

PERSONALITÄT

SPRACHE DER PHILOSOPHIE
IM DEUTSCH-RUSSISCHEN
DIALOG



Herausgegeben von
Nikolaj Plotnikov und Alexander Haardt
unter Mitwirkung von
Viktor Molchanov

MOSKAU
MODEST KOLEROV VERLAG
2007

ПЕРСОНАЛЬНОСТЬ

ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ
В РУССКО-НЕМЕЦКОМ ДИАЛОГЕ



Под редакцией
Н. С. Плотникова и А. Хаардта
при участии
В. И. Молчанова

Москва
МОДЕСТ КОЛЕРОВ
2007

УДК 008
ББК 71.05
П27

Проект «Личность – субъект – индивидуум. Философские концепты «персональности» в истории немецко-русских культурных связей» осуществляется при поддержке фонда Фольксваген (Ганновер, ФРГ)

Das Forschungsprojekt «„Person“ und „Subjekt“ im deutsch-russischen Kulturtransfer. Untersuchungen zum Begriffsfeld der Personalität in interkultureller Perspektive» wird durch die Volkswagenstiftung (Hannover, Deutschland) gefördert

Редактор Е. В. Озобкина

П27 Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник]/Под редакцией И. С. Плотникова и А. Хаардга при участии В. И. Молчанова. М.: Модест Колеров, 2007. – 480 с.

Сборник посвящен истории ключевых понятий «персональности» («личность», «Я», «субъект») в немецкой и русской интеллектуальной традиции. В статьях рассматриваются как разработка этих понятий отдельными философами (Лейбницем, Кантом, Ницше, Гуссерлем, Вл. Соловьевым и др.), так и их роль в процессах социокультурного развития и межкультурного взаимодействия. Особое внимание уделяется исследованию связи языка и социального опыта в истории понятий. Для философов, историков культуры, а также читателей, интересующихся историей русско-немецких культурных связей.

ISBN 978-5-91150-018-4

© Авторы статей, 2007
© Модест Колеров, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРОВ. Персональность — тема и проблема современной мысли	7
--	---

І. МОДЕЛИ ПЕРСОНАЛЬНОСТИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ДИТЕР ШТУРМА. Главные особенности философии личности	23
ВИКТОР МОЛЧАНОВ. Опыт и фикции: Поток сознания и гипертрофия Я . . .	41
ХУБЕРТУС БУШЕ. Моральная и физическая идентичность личности. Лейбниц против Локка	64
ВАЛЬТЕР ЙЕШКЕ. Лицо и личность. Заметки по поводу немецкой классической философии	79
ПИРМИН ШТЕКЕЛЕР-ВАЙТХОФЕР. Философия подлинной личности у Ницше	94
ДИТРИХ БУССЕ. История понятий — история дискурса — лингвистиче- ская эпистемология. Философские замечания по поводу теоретических и методологических основ исторической семантики в связи с филосо- фией личности	110

ІІ. РУССКАЯ МЫСЛЬ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

АЛЕКСЕЙ ЧЕРНЯКОВ. Хайдеггер и персонализм русского богословия	139
АЛЕКСАНДР ХААРДТ. Персональность в морали и праве. Встреча Вл. Соловьева с Кантом	149
НИКОЛАЙ ПЛОТНИКОВ. Личность и собственность. Аксиоматика персональности в европейской и русской философии	167
АНДРЕЙ МЕДУШЕВСКИЙ. Теория государства как юридического лица . . .	180
ИГОРЬ ЕВЛАМПИЕВ. Концепция человека в русской философии начала XX века: феноменологические истоки и параллели	196
ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА. Идея «отвечающей субъективности» в творчестве Киркегора и Бахтина	211
ЭВЕРТ ВАН ДЕР ЗВЕРДЕ. «Субъективизм нового типа», или Как обобществление субъекта привело к идеализации личности	220

III. ДИСКУРС ПЕРСОНАЛЬНОСТИ
В РУССКОЙ И СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

МАРИНА БОБРИК. К истории понятия «я» в русском языке: Сочетания со словом <i>внутренний</i>	235
НАТАЛЬЯ САМОВЕР. Литература и психология. Поиск В. А. Жуковским философско-педагогического языка личности	259
АЛЬБЕРТ АЛЁШИН. Об особенностях словаря личности ранних славянофилов. (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков)	278
ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ. К постановке проблемы личности в русском педагогическом дискурсе середины XIX — начала XX вв.	294
РАЙНЕР ГОЛЬДТ. Модели личности автора в автобиографии и дневнике	307
СЕРГЕЙ ПОЛОВИНКИН. Всеединство и личность. Тезисы по поводу одной проблемы русской философии	326
ГАСАН ГУСЕЙНОВ. Личность мистическая и академическая. А. Ф. Лосев о «личности»	340
АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВ. «Сцепление переходов»: Общество, история и личность у Юрия Тынянова, Бориса Эйхенбаума и Лидии Гинзбург	368
ЕЛЕНА СОКОЛОВА. Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев и категория личности в истории советской психологии	390
АЛЕКСАНДР БИКБОВ. Тематизация «личности» как индикатор скрытой буржуазности в государстве «зрелого социализма»	404
ЭДВАРД СВИДЕРСКИ. От «социального субъекта» к «личности»: Неудавшаяся смена парадигмы в советской философии?	427
БОРИС ДУБИН. О невозможности личного в советской культуре (проблемы автобиографирования)	443
ЕВГЕНИЙ БАРАБАНОВ. Постсоветская художественная субъективность: Стратегия vs. рефлексия	453
ОБ АВТОРАХ	473
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	475

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРОВ

ПЕРСОНАЛЬНОСТЬ — ТЕМА И ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ

Убеждение в том, что понятие *личности* (в смысле *лица* — Person) является ключевым для философского сознания Запада, имеет в современном философском дискурсе характер прочной очевидности. Большинство книг и статей, посвященных понятию и проблеме *личности*, одно лишь библиографическое перечисление которых составило бы фолиант изрядной величины, начинается с неизменного повторения тезиса, что понятие *личности* является «ключевым», «центральным» и «фундаментальным», а также «выполняет основную функцию», «играет главную роль» или «занимает особое положение» в контексте философских дискуссий современности¹. Степень дифференцированности этих дискуссий — охватывающих области философии сознания и эпистемологии, этики и философии права, теологии и политической философии — такова, что вполне

оправдано говорить не об одном понятии, а о целой сети понятий *личности*, тем более что контекст употребления и семантика этого термина варьируются в зависимости от того, идет ли речь о проблемах *персональной идентичности, единства сознания, субъекта, Я, индивидуума, самосознания, ответственности, свободы, собственности, субъективных прав или божественных ипостасей*. Связи *личности* с этим спектром проблем и понятий по-разному актуализированы в современных дискуссиях, в разной степени становятся темой философского и научного анализа, но, тем не менее, образуют некое общее поле значений, которое можно обозначить искусственным (для русского языка) термином *персональность*. Это семантическое поле персональности и спектр составляющих его понятий и образуют одну из ключевых тем философской рефлексии современности.

1. Для примера можно указать на публикации: R. Spaemann. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart, 1996; M. Brassler (Hrsg.). *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart, 1999; H. G. Kippenberg et al. (Eds.). *Concepts of Person in Religion and Thought*. Berlin/New-York 1990; M. Quante (Hrsg.). *Personale Identität*. Paderborn u. a., 1999.

К ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ «Я» В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

СОЧЕТАНИЯ СО СЛОВОМ *ВНУТРЕННИЙ*

Виктору Марковичу Живову

I.

В одном из фрагментов, относящихся к концу 1820-х — 1850-м гг., П. Я. Чаадаев писал:

«Quelles sont, d'ailleurs, les bases naturelles de la philosophie? Le Moi et le non-moi, le monde intérieur et le monde extérieur, le sujet et l'objet. Qu'on accepte ces faits primitifs ou non, n'importe, on ne saurait faire sérieusement de la philosophie sans partir de là» («Каковы, впрочем, естественные основы философии? Я и не-Я, мир внутренний и мир внешний, субъект и объект. Признаете ли вы эти первичные факты или нет, вы все равно не можете серьезно заниматься философией, не исходя из них»)¹.

В самом деле, противопоставление внутреннего внешнему относится к числу фундаментальных основ мировосприятия. В различных культурно-исторических контекстах актуальными

оказываются различные аспекты этого противопоставления. Если XVIII век решал «вопрос о том, как связаны между собой душа и тело, духовные и физические начала человека»², то в культуре XIX века в терминах внутреннего и внешнего осмыслиются понятия «личность» и «я». Значимыми становятся такие противопоставления, как «внутренний/внешний мир», «внутренняя/внешняя жизнь», «душа»/«окружающий мир».

Основной предмет внимания составляла при этом сфера внутреннего мира человека. Для его описания потребовался целый ряд сочетаний с прилагательным *внутренний*, которые стали примечательной языковой эпохой, создающей, что, по словам Новалиса, «nach innen geht der geheimnisvolle Weg» («внутри ведет таинственный путь»)³. «Все теперь становится внутренним; это слово входит в общий

1. П. Я. Чаадаев. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 247, 485. Здесь и далее подчеркнуто мной — М.Б.
2. Ю. М. Лотман. Карамзин: Сотворение Карамзина. Статьи и исследования 1957-1990. Заметки и рецензии. СПб., 1997. С. 204. Ср. также с. 80-81.
3. «Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht — Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten — die Vergangenheit und Zukunft. Die Außenwelt ist die Schattenwelt» («Или вселенная не в нас самих? Глубины нашего

язык»⁴ — это суждение о слове *intérieur* во французском языке XVII века *mutatis mutandis* приложимо и к прилагательному *внутренний* в русском языке XIX века. Именно в эту эпоху появляются — как правило, под воздействием западноевропейских образцов — словосочетания, воспринимаемые теперь как устойчивые: *внутренний мир* (нем. *Innenwelt*), *внутренняя жизнь* (нем. *Innenleben*, *inneres Sein*; фр. *la vie intérieure*), *внутреннее чувство* (нем. *inner(st)es Gefühl*, фр. *sentiment intime*), *внутренний голос* (нем. *innere Stimme*, фр. *voix intérieure*), *внутренний взор* (нем. *inneres Gesicht*), *внутренние силы* (нем. *innere Kräfte*), *внутренняя борьба* (нем. *innerer Kampf*), *внутренняя необходимость, потребность* (нем. *innere Notwendigkeit*), *внутреннее состояние* (нем. *innere Zustand*), *внутренняя связь* (нем. *innerer Zusammenhang*), *внутренняя форма* (нем. *innere Form*) и другие.

Языком противопоставления внешнего и внутреннего пользуются авторы, культурные позиции которых подчас весьма далеки друг от друга — Вяземский, Белинский, Жуковский, В. Одоевский, Чаадаев, Гоголь, К. Аксаков, А. Григорьев, А. Потебня. Приведу (в хронологической последовательности) несколько иллюстраций:

духа нам не ведомы — Внутрь ведет таинственный путь. В нас или нигде живет вечность с ее мирами — прошедшее и грядущее. Внешний мир есть мир теней») (*Blütenstaub//Novalis. Schriften/Hrsg. P. Kluckhohn, R. Samuel. Bd. 2. Stuttgart u. a., 1981. S. 418*).

4. *Homme intérieur//Dictionnaire de spiritualité. T. VII. Paris, 1969. Col. 669.*

5. Похожим сочетанием Вяземский пользуется в стихотворении «Любить. Молиться. Петь...» (1839): «И песни внутренней был арфою живой!» (*П. А. Вяземский. Стихотворения/Вступительная статья Л. Я. Гинзбург. Составление, подготовка текста и примечания К. А. Кумпан. Л., 1986. С. 268*).

6. *П. А. Вяземский. Эстетика и литературная критика. М., 1984. С. 122.*

7. Там же. С. 125-126.

8. *М. А. Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 135.*

«Из современников он первый покорился владычеству новой музыки, так сказать музы внутренней⁵, первый стал искать вдохновенный более в глубине души, нежели в зрелище внешнего мира, так сказать, более наводить зеркало души своей на окружающий ее мир, нежели повторять в нем впечатления внешние» (*П. А. Вяземский, «О Ламартине и современной французской поэзии», 1830*)⁶;

«Нигде не было выставлено так живо, как в сей повести, что жестокосердие есть неминуемое следствие малодушия, когда оно раздражено обстоятельствами или внутреннею борьбою» (*П. А. Вяземский, Предисловие к переводу романа Б. Констан «Адольф», 1831*)⁷;

«Кроме всеобщей религии, кроме всеобщего единства человека с богом каждый имеет в глубочайшем тайнике своей внутренней жизни непосредственное, личное, исключительно ему принадлежащее отношение к богу — отношение, которое составляет истинное я, внутреннего гендия человека» (*М. А. Бакунин — А. А. и Т. А. Бакунины, 1840*)⁸;

«Всякому внешнему явлению предшествует пробуждение, желание, намерение, словом — мысль; всякое внешнее явление есть результат деятельности внутренних, сокровенных сид: поэзия проникает в эту вторую внутреннюю сторо-

ну *события*, во внутренность этих сил, из которых развивается внешняя реальность, событие и действие; здесь поэзия является в новом, противоположном роде. Это царство субъективности, это мир внутренний, мир начинаний, остающийся в себе и невыходящий наружу. Здесь поэзия остается в элементе внутреннего, в осязающей, мыслящей думе; дух уходит здесь из внешней реальности в самого себя и дает поэзии различные до бесконечности переливы и оттенки своей внутренней жизни, которая претворяет в себя все внешнее. Здесь личность поэта является на первом плане, и мы не иначе, как через нее, все принимаем и понимаем. Это поэзия лирическая» (В. Г. Белинский, «Разделение поэзии на роды и виды», 1841)⁹;

«Есть слова, которые мы часто употребляем, не обращая внимания на их глубокое значение; мы говорим: «Это противно внутреннему чувству, этим возмущается человечество, этому сердце отказывается верить» (В. Ф. Одоевский, «Психологические заметки», 1843)¹⁰;

«Если бы я написал повесть, так все-таки это была бы эпоха в моей внутренней жизни» (И. С. Аксаков — С. Т. и О. С. Аксаковым, 1845)¹¹;

«Я сильнее ее [А. О. Смирновой-Россет — М.Б.] ругаю мошенников, но если в ком есть хорошие, добрые движения души, тот не подвергнется от меня ни брани, ни насмешке, хотя я со вни-

манием буду исследовать весь его внутренний механизм» (И. С. Аксаков — С. Т. и О. С. Аксаковым, 1845)¹²;

«Главное различие состоит в том, что *меланхолия*, грустное чувство, извлекаемое из неверности, непрочности и ничтожности всего житейского, ничем незаменимого по утрате его, не может быть свойством, внутреннюю принадлежностью души, по природе своей бессмертной, а потому и чувствующей явно или тайно свое бессмертие, несовместное с чувством ничтожества, но что она входит в душу *извне*, из окружающего ее рыхлого мира, как нечто ей постороннее, и к ней прилипает, как нарост, как кора, ей чуждая» (В. А. Жуковский, «О меланхолии в жизни и в поэзии», 1846)¹³;

«Кто почерпает мысль изнутри себя, кто схватывает ее, так сказать, в минуту ее рождения, уже облеченную в свойственный ей мысленный образ, то есть в мысленное слово, тому легче найти и в собственном языке (который не иное что, как внешний отзыв внутренне говорящей души) материальное слово, соответственное мысленному» (В. А. Жуковский, «Философический язык», 2-я пол. 1840-х гг.)¹⁴;

«Я выезжаю, знаю теперь почти всех здесь, и всё, и все мне так пригляделись, что мой внутренний мир не соприкасается вовсе с ними» (И. С. Аксаков — С. Т. и О. С. Аксаковым, 1847)¹⁵;

9. В. Г. Белинский. Собрание сочинений в 3-х томах/Под ред. Иванова-Разумника. Т. 2. СПб., 1911. Стлб. 7.

10. В. Ф. Одоевский. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1981. С. 268.

11. И. С. Аксаков. Письма к родным: 1844–1849/Издание подготовила Т. Ф. Пирожкова. М., 1988, с. 211.

12. Там же. С. 214.

13. В. А. Жуковский-критик. М., 1985. С. 191.

14. Там же. С. 172.

15. И. С. Аксаков. Письма к родным. С. 349.

«Самое заглавие изъясняет историю книги, а письма с означением годов, когда они были писаны, историю внутреннего и постепенного перелома в понятиях человека» (П. А. Вяземский, «Языков. — Гоголь», 1847)¹⁶;

«В голосе чтеца послышится неведомая сила, свидетель истинно-растроганного внутреннего состояния» (Н. В. Гоголь, «Чтения русских поэтов перед публикою» / «Выбранные места из переписки с друзьями», 1847)¹⁷;

«В ответ же тем, которые попрекают мне, за чем я выставил свою внутреннюю клятву, могу сказать то, что все-таки я еще не монах, а писатель. Я поступил в этом случае так, как все те писатели, которые говорили, что было на душе» (Н. В. Гоголь, «Авторская исповедь», 1847)¹⁸;

«И вдруг болезни и тяжкие душевные состоянья, оторвавши меня разом от всего и даже от самой мысли об искусстве, обратили к тому, к чему прежде, чем сделался писатель, уже имел я охоту: к наблюденью внутреннему над человеком и над душой человеческой» (Н. В. Гоголь, «Искусство есть примирение с жизнью», 1848)¹⁹;

«Он [Мочалов — М.Б.] умел создавать высокопоэтические лица из самого жалкого хлама — на все налагал свою печать, печать внутреннего, душевного трагизма, печать романтического, обаятельного и всегда — зловещего (А. Григорьев, «Великий трагик», 1859)²⁰;

«Первое содержание слова есть та форма, в которой нашему сознанию представляется содер-

жание мысли. Поэтому, если исключить второе, субъективное и <...> единственное содержание, то в слове останется только звук, т. е. внешняя форма и этимологическое значение, которое тоже есть форма, но только внутренняя. Внутренняя форма слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль» (А. А. Потебня, «Мысль и язык», 1862)²¹.

Из всего разнообразия сочетаний с эпитетом *внутренний*, которые можно найти в текстах второй трети XIX века, я выбрала четыре, ближайшим образом связанные с понятием человеческой личности, а именно: *вся внутренняя моя, (мой) внутренний человек, я внутренний, (мое) внутреннее я*. Они и составят предмет данной работы. Существовая в языке эпохи, названные словосочетания образуют синонимический ряд обозначений внутреннего мира человека. Одни словосочетания (*вся внутренняя моя, внутренний человек*) имели к этому времени длительную традицию употребления в церковнославянских текстах. Другие (*внутреннее я*) строились по западноевропейским моделям и были новшеством в языке эпохи. В некоторых случаях (*внутренний человек*) разные традиции переплетались, так что при интерпретации контекстов не так просто бывает отделить одну из них от другой. Предлагая наблюдения над употреблением несколь-

16. П. А. Вяземский. Эстетика и литературная критика. С. 175.

17. Н. В. Гоголь. Духовная проза. М., 1992. С. 57.

18. Там же. С. 294.

19. Там же. С. 409.

20. А. Григорьев. Воспоминания / Издание подготовил Б. Ф. Егоров. М., 1988. С. 276.

21. А. А. Потебня. Мысль и язык. Харьков, 1913. С. 83.

ких сочетаний с эпитетом *внутренний*, хотелось бы показать, насколько разный по происхождению и смысловым связям материал участвовал в формировании понятия «я» и связанной с ним терминологии.

2. «ВСЯ ВНУТРЕННЯЯ МОЯ»

В России XIX века едва ли не всякий знал начало 102-го псалма, входившего в состав ежедневной вечерней службы и в канон начального обучения церковнославянской грамоте. Речь идет о следующем тексте:

Благослови душе моя господа, и вся внутренняя моя имя святое его²² (евр. *chöl qarāvai*; греч. *pánta tà entós mou*).

В еврейском оригинале использовано слово синкретичной семантики, означающее «Inneres; Leib; Eingeweide; Mitte» (внутренность чего-л., внутренний мир человека, глубь; тело, утроба; внутренности; центр, середина)²³. Церковнославянский перевод ориентирован на греческий текст Септуагинты, в котором смысл еврейского слова, относящегося как к физическому, так и к духовному уровням, передан с помощью обобщенно-абстрактного «все внутри», возникшего при субстантивации предлога-наречия со значением «внутри». Местоимение «весь» и артикль стоят в обычной при субстантивации форме среднего рода множественного числа. В церковнославянских переводах с греческого такие конструкции регулярно переводились калькой типа *вся моя*, в которой

сохранялись и обобщенно-абстрактное значение, и форма среднего рода множественного числа.

При переводе 102-го псалма на русский язык проблема передачи выражения *вся внутренняя моя* всякий раз встает заново. В переводах XIX века в качестве эквивалента используется образование от основы *внутр* — с продуктивным суффиксом *nomina abstracta* — *ость* — *внутренность*. Так, в переводе Российского Библейского общества данный стих выглядит следующим образом:

«Благослови, душе моя, Господа, и вся внутренняя моя святое имя Его»²⁴.

Такое же чтение принято в так называемом синодальном переводе, подготовленном несколькими десятилетиями позднее и поныне сохраняющем статус официально принятого.

Слово *внутренняя*, как свидетельствует словарь В. Даля, воспринималось в языке середины XIX века как синоним слов *внутреннее* и *внутренность*. Показателен сам по себе тот факт, что книжно-церковнославянское по происхождению и форме выражение *внутренняя* включено в этот словарь, допускающий, по сло-

22. Церковнославянские тексты приводятся в русифицированной орфографии, титла раскрываются.

23. Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. G. Fohrer u. a. Berlin/New York, 1997. S. 250.

24. Книга хвалений или Псалтирь на российском языке / Изданием Российского Библейского Общества. СПб., 1822. С. 117.

вам составителя, лишь «вошедшие в состав живого языка» церковнославянизмы²⁵. Естественно из этого заключить, что Даль включал *внутренняя* в число общепонятных и употребительных слов. Словарная статья сообщает следующее:

«Внутренняя или внутренняя, внутренность ж. внутреннее ср. все что содержится внутри чего, вмещается в чем, заключено в ином предмете, вещи, теле; нутро, недро; || о животн<ом> и челов<еке> утроба, черева, потрохи, все содержащееся в трех полостях: головной, грудной и брюшной, особ<енно> в последней; || внутренний, духовный человек, душа и дух. При бальзамировке, все внутренности вынимаются. Мне это так противно было, что все внутреннее мое повернулось. Читая, постигай глазом внешнее, а сердцем внутренняя. Просился во внутренность (Александровской колонны), не пустили. Внутреннее от людей сокрыто. Никто не видит внутреннюю в человеке, тайник души его, намерения действий его и совесть»²⁶.

Значения формулируются здесь для всего синонимического ряда в целом, поэтому о различиях между синонимами приходится судить прежде всего по характеру контекстов-иллюстраций: если *внутренность* (ед. ч.) и *внутренности* (мн. ч.) употребляются для обозначения явлений физического мира (соот-

ветственно, внутреннего пространства и внутренних органов), то *внутреннее* и *внутренняя* описывают явления духовного мира человека.

Очень любопытны данные Даля о вариации, с одной стороны, форм среднего рода единственного/множественного числа (*Внутреннее от людей сокрыто*), а с другой стороны, — форм женского/среднего рода. Восприятие *внутренняя* как формы женского рода явилось, очевидно, результатом переосмысления церковнославянской формы И. п. / В. п. мн. ср. Дело в том, что эта исходная для *внутренняя* специфически книжная форма (использованная и в Пс. 102) совпала с общей для церковнославянского и русского формой именительного падежа женского рода единственного числа. Даль фиксирует такое переосмысление, снабжая *внутренняя* двойной пометой рода (ж. и ср.), и в качестве иллюстрации для *внутренняя ж.* приводит контекст *Никто не видит внутреннюю в человеке*, где в позиции винительного падежа *внутренняя* имеет недвусмысленную форму женского рода. *Внутренняя* понимается при этом уже не в том широком смысле, который связан с контекстом псалма, но существенно уже, а именно как синоним совести и этический центр человека²⁷. Налицо, таким образом, не только

25. В. Даль. О русском словаре // В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1978. с. xxx.

26. Там же. С. 217.

27. Интерпретация данного контекста усложняется многозначностью слова *душа* (в дефиниции самого Даля см.: Там же. С. 504). *Внутреннюю* здесь можно понять и как метафорическое обозначение внутреннего помещения, например, как свернутое *внутреннюю клеть*; ср. в выше приведенной цитате из «Авторской исповеди» Гоголя. Сходная метафора использована также в русском переводе начала XIX в. из сочинения папы Климента XIV «Изображение человека»: «Ежели человек, вступив во внутреннее свящилище свое, рассмотрит душу, сердце и совесть, то найдет убедительнейшиа доказательства в пользу веры» (Новый пантеон отечественной и иностранной словесности. Ч. 2. М., 1819. С. 99).

грамматическое, но и семантическое переосмысление слова. Наряду с этим новым употреблением сохраняется, однако, использование *внутренняя* в исходной церковнославянской форме. Так, в другом примере *внутренняя* выступает в качестве формы винительного падежа, которая — вполне корректно с точки зрения церковнославянской грамматики — соотнесена с формой среднего рода единственного числа *внешнее: постигай глазом внешнее, а сердцем внутренняя*.

Что касается синонима *внутренность*, то его употреблению в собственно пространственном значении противоречат, на первый взгляд, относящиеся к этой же эпохе примеры использования слова *внутренность* в «духовно-психологическом» контексте. Приведу два таких примера:

«Тогда я пишу; но вы понимаете, что в таком моменте должны соединяться все силы души в полной своей самобытности: и убеждения, и верования, и стремления — все должно быть свободно и истекать из внутренней души» (В. Ф. Одоевский — А. А. Краевскому, 1844)²⁸.

«В ту пору я искренно негодовал на одного весьма желчного и раздражительного господина, который говаривал, что ни одного ближнего не следует баловать до того, чтобы он когда угодно мог безнаказанно запускать лапы, часто довольно грязные, во внутренность искренней души» (Ап. Григорьев, «Великий трагик», 1859)²⁹.

Противоречия здесь, однако, никакого

нет. В обоих случаях *внутренность* употребляется в значении, по Далю, «все что содержится внутри чего, вмещается в чем, заключено в <...> теле», но только вместилищем оказывается душа. Таким образом, значение «внутренний мир человека» присуще не одному только слову *внутренность*, а всему словосочетанию *внутренность... души* в целом.

Тенденция к семантической дифференциации синонимов *внутренняя/внутренность*, очевидно, была языковой реальностью. Результат действия этой тенденции налицо: в современном литературном языке форма единственного числа *внутренность* в обозначениях внутреннего мира неупотребительна, а форма множественного числа используется — как уже и во времена Даля — для обозначения внутренних органов. Церковнославянизм *внутренняя* забылся, и перед переводчиками, традиционно стремящимися к сохранению живых связей русских переводов Библии с ее церковнославянским текстом, вновь встает проблема удобопонятной передачи соответствующего места 102-го псалма. Вот два из возможных решений:

«Благослови, душа моя, Господа,
И все, что во мне, — имя святое Его»
(перевод С. С. Аверинцева)³⁰;

«Благослови, душа моя, Господа, и все внутреннее мое. (благослови) имя Святое Его»
(перевод О. А. Седаковой)³¹.

28. В. Ф. Одоевский. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1981. С. 303.

29. Ап. Григорьев. Воспоминания. С. 268.

30. «Арфа царя Давида»: Избранные псалмы/Перевод и комментарий С. С. Аверинцева//Мир Библии. 1994. № 1 (2). С. 76.

31. О. А. Седакова. Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю. М., 2005. С. 85.

Поиск эквивалента продолжается, и некоторые из путей непременно уведут переводчиков от словообразовательно-гнезда *внутр-*, потому что место ней-

трального обозначения человека как цельного «тела-души» (В. Розанов) оказалось в нем вакантным.

3. «(МОЙ) ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК»

Одним из синонимов выражения *вся внутренняя моя* в языке рубежа XVIII–XIX вв. было словосочетание *внутренний человек*. Можно встретить контексты, где оно выступает в значении «все внутри (человека)», подразумеваемом как «идеальную», так и «материальную» компоненты человеческого существования. Контекст такого рода приводится в «Словаре русского языка XVIII в.»:

«*Внутренний человек* двойствен; он состоит из двух сущностей <...> Душа, сущность духовная, бывает всегда в противоположности с другою, животною и совершенно вещественною» («Пантеон иностранной словесности», 1798)³².

Традиционным для этого выражения было, однако, употребление его в более узком значении, охватывающем только духовную компоненту человеческого существования. 23-го сентября 1832 года Вильгельм Кюхельбекер записал в своем дневнике:

«Опять прошла неделя, и неделя весьма примечательная по тому, что произошло в моем вну-

треннем человеке. Что это? Не пишу; но век не забуду этой недели; и без письма не забуду мыслей и ощущений, толпившихся во мне в продолжение сих последних дней; вот почему об них в дневнике ни слова. Эта отметка только для того, чтоб не забыть чисел»³³.

Современному читателю сочетание *в моем внутреннем человеке* непривычно. Сейчас бы сказали: *во мне, внутри меня, у меня в душе*. По Далю, *внутренний человек* есть «духовный, не плотской, не телесный; душа и дух»³⁴; кроме того, это синоним слова *внутренняя* в значении «тайник души его, намерения действий его и совесть» (см. выше).

Выражение *внутренний человек* вошло в русский язык из церковнославянского перевода Нового завета. Здесь оно служит эквивалентом греч. *ho éso anthrōpos* (букв. «человек внутри (себя)») и обозначает «die geistige Seite am Menschen, den Menschen selbst, sofern er Bewußtsein hat, denkt, will und fühlt» (духовную сторону человека, самого человека, который сознает, мыслит, испытывает желания и чувства)³⁵.

32. Словарь русского языка XVIII в. Вып. 3. Л., 1987. С. 236.

33. В. К. Кюхельбекер. Путешествие. Дневник, Статьи/Издание подготовили Н. В. Королева, В. Д. Рак. Л., 1979. С. 190.

34. В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. С. 217. В немецко-русской части словаря И. Павловского, в число источников которого входил словарь Даля, *внутренний человек* служит переводом сочетания *der innere (geistige) Mensch* (И. Я. Павловский. Немецко-русский словарь. Рига, Leipzig, 1902. S. 730; первое издание 1856).

35. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament/Hrsg. G. Kittel. Bd. 2. Stuttgart, 1935. S. 696.

Сочетание *ho éśō (ánthrōpos)* встречается в трех контекстах посланий апостола Павла:

Рим 7, 22: «Соуслаждаюся бо закону Божию по внутреннему человеку: вижу же ин закон во удох моих противу воуюющу закону ума моего» (*katà tòp éśō ánthrōpon*);

2 Кор 4, 16: „Но аще и внешний наш человек тлеет, обаче внутренний обновляется по вся дни“ (*ho éśō hēmōn*);

Еф 3, 16-17: «Да даст вам по богатству славы своея силою утвердиться духом его во внутреннем человеце, вселитися Христу верою в сердца ваша» (*eis tòp éśō ánthrōpon*).

Идея «внутреннего человека» обнаруживается в приведенных контекстах в разных своих аспектах. В одном случае (Рим 7, 22) речь идет о разладе между греховной практикой человеческой жизни и разумом, которому открыт высший нравственный закон; сочетание *ho éśō ánthrōpos* соотносено здесь со словом *noĩs* (цсл. ум). Во 2 Кор 4, 16 друг другу противопоставляются тленное тело и нетленный дух, «внешний человек» и «внутренний человек». В Еф 3, 16–17 речь идет «vom Menschen als Objekt göttlichen Wirkens oder von der Stelle im Menschen, an der die Geistmacht ihn bestimmend packt»

(«о человеке как объекте деятельности Бога или о том месте в человеке, где им всецело владеет дух»)³⁶; *ho éśō ánthrōpos* оказывается здесь синонимичным *kardia* (цсл. сердца). Во всех трех случаях, однако, понятие «внутренний человек» подразумевает, во-первых, расщепленность человека, его нецельность; а во-вторых, наличие внутри человека некоего скрытого и действенного начала³⁷.

Отсутствие у Даля пометы «церковное» означает, что автор словаря считал это выражение общепонятным или, по крайней мере, заслуживающим того, чтобы быть общепонятным. Употребительным оно, по всей вероятности, не было. Связь его со сферой церковно-религиозной культуры очень отчетлива. Когда во второй половине XIX в. Библию переводили на русский язык, сочетание *внутренний человек* без изменений перешло из церковнославянского текста апостольских посланий в русский их перевод (Рим 7, 22: по внутреннему человеку; 2 Кор 4, 16: внешний наш человек... внутренний; Еф 3, 16: во внутреннем человеце). Не случайно оно попало в словарь церковнославянско-русских паронимов как одно из выражений, способных затруднить понимание церковнославянских текстов из русской языковой перспективы³⁸. На этом фоне выражение *внутренний человек* в контексте «Днев-

36. Ibidem.

37. Ibidem.

38. О. А. Седакова. Церковнославяно-русские паронимы. С. 85. От выражения *внутренний человек* не отказывается и В. Кузнецова в ее переводе Рим 7, 22, хотя он ориентирован на стилистически нейтральный слой литературного языка и ему, по словам игумена Игнатия (Крекшина), «чужды архаизмы» (О переводе послания // Послание к римлянам апостола Павла. Новый перевод с греческого В. Н. Кузнецовой. М., 1993. С. 44). Возможно, *внутренний человек* расценивается как метафора. Ср. метафорическое употребление этого сочетания у Лескова: «Но всего замечательней в этом лице были глаза, эти окна души, как их называли поэты, — окна, в которые шу-

ника» воспринимается как аллюзия к Священному писанию. Для «архаиста» Кюхельбекера такое словоупотребление было бы совершенно естественным. В самом деле, в «церковных книгах» Кюхельбекер видел ценнейший источник русского словоупотребления; достаточно вспомнить, что именно с этих позиций он (в дневнике 1832 г.) подвергал критике переводы Карамзина из Шатобриана³⁹.

Нельзя, однако, упустить из виду тот факт, что к моменту появления обсуждаемой дневниковой записи за словосочетанием *внутренний человек* стояла определенная западноевропейская традиция его употребления. Узус этого выражения складывался в рамках религиозной культуры и был связан с традиционной для нее темой самоанализа. Как франц. *l'homme intérieure*, так и нем. *der innere Mensch*, восходящие через посредство лат. *homo interior* к тому же новозаветному источнику, что и рус. *внутренний человек*⁴⁰, свой путь в литературу находили через тексты религиозной словесности⁴¹. В XVIII столетии одновременно несколько течений религиозной мысли — пие-

тизм, мистика, масонство — стали той питательной средой, в которой складывалась преромантическая терминология человека. Здесь сочетание *внутренний человек*, заимствованное апостолом Павлом из терминологии эллинистической мистики и гносиса⁴², вновь приобрело актуальность⁴³.

С русским изводом этой традиции — словоупотреблением масонских и религиозно-мистических кругов начала XIX в. — Кюхельбекер был, вне всякого сомнения, знаком. Именно с этими кругами ассоциировалось в 1810-е гг. сочетание *внутренний человек*. Показательна в этом отношении реакция А. И. Тургенева на выражение *внутренняя природа* (ср. фр. *nature intime*) из письма к нему П. А. Вяземского от 16 мая 1819 г. Вяземский написал:

«Одна есть доблесть: побеждать страсти, покорять природу внутреннюю».

В ответ Тургенев иронически восклицает:

«Наконец-то и ты покорствуешь духу времени,

третий человек смотрит на свет из своего футляра» («Островитяне», 1865–66//Н. С. Лесков. Собрание сочинений в 11-ти тт. Т. 3. М., 1957. С. 17).

39. В. К. Кюхельбекер. Путешествие. Дневник, Статьи. С. 148–149. Об «архаизме» Кюхельбекера см.: Ю. Н. Тынянов. «Аргивяне», неизданная трагедия Кюхельбекера//Ю. Н. Тынянов. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 93–117, лит.
40. С латинским *interior* (ср. ст. к *inter*, занявшего место утраченного **interus*) этимологически связаны рус. *внутри, внутренний, нутро, утроба* (М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка/Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева, под редакцией и с предисловием Б. А. Ларина. Т. 1. М., 1986. С. 329).
41. Dictionnaire historique de la langue française/Dir. de A. Rey. Paris, 1992. Col. 1040; Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm/Bearbeitet von M. Heyne. Nachdruck der Erstausgabe 1877. München, 1984. Bd. 10. Sp. 2129.
42. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. S. 697.
43. R. Unger. Hamann und die Aufklärung: Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. Bd. 1. Tübingen, 1968. S. 127 ff.; Homme intérieur. Col. 669–674.

и ты заговорил о внутреннем человеке, и ты пустился в психологический мистицизм! «Нашего полку прибыло», кричит Пезаровиус»⁴⁴.

Упоминание П. П. Помиан-Пезаровиуса (1776–1847) служит в то же время адресом «внутренней» терминологии: издатель газеты «Русский инвалид» был известным масоном и сотрудником Библейского общества⁴⁵.

Известна Кюхельбекеру была, несомненно, и европейская традиция употребления новозаветного выражения (лат. *homo interior*, нем. *innerer Mensch*, фр. *homme intérieur*), в частности, ее немецкая версия рубежа XVIII–XIX вв.: лингвистический «архаизм» Кюхельбекера органично сочетался с его европейским, прежде всего немецким культурно-языковым фоном. Для описания душевного состояния он так же естественно пользуется церковнославянским эквивалентом новозаветного выражения, как немецким его эквивалентом пользовались Жан-Поль Рихтер или Ф. Шлегель, Новалис или И. Г. Гаманн — авторы, которыми Кюхельбекер интересовался, которых читал и любил. Так, в письме Ф. Шлейермахеру (июль 1798) Ф. Шлегель использует *des innern Menschen* как синоним *des Geistes*⁴⁶. Для Гаманна ядром его религиозно-этической концепции целостного самоощущения было стремле-

ние проникнуть в великую «тайну брака между столь противоположными натурами, каковы внешний и внутренний человек, или тело и душа» («*das Geheimnis der Ehe zwischen so entgegen gesetzten Naturen als der äußere und innere Mensch, oder Leib und Seele*»)⁴⁷.

Таким образом, для Кюхельбекера актуальны несколько версий новозаветного выражения. В «Дневнике» наиболее естественной для автора оказывается церковнославянско-русское *внутренний человек*. Но если бы о событиях, потрясших его «внутреннего человека», Кюхельбекеру пришлось писать матери, с которой он переписывался по-немецки, он скорее всего воспользовался бы словосочетанием *in meinem inneren Menschen*.

Из близкого немецкого источника сочетание *внутренний человек* приходит в язык круга Н. Станкевича и М. Бакунина. Это выражение встретилось в относящемся к тому же времени, что и текст Кюхельбекера, письме Н. М. Сатина к В. Г. Белинскому от 7 ноября 1837 г. В этом письме Сатин полемизирует с идеей безусловной ценности «внутренней жизни», увлекшей Белинского под влиянием Бакунина:

«Ты говоришь, что единственная достойная человека жизнь есть *жизнь внутренняя*⁴⁸, жизнь созерцания и спокойствия. — Несмотря на лю-

44. Остафьевский архив князей Вяземских / Под ред. В. И. Сантова. Т. 1. М., МСМХСIV. С. 235, 242.

45. Там же. С. 599–600. Из числа сочетаний с эпитетом *внутренний*, использовавшихся масонами, можно вспомнить термин *внутренняя церковь* у А. Ф. Лабзина.

46. *Novalis. Schriften*. Bd. 4. Stuttgart u. a., 1975. S. 620; см. тж.: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 10. Sp. 2129.

47. *J. G. Hamann. Sämtliche Werke*. Bd. III: *Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft*. 1772–1788 / Hrsg. J. Nadler. Wien, 1951. S. 40.

48. Из экономии места курсив заменяет здесь используемую в публикации разрядку. В выделенных фрагментах автор цитирует письмо Белинского.

бовь и уважение мое к внутренней жизни, я не согласен с твоими понятиями. (До тех пор) Пока на земле существует зло, пока человечество не освободилось от греха прародителей, до тех пор невозможно совершенное *спокойствие* и торжественное *созерцание*, до тех пор, говоря *я, внутренняя жизнь* (любовь к идее?) должна проявляться *во внешности* (любовь в явлении?). <...> Как не философствуй, а *внешность* существует и человек связан с нею тесными узами; ей обязан он и своими восторгами и своими страданиями: он восторгается когда усматривает *гармонию* между *внешним миром* и своим *внутренним миром*, своим *Я*, и страдает, когда видит *дисгармонию*. <...>

К чему устремлена любовь твоего *исключительно внутреннего человека*?.. «К Истине, к богу!» — отвечаешь ты. Прекрасно. Посмотрим: я уничтожаю мир, уничтожаю явления, уничтожаю, все, что немцы зовут *nicht ich*, остается одно мое *Я* и бог: *tête à tête*... Какое же понятие я тогда составляю себе о боге?.. Никакого. Буду ли я поражен его блеском и Величием? — Нисколько. Не пренебрегай же Внешностью, она существует не для пошлых наслаждений, но для высших, духовных целей!»⁴⁹

Хотя Сатин в начале своего письма иронически сравнивает Белинского с апостолом Павлом (*Наконец я получил твое первое Послание в духе Посланий св. Апостола Павла*), словоупотребление приведенного фрагмента связано не столько с новозаветной традицией, сколько с терминологией той, по определению Иванова-Разумника, «новой

фихтианско-бакунинской веры»⁵⁰, в которую вылилось усвоение кругом Белинского немецкой философии.

Сочетание *внутренний человек* Сатин использует, очевидно, вслед за своим корреспондентом (*твоего ... внутреннего человека*), письмо которого не сохранилось. Споря с Белинским, Сатин ссылается, с одной стороны, на французскую религиозную традицию темы внутренней жизни (*Я люблю внутреннюю жизнь, но не хочу Фенелоновского квиетизма; — я не хочу, впрочем, и Боссюэтовской публичности*); с другой стороны, противопоставление внутреннего и внешнего соотнесено у него с заимствованной у Г. Фихте оппозицией *я (ich)* и *не-я (nicht-ich)*⁵¹.

Что касается самого Белинского, то в его употреблении *внутренний человек* тесно связано по смыслу с понятием «внутренняя жизнь», постоянно встречающимся в переписке критика 1837–1841 гг. Это сочетание возникло в языке бакунинского круга, в свою очередь, как перевод нем. *inneres Leben*, характерного в целом для литературы эпохи (пре)романтизма и, в частности, для языка Фихте. Понятие «внутренняя жизнь» передается в сочинениях философа, наряду с (*eigentliches, eigenstes*) *inneres Leben*, также словосочетаниями (*eigenes*) *inwendiges Leben, inneres Seyn, individuelles Leben, seeliges Leben*. Примечательно в этом отношении одно из программных рассуждений Фихте о соотношении внутреннего и внешнего в жизни отдельного человека:

49. В. Г. Белинский и его корреспонденты / Под ред. Н. Л. Бродского. [М., 1948.] С. 262–263.

50. В. Г. Белинский. Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 1. Ст. XXXV.

51. Ср. выше в письме Сатина «гармонию между внешним миром и своим внутренним миром, своим Я», а также далее отождествление внешнего мира с тем, «что немцы зовут *nicht-ich*».

«Nun begehrt freilich dieses (Individuum — М.Б.), sein eigenes, inwendiges Leben, immerfort auch auszuströmen in die Umgebungen, und diese nach sich zu gestalten, und nur in diesem Streben nach außen zeigt es sich als wahrhaftiges inneres Leben, keinesweges als bloß todte Andacht; aber der Erfolg dieses Strebens nach außen hängt nicht von seinem isolirten individuellen Leben allein ab, sondern von der allgemeinen Freiheit der übrigen Individuen außer ihm» («И вот он (индивидуум — М.Б.) начинает стремиться к тому, чтобы собственную свою обращенную внутрь себя жизнь изливать дальше на окружающее и его по себе формировать, и лишь в этом стремлении наружу проясляется она как настоящая внутренняя жизнь, а не просто как мертвое благоговение; однако осуществление этого стремления наружу зависит не только от его отдельной индивидуальной жизни, но также от общей свободы других индивидуумов вокруг него») ⁵².

В «Немецком словаре» Гриммов слово *Leben* в сочетании *inneres Leben* определяется именно через понятие *innerer Mensch*, а именно: «von den zusammenhängenden regungen unseres innern menschen» («о взаимосвязанных движениях нашей души») ⁵³. Первичным в этом определении оказывается обозначение души, а обозначение ее деятельности — производным. У Белинского наоборот: *внутренний человек* есть тот, кто живет по преимуществу «внутреннюю жизнью, жизнью духа, идеи» (письмо М. А. Бакунину, 16 августа 1837). Такого рода изменение направления смысловой зависимости сдвигает семантику обоих русских сочетаний

по сравнению с их немецкими эквивалентами. Сочетание *внутренний человек* приобретает новое, этическое значение, отличное как от новозаветного смысла этого выражения, так и от смысла немецкого *innerer Mensch*, причем не только в общезыковом, но и в философско-терминологическом его употреблении, например, у Гегеля, влияния которого на язык бакунинского круга можно было бы ожидать в области противопоставления внутреннего и внешнего. В случае сочетания *внутренний человек* такого влияния, очевидно, не было. Гегель употребляет *innerlicher Mensch*, (букв.) «внутренний человек», совсем иначе. Это выражение встретилось у него, например, в рассуждении о диалектике внешнего и внутреннего во второй книге «Науки логики».

«Das Innere, — пишет Гегель, — ist als einfache in sich reflektirte Identität, das Unmittelbare und daher so sehr Seyn und Aeußerlichkeit, als Wesen; und das Aeußere ist als das mannigfaltige, bestimmte Seyn nur Aeußeres, d. h. gesetzt als unwesentlich und in seinen Grund zurückgegangen, somit als Inneres». («*Внутреннее* как простое рефлектированное в себя тождество есть непосредственное и потому в такой же мере бытие и внешнее, в какой оно сущность; а внешнее как многообразное, определенное бытие есть лишь внешнее, т. е. положено как несущественное и возвратившееся в свое основание, стало быть, как *внутреннее*».)

Это вывод, а чуть раньше в ходе рассуждения приводятся два примера:

52. J. G. Fichte. Gesamtausgabe. Bd. 1, 9: Werke 1806–1807/Hrsg. R. Lauth, H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995. S. 162.

53. Deutsches Wörterbuch. Bd. 12. Sp. 422.

«So ist der Keim der Pflanze, das Kind, nur erst innere Pflanze, *innerlicher Mensch*» («Так, росток взрослого растения или дитя есть лишь растение „в себе“, *человек „в себе“*»)⁵⁴.

Речь идет, таким образом, о ребенке как об элементарном, сущностном ядре будущего взрослого человека⁵⁵.

Переосмысление у Белинского словосочетания *внутренний человек* захватывает и его синоним *внутренняя натура*, знакомый нам по письму Вяземского

и иронической реакции на него Тургенева (см. выше). Расставаясь с идеалом «внутренней жизни», Белинский даст в письме Бакунину (9 декабря 1841) следующую автохарактеристику:

«Обаятелен мир внутренний, но без осуществления во вне он есть мир пустоты, миражей, мечтаний. Я же не принадлежу к числу чисто *внутренних натур*, я столь же мало *внутренний человек*, как и внешний, я стою на рубеже этих двух великих миров».

4. «Я ВНУТРЕННИЙ»

Многозначность слова *внутренний*, имеющего, в частности, значения «находящийся, расположенный внутри, в середине, «в глубине», «связанный с психической деятельностью человека, его душевным состоянием», «определяющий, составляющий сущность вещи, явления, понятия»⁵⁶, дает импульс для развития у него в атрибутивных сочетаниях целого пучка смыслов-ассоциаций, варьирующих идею неясности: «внутри», «в глубине», «скрытый», «сущностный», «безмолвный/нешумный». Не случайно П. А. Вяземский в предисловии к своему переводу романа Б. Константа «Адольф» (1831), противопоставив «внешней жизни» «внутреннюю жизнь

сердца», сравнит последнюю — в духе платоновской метафоры — с пещерой:

«Но между тем во всех наблюдениях автора так много истины, пронизательности, сердцеведения глубокого, что, мало заботясь о *внешней жизни*, углубляешься *во внутреннюю жизнь сердца*. Охотно отказываешься от требований на волнение в переворотах первой, на пестроту в красках ее, довольствуясь, что вслед за автором изучаешь глухое, потаенное действие силы, которую более чувствуешь, нежели видишь. И кто не рад бы предпочесть созерцанию красот и картинных движений живописного местоположения откровение таинств природы и чудесное сошествие в подземную святую ее, где мог бы он, проникнутый ужасом и благого-

54. G. W. F. Hegel. Sämtliche Werke. Bd. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965. S. 661, 660 (Г. В. Ф. Гегель. Наука логики. Т. 2. М., 1970. С. 169–170).

55. Белинский мог не знать этого употребления Гегеля. Представления Белинского о системе идей философа основывались, как известно, не столько на собственном читательском опыте, сколько на пересказах и конспектах друзей (главным образом, Бакунина и Каткова). Впрочем, для Белинского речь и не шла о сколько-нибудь систематическом усвоении терминологии того или иного философа.

56. Словарь современного русского литературного языка. Изд. 2-е, перераб. и доп. Т. II. М., 1991. С. 331–333.

вением, изучать ее безмолвную работу и познавать пружины, коими движется наружное зрелище, привлекавшее любопытство его?»⁵⁷

В стихотворении Вяземского «На прощанье» (1855) мир делится на «внутреннюю» область частной жизни и «внешнюю природу». В каждой из этих областей человек ведет себя по-разному. Внешний мир вынуждает его быть нецельным, заставляя подстраиваться к обстоятельствам в ущерб истинной своей «физиономии», в то время как в «среде привычной» человек тождествен самому себе. Противопоставленными здесь оказываются, таким образом, не «внутренний человек» (душа) и «внешний человек» (тело) и не внутренний мир человека (душа) и «внешняя природа» (среда, общество и пр.), но по одну сторону оказывается человек вместе с неким малым миром вокруг себя, а по другую — тот же человек в различных общественных ро-

лях, навязываемых ему большим миром. Понятие *внутренний* дефинируется, таким образом, в духе античного *otium* как антитезы *negotium*⁵⁸. Истинен человек частный, партикулярный. Он, по Вяземскому, и есть «я внутренний»:

«Привычка мне дана в замену счастья.
Знакомое мне место — старый друг,
С которым я сроднился, свыкся чувством,
Которому я доверяю тайны,
Подъятые из глубины души
И недоступные толпе нескромной.
В среде привычной ближе я к себе.
Природы мир и мир мой задушевный —
Один с своей красой разнообразной
И с свежей прелестью картин своих,
Другой — с своими тайнами, глубоко
Лежащими на недоступном дне, —
Сливаются в единый строй сочувствий,
В одну любовь, в согласие одно.
Здесь тишина, и целость, и свобода.
Там между мною, внутренним и внешним,

57. Там же. С. 124–125.

58. Вяземский верен в этом отношении гораццианскому идеалу своего круга, к которому в начале столетия относились братья Тургеневы, Жуковский, Батюшков, Пушкин. О противопоставленности «обширного» и «тесного» круга как организующем принципе жизни писателя речь идет, в частности, в статье В. А. Жуковского «Писатель в обществе» (1808). Областью внутренней жизни он считает именно «тесный» круг, который «есть тот, в котором он [писатель — М. Б.] счастлив, любим и любит, где он имеет успех без всякого усилия, не прибегая к утонченному и коварному искусству; там его уединение, где он наслаждается жизнью, в труде безмятежном и полезном, где он беседует с самим собою, где он высокими чувствами и мыслями совершенствует душу свою, где он веряет бумаге сокровище собственных мыслей и чувств для пользы современников, быть может, и для пользы потомков; там его друзья, соединенные с ним одинакою деятельностью, сходством жребия, склонностей, дарований; их строгая разборчивость его образует, их благотворное соревнование животворит в нем творческий пламень, в их искренности похвале его воздаяние и слава; там, наконец, его семейство. Для писателя, более нежели для кого-нибудь, необходимы семейственные связи; привязанный к одному месту своими упражнениями, он должен около себя находить те удовольствия, которые природа сделала необходимыми для души человеческой; в уединенном жилище своем, после продолжительного умственного труда, он должен в кругу их отдыхать, в кругу их находить новые силы для новой работы; не имея вдали ничего, достойного искания, он должен вблизи, около себя, соединить все драгоценнейшее для его сердца; вселенная, со всеми ее радостями, должна быть заключена в той мирной обители, где он мыслит и где он любит» (В. А. Жуковский-критик. С. 46–47).

Вторгается насильственным наплывом
Всепоглощающий поток сует,
Ничтожных дел и важного безделья.
Там к спеху всё, чтоб из пустого — важно
В порожнее себя переливать.
Когда мой ум в халате, сердце дома,
Я кое-как могу с собою ладить,
Отыскивать себя в себе самом
И быть не тем, во что нарядит случай,
Но чем могу и чем хочу я быть.
Мой я один здесь цел и ненарушим,
А там мы два разрозненные я»⁵⁹.

В двух последних строчках — афористичном резюме предшествующего рассуждения — все слова вовлечены в противопоставление внутреннего и внешнего: *здесь / там, цел и ненарушим / разрозненные, мой я один / мы два ... я*. В контексте этого противопоставления сочетание *мой я* трудно понять иначе как эмфатическую парافразу я «именно я» или «я сам по себе»; кроме того, *мой* связано с предыдущей строчкой идеей личной воли и способности быть именно таким, а не иным.

Форма мужского рода при согласовании я с определением (*мой я, я внутренний и внешний*) наталкивает прежде всего на сопоставление с аналогичными французской (*le moi, ton ego*) и латинской (*alter ego*) моделями. Однако опора для такого употребления есть и в самом русском языке. По наблюдению В. В. Виноградова, «в категории мужского рода ярче выражена идея лица, чем идея пола» и в исконных «словах, являю-

щихся названиями лиц, т. е. людей, формой мужского рода подчеркивается не столько идея пола, сколько общее представление о лице, отнесение к классу или разряду людей, обозначение социальной роли человека» (ср. *человек* при отсутствии **человечица*)⁶⁰.

У Вяземского форма мужского рода также указывает не только на реальный пол говорящего, но и на человека как индивидуальность, так что *мой я* приобретает смысл «именно я и никто другой». Сходное употребление с согласованием личного местоимения в мужском роде отмечено у Гете в одном из писем Лафатеру:

«Ob sie mir gleich so viel ist als dir; so binn ich doch in meinem schwärmenden Unglauben, der Ich! Und wie ich binn, dein Bruder» («Не знаю, значит ли она для меня столько же, сколько и для тебя. И все же в моем неверии влюбленного я остаюсь самим собой! И таков, как я есть, — твоим братом») ⁶¹.

Роль эмфатического определения играет здесь, правда, не притяжательное местоимение (как у Вяземского), а определенный артикль, но это не меняет сути дела: значение *Ich* в данном контексте авторы словаря языка Гете определяют как «ein (männliches) Individuum für sich, eigener Prägung» (отдельный человек (мужского пола) взятый сам по себе, в своей индивидуальности)⁶².

Такому употреблению противостоит в эту эпоху как в немецком, так и в рус-

59. П. А. Вяземский. Стихотворения. С. 338–339.

60. В. В. Виноградов. Русский язык: Грамматическое учение о слове. М., 1986. С. 62.

61. Goethe-Wörterbuch. Bd. 4. Stuttgart, 2004. Sp. 1468.

62. Ibidem.

ском языке модель согласования в среднем роде⁶³. К 1850-м гг., когда писалось стихотворение Вяземского, в русский язык уже вошли сочетания типа *моё я*, построенные по образцу нем. *mein Ich*. Для Вяземского, которому остались чужды как сама немецкая философия, так и связанная с ее рецепцией русская терминология, *мой я* — не обозначение некоей абстрактной сущности в человеке (какое бы содержание с нею ни связывалось отдельными авторами), но указание на самого человека⁶⁴. Существенно, что *я* у Вяземского сохраняет формы склонения (*между мною, внутренним и внешним; я ... могу ... отыскивать себя в себе самом*)⁶⁵.

Область «меня внутреннего» Вяземский наделяет теми же чертами, что и в приведенном выше пассаже из предисловия к переводу «Адольфа»: расположенность внутри (*мир мой задушевный*, т. е. лежащий «за душой» в старом значении «грудь, грудная клетка»), в глубине (*на недоступном дне*), интимность, скрытость и потаенность (*с своими тайнами*), безмолвие (*здесь тишина*). Важнейшими свойствами этого мира оказываются «свобода» как возможность быть самим собой и «целость» (*Мой я один здесь цел и ненарушим*), и в этом *ненарушим* узнаваемо тогда совсем еще новое понятие *individuum*⁶⁶.

5. «(МОЕ) ВНУТРЕННЕЕ Я»

«Что за чудное, за прекрасное создание Т<ать-яна> А<лександровна>! В первый еще раз пред- стала она перед моим созерцающим, понимающим и любящим внутренним Я во всей беспре-

63. Так, например, для Гете более обычным было употребление субстантивированного *Ich* в среднем роде (Ibidem. Sp. 1467–1468).

64. Вряд ли правомерно поэтому приводить контекст «Мой я один здесь цел и ненарушим» в одном ряду с иллюстрациями субстантивного употребления *я* с согласованием в среднем роде, как это делают авторы словаря под редакцией Д. Н. Ушакова (Т. IV. Ст. 1449–1450).

65. Аналогичные примеры употребления нем. *Ich* в текстах, главным образом XVII–XVIII вв., т. е. созданных до оформления субстантивного употребления *Ich* типа фихтевского см.: Deutsches Wörterbuch. Bd. 10. Sp. 2030.

66. Слово *individuum* впервые было отмечено в «Карманном словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка» Н. Кириллова (1845). В. Даль включил в свой словарь слово *индивиду* в значении «неделимое, лицо, особь, личность, единица, быть или жить» (В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. С. 44). В статье «Философический язык» Жуковский с присущей ему тонкостью языкового вкуса оценивал новое слово, сопоставляя его с фр. *individu*: «Говорят *неделимое*, чтобы выразить *individu*; едва ли это слово останется в употреблении: оно не выражает вполне соединенного с ним понятия. *Неделимость* не значит единство; оно означает одну только материальную сторону предмета, только его неразделимость на части. Слово *лицо* выражает, кажется мне, его полнее и точнее. Впрочем, понятие *individu* не может быть выражено в разных случаях одним и тем же словом; например, мы не можем употреблять слово *неделимое*, как французы употребляют свое *individu*; никто не скажет: *это неделимое у меня нынче обедает; этот неделимый очень глуп; его неделимость мне несносна*. Это понятие должно быть раздроблено на многие выражения: *лицо, личность* — когда дело идет о человеке; *единица, единичность* — для выражения единства вообще; *неделимость* — для выражения единства материального» (В. А. Жуковский-критик. С. 174).

дельности своего значения, со всем ароматом букета своей души. Я смотрел на нее, говорил с ней и сердился на себя, что говорил — надо было смотреть, любить и молиться»⁶⁷, —

писал Белинский 20–21 июня 1838 г. М. А. Бакунину в одном из длинных исповедальных посланий периода их тесной дружбы (речь в письме идет о сестре Бакунина).

Предстала ... перед моим ... внутренним я можно понять в данном контексте в смысле выражения *предстала перед моим внутренним взором (оком)* «стала предметом осознания» или как парафразу собственно личного местоимения *предстала ... передо мной* (ср. сочетание *душа моя* в качестве такого рода парафразы в библейских контекстах типа *Величит душа моя Господа*). Причастия-определения, сопровождающие *я*, указывают на то, что оно относится к сознанию, от которого исходит как интеллектуальная, так и эмоциональная деятельность человеческого существа.

Субстантивация, форма среднего рода, характер определений — все это толкает на поиск немецкого источника такого употребления. Нет сомнения, что именно философские штудии способ-

ствовали появлению в 1830-е гг. целого ряда сочетаний с субстантивированным *я* как у авторов, близких Белинскому (Станкевич, Бакунин), так и у него самого⁶⁸. По своей структуре такие сочетания представляют собой, как правило, комбинации „притяжат. мест. + я“ (*мое, свое я*), „прил. + я“ (*чистое, субъективное, всеобщее, отвлеченное, эмпирическое, опытное, практическое я*) или «действит. прич. + я» (*мыслящее, сознающее я*). В несколько перегруженном определении контексте из письма Белинского все три названные типа представлены одновременно.

В поисках источника опираться приходится прежде всего на сочетания *я* с причастиями и прилагательными, так как немецкие соответствия таких сочетаний носят в языке эпохи более индивидуальный характер, чем сочетания с притяжательными местоимениями. Причастия настоящего времени в качестве определений при субстантивированном *я* характерны для собственно философских контекстов и находят параллели у русских последователей Фихте и Шеллинга, например у Бакунина:

«Отвлеченное, себя сознающее я сознает конкретное содержание живой индивидуальности

67. В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений. Т. XI. М., 1956. С. 247.

68. Из многочисленных примеров такого *я*, которые можно найти у Станкевича, приведу один, который по содержанию и по времени очень близок обсуждавшемуся в данной работе контексту из «Дневника» Кюхельбекера и потому дает возможность судить о синонимичных обозначениях человека в языке 1830-х гг. В письме Я. М. Неверову (27 августа 1834) Станкевич пишет: «Вот тебе покуда описание моего житья, вот тебе ландкарта к сведениям о моей жизни, жди теперь описания внутренних событий в моем „я“» (Переписка Н. В. Станкевича. 1830–1840/Ред. А. Станкевича. М., 1914. С. 289). Напомню текст Кюхельбекера (1832): «Опять прошла неделя, и неделя весьма примечательная по тому, что произошло в моем внутреннем человеке. <...> И без письма не забуду мыслей и ощущений, толпившихся во мне в продолжение сих последних дней».

и имеет в нем свое единственное наполнение» (О философии, статья вторая, 1840)⁶⁹.

Что касается эпитета *внутреннее*, то в сочетании с *я* его можно было бы ожидать, например, у Гегеля, а именно в тех его текстах, в которых тема внешнего/внутреннего составляет предмет специального обсуждения. Один из таких текстов — цитирувавшийся выше пассаж из «Логики». В самом деле, характер употребления слова *внутренний* у Белинского вполне соответствует гегелевскому пониманию соответствующих понятий *innerlich*, *Innres* и *Innerlichkeit* как «Sphäre des reflektierten geistigen Sein, besonders des religiösen, sittlichen und ästhetischen Lebens, zugleich auch als Sphäre des Gemüts, der Empfindungen, des Gefühls» («сферы сознательной духовной

жизни, в особенности религиозных, нравственных и эстетических переживаний, но в то же время как сферы души, ощущений, чувств») ⁷⁰; субстантивированное *я* (*das Ich*) «самосознание» также входит в гегелевский словарь. И все же указания на использование в текстах Гегеля именно такого сочетания, как у Белинского — **innerliches/inneres Ich/Selbst*, — не обнаруживается ⁷¹.

Итак, в собственно философской терминологии мыслителей, значимых для Белинского и его круга, убедительного соответствия для сочетания *мое... внутреннее я* не находится. Такое соответствие можно видеть, однако, в нем. *inneres Selbst* «душа; существо», употреблявшемся в к. XVIII — 1-й трети XIX в. в качестве синонима слов *Inneres*, *Gemüt*, *Seele*. В романе «Годы странствий Виль-

69. М. А. Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. С. 184. Показательно, что в своей сатире на русское шеллингианство Аполлон Григорьев упоминает в качестве наиболее характерных сочетаний и *сознающее я*: «Есть у меня приятель, которого и ты знаешь, человек поколения, так сказать, среднего между трансценденталистами и нигилистами <...>. Он поведал как-то раз в искренней беседе один свой собственный психологический опыт, весьма любознательный и даже назидательный. Он принимался читать «Систему трансцендентального идеализма» Шеллинга с решимостью «простудировать» его основательно для доставления себе определенных понятий об этом хотя и отжившем, но все-таки важном в истории мышления философском учении. Ну, как тебе известно, отжившее учение сразу ошарашивает человека по лбу известного рода распутием, потребностью — вывести или все мироздание из законов *сознающего я*, или *сознающее я* из общих законов мироздания. <...> Начал он уж переваривать и тот процесс, в котором *из нашего непосредственного*, так сказать, *объективного*, еще слитого с предметом познания *я* выделяется *я сознающее*, в котором из этого сознающего внешний предмет *я* выделяется еще *я*, которое уже подымается вверх *над сознающим внешне предметы я* — и в некотором роде судит это самое, сознающее внешне предметы *я*, в котором, наконец... Но тут мой крайне осторожный, рассудительный и весьма не пренебрегающий жизненным комфортом приятель схватился в пору, догадался, что соприкоснулся сфере, в которой начинается поворот головою вниз, что из этого *судящего я*, производящего суд и расправу, по каким-либо признанным правилам выделится еще, пожалуй, после многих выделений, уже такое *я*, которое никаких правил, кроме тождества с мировую жизнью, знать не захочет, *я трансцендентальное*, весьма опасное и безнравственное. И благоразумный приятель мой закрыл зловредную книгу (А. Григорьев. Мои литературные и нравственные скитальчества // А. Григорьев. Воспоминания. С. 42).

70. R. von Heydebrand. Innerlichkeit // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt, 1976. Sp. 387.

71. M. Inwood. A Hegel Dictionary. Cambridge Mass., 1992. P. 142-144.

гельма Мейстера» (1829) *inneres Selbst* примечательным образом появляется в контексте противопоставления внутреннего внешнему:

«Sie erinnert sich von klein auf ihr inneres Selbst als von leuchtendem Wesen durchdrungen, von einem Licht erhellt, welchem sogar das hellste Sonnenlicht nichts anhaben konnte. Oft sah sie zwei Sonnen, eine innere nämlich und eine außen am Himmel, zwei Monde, wovon der äußere in seiner Größe bei allen Phasen sich gleich blieb, der innere sich immer mehr und mehr verminderte» («С малых лет она помнит свою душу пронизанной светящейся субстанцией, освещенной неким светом, с которым не мог соперничать даже яркий солнечный свет. Часто она видела два солнца — одно внутри себя, а другое на небе, две луны, из которых внешняя во всех фазах оставалась прежней, а внутренняя все уменьшалась») (кн. 3, гл. 15)⁷².

Такая же взаимосвязь наблюдается и во фрагменте из сочинения Шлейермахера «О религии»:

Die sehnsucht ihr eigenes inneres selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen (Стремление все дальше расширять себя самоё изнутри наружу)⁷³.

Другой параллелью к сочетанию *внутреннее я* могло бы быть сочетание (*mein tiefstes Ich* «(букв.) мое глубинное я». В эту же эпоху оно встречается, например, у А. фон Платена: «Krampfhaft windet sich mein tiefstes ich» («В судорогах извивается глубинное мое существо»)⁷⁴. Однако по своему лексическому составу данное

сочетание отстоит явно дальше от русского *внутреннее я*, чем *inneres Selbst*.

Гете, Гофман, некоторые другие немецкие авторы входили в круг чтения Белинского — об этом есть упоминания в его переписке. Вполне вероятно поэтому, что отдельные существенные для него слова и выражения он мог усвоить самостоятельно. Возможно, впрочем, что выражение *внутреннее я* он вынес из общения с Бакуниным и его кругом.

Итак, если предложенное соответствие верно, то оказывается, что субстантивированное *я* могло появляться в качестве эквивалента не только *Ich*, но и *Selbst*. Функциональные, стилистические и семантические различия между этими синонимами в русском переводе нейтрализовались; в то же время *я* развивало на русской почве новые связи.

В немецком языке первой трети XIX в. субстантивное *Ich* употребляется наряду с субстантивным *Selbst*. За каждым из них стоят определенные контексты и имена.

Ich старше, оно известно уже в средневековых текстах, где употребляется аналогично лат. *alter ego* «другой я» (о друге или возлюбленной). *Selbst* фиксируется с начала XVIII века, к концу которого прочно входит в словарь эпохи классицизма и преромантизма. По свидетельству словаря Гриммов, субстантивным *Selbst* пользуются Гердер, Кант, Клопшток, Лессинг, Гамани, Мориц, Виланд, Гете, Шиллер, Тик, Новалис. Источником субстантивного употребления *Selbst* стало англ. *self* «das seiner selbst bewusste Ich» (сознающая свою индивидуальность

72. Goethes Werke in zwölf Bänden. Bd. 7. Berlin/Weimar, 1988. S. 462.

73. Deutsches Wörterbuch. Bd. 16. Sp. 453.

74. Ibidem. Bd. 10. Sp. 2031.

личность) как термин религиозной морали⁷⁵. В языке предшествующей эпохи в этом смысле употреблялись существительные *Selbstheit* или *Selbstschaft*.

Сочетаемость субстантивного *Selbst* описывается в словаре Гриммов теми же двумя моделями, что и сочетаемость субстантивного *Ich*:

1. притяжат. мест. + *Ich/Selbst* (mein, dein *Ich/mein, dein, sein, unser Selbst*);

2. прил. + *Ich/Selbst* (anderes, besseres, mächtiges, zweites *Ich/anderes, besseres, zweites, absolutes, beschränktes, besonderes, denkendes, edles, eigentliches, inneres, kleines, schönes Selbst*)

Первая модель может быть распространена словом *eigen*, — *es* «собственный» (*mein eigenes Selbst* «мое собственное я»). Обе модели могут выступать в комбинации друг с другом: притяжат. мест. + прил. + *Selbst* (*sein absolutes Selbst*, Новалис). Возможна также комбинация двух этих моделей: притяжат. мест. + прил. + *Ich* (*mein tiefstes Ich*, А. фон Платен).

В смысловом отношении *Selbst* и *Ich* настолько близки, что основные типы контекстов у них общие. Для субстантивного *Ich* в словаре Гриммов они сформулированы следующим образом:

1. «für einzelwesen, individuum, person überhaupt» (об отдельном человеке, индивидууме, человеке вообще) (*ein Ich vs*

anderes Ich, das eine Ich vs ein zweites Ich, ein Ich werden — о друзьях, возлюбленных, ср. лат. *alter ego*); сюда же можно отнести именование возлюбленной/-го *mein ich, mein anderes, besseres, edleres ich*;

2. «das vernünftige im menschen im gegensatz zu dingen und zum körperlichen überhaupt» (сознательное начало в человеке, в противоположность вещам и материальному началу вообще) (*das gute, mächtige, bessere Ich*);

3. «wesen, geistige eigenthümlichkeit des einzelnen bezeichnend» (обозначение личности, духовной индивидуальности отдельного человека) (*hohles, leeres, tätiges, produktives, selbstzufriedenes, mein tiefstes Ich*); «mit hervorhebung dieses wensens als des gegenstandes der eigenliebe» (с акцентом на этой индивидуальности в качестве предмета самолюбия), в частности, в формуле *das liebe Ich* (возникшей по образцу *der liebe Gott* «боженька»).

Специфичным для *Ich* является терминологическое значение в философии Фихте «als die ewige allgemeine vernunft dem nicht-ich, der sinnen — und körperwelt entgegengesetzt» (вечный обобщенный разум, противопоставленный не-я, чувственному и телесному миру)⁷⁶ и, добавлю, все другие терминологические значения, которые это слово приобрело в различных философских и психологических системах⁷⁷. В актуаль-

75. Duden. Bd.7: Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache/Bearbeitet von G. Drosowski. Mannheim u. a. 1997. S. 667.

76. Deutsches Wörterbuch. Bd. 10. Sp. 2030-2031.

77. Обзор см. в кн.: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Sp. 1-6 (философия), 6-18 (психология).

ную для Белинского эпоху термином *Ich*, кроме Фихте, пользовались Лафатер, Гегель, Шеллинг. Другие — например Кант — предпочитали термин *Selbst*.

В нетерминологическом употреблении эпохи *Ich* и *Selbst* — синонимы. Выбор того или иного термина и /или их распределение у каждого индивидуален, так что семантическая специфика слова *Selbst* может быть выявлена только в контексте его лексических взаимосвязей в текстах данного автора. В обобщенном виде семантическую специфику *Selbst* видят в акценте на индивидуальности отдельного человека. По наблюдению авторов «Немецкого словаря», *mein Selbst* «мое я» (ср. англ. myself/myself) воспринималось как эмфатическая парафраза *ich selbst* «я сам», позволявшая отчетливее выделить смысл «существо»: «Im deutschen <...> steht <...> mein selbst als seltnere, nachdrücklichere, deutlich unterschiedene form neben ich selbst, wenn es manchmal diesem auch in der bedeutung nahe kommt. Es tritt in jenem die eigenthümliche function des substantivs als substanzbezeichnung deutlich zu tage. Selbst hat nahezu denselben sinn wie wesen»⁷⁸. Если так, то *mein inneres Selbst* относится к внутренней — духовной и этической сущности человека.

Возвращаясь к письму Белинского, мы увидим, что там речь идет о другом, а именно о сознании. Такого рода сдвиг в значении можно объяснить тем, что субстантивированное *я*, впервые ставшее известным в России как перевод центрального термина философии

Фихте и Шеллинга (*Ich*), вызывало ассоциации прежде всего с этими системами идей, точнее с расхожей интерпретацией *Ich* как обозначения самосознания. Отсюда и эклектичное сочетание в письме Белинского определений, характерных для *я-Ich* как термина философии (*созерцающее, понимающее, любящее*), и определений, присущих в эту эпоху скорее общелитературному *я-Selbst* (*внутреннее*).

Преобразование *inneres Selbst* во *внутреннее я* сопровождалась, однако, смещением не только в значении, но и в стилистике и прагматике словосочетания. Напомню, что, кроме характерных причастий в качестве определений к *внутреннее я* на поиск немецкого источника этого сочетания нас натолкнуло субстантивированное употребление местоимения и форма среднего рода. И тот, и другой признаки имеют различный статус в немецком и в русском языках. В немецком субстантивация, в частности, местоимений и употребление субстантивированного слова в форме среднего рода — совершенно нормальное, регулярное явление. В русском не так. Возможности субстантивации здесь ограничены, а приобретение формы среднего рода сопряжено у субстантивированного местоимения с утратой склонения, сразу выдающей «иностраница» типа *пальто* или *юре*. Возникшее таким образом словосочетание не может восприниматься иначе как искусственное книжное образование по иноязычному образцу⁷⁹.

78. Deutsches Wörterbuch. Bd. 16. Sp. 452.

79. Из местоимений, допускающих субстантивацию, наиболее буквальным соответствием *Selbst* было бы слово *сам*, хотя превращение его в эквивалент *Selbst* наталкивается на сопротивление

Такого рода смысловой сдвиг при смене культурного и языкового контекста был, думается, неизбежен. Необходимо, однако, учитывать и то обстоятельство, что словоупотребление Белинского складывалось не столько в результате систематического усвоения идей того или иного автора, сколько, так сказать, «по мотивам» немецкой философии и словесности и по потребностям того жаргона, который был принят в его круге и который в целом был характерен для среды русских гегельянцев⁸⁰. Добытый из разных источников материал группировался здесь вокруг определенных идей. Одной из таких ключевых идей была для Белинского и Бакунина в эти годы оппозиция внешнего и внутреннего, и словосочетание *внутреннее я* (*inneres Selbst*) огранично вписывалось в своеобразную терминологию «внутренней жизни», включавшую целый ряд сочетаний с эпитетом *внутренний* (*внутренняя жизнь, внутренний мир, внутренние обстоятельства, внутренняя борьба, внутреннее чувство* и др.). Конец этой эпохи, начавшейся для Белинского в 1836 г., наступает в 1841 г., когда Белинский объявляет себя человеком, стоящим «на рубеже <...> двух великих миров» — внутреннего и внешнего (см. приводившееся выше письмо к Бакунину от 9 декабря).

В 1843 г. он уже откровенно бранит некогда центральное для себя понятие «внутренняя жизнь»:

«Я и прежде не был чужд гордости, — пишет он 8 марта сестрам и брату Бакунина, — но она была парализована многими причинами, в особенности же романтизмом и религиозным уважением к так называемой «внутренней жизни» — этим исчадием немецкого эгоизма и филистерства⁸¹.

В качестве «исчадия немецкого эгоизма» уходит из лексикона Белинского и *внутреннее я*.

Историю выражения *внутреннее я* еще предстоит выстроить. Неприятное препятствие для исследователя состоит здесь, правда, в том, что это сочетание не отмечено ни в одном из толковых словарей русского языка, вышедших в свет до 2003 года включительно. В то же время в текстах и XIX, и XX в. оно есть. Известные мне примеры немногочисленны, но некоторые из них примечательны настолько, что они не могли не иметь влияния. К числу таких контекстов относится, например, опубликованная в «Современнике» (1854, № 3) пародия Козьмы Пруткова на Аполлона Григорьева, в которой предметом осмеяния становятся характерные для статей ведущего критика «Москвитянина»

узуса. Для (*sein*) *inneres Selbst* можно было бы изобрести, например, перевод **он сам внутри себя* или даже **его самый сам*, опираясь на употребление, по Кибрику, *сам* самостоятельного (А. Е. Кибрик. Связанные употребления лексемы *сам*: Системно-когнитивный анализ // Русистика. Славистика. Индоевропеистика: Сборник к 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996. С. 494–509), однако идиоматичного эквивалента с *сам*, в русском языке, кажется, нет.

80. О крайностях этого «птичьего языка» с прощеньем напишет позднее А. И. Герцен («Былое и думы», гл. XXV). «Птичьим» его назвал астроном Д. М. Перовшиков, имея в виду статьи 1830-х гг. самого Герцена («Былое и думы», гл. VII).

81. В. Г. Белинский. Избранные письма. Т. 2. С. 215–216.

слова и выражения, и в их числе — сочетание *внутреннее я*:

«Я отстранил и фальшь и даже форсировку И долго изучал без усталы, с упорством Свое, в изгибах разных, внутреннее „Я“»⁸².

Учитывая то, что словоупотребление Григорьева, не в последнюю очередь благодаря сатирической реакции на него, сыграло существенную роль в судьбе целого ряда слов и выражений (*допотопный, новое слово, веяние, мирозерцание, личность, русская душа, Пушкин — наше все* и др.), стоит взглянуть с этой точки зрения и на сочетание *внутреннее я*. Новый импульс это выражение получит позд-

нее в результате знакомства русской публики с психологическими теориями *я*, оформившимися на рубеже XIX–XX вв., и их продолжениями⁸³. Субстантивированное *я* вновь станет результатом совпадения в русском переводе терминов разного происхождения, прежде всего нем. *Selbst* и *Ich*, с одной стороны, и англ. *self*, с другой стороны. Замечу в заключение, что именно на волне интереса к (главным образом, англоязычной) литературе по психологии и эзотерике сочетание *внутреннее я* стало невероятно популярным в последние годы, потеснив не только другие атрибутивные сочетания с *я*, но и независимое его употребление⁸⁴. Но это уже тема другого исследования.

82. Сочинения Козьмы Прутова. М., 1955. С. 54.

83. См. о них: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Sp. 6–8 (*Ich*); Bd. 9. Sp. 305–313 (*Selbst*).

84. Любопытно, что в учебнике по языкознанию именно *внутреннее я* может фигурировать в качестве речения, иллюстрирующего субстантивное употребление личного местоимения: «Если же местоимение получает общую отнесенность, оно перестает быть местоимением (ср.: «Наше внутреннее я» — где *я* уже не местоимение, а имя существительное)» (Ю. С. Маслов. Введение в языкознание. М., 1987. С. 93).

НАТАЛЬЯ САМОВЕР

ЛИТЕРАТУРА И ПСИХОЛОГИЯ

ПОИСК В. А. ЖУКОВСКИМ ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ЯЗЫКА ПЕРСОНАЛЬНОСТИ

Изучение процесса становления языка личности в русской культуре первой половины XIX в. невозможно без обращения к взглядам В. А. Жуковского (1783–1852) — зачинателя русского романтизма в целом и русской психологической лирики в частности. Заслуги Жуковского перед отечественной культурой многообразны, но главной из них современники считали то, что своей поэзией он впервые открыл для русского читателя богатейший мир душевных переживаний человека. На этот счет есть много восторженных воспоминаний. В частности, В. Ф. Одоевский так рассказывает о том, какое колоссальное впечатление стихотворения Жуковского произвели на него и его товарищей в юности — в конце 1810-х — начале 1820-х гг.:

«Стихи Жуковского были для нас не только стихами, но было что-то другое под звучную речь; они уверяли нас в человеческом достоинстве, чем-то невыразимым обдавали душу, и бо-

дрее душа боролась с преткновениями науки, а впоследствии — со скорбями жизни»¹.

«Не одно чувство душевное дало содержание поэзии Жуковского, а вся душа человека со всеми ее явлениями. Жуковский такой же двигатель чувства как и мысли», —

писал С. П. Шевырев вскоре после смерти поэта, а затем так резюмировал его вклад в русскую культуру:

«Жуковский нашел в языке нашем самую разнообразную силу и красоту для всех неуловимых оттенков мира душевного, для нестоицических движений и вздохов любви, для скорби и радости, для песен брани и мира, страдания и торжества, тревоги и покоя, для дум и чувств человека по всем возрастам, для поэзии всех народов мира»².

Хотя за Жуковским прямо не закреплено авторство ни одного нового слова или выражения, однако его активность в качестве переводчика западной, особенно

1. В. А. Жуковский в воспоминаниях современников. М., 1999. С. 172.

2. С. П. Шевырев. О значении Жуковского в русской жизни и поэзии. М., 1853. С. 38–39, 64.