

ТЕОРИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

психология, философия



Психологические и философские проблемы развития личности

Татьяна Щедрина, Борис Пружинин

ЛИЧНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

(по материалам архива Густава Шпета)*

***Аннотация.** Рассматривается мысль о том, что понятие «личность» является ключевым для такого современного направления методологии, как культурно-историческая эпистемология. Авторы показывают неразрывную связь этого направления с эпистемологической традицией в русской философии XIX–XX веков, реконструируя «разговоры» Г.Г. Шпета и его исторических собеседников (А.С. Лаппо-Данилевского, Н.О. Лосского, М.М. Рубинштейна) о проблеме личности, «я», единства сознания, «чужого Я». В процессе реконструкции авторы вводят в научный оборот неизвестные ранее рукописные записи из «Черных тетрадей» Г.Г. Шпета.*

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 14-03-00399 «Феноменологические штудии Густава Шпета как основа его “философской жизни” (историко-философская реконструкция архива)». The work is done with the financial support from RGNF. Project № 14-03-00399 “Phenomenological studies of Gustav Shpet as a basis of his ‘philosophical life’ (historical-philosophical reconstruction of archive)”.

Ключевые слова: личность; «я»; «чужое Я»; единство сознания; культурно-историческая эпистемология; русская эпистемологическая традиция; «разговор»; феноменология; герменевтика; методология истории; типы интерпретации.

Abstract. We consider the idea that concept of “personality” is the key concept for modern direction of methodology – “cultural-historical epistemology”. Authors show indissoluble connection of this direction with epistemological tradition of Russian philosophy in XIX–XX centuries, by reconstructing ‘conversations’ of G.G. Shpet with his historical interlocutors (A.S. Lappo-Danilevsky, N.O. Lossky, M.M. Rubinstein) on the problems of “self”, “the unity of consciousness”, “alien ego”. During the process of reconstruction authors introduce unknown before manuscripts from “Black writing-books” of G.G. Shpet into the scientific usage.

Keywords: personality; “self”; “alien ego”; “the unity of consciousness” cultural-historical epistemology; Russian epistemological tradition; conversations; phenomenology; hermeneutics; methodology of history; types of interpretation.

Личность – это таинственный избыток индивидуальности, ее свобода, которая не поддается исчислению, предсказанию, ее чувство ответственности и вины. ...Личность, действительно, есть чудо, миф, предмет удивления, восхищения, преклонения, зависти, ненависти; предмет непредвзятого, бескорыстного, понимающего проникновения и художественного изображения во всем многообразии ее индивидуального, культурно-исторического опыта.

Владимир Зинченко

1 – Понятие «личность» в русской философии

Понятие «личность» как идентификатор русской эпистемологической традиции

Понятие «личность» может служить идентификатором русской эпистемологической традиции, ибо оно фактически замещает в ней центральное понятие классической гносеологии – понятие *субъекта познания*. Оно связывает смысловую ткань этой традиции, выражая ее стилистическое единство. Раскрывая общую идейную направленность отечественной философии, в контексте которой сложилась русская эпистемологическая традиция, Н.Я. Грот в программной, по существу, статье, опубликованной в первом номере журнала «Вопросы философии и психологии», следующим образом определял ее основную задачу: «...построить цель-

ное, чуждое логических противоречий, учение о мире и о жизни, способное удовлетворить не только требованиям нашего ума, но и запросам нашего сердца» [1, с. IX]. Этот философский проект, именовавшийся «положительной философией», принимался многими русскими философами, весьма и весьма различавшимися в иных отношениях. В основании «положительной философии» лежит принцип, предполагающий духовный рост и обогащение этой традиции через обращение к опыту отечественной культуры, органично включавшей в себя и религиозные идеи, и моральные установки, и принципы социального устройства общества, и принципы познания. Между прочим, такой подход находил выражение и в отношении русских философов к их профессиональной деятельности – они воспринимали ее не как отвлеченную, а как способ конкретного существования, способ их жизни в философии. И не удивительно, что в таком профессиональном контексте традиционная для философии проблема личности ставилась особо, по-своему.

Актуальность
архива Г.Г. Шпета
для исследования
философско-
методологических
аспектов проблемы
личности

В работах Г.Г. Шпета, а также тех, с кем он «говорит» (А.С. Лаппо-Данилевского, Н.О. Лосского), понятие «личность» (и его языковые вариации) выражает, фиксирует понимание познания как самопознания, во всяком случае применительно к гуманитарной науке, и тем самым меняет традиционный ракурс рассмотрения эпистемологической проблематики. Заметим, что Г.Г. Шпет отнюдь не единственный представитель этой интеллектуальной традиции: аналогичные идеи можно встретить у П.А. Флоренского, А.А. Ухтомского, М.М. Бахтина и др. Тем не менее мы обратимся именно к архиву Г.Г. Шпета, поскольку этот мыслитель отличается не только своей эпистемологической строгостью и точностью формулировок в прорисовывании гносеологической традиции, но и методологической направленностью феноменологических исследований.

Так, 20 (7) декабря 1912 г., находясь в Гёттингене, Г.Г. Шпет размышлял: «Феноменология касается уже *содержания*. Но она, следовательно, имеет *свои* приемы. Где они определяются? Поскольку логика включает в себе правила общей методологии, в них должна заключаться и методология феноменологии...» [2]. И в этом плане именно его архив позволяет прояснить целый ряд весьма актуальных сегодня философско-методологических аспектов проблемы личности.

Осознанная субъективность собственного взгляда на мир

Вопрос о познавательном выборе, о выборе интерпретации опытных данных, встающий перед ученым, переносится в сферу самосознания, и его решение включает в себя личностное измерение. В этом выборе участвует сознание ответственности – диалог и с предметом, и с обществом, чего, заметим, лишены современные разновидности конструктивистской эпистемологии, в лучшем случае погружающие решение этого вопроса в стилистику, построенную на обращении к нейрофизиологической природе человека. Обращение к личности ученого-гуманитария, с одной стороны, погружает вопрос о способах представления реальности в культурно-исторический контекст человеческого бытия, а с другой – акцентирует эпистемологический ракурс темы самопознания. То, что мы осмысливаем как знание о бытии, имеет аспекты, наполняющие смыслом наше существование. Осознанная субъективность собственного взгляда на мир не противопоставляется здесь претензии разума на объективность. Через познание мира личность познает себя в мире. Эта простая на первый взгляд формула приобретает в концепциях персонажей данной статьи конкретный эпистемологический смысл, демонстрируя концептуальное единство их стилистики.

Личность в русской философии

Личность рассматривается русскими философами не как чувственно данное и не как интеллектуальная конструкция, но как целостное единство смысла, который не может быть полностью эмпирически верифицирован, с одной стороны, и рассудочно доказан – с другой. Они настаивали на культурно-исторической обусловленности личности, ее коррелятивности с ценностным, культурным, социальным, историческим контекстами, несводимости к простой сумме «отношений» или «действий», то есть на ее единственности. Все это создает определенные сложности исследования личности как семиотического предмета гуманитарных наук и предполагает выработку герменевтической методологической стратегии, направленной не на обобщение эмпирических данных и не на построение идеальных конструкций, но на понимание личности как знака, имеющего значение в своей исторической осуществленности, которое становится возможным только в результате общения, «разговора».

2 – Г.Г. Шпет и А.С. Лаппо-Данилевский: проблема личности историка

Г.Г. Шпет и А.С. Лаппо-Данилевский: точки соприкосновения

Г.Г. Шпет, один из несостоявшихся значительных собеседников А.С. Лаппо-Данилевского, его возможный историко-философский «другой», отвел в рукописи своей

книги «Герменевтика и ее проблемы»^{*} несколько страниц анализу «Методологии истории» А.С. Лаппо-Данилевского, поскольку тот рассуждал о проблемах интерпретации исторического источника. «Общее понятие о ней [интерпретации], – писал А.С. Лаппо-Данилевский, – до последнего времени оставалось не вполне выясненным, частью же зависело от того, что не все принципы и методы ее обращали на себя достаточное внимание тех, которые рассуждали о ней» [3, с. 406]. При этом заметим, что Г.Г. Шпет читал «Методологию истории» направленно, изнутри своего (по сути, феноменологически фундированного) понимания проблемы интерпретации. Можно даже сказать, что он настолько увлекся критикой позиции А.С. Лаппо-Данилевского, исходя из «современного состояния философии» [4, с. 373] (читай – феноменологического), что прошел мимо весьма важных проблем, им поставленных. А между тем именно эти проблемы (правда, выраженные на другом эпистемологическом «языке» и нуждающиеся в «переводе») и сегодня остаются весьма актуальными для культурно-исторической эпистемологии.

Критика
психологизма

Основной упрек, который сделал Г.Г. Шпет А.С. Лаппо-Данилевскому, состоит в том, что «...почтенный историк вносит психологизм не только в обоснование герменевтики, но и в *самое историю*, так как, утверждая, что интерпретация источника как такового, а не только самого автора этого источника раскроет нам “некое единство сознания”, он тем самым заставляет нас думать, что исторический процесс или вообще то, что наука история считает своим предметом, и есть не что иное, как психологический процесс или психологический предмет» [Там же, с. 375].

Типы интерпретации
по А.С. Лаппо-
Данилевскому

Действительно, А.С. Лаппо-Данилевский различал два вида интерпретации: формальную (рационалистическую) и реальную (собственно историческую). Первая раскрывает общий смысл источника, а вторая обращается к типизирующему и индивидуализирующему методам. Г.Г. Шпет привел следующую цитату А.С. Лаппо-Данилевского: «...такие методы преимущественно характеризуют реальную, или собственно историческую, интерпретацию источников, то есть *истолкование его содержания* (курсив наш. – Т.Ш., Б.П.), по возможности во всей совокупности *его* (idem), *в его* (idem) зави-

* Рукопись была подготовлена Г.Г. Шпетом к публикации в 1918 г., но издана только в 1989–1991 гг. Републикация текстологически уточненной версии осуществлена Т.Г. Щедриной в 2005 г.

Различение интерпретации содержания и автора источника

симости от данных условий места, времени и личности, породившей в этих именно условиях данный источник...» [3, с. 505].

И далее Г.Г. Шпет задавал весьма важный вопрос, остающийся, к сожалению, в данной работе без ответа: «Неужели, наконец, одно и то же: истолкование *содержания* источника, *того*, о чем он сообщает, хотя бы во всех возможных и невозможных зависимостях, и раскрытие условий времени, места, например, появления или составления *сообщающего* об этом содержании *источника* или *того*, кто сообщает?» [4, с. 377].

Рукопись Г.Г. Шпета «Герменевтика и ее проблемы»

Однако для полной картины мы должны учитывать, что рукопись «Герменевтика и ее проблемы» готовилась Г.Г. Шпетом не в качестве самостоятельного труда, но как «остатки от материалов, приготовлявшихся для других целей, где экскурс в область герменевтики был только вспомогательным средством» [Там же, с. 248]. Здесь Г.Г. Шпет имел в виду свой большой труд «История как проблема логики» и объяснял появление рукописи «Герменевтика и ее проблемы». Он писал: «В моих работах по методологии истории накопился значительный материал, который я не хотел бы прямо вводить в содержание соответствующих исследований во избежание излишней громоздкости и пестроты их. Часть этого материала, связанного с историей герменевтики как наукообразной дисциплины, я счел полезным напечатать в виде предлагаемой монографии, имея в виду, с одной стороны, опереться на этот материал в подготовляемом мною третьем томе моих исследований по методологии истории, а с другой стороны, питая надежду, что предлагаемая книга может оказаться интересной и небесполезной также для историков, филологов и историков литературь» [Там же]. Поэтому вполне правомерно обратиться к материалам второго тома «Истории как проблемы логики» (впервые опубликованного исследователями в 2002 г.) для того, чтобы найти там не критическое, а положительное изложение концепции Г.Г. Шпета об интерпретации. Позволим себе привести достаточно большой текст.

Типы интерпретации по Г.Г. Шпету

Г.Г. Шпет различал два вида интерпретации: «Пользуясь для наших целей только пониманием другого, мы остаемся только как бы передатчиками его мнений, повествований, мы как бы не восходим до самого содержания их, до вещей, процессов и объектов, о которых он повествует, мы – бесстрастный передаточный механизм. Дело меняется, как только мы вступа-

ем в пререкательство с рассказчиком, когда мы как бы претендуем знать самое вещь лучше его, тут мы переделываем его показания и восходим к самой вещи. Ввиду того, что нередко чужое понимание становится для нас своим, – все равно, проистекает это из силы мышления, конгениальности, умения проникнуть в мышление другого или от слабости, подчинения авторитету, веры в слова учителя, – все равно первый вид интерпретации совершенно естественно переходит во второй. Тем не менее, ввиду разных целей, мы можем различать эти два вида интерпретации. Интерпретацию, исходящую из наших собственных логических задач и целей, мы предлагаем назвать ввиду указанных ее признаков *активной*, или *диалектической*, интерпретацией, интерпретацию, только осведомляющую нас о чужом понимании, – *пассивной*, или *авторитарной*» [5, с. 721]. Сопоставим два типа интерпретации, выделенных Г.Г. Шпетом, с его «риторическим» вопросом о возможном различении *интерпретации содержания источника* и *интерпретации автора сообщения*, то есть раскрытии условий авторского понимания источника (см. выше).

Проблема историчности самого историка

Очевидно, что перед нами два самостоятельных типа различений, имеющих разные основания. В основании различий между интерпретацией содержания источника и интерпретацией автора сообщения лежит предмет исследования. В основании различения активной и пассивной интерпретации лежит метод. Мы, конечно, понимаем, что история не терпит сослагательного наклонения, но представим себе, что Г.Г. Шпет рассмотрел бы концепцию А.С. Лаппо-Данилевского, вооружившись не предметным, а методологическим различением интерпретаций. На наш взгляд, это дало бы возможность Г.Г. Шпету увидеть то, что так волновало А.С. Лаппо-Данилевского, для которого *активная интерпретация* оборачивалась проблемой историчности самого историка.

Ограниченность разделения наук на естественные и гуманитарные

В случае с А.С. Лаппо-Данилевским Г.Г. Шпет критиковал сам способ постановки проблем, который заводит в тупик, и не видел возможных продуктивных следствий их актуализации, требующей «перевода» этих проблем на язык современной Г.Г. Шпету философии. Однако приходится признать, что Г.Г. Шпет в своих исследованиях работ А.С. Лаппо-Данилевского занимался не продуктивным «переводом», но поиском соответствия их философских оснований своему (феноменолого-герменевтическо-

му). Его не устраивала психологистическая трактовка субъекта познания в «Методологии истории» А.С. Лаппо-Данилевского. Г.Г. Шпет не находил у него знаково-символического понимания предмета исторического познания. Отсюда и его критическое отношение к отдельным суждениям, высказанным А.С. Лаппо-Данилевским, в основе которых лежит неокантианское по сути противопоставление идеографического и номотетического методов исследования предмета исторической науки. Недостаточность неокантианского деления наук Г.Г. Шпет отмечал и в своих архивных заметках 1912–1914 гг.: «Вообще, и в особенности по отношению к Риккерт: следует различать единичное как единственное, сингулярное, и как отдельное, индивидуальное. Разница громадная! Но важно: отдельное не может быть предметом истории (к нему одинаково, [например], приложимы дискурсивные понятия как общего, так и частного), так как оно дано как тако[во] и только внешним чувствам в многообразии опыта. Но не только внутренний опыт дан как связь, исторический, социальный – тоже [Дильтей <...> прав, что на этом основывается понимание]. Следовательно, важнее единственность. <...> Суть же дела в конкретности» [2].

Историзм
исследователя-
историка

Г.Г. Шпет отмечал: «А.С. Лаппо-Данилевский в своем интересном курсе “Методология истории”... считает, что со времени сочинения Бэкона “De dign.” можно начинать историю “эмпирического построения исторического знания в идеографическом смысле”. В оценке Бэкона я решительно расхожусь с почтенным автором. Почему тогда не начинать “идеографическое” понимание истории с Аристотеля? Ведь это утверждение основано только на том, что Бэкон считает предметом истории “индивидуальное”. Идея же “номотетической” истории, – если принимать это несколько примитивное противопоставление идеографического и номотетического, – есть выдумка XIX века, тут только имеет смысл названное противопоставление; в эпоху Бэкона “идеографическое” понимание истории было естественным, *само собою* разумеющимся» [6, с. 83]. Однако Г.Г. Шпет не заметил, что для А.С. Лаппо-Данилевского, хотя и выражавшего свои мысли в неокантианской терминологии, прежде всего был важен достигший некоторого экзистенциального максимума историзм исторической науки: все более приумножаемые полемики относительно свободных начал исторического социального познания должны были быть *выражены* в слове как уже существующие методологические возможности.

«Чужое Я» как
проблема
исторического
исследования

А.С. Лаппо-Данилевский излагал ради этого свои представления насчет предельных значений «главного объекта исторической науки» – того, на что, собственно, могут и должны быть направлены познавательные усилия историка-ученого, реконструирующего былое, историю по мере ее «научообразности» (синоним научности, который предпочитался еще и во времена А.С. Лаппо-Данилевского). Этот объект в силу историзма исторической науки нельзя было рассматривать с научно-теоретической бесспорностью; его качественную определенность следовало установить только с учетом некоего гуманитарного обстоятельства – достоверного признания его «одушевленности». В историческом и – шире – в научном познании эта одушевленность всегда выступала в качестве «чужой одушевленности», предполагалась в виде некоторого трудно выразимого «чужого Я». На признание А.С. Лаппо-Данилевским «чужого Я» в качестве общего условия исторического исследования обращал внимание и Г.Г. Шпет. Не раскрывая этого условия специально, он соглашался с А.С. Лаппо-Данилевским, но только в том, что «чужое Я» действительно является проблемой в практике «изучения исторического материала». В архивных записях 1912–1914 гг. Г.Г. Шпет замечал: «К интерпретации. Конгениальность как улавливание чужой не только индивидуальности, но и оригинальности (см. Фишер. Лейбниц, с. 667–671)» [2].

Актуальность
«разговора»
Г.Г. Шпета и
А.С. Лаппо-
Данилевского

Таким образом, реконструируя «разговор» между философами начала XX века, мы обнаруживаем, насколько актуален его предмет сегодня. В центре внимания и А.С. Лаппо-Данилевского, и Г.Г. Шпета находится проблема «чужого Я». А.С. Лаппо-Данилевский пытался выйти из нее, акцентируя внимание на том, что историк, объясняющий события и факты, – «личность, выбирающая позицию, и этот выбор он должен осознавать» [7, с. 174]. Г.Г. Шпет шел своим путем, концентрируя методологические усилия не на личности историка, но на понимании «словесного выражения» (см. архивные записи Г.Г. Шпета: «История потому уже не психологическая дисциплина, что она не основывается на самонаблюдении» [2]). Несмотря на разность позиций, и Г.Г. Шпет, и А.С. Лаппо-Данилевский фиксировали проблему объекта исторического исследования, который не укладывается в схему классической эпистемологии и требует радикального переосмысления понятия «субъект исторического познания».

**3 – Г.Г. Шпет и Н.О. Лосский: проблема «я»
в гносеологической проекции**

Исходный (феноменологический) пункт Н.О. Лосского и Г.Г. Шпета

Теперь мы обратимся к историческому опыту Николая Онуфриевича Лосского и Густава Густавовича Шпета. В их философских исканиях ясно обозначились крайние точки проблемы личности как проблемы «я». И Н.О. Лосский, и Г.Г. Шпет в процессе анализа этой проблемы исходили из одного и того же источника – гуссерлевской феноменологии, и прежде всего потому, что в ней, как резюмировал Н.О. Лосский, «...указан путь для освобождения от психологизма» [8, с. 292–293]. Заметим, что для нас сегодня важна даже не столько констатация единства исходного (феноменологического) пункта Н.О. Лосского и Г.Г. Шпета, сколько разность точек их исхода. Н.О. Лосский исходил из Э. Гуссерля времени «Логических исследований», Г.Г. Шпет – из времени «Идей I». И эта разность точек исхода существенно повлияла на дальнейшие траектории движения Н.О. Лосского и Г.Г. Шпета. Несмотря на то что и Н.О. Лосский, и Г.Г. Шпет признавали вслед за Э. Гуссерлем «действительность человеческих переживаний, предметно данных сознанию», они акцентировали в этом признании разные аспекты. Для Н.О. Лосского важны логические новации Э. Гуссерля в «Логических исследованиях», где речь идет о том, чтобы «положить в основу философии суждения, истинность которых не может быть подвергнута сомнению» [9, с. 133], то есть его в большей степени интересовали гуссерлевские рассуждения об истинности и очевидности предметных актов сознания, данных в интуиции. Именно этот аспект – аспект «присутствия предмета в интуиции самолично, то есть “в оригинале”» – Н.О. Лосский выделял и в «Идеях I» Э. Гуссерля, не задаваясь вопросом о возможной эволюции гуссерлевской проблематики от 1900 до 1913 г. (от «Логических исследований» до «Идей I») [Там же, с. 134].

Идея «социального бытия» у Г.Г. Шпета

Траектория шпетовской рецепции Э. Гуссерля иная. Он начинал свое восхождение к Гуссерлю от «Идей I». И уже в «Явлении и смысле» (1914), которое было написано буквально вслед «Идеям I», он находил обширную область, которая для Э. Гуссерля на тот момент еще не стояла в центре. Кроме наук о фактах и наук о сущностях, каковое деление Э. Гуссерль положил в основание различения видов предметного опыта, существует еще один бытийный пласт – *социальное*, предполагающее и свой специфический вид опыта, и свой источник позна-

ния, и свой способ постижения и последующего выражения (сегодня мы бы его назвали «культурно-историческое»). Причем Г.Г. Шпет не останавливался только на вычленении *социального* в отдельный бытийный пласт, который существует рядом с *фактическим* и *идеальным*, но полагал, что именно он (этот пласт) первичен по отношению к ним. Так, в «Черных тетрадах 1914 года» Г.Г. Шпет заметил: «Определение социального как объективированного субъективного есть только внешнее определение предмета изучения, по существу же всякое социальное есть *организация*. Что же организуется? Отношения между людьми – они и суть объективированное субъективное. Существенно то, что субъективное есть объект истории, а организованное... нуждается в объяснении. Нельзя допустить здесь только психологическое объяснение, так как организация вступает во взаимодействие с другими организациями, и объяснение должно исходить из смысла самой организации – так в социологии. В истории, в силу ее специфических задач, объяснение – всестороннее, конкретнее» [2].

Социальная
природа «я» в
феноменологической
проекции

С этим «открытием» Г.Г. Шпета связано и его иное отношение к «Логическим исследованиям», где проблема объединяющего принципа поставлена наиболее остро. Именно здесь Э. Гуссерль «отвергает кантовскую чистую апперцепцию в качестве объединяющего принципа... пытается разрешить дилемму между брентановским и кантовским пониманием единства сознания» [10, с. 48]. Но для Г.Г. Шпета, в отличие от Н.О. Лосского, важна не столько сама постановка проблемы гносеологического единства источника познания, сколько модус ее феноменологического развертывания. Именно с реализацией идеи феноменологии в ее полной определенности и связывал Г.Г. Шпет эволюцию Э. Гуссерля от «Логических исследований», где «идея феноменологии еще не реализуется во всей своей определенности и законченности», к «Идеям I», где гносеологическая постановка проблемы единства сознания приобретает ярко выраженные феноменологические очертания. В «Идеях I», то есть «в опыте обоснования феноменологии», Э. Гуссерль столкнулся с тем, что «я» принципиально нередуцируемо, оно «выступает как некоторая *своеобразная* “трансцендентность в имманентности”, – и как такая, то есть в самом имманентном находящаяся, она, очевидно, уже не может быть подвергнута феноменологической редукции, а входит в состав содержания феноменологии, так как необходимо и по существу быть “направленным на что-нибудь”, “быть занятым чем-нибудь”, что-нибудь испытывать, страдать

и т.д., и т.д., требует исхождения из Я или направления к нему» [11, с. 87]. Для Г.Г. Шпета это принципиальный вопрос, поэтому он и признавал «действительность переживаний» как исходный пункт проблемы единства сознания, то есть проблемы «я». Для него было важно, что «я» не может быть источником познания, что «я» – это проблема, это единство во множестве, и «я» может познать самого себя и других не в акте особой мистической интуиции, но через словесное выражение других «я» своего отношения к этому «я».

Личность как
проблема познания

Именно такое понимание привело Г.Г. Шпета к критическому переосмыслению понимания *личности как субъекта, как условия познания*. Поставив вопрос таким образом, Г.Г. Шпет апеллировал, прежде всего, к западноевропейской традиции такой критики: «Вопрос собственно о “личности” был поставлен, разумеется, раньше, и послелокковская философия уделяет ему видное место. Можно было бы подумать еще, что античная и средневековая философия были слепы, но раз вопрос был поднят, значит, философия “прозрела”. И, тем не менее, мы встречаемся с фактами категорического отрицания непосредственной данности самотождественного “я”. Уже Лейбниц, как мы видели, указывал на тот факт, что для того, чтобы ему убедиться в тождестве своего “я” “в колыбели” и в момент полемики с Локком, ему пришлось вспомнить об “отношении других”» [12, с. 293]. Но, что особенно важно, Г.Г. Шпет обращался и к русской традиции критики субъективизма (В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой и др.): «И я опять апеллирую к другому русскому философу <С.Н. Трубецкому>: “И потому, провозгласив личность верховным принципом в философии, все равно как индивидуальность или как универсальную субъективность, мы приходим к иллюзионизму и впадаем в сеть противоположных противоречий. – Поставив личное самосознание исходной точкой и вместе с верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания”» [Там же, с. 291].

Личность как
предмет
гуманитарных наук

Г.Г. Шпет осуществлял философско-методологический анализ понятия «личность», то есть рассматривал это понятие как *объект исследования* гуманитарных наук (психологии, истории, искусствоведения, литературоведения, педагогики), причем каждый раз показывал, что значение термина меняется от контекста одной науки к контексту другой. Он писал: «Личность есть объект и термин как психологии, так и истории, – другие значения здесь можно оставить без рассмотрения.

Как объект психологии она рассматривается также в социальной и исторической психологии: личность, личное самосознание в данной социальной и исторической обстановке. Личность в этом смысле берется всегда как нечто в данных условиях времени и места *типическое*. Исторической реальностью в этом смысле личность не является – никакого *института*, конституции или другой социальной организации такая личность не знает. Есть социально исторические категории гражданина, человека, юридического лица, подданного, совершеннолетнего, правомочного и пр., и пр., но нет “личности”. Другое дело, когда человек как психологически – психофизически – определенная личность, [которая] является носителем или выразителем некоторой совокупности объективируемых социально-исторических потенций, является сама знаком, интерпретация которого раскрывает нам определенные социально-исторические институты и организации. Личность здесь говорит и действует как социальный фактор, она есть социально-историческая реальность» [4, с. 402].

Личность как «высшая способность уразумения»

Наиболее отчетливо критическая позиция Г.Г. Шпета в отношении «субъективизма» в философии проявилась в «Сознании и его собственнике», где *личность* не выступает в качестве самостоятельного предмета исследования, но берется как синоним «я», «имрека». Он видел проблему логико-методологического анализа в том, что *личность* (как синоним «я») «обобщению не подлежит». А если и пытаются обобщать, то в таком случае происходит потеря ее индивидуальных признаков, ее знаково-символической роли. И далее Г.Г. Шпет опять употреблял понятие *личность* как синоним «я», но уже в контексте проблемы интересности. «Во всяком случае, раз вспомнился Лейбниц, напомним его же замечание о необходимости свидетельства *других* для установления “тождества личности”, имрека, например, в колыбели, на поле сражения и на острове Св. Елены. Свидетельства самого имрека, следовательно, тут недостаточно, и, если предыдущие мои замечания вызовут вопрос: да *кто же* сознает этот предмет *sui generis*, “самого себя”, имрека? – я отвечаю пока: во всяком случае, *не только* я сам, *не только* сам имрек» [12, с. 270]. Г.Г. Шпет показывал односторонность понимания *личности* как единственно возможного предмета психологии (психологическая интерпретация *личности* не должна сводиться к субъекту). Он рассматривал *личность* как «высшую способность уразумения», различая при этом уразумение и понимание [13, с. 209–210].

Такая интерпретация *личности* позволила ему сделать вывод о том, что «и в самом деле, психологии не представляет труда допустить, что реальное единство сознания есть не сознание личное, а сознание соборное. То есть я не только *знаю* с самим собою, но и с другими индивидами из множества» [14, с. 391].

Смысл «разговора»
Г.Г. Шпета
и Н.О. Лосского

Фактически Г.Г. Шпет, в отличие от Н.О. Лосского, сумел ухватить смысл «дрейфа» Э. Гуссерля к трансцендентальной фокусировке дальнейших феноменологических исследований проблемы «я». Ведь одно дело – признавать «действительность переживаний», а другое – считать ее основанием гносеологической стратегии. И если для Г.Г. Шпета признание «действительности переживаний» есть фундаментальная проблема, открывающая гуманитарной науке новые горизонты для познания человеческой субъективности, то для Н.О. Лосского – исходный пункт для обоснования интуитивизма.

4 – Г.Г. Шпет и М.М. Рубинштейн: личность как образовательный идеал

Интеллектуальные
созвучия Г.Г. Шпета
и М.М. Рубинштейна

«Разговор» Г.Г. Шпета и М.М. Рубинштейна во многом обусловлен теми проблемами гуманитарных наук, которые были в центре внимания европейской философской мысли начала XX века. Они стажировались в немецких университетах: М.М. Рубинштейн учился в Гейдельберге с 1903 г., в 1906 г. он защитил во Фрайбургском университете диссертацию «Логические основы системы Гегеля и конец истории» [15, с. 154]. Рубинштейн был увлечен идеями неокантианцев. Г.Г. Шпет в 1912–1913 гг. стажировался в Гёттингенском университете у Э. Гуссерля и углубился в феноменологические исследования. Безусловно, оба этих философских направления – неокантианство и феноменология – оказали влияние на формирование концептуального языка Г.Г. Шпета и М.М. Рубинштейна. Казалось бы, разность философских способов «немецкого ученичества» должна была жестко развести траектории философского и педагогического поиска Г.Г. Шпета и М.М. Рубинштейна, однако последовательная реконструкция их «разговора» раскрывает их интеллектуальные созвучия, а значит, позволяет в какой-то мере наметить возможные сближения двух вариантов русского концептуального языка педагогических исследований в контексте сближения неокантианской и феноменологической идейных установок.

Идеи цельности
и конкретности

Критика позитивизма (в том числе и его образовательных идеалов) вполне традиционна для «положительной» философии на русской почве (она получает

свое концептуальное оформление в «Критике отвлеченных начал» В.С. Соловьева). Поэтому Г.Г. Шпет как приверженец этой традиции следовал в своей критике очерченному в ней философскому пути. М.М. Рубинштейна, так же как и Г.Г. Шпета, можно отнести к этой традиции, поскольку в основание своей концептуальной модели образования он клал идеи *цельности* и *конкретности* образовательных идеалов: «педагогике в общем ставится задача указать средства и пути к воспитанию человека как *телесно и духовно индивидуально всесторонне развитой, сильной, жизнеспособной, социальной, самодеятельной, культурно-творческой, нравственной силы*. Все эти признаки можно уложить в понятие *цельной личности*» [16, с. 13–14]. Понятие «цельность»*, под которым в положительной философии на русской почве понималось переживание единства мира, согласованности разных его уровней, включая самого человека, гармонизирующего космос и историю, конкретизировано у М.М. Рубинштейна в термине «цельная личность», взятом в качестве образовательного идеала. В более поздней работе он уточнил свое понимание цельности личности: «Сложные взаимоотношения этих сторон и входят в то необозримое целое, которое мы называем конкретной личностью» [17, с. 26]. Понятие «конкретная, целостная личность» составляет ядро концептуального языка Рубинштейна, философские основания которого обнаруживаются также в русской философской традиции. Проследим, каким образом кристаллизуется понятие «цельная личность» в педагогической модели М.М. Рубинштейна через его философскую интерпретацию проблемы «я».

Корреляция «я – мир»

М.М. Рубинштейн последовательно анализировал исторически сложившиеся способы постановки и решения

* В Толковом словаре Д.Н. Ушакова значение слова «цельность» выводится из слова «цельный», имеющего несколько значений. Для нас в данном случае важны следующие: 1) полный, не составной, состоящий сплошь из чего-нибудь одного; 2) представляющий собою внутреннее единство, монолитность, лишенный раздвоенности; 3) только полной формы. В традиции славянофилов это понятие получает концептуальное оформление. У И.В. Киреевского «цельное мышление» позволяет личности и обществу («всё, что есть существенного в душе человека, вырастает в нем только общественно») избежать ложного выбора между невежеством, которое ведет к «уклонению разума и сердца от истинных убеждений». У А.С. Хомякова «стройная цельность» понимается как основание «познания и жизни», то есть «живознание», включающее всё многообразие духовных и душевных сил человека. Традиционный символ цельности в русской философской традиции – «сердце».

проблемы «я» в разных философских направлениях XIX века. Но, в отличие от Н.О. Лосского и Г.Г. Шпета, исходивших из феноменологического основания и искавших беспредпосылочное знание, М.М. Рубинштейн, воспринявший идею неокантианства о корреляции, то есть об установлении отношения между различными моментами, полагал, что «требовать безотносительного познания – значит требовать безотносительного отношения, что невозможно» [17, с. 5]. Однако в отличие от неокантианцев, выносивших корреляцию «я–не-я» в сферу трансцендентального, стремившихся таким образом формализовать этот принцип, М.М. Рубинштейн, следуя традиции положительной философии на русской почве, искал эту корреляцию в «конкретной живой действительности» [Там же, с. 8]. Поэтому хотя он и оставался в области отношения, но выбрал другой коррелят для «я». В жизнедеятельности не существует пары «я» и «не-я», а «есть текущая... пара “я и мир”» [Там же]. Поэтому далее М.М. Рубинштейн, ссылаясь на В.С. Соловьева и Г.Г. Шпета, сформулировал свое понимание проблемы «я»: «“Я” полагает себя... как живой субъект в живом мире*, то “я”, которое указывается собственным именем или указательным местоимением**» [Там же]. Итак, М.М. Рубинштейн привел слова Г.Г. Шпета для того, чтобы показать, что не только он один полагает, что «“я” есть живой субъект».

Правда реальна
только в личности

Но Г.Г. Шпет, в отличие от интерпретации М.М. Рубинштейна, вовсе так не думал, поскольку для Г.Г. Шпета «я» – это не исходный пункт и основание познания, а философская проблема, как мы уже указывали. И если для М.М. Рубинштейна тезис о том, что «“я” есть живая личность» – это не только «исходный пункт», но и завершение всей педагогической системы, то для Г.Г. Шпета личность – это проблема эпистемологии. Кажется бы, Г.Г. Шпет, не разделяя «собственных» представлений о «я» в эпистемологическом контексте, в своих педагогических размышлениях будет очень сильно расходиться с М.М. Рубинштейном. Но различие оказывается не столь уж существенным. Приведем цитату из его доклада «Социализм или гуманизм», где интеллектуальное созвучие с М.М. Рубинштейном, обусловленное тематической сферой «разговора», очевидно: «Воспитание и организация культурного

* Здесь М.М. Рубинштейн ссылается на «Чтение о богочеловечестве» В.С. Соловьева.

** Здесь – на шпетовскую статью «Сознание и его собственник».

сознания = воспитание в себе личности. Осуществление личности = творчество культурных благ. Личность уже не только идея, но реальность, – и это единственная подлинная реальность, ибо *правда реальна только в личности*. Каждый человек – потенциально – личность, но актуально – только наши “герои”, творцы культуры и ее благ. Осуществление личности, однако, по самому понятию – в обществе, в *общей жизни*. Отсюда понятно, почему личность как высшее культурное благо – идеал общественных учений и движений» [18, с. 85]. А вот дальше – уже идет отличное от М.М. Рубинштейна понимание личности, вытекающее из различия их философских установок. Г.Г. Шпет утверждал, что «личность, когда ей отказывают в актуальности, когда на место человечности – ипостась и богочеловечество, – псевдокультура» [Там же, с. 86]. Здесь он хотел подчеркнуть, что «ипостась», подменяющая живое единство личности, как раз и исходит из возможности обобщения «я» в некоторое формальное единство.

Пути восхождения к социальному и культурному идеалу

Поэтому, когда речь заходит о путях восхождения к социальному и культурному идеалу, Г.Г. Шпет и М.М. Рубинштейн в некотором смысле оказываются едины.

Г.Г. Шпет: «объединение личностей... насильственная правовая и государственная организация – не царство правды, а царство властей и лжи. Истинное единение личностей – “взаимопонимание”, “сочувствие”, “дружба”, “братство”. Братство есть социальная форма гуманизма, осуществление идеи человечества всем родом человеческим» [Там же].

М.М. Рубинштейн: «“братство” ценных личностей в культурно-творческой деятельности и в ее ценных продуктах, которое явится в результате “равенства” в условиях “свободы” в проявлениях, создаст из человечества многостороннюю ценность и поведет его не к разброду индивидуальностей, а к всё более гармонизирующемуся целому – ценности, каждое звено которого будет признано в его своеобразии и будет незаменимой ценностью – личностью. <...> Действительность как постоянно творящееся и обогащающееся индивидуальными ценностями гармоничное слияние мира фактов с миром идеала, и в центре этой действительности – ценности – должен стоять главный творец ее – индивидуально культурно-творческая личность» [19, с. 123–124].

Образование личности как передача в общении культурного опыта

Различие данных отрывков носит скорее терминологический и функциональный характер, нежели смысловой. М.М. Рубинштейн и Г.Г. Шпет могли спорить, является ли ценность адекватным выражением идеи

личности; могли не соглашаться в вопросе о том, одна личность или множество составляют ядро культуры; они могли выяснять позиции по поводу того, какими средствами достичь культурно-исторического идеала. Но мысль, выраженная в этих двух отрывках в разных философских терминах и в разных концептуальных системах, демонстрирует стремление Г.Г. Шпета и М.М. Рубинштейна к одному и тому же, чтобы люди стали братьями, то есть друзьями, и могли транслировать опыт культуры, в которой люди осуществляют себя как личности через общение друг с другом, основанное на взаимопонимании. Поэтому и Г.Г. Шпет, и М.М. Рубинштейн как представители положительной философии на русской почве могли бы согласиться с тем, что *образование* личности может быть понято как передача в общении культурного опыта, в том числе и опыта фундаментального (философского и научного) для сообщества европейских народов.

И сегодня нам нужно задуматься о роли фундаментальной науки в образовании, а также о том культурном и философском фундаменте, на котором возникает и функционирует концептуальный язык русской гуманитарной науки, не осмыслив который, мы (и историки, и педагоги, и философы) так и не сможем ответить на запрос современной отечественной культуры, а значит, и не сможем обрести самих себя.

1. Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. – 1889. – № 1. – С. V–XX.

2. Шпет Г.Г. [Черные тетради]. – Личный архив Е.В. Пастернак.

3. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории: пособие к лекциям. – СПб., 1913. – Вып. 2.

4. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М., 2005. – С. 248–469.

5. Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования: в 2 ч. Ч. 2 / Археогр. раб. И.М. Чубарова, Л.В. Федоровой. – М., 2002. – С. 545–1131.

6. Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть первая. Материалы / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М., 2015.

7. Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков: От личности к традиции / под ред. Б.И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. – М., 2013.

8. Лосский Н.О. Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. I. Прологомены к чистой логике / разрешенный автором пер. с нем. Э.А. Бернштейн; под ред. и с предисл. С.Л. Франка. – СПб., 1909 // Русская мысль. – 1909. – № 12. – С. 292–293.

9. Лосский Н.О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. – 1991. – № 1. – С. 132–147.

10. Молчанов В.И. Опыт и фикции: Поток сознания и гипертрофия Я // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / под ред. Н.С. Плотникова и А. Хаардта при участии В.И. Молчанова. – М., 2007. – С. 41–63.

11. Шпет Г.Г. Явление и смысл // Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М., 2005. – С. 33–188.

12. Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М., 2006. – С. 264–311.

13. Шпет Г.Г. История как проблема логики: развернутый план III и наброски IV тома // Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М., 2005. – С. 201–211.

14. Шпет Г.Г. Сознание феноменологическое и реальное / реконструкция текста Т.Г. Щедриной // Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. – М., 2010. – С. 389–399.

15. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. – М., 2007.

16. Рубинштейн М.М. О целях и принципах педагогики // Вопросы философии и психологии. – 1913. – № 116. – Паг. II. – С. 1–39.

17. Рубинштейн М.М. Проблема «я» как исходного пункта философии. – Иркутск, 1923. – Оттиск из «Трудов профессоров и преподавателей Иркутского гос. ун-та». – Вып. 5. – С. 3–37.

18. Шпет Г.Г. Социализм или гуманизм / реконструкция текста Т.Г. Щедриной // Космополис. – 2006. – № 1 (15). – С. 77–90.

19. Рубинштейн М.М. Идея личности как основа мировоззрения. – М., 1909.

