существования в наиболее целостном варианте, отображая всю многогранность и сложность этого феномена. В ходе исследования производится выявление и изучение характеристик форм человеческого существования «лицо», «индивид» и «личность» сначала в философии Канта, а затем в персонализме Лакруа и Мунье, с последующим их компаративистским анализом. Автор делает выводы о том, что понятия «лицо» и «индивид» как у Канта, так и у философов-персоналистов являются базовыми, изначально заданными формами человеческого существования, которые призваны обозначить в человеке нечто единичное и уникальное. Понятие же «личность» является высшей формой человеческого существования и выполняет функцию цели жизненного пути человека, достигаемой посредством духовно-нравственного совершенствования.

Ключевые слова: И. Кант, Ж. Лакруа, Э. Мунье, персонализм, философская антропология, человек, человеческое существование, человечество, личность, лицо, индивид, персонализация, субъект, homo noumenon, homo phaenomenon.

Об авторе: Священник Денис Владимирович Михалёв

Старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; аспирант Балтийского федерального университета им. И. Канта.

E-mail: mihalev.denis.85@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2609-4944>

Для цитирования: Михалёв Д., свящ. «Лицо», «индивид» и «личность» как формы человеческого существования в философии Иммануила Канта и во французском персонализме Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 151–170.

Статья поступила в редакцию 10.07.2023; одобрена после рецензирования 25.08.2023; принята к публикации 19.09.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Priest Denis Mikhalyov

“Person”, “Individual” and “Personality” as Forms of Human Existence in the Philosophy of Immanuel Kant and in French Personalism of Jean Lacroix and Emmanuel Mounier

UDK 1(4)(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_151

EDN RPUKQN



Abstract: The article presents the study of the forms of human existence as they are understood in the philosophy of Immanuel Kant and in the French personalism of Jean Lacroix and Emmanuel Mounier. The focus is both on understanding the problem of human existence in general, and on studying those specific forms in which it is embodied in the works of Kant and personalist philosophers, in particular. In the course of the research, attention is paid to the fact that both Kant and the personalist philosophers Lacroix and Mounier operate with similar concepts that express specific forms of human existence, namely: “person”, “individual” and “personality”. These concepts allow us to consider the problem of human existence in the most holistic way, reflecting all the versatility and complexity of this phenomenon. In the course of the research, the characteristics of the forms of human existence “person”, “individual” and “personality” are identified and studied, first in the philosophy of Kant, then in the personalism of Lacroix and Mounier, and then their comparative analysis follows. The conclusion is that the concepts of “person” and “individual”, both in the philosophy of Kant and in the personalism of Lacroix and Mounier are the basic, initially given forms of human existence, which are designed to designate something singular and unique in a human. The concept of “personality” in its turn is the highest form of human existence, and performs the function of the goal of a human’s life path, which is achieved through spiritual and moral improvement.

Keywords: Immanuel Kant, Jean Lacroix, Emmanuel Mounier, personalism, philosophical anthropology, human, human existence, humanity, personality, person, individual, personalization, subject, *homo noumenon*, *homo phaenomenon*.

About the author: **Priest Denis Vladimirovich Mikhalyov**

Senior Lecturer at St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities; Postgraduate student of Immanuel Kant Baltic Federal University.

E-mail: mihalev.denis.85@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2609-4944>

For citation: Mikhalyov D., priest. “Person”, “Individual” and “Personality” as Forms of Human Existence in the Philosophy of Immanuel Kant and in French Personalism of Jean Lacroix and Emmanuel Mounier. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 151–170.

The article was submitted 10.07.2023; approved after reviewing 25.08.2023; accepted for publication 19.09.2023.

Введение

Вопрос осмысления проблемы человеческого существования представляется одним из важнейших во всей истории философской мысли. При этом максимальную остроту он принимает, как правило, в периоды исторических кризисов и мировоззренческих катаклизмов, когда сама ценность человеческой жизни ставится под вопрос. В частности, всплеск интереса к философско-антропологической проблематике обнаруживается в исторический промежуток между двумя мировыми войнами — в 1920–1930-е гг. Именно в этот период, характеризующийся общим гуманитарным, социальным и экзистенциальным кризисом европейского общества, оформляется философия французского персонализма, основным содержанием которой становится проблема поиска цели и смысла человеческого существования. Наиболее последовательно эта мировоззренческая проблема прорабатывалась такими представителями французского персонализма, как Жан Лакруа (Jean Lacroix; 1900–1986) и Эмманюэль Мунье (Emmanuel Mounier; 1905–1950), которые, по словам отечественного исследователя персонализма И. С. Вдовиной, являются и наиболее плодотворными представителями этого философского направления [Вдовица, 2004, 587].

Выбирая для исследования философские учения именно Лакруа и Мунье, сделаем предварительное уточнение о том, что при работе над анализом их сочинений представляется важным учитывать факты их биографии. Дело в том, что Лакруа и Мунье являлись не только создателями главного печатного органа европейской персоналистской мысли — журнала «Esprit» (основан в 1932 г.), но также близкими друзьями и идейными соратниками. Все это позволяет нам синхронно в едином интеллектуальном поле рассматривать их философские взгляды на осмысление проблемы человеческого существования, что и будет сделано в данной статье.

Отметим также тот важный для проводимого исследования момент, что процесс формирования философии французского персонализма сопровождался кропотливой историко-философской работой Лакруа и Мунье по выявлению и систематическому анализу всех философско-антропологических наработок мыслителей прошлого. При этом Иммануилу Канту (1724–1804) персоналистами отводится роль одного из ведущих мыслителей, оказавших решающее влияние на формирование личностной философии как таковой. Например, анализу влияния Канта на формирование философии французского персонализма целиком посвящена глава «Кант» в историко-философской работе Лакруа «Персонализм: истоки — основания — актуальность» (1972)¹. Кроме того, вопрос кантовского влияния на личностную философию во Франции рассматривает и Мунье в разделе «Краткая история понятия личности и условий ее существования» своей программной работы «Персонализм» (1949)².

Так, Лакруа считает, что «Кант был первым философом, кого в конце XVIII в. можно было бы отнести к персоналистскому направлению, хотя он и не употреблял термина „персонализм“» (Лакруа, 2004в, 69). Мунье, в свою очередь, напрямую именует Канта «классическим персоналистом» (Мунье, 1999б, 465), которому личностная философия в принципе обязана своим появлением (Мунье, 1999б, 466).

С пietetом французских персоналистов по отношению к Канту нельзя не согласиться. Действительно, проблема человека в целом и форм его существования в частности определяет направление всей, без преувеличения сказать, кантовской философской мысли. Сам же антропоцентрический характер философии Канта объясняется формулировкой четвертого и, пожалуй, главного вопроса его философии, известного как «Что такое человек?» (Кант, 1980, 322). Этот факт, например, подтверждает и А. В. Гулыга, указывая на то, что человек для кенигсбергского философа представляет собой «самый главный предмет в мире» [Гулыга, 1981, 259].

¹ Главу «Кант» в работе Лакруа «Персонализм: истоки — основания — актуальность» см.: (Лакруа, 2004в, 69–78).

² Раздел «Краткая история понятия личности и условий ее существования» работы Мунье «Персонализм» см.: (Мунье, 1999б, 463–468).

Для проводимого исследования важно будет отметить и то, что и сам Кант жил в период европейского исторического и мировоззренческого кризиса, связанного с Семилетней войной (1756–1763), Великой французской революцией (1789–1799) и зарождением эпохи Просвещения. А это значит, что для великого немецкого философа вопрошание о человеке было не просто интеллектуальным теоретизированием, но в подлинном смысле жизненно важным интересом. Таким образом, мы можем также утверждать, что драматизм внешних исторических условий, в которых творили как Кант, так и Лакруа с Мунье, ставил перед мыслителями двух разных эпох одинаковый по глубине вопрос о сущности человеческого существования.

В свою очередь, интерес к человеку побуждает рассматриваемых нами мыслителей на изучение конкретных форм реализации человеческого существования, посредством которых наиболее подробно можно было бы его изучить. Ниже будет показано, что как Кант, так и французские персоналисты Лакруа и Мунье рассматривают человеческое существование, реализованное в таких его формах, как «лицо», «индивид» и «личность».

Таким образом, в рамках данного исследования представляется важным понятие: как общее для Канта и французских персоналистов Лакруа и Мунье понятие «человек» конкретизируется в обозначенных выше формах? Что собой представляют их содержательные характеристики у каждого из философов? Попутно предстоит выяснить и вопрос, насколько философский взгляд Канта на рассматриваемую нами проблему повлиял на персоналистскую концепцию человека во французском персонализме Лакруа и Мунье.

I. Человек как «лицо» и как «личность» в философии Иммануила Канта

Говоря о формах человеческого существования, Кант оперирует двумя понятиями, которые при первом знакомстве с ними производят впечатление об их тождестве. Тем не менее они имеют свои отличительные характеристики, которые следует рассмотреть отдельно. Речь идет о таких понятиях, как «лицо» (нем. Person) и «личность» (нем. Persönlichkeit).

В качестве вводной мысли, проясняющей дальнейший ход рассуждения, обратимся к статье А. В. Гулыги «Кант сегодня» (1980), в которой он, в частности, пишет, что «Кант проводит принципиальное различие между терминами *Person* и *Personlichkeit*, которые обычно переводятся одинаково: „личность“. Между тем первый термин обозначает „лицо“ и только второй — „личность“. Под „лицом“ Кант понимал человеческий индивид, отличающий себя от другого, олицетворение принципа „я мыслю“. *Личность* есть нечто большее, чем носитель сознания, — последнее в личности становится самосознанием. Быть *личностью* — значит быть свободным, реализовать свое самосознание в поведении» [Гулыга, 1980, 36].

Итак, рассмотрим первое кантовское антропологическое понятие — «лицо» (Person). Здесь сразу надо будет отметить, что исследование этого понятия преподнесет нам ряд определенных трудностей. Является это следствием неоднозначного теоретического содержания понятия *лицо* в самой кантовской философии. Так, например, Л. Зип считает удивительным тот факт, что «у Канта нет систематического определения понятия *лицо* [Person]» [Sier, 1989, 83]. На это указывает и М. Баум, говоря о том, что «*Лицо* [Person], как и многие другие кантовские понятия, имеет весьма неоднозначное определение» [Baum, 2020a, 57]. При этом Л. Каллио делает по этому поводу еще более радикальное суждение: «Результатом кантовской критики является то, что с теоретической точки зрения понятие *лицо* [Person] в определенном смысле „пусто“» [Kallio, 2017, 203].

Чем же определяется такая содержательная неоднозначность и, как было указано выше, даже теоретическая «пустота» понятия *лицо* в кантовской философии?

В первую очередь это объясняется тем, что понятие *лицо* у Канта обладает многовариантным характером применения. Как пишет М. Баум, «Кант довольно часто применяет понятие *лицо* [Person] в качестве синонима понятию *человек* [нем. Mensch] во всем многообразии его значений» [Baum, 2020a, 57]. Исходя из чего нам всегда необходимо учитывать философский контекст или повод, по которому понятие *лицо* Кантом для конкретного случая используется.

В целом же, если опираться на словарь кантовских терминов «Kant-Lexikon», можно выделить три основных целевых варианта использования Кантом понятия *лицо*:

- для противопоставления разумно мыслящего человека неразумному животному [Kant-Lexikon, 2015, 1742];
- для определения человека как существа, одновременно относящегося к царству природы и к царству целей [Kant-Lexikon, 2015, 1743];
- для обозначения человека в качестве разумного существа, обладающего непревзойденным характером своего сознания и самосознания [Kant-Lexikon, 2015, 1743].

Уместным будет проиллюстрировать выделенные варианты употребления понятия *лицо* на конкретных примерах кантовских работ.

Итак, Кант в первую очередь подчеркивает то, что только человек, как существо разумное, может именоваться «*персоной*» или «*лицом*». Этим самым он отличается от любого неразумного животного. В частности, в работе «О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академии Наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?» (1791) Кант утверждает, что способность человека осознавать самого себя, свое уникальное существование, выделяющее его из ряда других земных живых существ, «создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как к *Я* у нас нет причины» (Кант, 1994г, 391). И далее Кант продолжает: «*Я*, которое я мыслю и созерцаю, есть *индивид*» (Кант, 1994г, 391)³.

Подобную мысль мы можем увидеть и в «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798). В ней, в частности, Кант подчеркивает, что человек как *лицо* проявляет себя в том, что он способен осознавать сам факт своего существования, выделять свое *Я*, что коренным образом отличает его от прочих земных существ. Об этом он пишет следующее: «То, что человек может иметь представление о своем *Я*, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле. Благодаря этому он — *индивид*, и вследствие единства сознания при всех изменениях, которые могут с ним произойти, — одно и то же *лицо*» (Кант, 1994а, 142).

Как было сказано выше, понятие *лицо* Кант также употребляет и для подчеркивания дуального характера человеческого естества, опосредованного его одновременным отношением как к царству природы, так и к царству целей. Например, в своей работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766) Кант, возможно, впервые в своей философской системе выражает интересную мысль о том, что человек как *лицо* (Person) есть прежде всего единство составляющих человеческое естество духа и материи. Об этом им говорится следующее: «вероятно также, что духовные существа не могут непосредственно воспринимать чувственные впечатления от телесного мира с полным сознанием, потому что, не образуя *личности* [Person]⁴ [в сочетании] с какой-либо частью материи, они не могут сознавать... свое место в материальном мире» (Кант, 1994б, 222).

Далее, в «Критике практического разума» (1788), Кант расширяет приведенную выше мысль и дает более подробное разъяснение вопроса о границах употребления понятий *лицо* и *личность* в своей практической философии в контексте

³ Таким образом, мы видим, что Кант в качестве синонима понятию «лицо» употребляет и еще одно схожее с ним понятие — «индивид». Этот момент, в частности, будет отмечен и в кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения» (см.: (Кант, 1994а, 142)).

⁴ В данном случае Person переводится, как указывал на это выше Гулыга, как «личность», а не как «лицо» (см.: [Гулыга, 1980, 36]).

вопроса о соотносительности человека с двумя царствами своего существования. Так, *лицо* (Person), по мысли Канта, — это антропологическое понятие, которое относится человека прежде всего к чувственно постигаемому миру, т.е. к царству природы. *Личность* же (Personlichkeit) относит человека к миру умопостигаемому, т.е. к царству целей. Об этом говорится следующее: «Это не что иное, как *личность* [Personlichkeit], т.е. свобода и независимость от механизма всей природы... следовательно, *лицо* [Person] как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной *личности*, поскольку она принадлежит в то же время и к умопостигаемому миру; поэтому не следует удивляться, если человек, как принадлежащий к обоим мирам, должен смотреть на собственное существо, взятое в отношении к его второму и высшему назначению, не иначе, как с почтением, а на законы его — с величайшим уважением» (Кант, 1997а, 511). Важная мысль, которую мы здесь также видим, состоит в том, что понятие *лицо* подчинено понятию *личность*. Иными словами, человек как *личность* превосходит себя самого, рассматриваемого как *лицо* или *индивид*. Данный тезис более подробно будет рассмотрен ниже, в контексте исследования кантовского антропологического понятия *личность* (Personlichkeit).

Перейдем к рассмотрению мысли о том, что понятие *лицо* в кантовской философии употребляется и для обозначения человека как существа, обладающего непрерывным характером своего сознания и самосознания. Для разъяснения данного тезиса в первую очередь следует обратиться к «Критике чистого разума» (1781), в которой философ в своих рассуждениях о паралогизмах чистого разума рассматриваемую нами идею разбирает достаточно подробно. В особенности нас будет интересовать третий паралогизм, именуемый у Канта «паралогизмом, касающимся персональности» (нем. Dritter Paralogismus, der Personalität).

Так, Кант прежде всего указывает на то, что суждение «я мыслю» свойственно каждому человеку и проявляется в его акте сознания. При этом, как указывает философ, акт сознания неизбежно приводит к порождению процесса самоидентификации своего «я» как источника сознания. Но, в таком случае, производным из этого утверждения будет и признание акта самосознания. Ведь самосознание так же непосредственно связано с «я» человека и порождается им. Как уточняет этот момент сам Кант, «мышление берется в обеих посылках в совершенно разных значениях: в большей посылке так, как оно относится к объекту вообще (следовательно, так, как объект может быть дан в созерцании), а в меньшей посылке — только так, как оно существует в отношении к самосознанию» (Кант, 2006а, 525).

Таким образом, как мы можем наблюдать эту мысль у Канта, сознание человека оказывается напрямую связанным с его же самосознанием. А это, в свою очередь, ведет к конституированию понятия *лица* как центра, или же источника, как сознания, так и самосознания одновременно. Особенно очевидно это проявляется для человека в том, что его внутреннему чувству свойственно рассматривать свое «я» в некоем тождестве во времени или, другими словами, в непрерывной самоидентификации своего «я». Кант пишет об этом следующим образом: «То, что сознает свое нумерическое (численное) тождество в разное время, есть в виду этого *личность* [Person]» (Кант, 2006б, 455).

Однако, как замечает Кант, этот непрерывный во времени акт самоидентификации своего «я» как *лица* или *личности*⁵ носит лишь практический характер. Возможность же познать себя самого теоретически с точки зрения критической философии представляется сомнительной. Кант говорит об этом так: «в этом смысле понятие *личности* представляется необходимым и достаточным для практического употребления, но мы никоим образом не можем щеголять им как расширением нашего самопознания посредством чистого разума» (Кант, 2006б, 461). Действительно,

⁵ Для объяснения хода своей мысли относительно практического применения в своей философии тождества во времени своего «я» Кант в разделе «Третий паралогизм, касающийся персональности» первого издания «Критики чистого разума» использует как понятие «лицо» (Person), так и понятие «личность» (Personlichkeit). При этом параллельное употребление Кантом двух этих понятий выглядит содержательно равнозначно.

опираясь на положения кантовской критической философии, мы не можем достоверно утверждать о том, что внутреннее ощущение своего «я», его неизменности для нас самих во времени, дает нам хоть какое-то основание для глубокого теоретического самопознания. Д. Штурма эту мысль Канта комментирует так: «Поэтому знание о „самости“ или „я“ с самого начала лишается всякого семантического основания» [Штурма, 2007, 29]. Таким образом, этот факт позволяет нам в актах своего самопознания говорить с теоретической точки зрения не об идентификации своего «я» как *лица*, а только лишь о психологическом акте «самореференции». При этом Д. Штурма уточняет, что, «хотя идентичность самосознания и выражается в самореференциальных структурах психических актов, но в случае личностной идентичности нам необходимы дополнительные физические, эпистемологические, моральные и социальные условия» [Sturma, 2005, 250].

О вышеизложенной проблеме теоретической непознаваемости своего «я» и сугубо практического характера понятия *лицо* говорит и М. Баум: «Теоретическое самопознание, которое возможно только эмпирическим путем... служит нравственному самосовершенствованию, посредством чего человек постепенно определяет себя как личность [Person]» [Baum, 2020б, 30]. В том же самом ключе интерпретирует кантовскую мысль и П. Гайер. В частности, он говорит о том, что всякий раз, когда мы вступаем в процессе самопознания в роль рациональных психологов, то неизбежно будем сталкиваться, по мысли Канта, с получением неверных и весьма зыбких с теоретической точки зрения выводов о самих себе. Неверность этих выводов, в свою очередь, заключается в «попытках получить теоретические знания о реальной природе своего „я“ только лишь из концепции этого „я“ и, следовательно, без какого-либо опыта эмпирического созерцания этого „я“, которое должно было бы выступать в роли необходимого условия для получения теоретического знания о нашем „я“» [Guyer, 2006, 137].

Таким образом, с позиции целостного взгляда на философскую систему Канта, понятие *лицо* содержит в себе, как считает Л. Каллио, некоторую смысловую напряженность. Она состоит в том, что понятие *лицо* в кантовской философии имеет весьма широкое практическое значение при невозможности его применения в теоретических целях. Так, по его словам, «с одной стороны, Кант уделяет большое внимание практическому значению понятия *лицо*, но, с другой стороны, его критика теоретического значения этого же понятия носит довольно резкий характер» [Kallio, 2017, 204].

Итак, человек, согласно кантовской мысли, может и должен мыслить свое «я» как *лицо*, являющееся уникальным центром и основой своего подлинно человеческого разумного существования, выделяющего его среди прочих живых существ. В этом состоит огромное практическое значение осмысления человеком себя как *лица* (Person). Однако любой акт самопознания, с точки зрения критической философии, будет заведомо обречен на бесплодность и теоретическую несостоятельность.

Далее перейдем к рассмотрению следующего кантовского антропологического понятия — «личность» (Personlichkeit).

Как было отмечено выше, в философии Канта понятие *личность* определяется прежде всего соотносительностью человека к царству целей или, иными словами, к умопостигаемому (интеллигибельному) миру (Кант, 1997а, 511). Опираясь на кантовскую мысль, мы можем проследить в этой характеристике понятия *личность* также религиозно-философский или рационально-теологический контекст. Ведь в предельном понимании интеллигибельный мир, по Канту же, есть «Царство Божие» (Кант, 1997а, 661)⁶. А значит, личностная составляющая человеческого существования соотносится и с понятием о «Боге как о высшем благе» (Кант, 1997б, 107), происходящем, по мысли философа, из «идеи нравственного совершенства, которую разум создает a priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли» (Кант, 1997б, 107).

⁶ Несомненно, мы не можем в полной мере приписывать кантовскому понятию «Царство Божие» то же самое значение, которое оно имеет в христианском богословии. Кант использует это понятие, как и понятие «Бог», исключительно в качестве регулятивных идей своей рациональной теологии и философской этики.

Соотнесенность же человека как *личности* с царством целей (интеллигибельным миром), в свою очередь, обнаруживает наличие у человека, как было выяснено выше, морального закона и свободы. Исходя из этого *личность* должна рассматриваться прежде всего как *моральная личность*: «моральная личность, следовательно, это не что иное, как свобода разумного существа, подчиняющегося моральным законам» (Кант, 2014, 71). При этом от понятия *моральной личности* следует отличать кантовское понятие *психологической личности*, которая определяется как просто непрерывное тождество самосознания человека: «психологическая же личность — это лишь способность осознания тождества самому себе в различных состояниях своего существования» (Кант, 1994в, 245). Несомненно, в этом определении *психологической личности* нетрудно будет заметить его смысловую соотнесенность с понятием *лицо* в его третьем, рассмотренном нами выше значении — как понятием о человеке, обладающем непрерывным характером своего сознания и самосознания.

Комментарий к приведенной выше кантовской мысли можно найти у М. Баума. В частности, он подчеркивает, что для определения кантовского понятия *лицо* не требуется его рассмотрение в этическом понятийном поле. Напротив того, *личность* должна рассматриваться исключительно в том контексте, что она неизменно обладает моральным законом, реализуемым практическим разумом человека (см.: [Baum, 2020a, 59]). На моральный характер содержания понятия *личность* у Канта указывает и А. Меркер. В частности, она замечает, что мораль, по Канту, «является не только источником человеческого достоинства, но и определяет сам факт статуса человека как *личности*, в принципе» [Merker, 2012, 99]. Кроме того, она делает важное уточнение о том, что именно мораль, присущая человеческому роду, в кантовском понимании «возводит человека как индивида (фр. l'individu) до достоинства личности (фр. la personne)» [Merker, 2012, 96]. В свою очередь, Э. Ю. Соловьев обобщает эту особенность философского учения Канта о человеке, именуя его «этически осмысленной антропологией» [Соловьев, 2005, 243]. Отметим, что эти тезисы будут очень важны для нас при последующем рассмотрении персоналистского учения Ж. Лакруа и Э. Мунье.

Итак, подлинно личностное измерение человека, по Канту, определяется наличием у него морального закона, свободно реализуемого *личностью* посредством практического разума. Поэтому в «Антропологии с прагматической точки зрения» философ определяет *личность* человека как «существо, наделенное способностью практического разума и сознанием свободы своей воли (*личность*)» (Кант, 1994а, 365). Эту мысль особенным образом подчеркивает Джованни Б. Сала, говоря о том, что «Кант определяет *личность* в качестве категории свободы» [Sala, 2004, 150]. В свою очередь, Э. Делассус предлагает понимать свободу *личности*, по Канту, в качестве абсолютной свободы, причем как от внешнего природного детерминизма, так и от внутренней ограниченности: «Таким образом, согласно Канту, *личность* проявляет себя в способности человека подняться как над природой, так и над самим собой» [Delassus, 2013, 15].

Если первая составляющая свободы, о которой говорится выше, как видится, вполне понятна и представляет собой способность человека, как разумного существа, действовать независимо от внешних законов природы, или, как определяет этот момент Л. А. Калинин, «Нравоцентричность природы человека и есть причина его свободы по отношению к строго природной (физикалистской) детерминации» [Калинин, 2011, 44]; то вторая составляющая свободы *личности*, о которой, комментируя Канта, говорит Э. Делассус, а именно «свобода над самим собой», требует определенного прояснения.

Очевидно, что внутреннюю личностную свободу следует понимать в следующей кантовской интерпретации, используемой им в «Метафизике нравов», а именно как «способность чистого разума быть для самого себя практическим... когда максима любого поступка подчинена условию пригодности этой максимы в качестве всеобщего закона» (Кант, 2014, 497). Человека, свободного именно в таком, положительном понимании этого слова, и следует по-настоящему именовать *личностью*.

В контексте этой мысли стоит сказать о том, что в третьей своей критической работе «Критика способности суждения» (1790) Кант делает важное замечание относительно определения ценности *личности*. Так, абсолютная ценность *личности* проявляется тогда, когда мотив действий человека не сводится к получением наслаждения или выгоды: «Только благодаря сделанному совершенно свободно — невзирая на наслаждение — и независимо от того, что природа может предоставить ему также пассивно, — лишь благодаря этому он (человек. — *свящ. Д. М.*) придает абсолютную ценность своему существованию как *личности* [Person]» (Кант, 2001, 165). Иными словами, здесь, опираясь на рассмотренные нами характеристики *личности*, описанные в «Критике практического разума», вероятно, можно было бы переформулировать мысль Канта следующим образом: ценность *личности* проявляется в том случае, когда мотив ее действий определяется исключительно моралью, а не выгодой или желанием получить наслаждение⁷. Поэтому в другой своей работе, «Религия в пределах только разума» (1793), Кант к личностному измерению человека добавляет также ответственность за те свободу и разум, которыми он по праву своего человечества обладает. Тем самым, философ определяет *личность* уже в качестве «существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки» (Кант, 1994д, 26).

Таким образом, *личность*, по Канту, становится понятием не просто возвышающим человека до некоего уровня эмпирически понимаемой им свободы. Кант прямо предлагает увидеть в понятии *личность* цель существования человека, некий универсальный для него интеллигибельный идеал. Собственно говоря, Кант прямо указывает на то, что *личность*, в конечном счете, есть «совокупность всех целей» (Кант, 1997а, 511). На эту особенность кантовской мысли указывает и Г. Файхингер, говоря о том, что «Эта идея (идея личности. — *свящ. Д. М.*) в кантовском смысле понимается как „задача“» [Vaihinger, 1908, 196].

Что здесь подразумевается под универсальным смыслом понятия *личность* конкретно? Например, Л. Н. Столович указывает на то, что в кантовском понимании «человеческая *личность* при всей ее уникальности не замкнута в себе самой ни этически, ни эстетически» [Столович, 2009, 27]. Иными словами — что ценность *личности* определяется не ею самой обособленно, но исключительно тем, что она является конкретным выразителем человеческого рода вообще и тех ценностей и достоинства, которые присущи всему *человечеству* в целом.

Это кантовское представление об универсальном, соотношенном с *человечеством* вообще, характере *личности* предохраняет это философско-антропологическое понятие от крайнего замкнутого в себе индивидуализма, с одной стороны, с другой же стороны, показывает априорный и всеобщий характер морального закона, свойственный каждой отдельно взятой *личности* как представительнице всего человеческого рода. Как пишет об этом сам Кант, «только тогда он есть разумное существо, свободный человек, оказывается „только с точки зрения принадлежности его к *человечеству*... независимой от физических определений *личностью* (homo nomen)“» (Кант, 2014, 499).

Надо сказать, что при всем том сложном и поливариантном характере применения понятия *человечество* (нем. Menschheit) в кантовской философии, на котором мы не будем сейчас подробно останавливаться, можно, вероятно, утверждать о том, что оно в контексте рассматриваемого нами вопроса служит в качестве следующей важной философской функции. Так, *человечество*, по Канту, можно понимать как некую метафизическую основу или персоналистский идеал человеческого существования, взятого во всеобщем, всечеловеческом измерении. Можно сказать, что *человечество* здесь следует интерпретировать, как считает В. А. Чалый, в качестве сообщества «моральных личностей как уникальных существ, несводимых просто к индивидам или абстрактным свойствам человеческого существования» [Chaly, 2021,

⁷ В данном случае для характеристики понятия *личность* Кант в «Критике способности суждения» снова использует слово *Person*, а не *Persönlichkeit*. И, тем не менее, содержательно приведенная выше философско-антропологическая характеристика больше соответствует именно понятию *личность* (*Persönlichkeit*), а не *лицо* (*Person*).

340]. И в то же самое время человечество есть и «универсальная сущность, и... концепция человечества, рассматриваемая как совокупность существенных характеристик человеческого существования, таких как автономия, то есть рациональность и свобода, соотносимых с всеобщим моральным законом» [Chaly, 2021, 340].

В любом случае, необходимо принять тот факт, что понятие *личность* в кантовской философии рассматривается в непосредственной связи с понятием *человечество*. Как замечает по этому поводу Л. А. Калинин, «Мораль для Канта равна социальности» [Калининков, 2010, 31].

Отметим, что данная выявленная нами характеристика понятия *личность*, основывающаяся на диалектическом напряжении между сугубо индивидуальным и всечеловеческим, будет очень важна для последующего сравнения с персоналистским взглядом на понятие *личность* у Ж. Лакруа и Э. Мунье.

Обратим внимание и на то, что в смысловой синонимической связке с понятием *личность* Кант употребляет понятие *homo noumenon* (человек ноуменальный). Философ поясняет это тем, что *личность* человека можно определить в первую очередь как «совершенно независимую от физических определений *личность*» (Кант, 2014, 499). Речь здесь идет о причастности человека к сверхчувственной свободе, миру ноуменальному. Отсюда, Кант и именуется *личность* таким понятием, как *человек ноуменальный*.

С другой же стороны, человека можно рассматривать одновременно и в качестве сугубо живого существа, являющегося частью природы со свойственным ей детерминизмом физических законов. В таком контексте человек ограничен и подчинен «физическим определениям» (Кант, 2014, 499), составляющим мир феноменальный. Следовательно, человека, по мысли Канта, в таком случае следует определять как *субъект* (нем. *Subject*), или как *homo phaenomenon* (человека феноменального).

В целом, как мы видим, данная диада понятий вновь задает вектор свойственного кантовской мысли антиномического характера человеческого существования, которое определяется диалектическим взаимодействием феноменального и ноуменального, или, иначе, природно-детерминированного и свободно-морального планов бытия. На этот факт, например, обращает свое внимание А. Мясников: «Это напряжение между человеком эмпирическим и человеком умопостигаемым оказывается не чем иным, как напряжением между эмпирическим человеком и человечеством. Познавая себя в качестве *homo phaenomenon*, т. е. в качестве части материального мира, человек способен возвыситься над самим собой как *homo noumenon*, способен соотносить себя с идеей человечества в своем лице» [Мясников, 2008, 156].

И вновь мы наблюдаем здесь мысль о том, что становление человека как *личности*, или *homo noumenon*, есть цель человеческой жизни. К этой цели он должен стремиться в контексте интеллигибельной задачи исторического пути всего человечества, вырастая путем морального совершенствования от состояния человеческого *индивида*, или *лица*, до состояния *личности*.

II. Человек как «индивид» и как «личность» в персоналистской философии Жана Лакруа

Для описания форм человеческого существования Лакруа применяет два философско-антропологических понятия — «индивид» (*l'individu*) и «личность» (*la personne*).

В первую очередь обратимся к работе Лакруа «Смысл диалога» (1962), в которой особенности понятий *индивид* и *личность* раскрываются философом наиболее подробно.

Так, *индивид*, в понятии Лакруа, прежде всего определяет уникальный характер существования отдельно взятого человека, его «сущностную особенность, неискоренимое отличие каждого субъекта» (Лакруа, 2004г, 488) от других людей как членов

общества. *Индивид* также характеризуется наличием отличительных особенностей «биопсихологической индивидуальности» (Лакруа, 2004г, 488). В силу этих особенностей человеку в его индивидуальном аспекте бытия характерно стремление к социальной обособленности и сосредоточенности на самом себе и своих интересах.

В свою очередь, как замечает Лакруа, человек также имеет и стремление к бытию общечеловеческому, социальному. В социальном аспекте своего бытия человек стремится реализовать себя как активный и ответственный член общества. Философ называет такую особенность человеческого существования «тенденцией к универсализации» (Лакруа, 2004г, 488).

Тем самым, по Лакруа, основанием человеческой жизни является диалектическое взаимодействие между его одновременной устремленностью как к индивидуальному, так и к социальному аспектам существования. В качестве активного источника этих разнонаправленных жизненных устремлений человека философ предлагает рассматривать понятие *личности*: «она (личность. — *свящ. Д. М.*) скорее есть то, что... создает напряженность между индивидуальным и универсальным» (Лакруа, 2004г, 488), и далее продолжает: «личность всегда реализуется только через противоположности, являющиеся одновременно взаимоисключающими и взаимодополняющими» (Лакруа, 2004г, 491). В более конкретном смысле *личности* в плане обозначенной выше диалектической напряженности свойственна «сущностная биполярность» (Лакруа, 2004г, 491). В свою очередь, индивидуальное и социальное выступают в роли сущностных категорий понятия *личность*, которыми она не только не исчерпывается, но даже «лежит за их пределами» (Лакруа, 2004г, 488).

Кроме того, Лакруа подчеркивает, что в *личности* взаимодействие между индивидуальной и социальной категориями существования носит не статический, а, скорее, динамический характер, приобретающий форму «гармонизации» (Лакруа, 2004г, 488). Философ подчеркивает, что «принадлежать себе (как проявление категории индивидуальности. — *свящ. Д. М.*), отдавать себя (как проявление общностной категории. — *свящ. Д. М.*) — вот своеобразный ритм личностной жизни» (Лакруа, 2004г, 488). Таким образом, человек формирует себя как *личность* в первую очередь тогда, когда стремится к подлинному единению с другими людьми через все многообразие социальных связей, но при этом сохраняя свое индивидуальное своеобразие и уникальность.

Важная мысль, которую также подчеркивает Лакруа, состоит в том, что *личность* (как форма существования человека) не является для него изначально заданной. Человек рождается как *индивид*, но *личностью* ему еще предстоит стать. Таким образом, *личность* — это цель жизни человека, средоточие всех его устремлений: «личность не есть некая данность, это — обязательство быть» (Лакруа, 2004г, 489). Иными словами, мы можем говорить о том, что становление себя как *личности* в персонализме является самым главным жизненным проектом человека, к которому он должен приложить все свои силы и способности.

При этом, находясь в процессе становления себя как *личности*, человек, по Лакруа, не прекращает оставаться *индивидом*. Само индивидуальное начало неустранимо из его жизни, более того, оно лежит в основе *личности*: «индивидуальность не только не противоположна личности, но образует одну из ее конститутивных характеристик» (Лакруа, 2004г, 488). Лакруа также указывает и на то, что *индивид* подчинен *личности* и «в некотором смысле живет „внутри“ нее» (Лакруа, 2004г, 25). Таким образом, индивидуальность образует своего рода сущностное ядро человека, которое в процессе жизненного развития обогащается содержанием личностного бытия.

Развитие же человека из состояния сугубо индивидуального до личностного происходит, как указывает на это Лакруа в своей работе «Персонализм: истоки — основания — актуальность», посредством акта *персонализации*, т.е. сложного процесса преобразования и развития *индивида* до состояния *личности* (Лакруа, 2004г, 5).

Здесь нужно прояснить, что же представляет собой процесс *персонализации*, более конкретно. В разных работах Лакруа мы можем встретить все многообразие взглядов философа на этот вопрос, которое в самом общем виде можно определить

как «последовательное самосозидание себя как личности в Истине, Красоте, Благе» (Лакруа, 2004в, 130).

В своей работе «Персонализм как антиидеология» (1932) Лакруа пишет, что *персонализация* осуществляется путем преодоления в *индивиде* всего того, что вызывает его моральную деградацию, т.е. того, «что из него (индивида. — *свящ. Д. М.*) сделали обстоятельства» (Лакруа, 2004б, 185). Прежде всего речь идет об эгоизме и самозамкнутости. При этом *личность* одновременно берет из содержания *индивида* все самые важные и созидательные его элементы, необходимые для становления *личности*: «личность не может развиваться, не воспользовавшись всем тем, что ей дает индивид» (Лакруа, 2004в, 28). К этим элементам относится в первую очередь сам факт уникальности, индивидуального своеобразия и ценности человеческого существования как такового.

Лакруа, говоря о *персонализации*, указывает на то, что *личность* имеет три измерения своего существования, за счет которых, собственно говоря, и происходит процесс ее становления. Таковыми измерениями являются: политический, исторический и духовный аспекты личностного существования.

Говоря о политическом измерении личностного существования, Лакруа указывает на следующее. В подлинном смысле *личностью* человек становится только тогда, когда заботится не о своей лишь собственной *персонализации*, но когда его забота о благе простирается и на само общество. Философ уточняет: «вовлеченность [личности] — это желание жить и мыслить совместно с другими, чтобы постоянно улучшать общество» (Лакруа, 2004в, 45).

В сердцевине политической составляющей *личности*, по Лакруа, находится напряжение, возникающее между двумя важными элементами социального пространства жизни человека — правом и моралью (Лакруа, 2004в, 32).

При этом право выступает здесь в роли фактора регуляции жизни людей как *индивидов*. Оно упорядочивает социальную жизнь, защищает людей от эгоистичного притязания друг по отношению к другу. Таким образом, право является базовой потребностью жизни людей как *индивидов*, фактически условием их ненасильственного сосуществования.

В процессе же *персонализации* право должно развиваться до состояния моральности. Иными словами, мораль должна стать, с одной стороны, источником вдохновения правового развития общества как собрания *индивидов*. С другой же стороны, мораль должна стать одновременно и целью для общества, рассматриваемого в качестве единства *личностей*.

В качестве еще одного элемента политического, а точнее будет сказать, социального измерения *личности*, а вместе с тем и процесса *персонализации*, Лакруа указывает на трудовую и творческую деятельность человека. Философ уточняет, что ценностный характер труду и художественному искусству придает главным образом свободное желание делиться продуктами «неотчужденного», как подчеркивает Лакруа, индивидуального творчества. В таком случае труд и искусство становятся факторами межличностного диалога, способствующего *персонализации* (Лакруа, 2004в, 31).

С политическим измерением *личности* тесно связано измерение историческое. Можно сказать, что политическое измерение неизменно порождает в персонализме проблему мировой истории и роли в ней *личности*. Как указывает на это Лакруа, любое политическое усилие всегда направлено на развитие общества, обращенное к перспективе будущего (Лакруа, 2004в, 45). В связи с этим персонализм остро ставит вопрос прогресса, его роли и места в *персонализации* человека. И надо заметить, что вопрос этот раскрывается в положительном ключе: «разумеется, необходимо, чтобы история жила прогрессом, а не только думала о нем» (Лакруа, 2004в, 45–46).

Историческое измерение *личности*, в свою очередь, ставит вопрос и о духовном ее измерении. Лакруа указывает на то, что идея прогресса имеет эсхатологический характер, т.е. обращена к перспективе конечной судьбы мира, итогу человеческой истории: «история должна реализовывать непрерывный прогресс, высший прогресс,

обычно называемый эсхатологическим» (Лакруа, 2004в, 45). В связи с этим невозможно не ставить вопрос о целеполагании исторического процесса, который, согласно персоналистскому учению, должен быть одновременно вдохновен и теологией. Лакруа замечает: «если оно (историческое измерение. — *свящ. Д. М.*) всегда стремится к развитию, то потому, что находит в духовном измерении это развитие, находит то, что пребывает „по ту сторону“, и вызывает к нему» (Лакруа, 2004в, 46).

Обращаясь к рассмотренным выше особенностям процесса *персонализации*, опирающимся на три описанных ранее сущностных измерения личности, отметим, что он не происходит в человеке автономно, независимо от взаимодействия с другими представителями человеческого общества. *Персонализация* — это всегда диалог, направленный на взаимодействие и объединение с другими людьми, которые также вовлечены в процесс личностного становления: «личность есть деятельность самозидания, коммуникации, объединения, в своих актах она овладевает собой и постигает себя как движение персонализации» (Лакруа, 2004б, 275).

Таким ходом мысли Лакруа подчеркивает, что философия персонализма не является интеллектуальной подложкой индивидуализма и идеологией эгоистической самозамкнутости. Скорее наоборот, персонализм — это антииндивидуализм. Но антииндивидуализм без крайностей коллективизма. В конечном счете, задача человеческого существования в процессе *персонализации* сводится к тому, чтобы «уберечь личность от бескровного индивидуализма или от агрессивного коммунотаризма» (Лакруа, 2004в, 30). Иными словами, персонализм — это философия, как пишет Лакруа в своей работе «Марксизм, экзистенциализм, персонализм» (1949), содержательно направленная на объяснение «социального бытия» (Лакруа, 2004а, 345), где *личность* (а вернее, *личности*) являются ее главным и наиболее ценным философским содержанием.

Возвращаясь к духовному измерению *личности* и самого процесса *персонализации*, отметим следующее. По мысли Лакруа, социальное поле *персонализации*, на котором из множества «я» и «ты» формируется общность «мы», получает жизненную энергию через трансперсональный акт обращенности к высшей Личности — Богу⁸. Собственно говоря, сам акт *персонализации* возможен только тогда, когда в него вовлечена не отдельно взятая *личность* человека, но именно общность *личностей*, объединенная духовно-нравственным началом.

В свою очередь, общность, составляющая поле межличностного диалога, с целью совершения акта *персонализации* должна войти в тесный диалог с Личностью Бога. Как итог, в этом трансперсональном диалоге его участники обретают подлинно личностный характер своего существования: «личность существует в сообществе со всеми другими личностями, устремленными к бесконечной Личности, единственно способной дать им бытие» (Лакруа, 2004г, 489). При этом Бог является не просто источником вдохновения для акта *персонализации*, но и самой причиной и законодателем этого процесса (Лакруа, 2004а, 345; 2004в, 24), который можно в полном смысле слова назвать актом «дарованной Богом индивидуации (хотя лучше было бы сказать — концепцией персонализации)» (Лакруа, 2004г, 489). Иными словами, можно сказать, что Лакруа своей персоналистской концепцией *личности*, как указывают на это Г. А. Божок и Е. И. Легач, в прямом смысле «воссоздает программу христианского духовного единства и соборности, которая является альтернативой предельной индивидуализации человечества» [Bozhok, Legach, 2019]. При этом В. О. Пацан подчеркивает, что «главная задача философии Мунье, Лакруа и других персоналистов состоит в переориентации человека, его возвращении к первичным христианским истокам» [Patsan, 2014].

Итак, для определения границ феномена существования человека Лакруа использует диаду понятий *индивид* и *личность*. При этом понятие *индивид* выполняет функцию базовой идентификации человека как живого существа со своими уникальными биологическими и психологическими особенностями, выделяющими его среди

⁸ Стоит отметить, что для Лакруа, в отличие от Канта, Бог является именно высшим личностным существом в христианском Его понимании. На этот факт указывает и то, что как Лакруа, так и Мунье были верующими христианами римско-католической традиции.

прочих представителей человечества. Но человек в полном смысле, как подчеркивает Лакруа, не исчерпывается понятием *индивида*. Путем *персонализации*, т.е. сложного процесса социально-политического, исторического и, в конечном счете, духовно-нравственного развития, протекающего в диалоговом поле межличностного общения людей между собой и Богом, человек — в своем предельном, самом возвышенном смысле — должен вырасти до состояния *личности*.

III. Человек как «индивид» и как «личность» в персоналистской философии Эмманюэля Мунье

В персонализме Мунье для описания форм человеческого существования также применяется диада понятий *индивид* и *личность*. Однако у Мунье противопоставление этих понятий имеет более выраженный полемический характер, нежели в философской системе его друга и интеллектуального соратника Лакруа. Так, если Лакруа старается рассматривать диаду «индивид — личность» в философско-антропологическом ключе, то Мунье использует ее в том числе и как иллюстрацию для своих социально-политических размышлений. Для Мунье противопоставление *индивида* и *личности*, как считает И. С. Вдовина, является в первую очередь оружием политического манифеста, направленного на критику современного западного общества, проникнутого духом капитализма и буржуазного мышления [Вдовина, 1990, 98].

Так, *индивид*, по Мунье, — это прежде всего рядовой член общества, не обладающий чертами личностного характера своего существования или утративший их. *Индивид* является всего лишь своего рода статистической единицей социума, одним из множества его представителей.

Мунье говорит о том, что весь жизненный интерес *индивида* определяется его сугубо материальными потребностями. Эти потребности, выражающиеся в добычании и накоплении денег с последующим приобретением на них различных товаров и услуг, являются для *индивида* целью. Другие же люди рассматриваются *индивидом* исключительно в качестве средств достижения этой материально ориентированной цели. При такой искаженной системе ценностей межличностные связи подменяются материально-финансовыми отношениями или же социальными ролями с узким профессиональным функционалом. Например, в своей работе «Персоналистская и общностная революция» (1935) Мунье описывает состояние *индивида* следующим образом: «мой индивид — это неопределенный, непостоянный образ, создаваемый многократной сменой различных персонажей, в которые я погружен, внутри которых я распыляюсь и ускользаю от себя» (Мунье, 1999в, 57).

При описанном выше индивидуалистском положении человека его личностные характеристики размываются или вовсе утрачиваются. Вернее даже будет заметить, что в таком положении набор социальных ролей и материально-финансовых потребностей человека как *индивида* онтологически не способен войти в саму внутреннюю ткань его существования и стать основой ее содержания. В таком положении человек вынужден вечно находиться в состоянии распыления, потери самого себя, замены истинных жизненных ценностей на их суррогат. Мунье подчеркивает этот тезис в своей работе «Манифест персонализма» (1936): «распыление, алчность — вот два признака индивидуальности» (Мунье, 1999а, 303).

Описанная выше негативная характеристика *индивида* объясняется тем, что жизненная опора на сугубо финансово-материальные ценности органически не свойственна человеческому существу. Т.е. данный вид ценностей, а вернее сказать, интересов, имеет внешнее по отношению к человеку положение, может меняться и носить случайный и непостоянный характер.

По мысли Мунье, попытка вживания человека в порождаемые современным обществом социальные роли (как правило, сводящиеся к роли «покупателя/потребителя» и «продавца») будет неизбежно приводить к непостоянству антропологических

характеристик человека. А это, в свою очередь, влечет за собой дробление и саморазрушение человеческого существа.

В конечном итоге растворение человека в материальных потребностях приводит его к эгоистической самоизоляции от других людей, так же, как и он, пораженных духом деперсонализации. Таким образом, Мунье вполне справедливо дает характеристику современному индивидуалистическому обществу как обществу разобщенному и нежизнеспособному.

В противоположность описанному выше патологическому и болезненному характеру существования *индивида личность* всегда выходит за границы каких-либо конечных определений. Сам Мунье признает, что в персонализме сложно найти некое общее, законченное определение понятия *личность*: «мы вообще способны давать личности лишь приблизительные дефиниции, которые тотчас становятся ложными» (Мунье, 1999в, 62). Опираясь на такое инклюзивное понимание *личности*, П. Рикёр, например, усматривает во французском персонализме черты некоей открытой к интеллектуальному диалогу «философской матрицы» [Ricoeur, 1950, 863]. Эта особенность персонализма, как считает Ж.-Ф. Пети, позволяет ему стать основанием для органичного взаимодействия с другими философскими системами, систематизации элементов их антропологического учения и последующей их интеграции в персоналистскую систему мысли [Petit, 2019, 148–149].

Таким образом, говоря о понятии *личность* в философии Мунье, мы оперируем не точным определением. Размышляя о *личности* в пространстве персоналистской мысли, исследователю скорее приходится работать с описательными характеристиками этого философско-антропологического феномена применительно к тому или иному смысловому контексту. Как пишет в подтверждение данной мысли С. С. Аванесов, «личность, обретая в персонализме статус важнейшего „предмета“ философии, оказывается свободной от законченных определений» [Аванесов, 2018, 46].

Исходя из всего сказанного выше, понятие *личность* в персоналистской мысли Мунье можно охарактеризовать не как статическое заданное изначально состояние человека, а как непрерывный процесс его самосозидания, морального и духовного совершенствования и становления.

В связи с последним тезисом о неизменной вовлеченности *личности* в процесс духовного развития примечательно, что Ж.-Ф. Пети справедливо отмечает, что основания персоналистской мысли Мунье во многом лежат в пространстве христианской теологии [Petit, 2006, 181]. Поэтому в ходе исследования работ Мунье можно отметить факт значительной степени интеграции элементов богословской антропологии в философский контекст персоналистских рассуждений.

В частности, Мунье при построении своих рассуждений о природе человеческой *личности* оперирует христианским понятием *богоподобия*. В персоналистском философском изводе богоподобие понимается как устремленность человека к своему Творцу, по образу Которого человеческая *личность* создана и к единству с Которым, в конечном счете, она направляет весь ход своей жизни. Мунье подчеркивает, что «*личность* бесконечна, или, по меньшей мере, она выходит за пределы конечного, она создана по образу Бога» (Мунье, 1999в, 62). В предельном же смысле, как отмечает это М. Денекен, конечной целью человека, как *личности*, является достижение святости, состояния, когда человек способен принять в себя Бога [Deneken, 2012, 353].

В целом, опираясь на рассмотренные выше особенности сущностных характеристик понятия *личности*, акт *персонализации*, по Мунье, следует понимать следующим образом. *Персонализация* есть процесс, носящий двоякий, но внутренне взаимосвязанный характер. Так, с одной стороны, это нравственное усилие, направленное на самоотдачу и социальное служение во имя других людей. С другой стороны, это религиозно-нравственное усилие, прилагаемое к установлению теснейшей связи с Богом, Который получает Свое земное воплощение в Личности Христа: «именно эту мысль выражает верующий, когда говорит, что человек находит себя только в Боге,

а христианин добавит — посредством личности, воплощенной в Христе» (Мунье, 1999в, 63). Так, Мунье, раскрывая диалогический и коммуникативный характер персонализации, в частности, в своей работе «Персонализм» пишет следующее: «личность есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями, которая реализуется и познается в действии, каким является опыт персонализации» (Мунье, 1999б, 462).

Иными словами, становление *личности*, по Мунье, ее *персонализация*, имеет, во-первых, своего рода горизонтальное измерение, воплощаемое в социальной самоотдаче ради блага других людей; и, во-вторых, измерение вертикальное — в религиозно-нравственной устремленности к Богу. Условной точкой схождения горизонтального и вертикального измерений персонализации и будет являться *личность*.

Таким образом, по Мунье, *личность* есть непрестанно совершающаяся *персонализация*, выражающаяся в выходе человека за ограниченные пределы своего индивидуалистского способа существования. Только в таком акте исхода за пределы своей ограниченности, в тесном социальном общении с другими личностями и духовно-нравственном общении с Личностью Бога и возможно становление самого человека как *личности*. Таким образом, личность, по Мунье, как считает М.-О. Люка, можно охарактеризовать как диалогическую «открытость инаковости» [Lucas, 2019, 155].

Все это характеризует персоналистское представление Мунье о *личности* как о результате глубокого нравственного, социального и, одновременно, духовно-религиозного, трансцендентного усилия, совершающегося «в тех проявлениях реальности, которые превосходят ее» (Мунье, 1999в, 63).

Однако, несмотря на обозначенное выше кардинальное противостояние между индивидуалистским и личностным бытием как некими антиподами или же противоположными модусами существования человека, необходимо отметить следующее. Мунье трезвомысленно утверждает, что человеческое существование невозможно представить как полностью индивидуалистское или полностью личностное: «нет ничего более легкого, чем кричать от имени человеческой личности, отвергая все безличностное. Но человек формируется в среде, которая не является ни сугубо субъективной, ни сугубо объективной» (Мунье, 1999г, 440).

Как справедливо замечает Мунье, в конкретном, реально существующем человеке эти два модуса существования (индивидуальное и личностное) соприсутствуют, задавая своим противоречием «двухполярность, диалектическую напряженность между двумя внутренними движениями: одно — к распылению, другое — к сосредоточению» (Мунье, 1999а, 303). Иными словами, персоналистская мысль Мунье рассматривает человека в его целостном двусоставном индивидуально-личностном формате существования.

Итак, Мунье для описания форм существования человека вводит диаду понятий *индивид* и *личность*. При этом понятие *индивид* в персонализме Мунье выполняет функцию негативной описательной характеристики человека, принявшего на себя роль статистической единицы общества потребления с его рыночными отношениями и утратившего тем самым свое уникальное человеческое существование. Обретение же подлинно человеческого существования в качестве *личности*, по Мунье, возможно только лишь в акте персонализации как сложном социальном и одновременно духовно-нравственном по своему содержанию процессе совершенствования человека.

IV. Сравнение философских взглядов Иммануила Канта, Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье на вопрос о формах человеческого существования

Итак, между философско-антропологическими построениями Канта и персонализмом Лакруа и Мунье действительно можно провести определенную аналогию,

сближающую их учения в части, касающейся взглядов на формы человеческого существования. При этом каждый из рассматриваемых нами философов дает свой собственный характер трактовки отдельных философско-антропологических характеристик рассматриваемых нами форм.

Так, и Кант, и Лакруа с Мунье для обозначения форм человеческого существования вводят схожие по смыслу понятия *индивид* (у Канта — *лицо*) и *личность*.

Здесь первое понятие — *лицо (индивид)* — у всех трех мыслителей выполняет функцию базовой идентификации единично рассматриваемого человека среди всего ряда представителей человеческого общества (у Канта — *человечества*).

При этом Кант делает акцент на том, что условия применимости понятия *лицо* определяются следующими тремя основными целевыми контекстами:

- для противопоставления разумно мыслящего человека неразумному животному;
- для определения человека как существа, одновременно относящегося к царству природы и к царству целей;
- для обозначения человека в качестве разумного существа, обладающего непрерывным характером своего сознания и самосознания.

В персоналистской же традиции мы видим в целом похожую, но имеющую свои определенные особенности систему объяснения индивидуального существования человека. Так, у Лакруа понятие *индивид* характеризуется прежде всего наличием у человека уникальных, характерных только для него биопсихологических черт, выделяющих его среди прочего ряда людей. А у Мунье *индивид* — это, скорее, социально-философская характеристика существования отдельно взятого человека. Конкретнее, у Мунье *индивид* — это статистическая единица, единичный член общества, один из социального множества. При этом у Мунье больше, чем, например, у Лакруа, подчеркивается негативная коннотация понятия *индивид*, которая характеризует человека как, преимущественно, обезличенного члена общества потребления.

В любом из описанных нами случаев мы видим, что понятие *лица (индивида)* призвано обозначить нечто единичное, обособленное в человеческом существовании. При этом *лицо (индивид)* всегда детерминировано внешними условиями своего существования. В этой своей некоторой несвободе *индивид* выступает в качестве представителя феноменального, природно-обусловленного плана бытия.

Далее отметим, что как Кант, так и Лакруа с Мунье отмечают тот факт, что понятие *личность* подчиняет себе понятие *лицо (индивид)*, внося его в свое содержание. При этом *личность*, объемля собой понятие *лицо (индивид)*, превосходит это понятие, наполняя его социальным и духовно-нравственным содержанием.

Так, Кант обозначает *личность* в качестве человека, поведение которого определяется его практическим разумом. Фактически, *личность*, по Канту, — это прежде всего человек, сущностное основание которого представляет собой *лицо*. Но это сущностное основание, переходя в форму *личности*, коренным образом обогащается и преобразуется за счет свободного и сознательного избрания пути духовно-нравственного развития.

Исходя из этого подчеркнем, что, в отличие от феноменального, природно-детерминированного характера существования человека как *лица (индивида)*, как в кантовской, так и в персоналистской традиции, личностное существование — это всегда существование свободно-моральное, как подчеркивает Кант, ноуменальное.

При этом можно говорить и о том, что как в кантовской, так и в персоналистской традиции возведение человека себя до уровня *личности* является в подлинном смысле целью его жизненного пути, смыслом существования. Исходя из этого понятие *личности*, как у Канта, так и в персонализме Лакруа и Мунье, носит динамический, во многом регулятивный характер. Из-за этого мы не находим точного, конкретного определения *личности* ни у Канта, ни у французских персоналистов. *Личность* всегда находится в состоянии становления, в перманентном самоконструировании и самосовершенствовании. Так, *личность*, с одной стороны, проявляется уже

тогда, когда *лицо (индивид)* в своих мотивах и поступках руководствуется моралью, а с другой же стороны, *личностью* по-настоящему человеку еще в перспективе только предстоит стать.

Становление человека в качестве *личности*, как отмечают Кант и философы-персоналисты Лакруа и Мунье, всегда происходит в поле межличностного диалога. Во всех описанных нами выше случаях процесс персонализации всегда соотношен с другими *личностями*, рассматриваемыми как высшая цель и ценность, а не как средство. Разницу составляет лишь тот факт, что для Канта в качестве источника и носителя морального закона в большей степени выступает само *человечество* как некий интеллигибельный идеал. Поэтому Кант делает акцент исключительно на моральном единстве людей как членов общего для них человеческого рода — и поэтому содержание феномена человеческого существования для Канта носит характер автономной этики.

Для персоналистов же, помимо внутрличностного межличностного диалога, главной составляющей процесса *персонализации* и его причиной является трансперсональный диалог с Богом как с абсолютной Личностью. Поэтому содержание феномена человеческого существования во французском персонализме обусловлено религиозной христианской этикой.

Важным моментом в философско-антропологических построениях всех рассматриваемых нами философов является также и объективный взгляд на диалектический характер феномена человеческого существования. Человек не может идентифицироваться только лишь в качестве *лица (индивида)* или *личности*. Подлинный человек — это всегда напряжение, возникающее между этими двумя антропологическими потенциалами, своего рода диалог и взаимодействие между формами своего существования.

Источники и литература

Источники

1. Кант (1980) — *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // *Кант И.* Трактаты и письма М.: Наука, 1980. С. 319–444.
2. Кант (1994а) — *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 137–376.
3. Кант (1994б) — *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 2. С. 203–266.
4. Кант (1994в) — *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 223–543.
5. Кант (1994г) — *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академии Наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 377–459.
6. Кант (1994д) — *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 5–222.
7. Кант (1997а) — *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собрание сочинений на немецком и русском языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 277–733.
8. Кант (1997б) — *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Собрание сочинений на немецком и русском языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39–276.
9. Кант (2001) — *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Собрание сочинений на немецком и русском языках. М.: Наука, 2001. Т. 4. С. 69–834.

10. Кант (2006а) — *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1.
11. Кант (2006б) — *Кант И.* Критика чистого разума. 1-е изд. (А) // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 2.
12. Кант (2014) — *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Собрание сочинений на немецком и русском языках. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2014. Т. 5. Ч. 1. 1120 с.
13. Лакруа (2004а) — *Лакруа Ж.* Марксизм, экзистенциализм, персонализм // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 290–385.
14. Лакруа (2004б) — *Лакруа Ж.* Персонализм как антиидеология // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 166–289.
15. Лакруа (2004в) — *Лакруа Ж.* Персонализм: истоки — основания — актуальность // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5–165.
16. Лакруа (2004г) — *Лакруа Ж.* Смысл диалога // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 451–535.
17. Мунье (1999а) — *Мунье Э.* Манифест персонализма / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 267–410.
18. Мунье (1999б) — *Мунье Э.* Персонализм / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 459–538.
19. Мунье (1999в) — *Мунье Э.* Персоналистская и общностная революция / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 13–266.
20. Мунье (1999г) — *Мунье Э.* Страх в XX веке / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 411–458.

Литература

21. Аванесов (2018) — *Аванесов С. С.* Личность в персонализме: определенность и трансгрессия // Вестник ТГУ. Сер.: Философия. Социология. Политология. 2018. № 43. С. 44–54.
22. Вдовина (1990) — *Вдовина И. С.* Французский персонализм (1932–1982): Уч. пособие для филос. факультетов университетов. М.: Высшая школа, 1990. 151 с.
23. Вдовина (2004) — *Вдовина И. С.* Философ-персоналист Жан Лакруа // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 587–595.
24. Гулыга (1980) — *Гулыга А. В.* Кант сегодня // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 5–42.
25. Гулыга (1981) — *Гулыга А. В.* Кант. М.: Молодая гвардия, 1981. 303 с.
26. Калинин (2010) — *Калинин Л. А.* О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека // Кантовский сборник. 2010. № 4. С. 21–33.
27. Калинин (2011) — *Калинин Л. А.* О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека // Кантовский сборник. 2011. № 1. С. 37–44.
28. Мясников (2008) — *Мясников А. Г.* Кантовский просвещенный персонализм и право на ложь // Логос. 2008. № 5 (68). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kantovskiy-prosveshchennyu-personalizm-i-pravo-na-lozh> (дата обращения: 06.12.2023).
29. Соловьев (2005) — *Соловьев Э. Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
30. Столович (2009) — *Столович Л. Н.* И. Кант и проблема ценности // Кантовский сборник. 2009. № 2. С. 20–30.
31. Штурма (2007) — *Штурма Д.* Главные особенности философии личности // Персонализм. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник] / Под ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта при уч. В. И. Молчанова. М.: Модест Колеров, 2007. С. 23–40.
32. Baum (2020a) — *Baum M.* Person und Persönlichkeit bei Kant. Bd. 2: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants / Ed. by D. Hüning. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020. S. 57–70.

33. Baum (20206) — *Baum M.* Subjekt und Person bei Kant. Bd. 2: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants / Ed. by D. Hüning. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020. S. 17–30.
34. Bozhok, Legach (2019) — *Bozhok G.A., Legach E.I.* Personalism Approach as a Countermeasure against Ideological Instrumentalisation of Humanity // *The Beacon: Journal for Studying Ideologies and Mental Dimensions*. 2019. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/personalism-approach-as-a-countermeasure-against-ideological-instrumentalisation-of-humanity> (дата обращения: 17.12.2023).
35. Chaly (2021) — *Chaly V.A.* Kant's Menschheit and Its Interpretations // *Con-Textos Kantianos*. 2021. December. No. 14. P. 327–343.
36. Delassus (2013) — *Delassus E.* De l'individu à la personne // *Hal*. 2013. URL: https://hal.science/file/index/docid/853937/filename/De_la_individu_A_la_personne.pdf (дата обращения: 04.12.2023).
37. Deneken (2012) — *Deneken M.* Meurt le personnalisme, revient la personne: la voix d'Emmanuel Mounier // *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. 2012. No. 31. P. 349–383.
38. Guyer (2006) — *Guyer P.* Kant. New York: Routledge, 2006.
39. Kallio (2017) — *Kallio L.* Der Begriff der Person bei Kant, Hegel und Snellman // *Hegel-Jahrbuch*. 2017. Vol. 2017. No. 1. P. 202–208.
40. Kant-Lexikon (2015) — *Willaschek M., Stolzenberg J., Mohr G., Bacin S.* Kant-Lexikon. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015.
41. Lucas (2019) — *Lucas M.-O.* Le corps personnel. Étude du rôle du corps dans l'élaboration de l'être personnel dans le Traité du caractère et le personnalisme d'Emmanuel Mounier // *Transversalités*. Paris, 2019. Vol. 148. No. 1. P. 155–176.
42. Merker (2012) — *Merker A.* Individu, personne et humanité ou l'émergence de la personne comme être éthique // *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. 2012. No. 31. P. 71–105.
43. Patsan (2014) — *Patsan V.O.* To the problem of the genealogy of personalism // *European science review*. 2014. No. 11–12. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/to-the-problem-of-the-genealogy-of-personalism> (дата обращения: 17.12.2023).
44. Petit (2006) — *Petit J.-F.* Philosophie et théologie dans la formation personnaliste d'Emmanuel Mounier. Paris: Le Cerf, 2006. 258 p. (Coll.: Philosophie et théologie.)
45. Petit (2019) — *Petit J.-F.* Un «retour en grâce» de la philosophie d'Emmanuel Mounier? // *Transversalités*. Paris, 2019. Vol. 148. No. 1. P. 143–154.
46. Ricoeur (1950) — *Ricoeur P.* Une philosophie personnaliste // *Esprit*. 1950. Décembre. P. 860–887.
47. Sala (2004) — *Sala G.B.* Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. 379 S.
48. Siep (1989) — *Siep L.* Person and Law in Kant and Hegel (Übers. Thomas Nenon) // *The Public Realm: Essays on Discursive types in Political Philosophy* / Hg. v. R. Schürmann. Albany (USA), 1989. P. 82–104.
49. Sturma (2005) — *Sturma D.* Die Selbstverhältnisse der Person // *Journal für Psychologie*. 2015. T. 13 (3). S. 240–254.
50. Vaihinger (1908) — *Vaihinger H.* Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant // *Kant-Studien*. 1908. Vol. 13. No. 1–3. P. 194–196.