

крайней мере, от привычной психоаналитической догматики. По сути, такие выходы делаются и в самом психоанализе, в частности, теми психоаналитиками, которые одновременно являются философами (особенно, во Франции). И тогда учет бессознательной компоненты психического опыта может прояснить что-то в целом ряде вопросов, например: какими аффектами направляется познание? Как построить связный язык для описания душевного опыта, который бы помогал учитывать как конфликтность собственных побуждений, так и синергетические перспективы взаимодействия сознательных и бессознательных компонентов психики и сознания в широком смысле слова? Подобно тому, как мы не можем увидеть себя полностью, не имея зеркала, так рефлексия, связанная не с образом, но с вербализацией опыта переживания, требует присутствия другого, который обеспечивает нам «возвраты» нашей речи на слабо контролируемых сознанием уровнях. Такое осознание — это еще не излечение, как думал Фрейд. Но это может быть хотя бы шагом к структурированию представлений, фантазий, образов собственного тела, образов ближайших других, в результате которого человек — в каком бы душевном состоянии он ни находился, учится быть «другим».

Реабилитация бессознательного, произведенная на Тбилиском конгрессе, была важным шагом вперед, но она, как известно, не была реабилитацией психоанализа в качестве теории и еще менее — практики. Однако нынешняя российская ситуация, фактически снявшая все ограничения с психоаналитической практики, притормозила и, кажется, вовсе остановила теоретические и методологические размышления о бессознательном. Хотелось бы надеяться, что это затишье не даст заглухнуть в этой области тем традициям, которые у нас, к счастью, есть, и не закроет те познавательные перспективы, которые можно открыть, изучая это наследие. Особенно, если — как в данном случае — речь идет об идеях экспериментатора и созерцателя, ученого и философа в одном — и очень симпатичном — лице.

Т. Г. Щедрина

Понятие «личность» в текстах Густава Шпета: аспекты значений и контексты употребления

Разумеется, недостатка в определениях личности мы никогда не испытывали...

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

Если посмотреть на историю нашего общения с Владимиром Петровичем Зинченко сквозь призму его концепции медиаторов культуры (слова, символа, личности), то, конечно, для нас таким медиатором стал Густав Густавович Шпет. Его идеи сблизили нас и подружили. Благодаря Шпету я стала проникаться смыслами культурно-исторической психологии, понимать горизонт ближайшего развития Владимира Петровича. Я думаю, что его понимание «философской психологии» коррелятивно содержанию культурно-исторического подхода в методологии гуманитарного познания, о чем мы написали в нашей коллективной монографии¹. Этот подход открывает для гуманитарного познания новые перспективы. При этом для меня, как и для Владимира Петровича, важно, что подход этот опирается на мощную традицию исследования культурно-исторического сознания в русской философии. А это значит, что

¹ См.: Зинченко В. П., Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г. Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. М., 2010.

мы снова возвращаемся к философско-гуманитарным истокам культурно-исторической психологии, к общению русских философов начала XX века, для которых проблематика личности была ключевой.

Иногда культурно-исторический подход упрекают в расплывчатости, неточности. Раскрывая содержательную близость идей Владимира Петровича и Густава Густавовича в трактовке личности, я демонстративно (не декларативно) пытаюсь опровергнуть мнение о расплывчатости культурно-исторического подхода в гуманитарном знании. Для этого я провела своего рода герменевтический контент-анализ, т. е. качественно-количественный анализ содержания текстов Шпета в целях истолкования смысла слова-понятия «личность» и выявления всех аспектов его значений и контекстов употребления. Я называю этот анализ герменевтическим, поскольку он предполагает *понимание* содержания анализируемого слова-понятия, а не только формальный подсчет его присутствия в текстах.

Кроме того, я полагаю, что этот метод соотносится с методом микроанализа, который долгое время использовали в своих экспериментальных исследованиях «викарных действий» Владимир Петрович Зинченко и Наталья Дмитриевна Гордеева.

* * *

Шпет не делает «личность» отдельным и специальным предметом историко-герменевтического исследования, т. е. ни в одном произведении он не рассматривает в качестве предмета историю понимания понятия «личность» в разных культурных эпохах. Он употребляет понятие «личность» и как термин для анализа других философских концепций (Лаврова, Фихте, Гегеля, Герцена и т. д.), и как объект философско-методологического исследования, и как объект самоанализа (в качестве *Selbstevidence*), и как термин для описания социокультурной действительности.

Фактически после обработки частоты встречаемости слова-понятия «личность» («личный») в текстах Шпета можно выделить три смысловых круга этого понятия:

- термин в понимании исследователя (Шпета),
- термин в понимании исследуемого (Лавров, Фихте, Гегель, Дильтей и др.),
- исследовательская (шпетовская в данном контексте) интерпретация термина, употребляемого исследуемым автором.

Важно помнить, что реальность, которую исследует Шпет — это не эмпирическая реальность (в смысле материалистического ее понимания), но реальность сознания (понимания) исторических собеседников, объективированная (выраженная) в их произведениях,

т. е. в *словесной* форме. Поэтому его собственное понимание того или иного термина каждый раз требует особой реконструкции.

Для выявления аспектов значений и контекстов употребления понятия «личность» у Шпета были привлечены его философские тексты, архивные материалы, и эпистолярное наследие. В основном корпусе трудов² слова «личность» и «личный» употребляются Шпетом более 200 раз, что на самом деле не так часто, как производные от этого слова «различный» и «отличный» (частота употребления в четыре раза больше).

Основные аспекты значения понятия *личность* у Шпета таковы:

Понятие *личность* встречается в текстах Шпета в трех аспектах.

Прежде всего *личность* понимается им как «единство сознания», как целостный человек во всех его проявлениях экзистенциальных и интеллектуальных, как лицо (персона). Ср.

«Это значит, содержанием, имеющим свою *не* предметную, динамическую “форму”, — содержание *в движении*, — связанность самого движения (аналогий нет; наиболее близко для понимания, например, единство личности, единство моего Я, — разве это форма, — только очень условно!), динамические отношения между элементами, связанные во времени и пронизанные идеей. И если вдуматься глубже, то окажется, что эти-то акты и составляют не только существенное, но, так сказать, по количеству преобладающее, больше того, всезаполняющее место»³.

² При подсчете слов были использованы электронные версии следующих книг: Шпет Г. Г. История как проблема логики. В 2 ч. (Археогр. работа Л. В. Федоровой, И. М. Чубарова. М., 2002); Конспект доклада Г. Г. Шпета «Социализм или гуманизм» [конец 1917 года — начало 1918]. Реконструкция текста Т. Г. Щедриной // Щедрина Т. Г. Архив эпохи: тематические единство русской философии. М., 2008; Шпет Г. Г. Сознание феноменологическое и реальное. Реконструкция Т. Г. Щедриной // Зинченко В. П., Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г. Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. М., 2010; Шесть томов *Собрания сочинений* Г. Г. Шпета (Отв. ред. сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005–2009):

Т. 1. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005.

Т. 2. Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005.

Т. 3. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006.

Т. 4. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007.

Т. 5. Очерк развития русской философии. I. М., 2008.

Т. 6. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция.

Т. Г. Щедриной.

³ Шпет Г. Г. Язык и смысл. Т. 1. С. 498. См. также: шпетовский анализ индивидуализирующего метода Лаппо-Данилевского. Шпет ставит под вопрос правомерность этого метода, базирующегося на различии «чужого единство сознания» и «личного единства сознания» (термины Лаппо-Данилевского). Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы. Т. 1. С. 375. И еще: Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 267;

Кроме того, под *личностью* Шпет понимает отдельное человеческое я, человеческую индивидуальность, человеческого индивида как субъекта отношений и сознательной деятельности. Ср.:

«Будет ли затем само значение (смысл) сведено к представлению и психическому образу, или психологическая интерпретация выступит как последнее углубление и завершение интерпретации, или психологический “фактор” будет выдвинут как последняя *ratio* самой действительности или как еще — все равно, проникновение в личность и ее жизнь делается, как правило, конечной целью понимания и интерпретации, и мы отойдем назад по сравнению с Шлейермахером — к *психологизму*»⁴.

«Литературоведение интересуется не классификация и *типизирование* психических действий, а характеристика отдельной поэтической личности, ее произведения и исторические связи»⁵.

«Наблюдая явления физического мира, мы всегда должны считаться с органами ощущений, как условиями наблюдения; так называемое личное уравнение в астрономии есть только частный показатель того, что физическое наблюдение есть наблюдение опосредствованное»⁶.

И в словоупотреблении прилагательное «личный» в наибольшем количестве из проанализированных случаев употребляется как индивидуальный. Ср.:

«Философия требует личного самоотречения, но не потому, что ей нужен человек, а потому, что истина не может быть личной. Нечего бояться, поэтому, что философия отнимет личное “дело” и личную “жизнь”. Не человек нужен философии, а философия нужна *человеку*, и он должен отдать *себя* ей, — только через это он может утвердить собственные права человеческой единственности: философия возвратит ему отданное очищенным и просветленным. Преображенный человек, — “философ”, — есть, таким образом, живая связь между истиной и делом: он постигает *единую* истину, но осуществляет свое *единственное* дело. И в этом — педагогическое значение философии»⁷

Или, например, в эпистолярном контексте, в письме к дочери Леноре он рассуждает о проблеме смысложизненных ориентиров:

Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Т. 6. С. 484.

⁴ Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 332. См. также: С. 361.

⁵ Шпет Г. Г. Заметки к статье «Роман». Т. 4. С. 83.

⁶ Шпет Г. Г. Работа по психологии. Т. 3. С. 171. Личное уравнение, термин, принятый в астрономии для обозначения ошибок (погрешностей) наблюдений (измерений), обусловленных физическими особенностями наблюдателя, т. е. личных погрешностей. На основании этого личного уравнения вносятся поправки в полученные им цифры.

⁷ Шпет Г. Г. Мудрость или Разум. Т. 3. С. 361.

«Пока напишу немного. — Хотя, как я говорил, все эти задачи — *личные*, но люди не перестают искать *общего* решения. Дать такое решение претендуют, прежде всего, религии. Но сколько ни есть религий на белом свете, каждая из них утверждает, что только она одна — истинна, а прочие — ложь и суеверье. Общего решения у них нет»⁸

Наконец, *личность*, в понимании Шпета, это человек с точки зрения черт его характера, поведения, общественного положения, т. е. устойчивая система социально-значимых черт, характеризующих индивида, как члена того или иного общества или общности. Ср.:

«Раз возможны такие мысли и чувства, такие переживания, то что же здесь, значит, *мое* сознание? Но интересно, что и в чисто *личных* высказываниях мы сплошь и рядом подразумеваем не себя *только*. Такие выражения, как “*моя* родина”, “*мое* моральное сознание”, “*моя* служба”, “*мои* политические убеждения” и прочее, не только не указывают на меня как на «собственника», но прямо внушают мысль о моем участии в соборных отношениях, которые тут характеризуются указанием на “пункты”, “объединяющие” некоторое *общное сознание*»⁹

Именно в этом аспекте понятие *личность* рассматривается Шпетом в контексте возможности ее осуществления. Как возможна личность? Только ли как субъект познания и понимания? Фактически *личность* — это пласт социального в человеке, его социальный облик, совокупность социально-значимых черт, характеризующих индивида, как члена того или иного общества или общности. Т. е. некоторый объект доступный научному исследованию. И далее он обращается к Дройзену: «Но если прав Дройзен, что человек, скажем как *личность*, — осуществляется только в общении, в каких бы то ни было формах общения, то он при понимании его тем самым уже перестает быть психологическим субъектом, а становится объектом социальным и историческим»¹⁰.

Основные коррелятивные группы, в которых одним из терминов отношения Шпет ставит личность, таковы:

«личность—социальность (коллектив)»:

«Интерпретация состоит здесь в приведении общих мотивов как единого целого, т. е. как проистекающих из личности или коллектива, и изъяснения по ним данного индивидуального поступка: “текста” в

⁸ Густав Шпет: жизнь в письмах. Т. 2. С. 294.

⁹ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 307.

¹⁰ Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 367–368.

отношении к “контексту” личности. Раскрывая далее мотивы (“основания” интерпретации) поступка или поведения, мы также углубляемся в уразумение личности (нахождение *ratio*), которая, таким образом, опять-таки становится на одну ступень с уразумяемой грамматической интерпретацией и входит, следовательно, с ней в одну реальную цепь, что, со своей стороны, служит для нас также эвристическим приводом к объяснению как методу логического изложения»¹¹.

«личность — язык (слово)»:

«Всматриваясь в “целое”, к которому должно быть приводимо при интерпретации каждое отдельное место, мы можем заметить, что это “целое” может быть, так сказать, двух порядков: мы можем относить данное место к целому языка или также к целому мышления и всей личности автора. Ясное дело, что самый предмет, как носитель смысла, окажется разным в зависимости от того, в каком направлении мы будем восходить к целому: языка или лица»¹².

«В целом личность автора выступает, как аналогон слова. Личность есть слово, и требует своего понимания. Она имеет свои чувственные, онтические, логические и поэтические формы. Последние конструируются, как отношение между экспрессивными формами случайных фактов ее поведения и внутренними формами закономерности ее характера»¹³.

«личность — вещь (предмет)»:

Ср. также понимание отношения «личность — вещь» в контексте обсуждения этого отношения у В. Штерна:

«В. Штерн в своей книге “Person und Sache” (Lpz., 1906) различие “личности” и “вещи” кладет в основу всего философского мировоззрения. Но из всех известных мне определений его определение представляется мне самым неудачным. “Личность”, — говорит он, — есть такое существующее, которое, несмотря [?] на множество [а какое же единство не есть единство множества?] частей, образует реальное своеобразное и самоценное единство и как такое, несмотря [!] на множество частных функций, выполняет объединенную, целестремительную самодеятельность. — Вещь — контрадикторная противоположность личности. Она есть также существующее [как же одно ‘существующее’ контрадикторно противоположно другому, *также* ‘существующему’?],

¹¹ Шнем Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 332. См. также: Шнем Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 275–276.

¹² Шнем Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 327.

¹³ Шнем Г. Г. Эстетические фрагменты. Т. 4. С. 286. Ср. также: Шнем Г. Г. Язык и смысл. Т. 1. С. 608, 609.

которое, состоя из многих частей, не образует реального, своеобразного и самостоятельного единства, и которое, функционируя [как же ‘не реальное’ функционирует?] во многих частных функциях, не совершает объединенной, целестремительной самодеятельности” (S. 16). Если это определение не вовсе лишено смысла, то согласно ему “вещь” есть идеальный или абстрактный предмет, например, десятиугольник, добродетель и т. п., а “личность” — то, что принято называть вещью, например, солнце, земной магнитный полюс и т. п. — Другие определения либо ограничивают понятие “личности” привнесением моральных и юридических признаков, либо расширяют понятие указанием недостаточного числа их, как, например, тожество, самодеятельность и т. п.»¹⁴.

Эти отношения приобретают специфическую окрашенность в зависимости от контекста их употребления. Основные контексты употребления этого термина в текстах Шпета можно свести к следующим: феноменологический, герменевтический, философско-методологический (контекст критики «собственнических» концепций познания), психологический, гуманитарно-эпистемологический, историко-философский, философско-исторический, социально-политический, эпистолярный.

Контексты употребления:

Феноменологический контекст

Понятие *личность* не является центральным в феноменологическом анализе, который проводит Шпет в своих трудах. Оно отходит на второй план, составляя в некотором смысле интеллектуальный фон, на котором разворачивается (в той или иной форме) проблема социальности.

На уровне предметного обсуждения Шпет пытается поставить вопрос о границах феноменологической редукции и относит к сфере трансцендентного и «личность» (понимаемую как предметную сущность):

«Гуссерль разрешает вопрос следующим образом: согласно сказанному выше, феноменология, сосредоточивая все свое внимание на чистом сознании, обращается в своей специфической установке исключительно на *имманентное*. Но в таком случае не только действительность окажется для нее трансцендентностью, но и *не все сущности* останутся в сфере имманентного, напротив, многие из них придется отнести к трансцендентному, именно не только “сущности” материаль-

¹⁴ Шнем Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 271. См. также: Шнем Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 350.

ных онтологий “природы”, но и такие сущности, как “человек”, “человеческое ощущение”, “душа” и “душевное переживание” (переживание в психологическом смысле), “личность”, “свойство характера” и т. п., являются для феноменологии трансцендентными сущностями. Таким образом, получается возможность подвергнуть редукции и предметы материально-эйдетических наук, так как принципиально признано, что никакая трансцендентность не может служить предпосылкой при исследовании и чистом описании чистого сознания, феноменология должна до конца оставаться в совершенной независимости»¹⁵.

Герменевтический контекст

Личность в данном контексте понимается Шпетом как предмет интерпретации, требующий специфического к себе отношения (когда он анализирует разные исторически существующие толкования термина «понимание»). Наиболее отчетливо понимание Шпетом *личности*, как «объективно-социального предмета» проступает в процессе анализа этого понятия у Дильтея, который «в связи с этим и задается вполне законным и давно назревшим вопросом о *научном познании личности*»¹⁶. Шпет повторяет тот же методологический ход, что и в случае с Дройзеном: «“возвышение” личности до степени объективно-социального предмета, о чем я упоминал в связи с изложением взглядов Дройзена, приобретает свой смысл лишь тогда, когда мы понимаем, что такое объективно-социальный предмет вообще, и знаем, как прийти к его уразумению»¹⁷. В связи с этим Шпет ставит знак равенства между понятием личности и понятием собственной индивидуальности и делает вывод, что «проблема познания личности <...> остается все же самостоятельной проблемой, не сводимой к методам интроспективной психологии. И если этот вид познания есть именно понимание, то проблема понимания этим только ставится в своей методологической и принципиальной сущности»¹⁸.

Он ставит в заслугу Шлейермахеру различие двух «моментов», «планов» понимания: «события и лица, личности писателя». Фактически здесь он понимает личность как субъективный план (авторский), коррелятом которого выступает объективный (предметный, выраженный в языке) план понимания. Ср.

¹⁵ Шпет Г. Г. Явление и смысл. Т. 1. С. 82–83.

¹⁶ Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 382.

¹⁷ Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 383.

¹⁸ Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 383–384, 388. И в «Герменевтике», и в «Истории как проблеме логики» Шпет не раскрывает своих фундаментальных оснований, дающих ему право на такого рода критику Дройзена и Дильтея. Но понимание личности как философской проблемы — это сквозная тема творчества Шпета.

«Тогда, ограничиваясь эмпирической герменевтикой и принимая во внимание, что знание языка есть также знание историческое (языка, эпохи, народа и лица), не напрашивается ли само собою другое различие, которое, как увидим, имеет действительно значение первостепенной важности и осветить которое было великой заслугой Шлейермахера, — именно различие в понимании события, исторического факта, и лица, личности писателя. Это уже не «моменты» понимания, а разные его направления и типы»¹⁹.

И уже более развернуто о «персонном понимании» в «Эстетических фрагментах»: «Тут имеет место “понимание” совсем особого рода, — *понимание* в основе своей *без понимания*, — *симпатическое понимание*. Здесь восприятие направлено на самую личность N, на его темперамент и характер, в отличие от характера и темперамента других людей, и на данное его эмоциональное состояние в отличие от других его прошлых или вообще возможных состояний. Это есть восприятие личности N или *персонное* восприятие и понимание. <...> Только теперь восприятие эмоционального состояния N связывается нами не просто с психофизическим состоянием N, а с психофизическим состоянием, так или иначе приуроченным нами к *его* личному пониманию того, что он сообщает, и *его* личному отношению к сообщаемому, мыслимому, называемому, к экспрессии, которую он “вкладывает” в выражение своей мысли»²⁰.

Шпет показывает в герменевтическом контексте значение личности в корреляции к языку: *личность как индивидуальная субъективность*. «Пока мы анализируем сообщение со стороны его объективных условий, автор его, по словам Бека, сам является для нас “органом языка”; но язык есть также “орган говорящего”, и поскольку мы подходим к слову с этой стороны, мы рассматриваем слово как выражение *индивидуальной субъективности*. Всякий сообщающий пользуется речью на свой собственный, особенный лад, модифицирует ее сообразно своей индивидуальности. Речь идет не об интерпретации самой личности сообщающего, так как у нас имеется в виду один и тот же предмет все время — само сообщение “о чем-то”, но, как оказывается по Беку, это не есть и субъективно-психологическая интерпретация, раскрывающая представления, намерения, чувства сообщающего, вызываемые содержанием сообщаемого»²¹.

¹⁹ Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 316.

²⁰ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. Т. 4. С. 212.

²¹ Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 354.

Вот характерный пример объяснения этого положения у Шпета: «И в самом деле, совершенно непонятно, как можно “лучше всего” понять, что такое Пелопонесская война, если мы будем знать и “постигать” генезис произведения Фукидида, сообщающего нам о ней. Самое глубокое проникновение в личность автора, само собою разумеется, ничего дать не может для объяснения событий, о которых сообщает автор, если эти события не суть его собственные деяния. Попытаться понять произведение в его объективном содержании из психологических законов авторского творчества есть самый грубый вид *психологизма*»²².

Философско-методологический (эпистемологический или контекст критики «собственнических» концепций познания)

Шпет критикует понимание *личности* как субъекта, как условия познания, Поставив вопрос именно таким образом, Шпет апеллирует 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”»²³.

Но, что особенно важно, Шпет обращается и к русской традиции критики субъективизма (В. С. Соловьеву, С. Н. Трубецкому и др.): Он пишет: «И я опять апеллирую к другому русскому философу: “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 самознание исходною точкой и вместе верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания”»²⁴.

Наиболее отчетливо критическая позиция Шпета в отношении субъективизма проявилась в «Сознании и его собственнике», где

²² Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 363.

²³ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 293.

²⁴ Шпет имеет в виду С. Н. Трубецкого. Цит. по: Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 291. См. также: С. 292.

личность не выступает в качестве самостоятельного предмета исследования, но берется как синоним «я», «имярека». Ср.:

«Это — только оборотная сторона названной многозначности термина “я”, когда я оказывается синонимом личности, индивида, души, субъекта, рассудка и пр. Не касаясь пока вопроса о правомерности этих и сходных с ними отождествлений и принимая во внимание только формальные отношения понятий, мы можем подметить, что в целом все значения термина “я” имеют в виду или сферу эмпирического предмета, как личность, душа и подобное, или идеального, как “субъект”, родовое (в логическом смысле) или общее я и т. п.»²⁵.

«Тут приступают к описанию, исходя из ложной в корне предпосылки об *одинаковости я* описывающего писателя, читающего читателя и фигурирующего в качестве примера Ивана или Сократа. Если в чем все эти я и схожи, то только в том, что каждое из них единственное, *unicum*, а потому как раз должно отмечать то, в чем они *неодинаковы*. Между тем, отыскивая сходное и “общее”, писатель говорит уже не о я, своем особенном, не о себе, а о “человеке”, о “личности”, “субъекте”, “душе” и прочем»²⁶.

Шпет видит 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 признаков²⁷. Ср.:

«Если логика так или иначе, т. е. безотносительно к той или иной теории обобщения, допускает возможность того, что “объем”, — в конце концов, всегда “реальный”, — *сжимается* до идеи, преодолевая пространственную протяженность вещей, то нельзя отрицать возможности такого же “сжимания в идею” временной длительности каждой вещи. Каждая личность или я вполне поддается такой трансформации в “идею”. Как нет ровно ничего нелепого в том, чтобы, например, в Николае Станкевиче или Оливере Кромвеле видеть и социальное явление (т. е. конкретное), и идею (этого конкретного), так нет нелепости наряду с реальным эмпирическим я, Станкевичем, поднять вопрос о

²⁵ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 265. См.: также: С. 271, 275, 281.

²⁶ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 266–267.

²⁷ Шпет констатирует проблему «обезличивания личности» и в религиозном контексте: «Мудрость, таким образом, не только лишает смысла всякую самостоятельность и личный почин, она в самом зародыше убивает интерес к исследованию «сущего», так как до всяких вопросов она уже дает ответ самого Иеговы: “Я есмь Сущий”. И пред лицом Иеговы лицо живого человека — ничтожество; проблема каждого из нас заменяется безличным вопрошанием: “Что есть человек и что польза его? что благо его и что зло его?” (Иис. Сир.), вопрошанием, которое в своем тоне уже содержит готовый ответ: ничтожная малость». Цит. по: Шпет Г. Г. Мудрость или Разум. Т. 3. С. 362.

его идеи. И мы это делаем всякий раз, когда хотим найти и установить для него, для него одного и единственного, *типическое*; мы делаем это точно так же тогда, когда хотим воплотить в поэтический образ некоторое я; и мы делаем это, наконец, когда идею конкретного лица представляем себе как идеал и правило собственного или всеобщего нравственного поведения или религиозного преклонения и подражания»²⁸.

И далее Шпет опять употребляет понятие «личность» как синоним я, но уже в контексте проблемы интерсубъективности. Ср.:

«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 *suī generis*, “самого себя”, имрека? — я отвечаю пока: во всяком случае, *не только* я сам, *не только* сам имрек»²⁹.

Шпет осуществляет философско-методологический анализ понятия «личность», т. е. рассматривает это понятие как объект исследования гуманитарных наук (психологии, истории, искусствоведения, литературоведения). Он пишет: «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 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»³⁰.

²⁸ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 269. См. также: С. 270

²⁹ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. Т. 3. С. 282. См. также: С. 270.

³⁰ Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 402.

Психологический контекст

Шпет показывает односторонность понимания личности как единственно возможного предмета психологии (психологическая интерпретация *личности* не должна сводиться к субъекту). Он рассматривает личность как «высшую способность уразумения» (различая при этом уразумение и понимание)³¹. Такая интерпретация «личности» позволяет 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. →Т. е., я не только *знаю* с самим собою, но и с другими индивидами из множества»³².

И далее: «Личность, как полнота выражаемого сознания, есть полнота соборного сознания, а не индивидуального»³³.

Поэтому в психологическом контексте Шпет обозначит проблему личности («единства сознания») как духовный уклад. Ср.:

«Каждый живой индивид поэтому есть *suī generis* коллектив переживаний, где его личные переживания предопределяются *всего массово* апперцепции, составляющей коллективность переживаний его рода, т. е. как его современников, так и его предков. В целом коллектив переживаний, носимый в себе индивидом, можно обозначить как его *духовный уклад*, и вот в чем мы ищем “значений второго порядка”»³⁴.

Гуманитарный контекст (гуманитарно-эпистемологический)

Определенные трансформации понятие личности приобретает в контексте разработки Шпетом методологии гуманитарных наук: искусствоведение, литературоведение, театроведение. Здесь важнее не значения понятия личность, но проблемы, в контексте которых это понятие употребляется. В контексте методологии гуманитарных наук проблема «личности» приобретает знаково-семиотическую интерпретацию и рассматривается Шпетом как «личина», «внешнее»³⁵, т. е. знак, указывающий, или подводящий нас к значению. Ср.:

³¹ Шпет Г. Г. История как проблема логики: развернутый план III и наброски IV тома. Т. 1. С. 209–210.

³² Шпет Г. Г. Сознание феноменологическое и реальное. Цит. изд. С. 391. См. также: Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. Т. 3. С. 445.

³³ Шпет Г. Г. Сознание феноменологическое и реальное. Цит. изд. С. 391. Примечательно, что понятие «соборное» не имеет у Шпета религиозного содержания, но подчеркивает его «общность» (возникновение в общении людей друг с другом).

³⁴ Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. Т. 3. С. 492. См. также: Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Т. 4. С. 140, 135–136.

³⁵ Ср.: «Человек живет, пока есть у него внешность. И личность есть внешность.

«Лицо субъекта выступает, как некоторого рода *репрезентант*, представитель, “иллюстрация”, знак общего смыслового содержания, *слово* (в его широчайшем символическом смысле архетипа всякого социально-культурного явления) *со своим смыслом* (Цезарь — знак, “слово”, символ и репрезентант цезаризма, Ленин — коммунизма, и т. п.)³⁶. «И мы теперь легко можем убедиться также в *многократности* субъекта, которая вытекает из того, что субъект, как репрезентант, репрезентирует и себя лично в целом, и свой класс, и свой народ, и т. д.»³⁷.

В контексте проблем театральной постановки семиотический характер «личности» проявляется в различении «действительного» («маски-персоны»³⁸) и «действующего» лица. Ср.:

«И, наконец, действующая “сила”, в данном случае “лицо”, “личность” действующая есть не действительная и актуально действующая личность, скажем, Мочалова, Качалова или Щепкина, а “актер” — “личность” безличная, *свое* реальное лицо покидающая за кулисами, в своей уборной, и выносящая на сцену хотя *свое* же, но не реальное, а художественное лицо и свою “роль” вообразяемого лица»³⁹.

Тот же способ интерпретации проблемы личности в разработке методологии литературоведения. Ср.:

«За силою формы скрыто лицо говорящего, форма говорит за себя сама, — сама экспрессия, — экспрессия слова как такого! А в прагматической роли, — если это не штамп, — *лицо и личная экспрессия*»⁴⁰.

Таким значением, на которое указывает «личность», понимаемая как знак, становится, как полагал Шпет, одухотворяющая индивида идея⁴¹, смысл⁴² его жизни.

Проблема бессмертия была бы разрешена, если бы была решена проблема бессмертного овнешнения». Цит. по: Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. Т. 4. С. 191.

³⁶ Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Т. 4. С. 486.

³⁷ Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Т. 4. С. 486.

³⁸ Шпет Г. Г. Театр как искусство. Т. 4. С. 30.

³⁹ Шпет Г. Г. Театр как искусство. Т. 4. С. 28. См. также: С. 29, 34, 39. Ср. также понимание личности (лица) как «чужого я»: Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 393.

⁴⁰ Шпет Г. Г. О границах научного литературоведения (конспект доклада). Т. 4. С. 44.

⁴¹ «Философское мировоззрение есть сам дух личности человеческой, — дух, который живет в человеке и которым человек живет». Цит. по: Шпет Г. Г. Философское мировоззрение Герцена. Т. 6. С. 206.

⁴² Было бы грубо ошибкою допустить здесь на этом основании отождествление, — как делают, когда не умеют отличить, например, индивид, как органическую категорию, от личности, категории культурной. Самодовление лица и экспрессии, как его индекса, *toto genere* иное, чем самодовление природно-необходимого явления. Художник *как такой* — это относится и ко всякому культурному лицу *как*

«Под мировоззрением человека, эпохи и пр. понимают или основную *идею* его личности, времени и т. д., каковая идея — всегда идея реальности и реальная, или просто мнение и мнения человека и эпохи, субъективные и случайные. Познание идеи — философия, изображение ее — поэзия»⁴³.

«Не постижение Абсолюта, а самого человека, как наивысшую, известную нам полноту: следовательно, индивида и социальное лицо, члена, представителя и выразителя времени и социального места — личное и коллективное культурное *самосознание*»⁴⁴.

Не менее важной проблемой методологии гуманитарных наук становится способ познания феноменов культуры и искусства. В этом случае Шпет делает акцент на цельности личности. Ср.:

«Цельное, не аналитическое, от аналитического и подобного <...> это есть познание *цельного предмета цельною личностью* в их взаимной *характерности*»⁴⁵.

Такая интерпретация личности в контексте методологических проблем гуманитарного знания связана с пониманием Шпетом искусства, как социокультурного феномена: «Искусство <...> не только социальная вещь и, как такая, средство, но также культурная “ценность”, будучи индексом и как бы “составною частью” основной культурной категории, — противопоставляемой социальной категории “только вещи и средства”, — “самоцели”, “лица”, “личности”»⁴⁶.

И еще одна проблема, вытекающая из семиотической интерпретации «личности». Она связана с авторством произведения искусства. Ср.:

«Автор умирает, его творчество сохраняется как общее достояние в общем богатстве языка. Поэтому, если мы читаем литературное произведение, следовательно, не личное к нам послание, обращение или письмо и если мы его читаем не с целью биографического или вообще персонального анализа, а читаем именно как литературное произведение. <...> *Формы личной экспрессии, таким образом, объективируются в поэтические формы слова*»⁴⁷.

такому, — не высшая порода обезьяны и также не “гражданин” или “товарищ”. В своем культурном бытии как таком он сам “выражение” некоторого смысла, а в то же время и экспрессия, т. е. составная часть некоторого *sui generis* бытия». Цит. по: Шпет Г. Г. Проблемы современной эстетики. Т. 4. С. 320.

⁴³ Шпет Г. Г. Заметки к статье «Роман». Т. 4. С. 75.

⁴⁴ Шпет Г. Г. Познание и искусство (конспект доклада). Т. 4. С. 99.

⁴⁵ Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Т. 4. С. 145.

⁴⁶ Шпет Г. Г. Проблемы современной эстетики. Т. 4. С. 320.

⁴⁷ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. Т. 4. С. 252. См. также: С. 285–286.

Историко-философский контекст

Понятие «личность» становится для Шпета предметом эпистемологического исследования в контексте реактуализации философских идей Герцена и Лаврова. Он обращается к их идеям в поисках традиции такой интерпретации на русской почве, т. е. он ищет исторического обоснования своего понимания проблемы личности как «единства сознания». Поэтому личность у Шпета является в историко-философском контексте не только одной из составляющих проблемы исторической реальности⁴⁸, но и «самостоятельной проблемой философии»⁴⁹.

Сравни его интерпретации понимания «личности» у Герцена и Лаврова:

Шпет, интерпретируя Герцена, рассуждает о разуме: «он должен сам индивидуализироваться и воплотиться в личности, или вернее должен распределиться во плоти живых и действующих индивидов и личностей. Это становится теперь ожиданием, с которым Герцен обращается к науке. <...> Она должна иметь силу воплотить себя из рода в вид, а из вида в индивид и в *личность*»⁵⁰.

«Личность — средоточие философского мировоззрения Герцена. Как понимать, теперь, осуществление ею себя самой. Чем заполнится все пространство мировоззрения вокруг своего средоточия? Найти в личности принцип примирения всяческих дуализмов и отпустить личность в жизнь, в практику, значит опять разорвать только что установленное единство. Теоретически, а не практически, нужно установить как идеалы предстоящего ей действия, так и мотивы; нужно, кроме того, чтобы, действуя сознательно, она и отчет себе отдавала сознательный в действиях уже совершенных.

Действующая личность может осуществлять себя в двух направлениях: (1) как личность *моральная*, когда она выступает как индивидуальность, действующая в интересах и по целям индивидуальности, сообразно некоторым определенным нравственным правилам и максимам, и (2) как личность *социально-нравственная*, действующая в интересах общих и по общим правилам, продик-

⁴⁸ «Если понимание есть путь постижения духа, то одинаково и на одном уровне для философии становятся вопросы о реальности “внешнего мира”, и реальности “чужой личности”, и реальности “меня самого”. В конечном итоге, — и следовательно, для исследования с самого начала, — это одна проблема: проблема духовной исторической реальности». Цит. по: Шпет Г. Г. Герменевтика. Т. 1. С. 414–415. См. также: Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Т. 6. С. 505.

⁴⁹ Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Т. 6. С. 448. См. также: С. 500, 501.

⁵⁰ Шпет Г. Г. Философское мировоззрение Герцена. Т. 6. С. 232.

тованным этими интересами. Во втором случае сфера действия личности расширяется, но расширяется и ответственность ее; она свободна, но она и связана, и притом не только *правилами* поведения, но и реальными условиями среды и обстановки, в которой ей приходится действовать. В первом случае, можно было бы говорить преимущественно о поведении, во втором — преимущественно — о деятельности и деянии. В первом случае, от того, как человек ведет себя, от легкомыслия или строгости его поведения, зависит прежде всего его собственная судьба и жизнь; во втором случае, он — деятель истории, и историей определяется серьезность его деятельности или бесполезность ее и неуместность»⁵¹.

«Лавров хочет, чтобы человек в его целом, в его действительности и как личность, был сделан основной проблемой философии, — такова *положительная* задача, к решению которой должна перейти философия»⁵².

И далее: «Но недаром Лавров упрекал Гегеля в том, что у него “мышление” заслонило *жизнь*. Человек, как предмет философии, не может быть ограничен только “знанием”, он есть также человек действующий и творящий — лишь в этом *полном* своем значении он есть подлинная личность. Как Герцен считал, что у личности, кроме призвания в сферу общего, науки, есть еще призвание в сферу частного, в сферу *действия*, так и Лавров требовал для человеческой личности, в ее “одном нераздельном целом” “начала отдельности, самостоятельности”, из которого проистекает творческая деятельность человек»⁵³.

Однако, Шпет критически переосмыслил учение Герцена и Лаврова о личности, поскольку показал их «психологистические ошибки»⁵⁴.

«Антропологическую задачу интеллектуализма, — можно сказать, прямо в духе античного интеллектуализма, — формулировал уже Герцен: “Личность человека, противопоставляя себя природе, борясь с естественною непосредственностью, развертывает в себе родовое, вечное, всеобщее, разум. Совершение этого развития — цель науки... без

⁵¹ Шпет Г. Г. Философское мировоззрение Герцена. Т. 6. С. 240–241. См. также: Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Т. 6. С. 466. См. также: С. 464, 465.

⁵² Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Т. 6. С. 479. См. также: С. 507.

⁵³ Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Т. 6. С. 484. Шпет показывает гегелевские истоки в понимании «личности» у Герцена и Лаврова. См. также: С. 479–480, 486–487.

⁵⁴ Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Т. 6. С. 497. См. также: С. 482–483, 491, 493, 495.

ведения, без полного сознания нет истинно свободного деяния”. <...> Уже в статьях о Гегеле Лавров проводит эту же мысль. Произвол человека в определении блага, его недоумения на распутье добра и зла, его ошибки, проистекают из слабости личности. <...> Эта мысль и становится руководящей мыслью во всем философском учении Лаврова, <...> во всем его учении о “критически мыслящей личности” и во всех его опытах по Истории мысли»⁵⁵.

Погружение понятия «личность» в историко-философский контекст позволило Шпету показать преемственность с русской философской традицией, а также показать продуктивность исторического контекста для развития онтологической трактовки проблемы «личности». Ср.:

«Свободная, сознательная личность, ответственная за свое деяние руководится в нем разумно выработанными и разумно оправдываемым идеалом. Очень часто практический образ подлежащего осуществлению идеала создается в приспособлении к реальным условиям времени, как образ тепло и сочувственно воспроизводящий приукрашенное *прошлое* или, наоборот, как образ чистой фантазии, конструирующей какое-нибудь увлекательное *будущее*. Как ни внешне может показаться такое отыскивание идеала в полузабытом прошлом или в неведомо-туманном будущем, оно само по себе создает характеристику целого миропонимания»⁵⁶.

«Итак, мы исходим от личности с ее сознанием своего достоинства, с любовью к независимости, с готовностью принять ответственность за свои деяния и за свою самобытность. История и исполнение судеб человечества не имеет строгого и неизменного предназначения точно так же, как не есть она слепой и механический ход физического процесса. <...> Но где найти идеал и цель, по которым направлялось бы действительное раскрытие личности в ее общественной и исторической жизни? Ни в прошлом, ни в будущем они не лежат. Остается настоящее. И, конечно, это — так. Ибо, как же личности, живущей не в будущем и не в прошлом, и обнаружить себя, как не в ее настоящем? Тут только она и должна, и может полагаться лишь на себя, на свою волю и мощь»⁵⁷.

⁵⁵ Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Т. 6. С. 499. См. также: С. 491, 494, 496, 497–498.

⁵⁶ Шпет Г. Г. Философское мировоззрение Герцена. Т. 6. С. 257. См. также: С. 250–251, 254–255.

⁵⁷ Шпет Г. Г. Философское мировоззрение Герцена. Т. 6. С. 260. См. также: С. 261.

Философско-исторический контекст

Не менее важное значение приобретает понятие «личность» при постановке ее в контекст философско-исторический. Шпет принимает это в «Очерке развития русской философии». Здесь идея личности как «единства сознания» (философская интерпретация), как «духовного уклада» (психологическая интерпретация) приобретает философско-исторический оттенок и демонстрируется Шпетом в трех типах русской интеллигенции (духовенство, правительство, разночинство). Ср.:

«Другое дело революция в порядке идейном, культурном, духовном, революция “сознания”. Это уже не одни формы и лица, это — действительно новые меха, действительно новое вино, действительно новые “личности”, с душами, наизнанку вывороченными. Все мироощущение, жизнепонимание, вся “идеология” должны быть принципиально новыми»⁵⁸.

В заметках ко второму тому «Очерка» Шпет рассматривает уже не саму проблему личности, но отношение к ней в двух важнейших исторических слоях русского общества, влиявших на лицо России как языковой, государственной и культурной общности. Ср.:

«Задав себе проблему личности, западники решали проблему России [по-европейски], не поставив вопроса о *русской личности*, а переводя в сферу политической и гражданской личности. Для них вся проблема культуры — в политико-государственной проблеме. Форма без содержания. Форма показала, когда нашли содержание в общине и социализме. Славянофилы поставили проблему русской соборности и религиозной личности, и пренебрегали личностью культурной. Для них проблема религии — проблема всей культуры. Содержание без формы. Само содержание изменилось, когда нашли форму — в церкви»⁵⁹.

«Культура, как исторический факт — только одна: европейская. Исторически слова “культура” и “европейская культура” — синонимы. Выражение “европейская культура” есть тавтологическое выражение. Культура китайцев, персов, евреев — только метафора. Этого не поняли славянофилы. [Их положительная идея=ответ]: мессианство и особая культура (отсюда на деле — одно отрицание). Западники же не поняли, что Европа есть понятие коллективное, а не общее, и отрицали особое “назначение” России вообще. Они хотели включить личность {их положительная идея=ответ} прямо в общее, отчего наши

⁵⁸ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Т. 5. С. 43.

⁵⁹ Шпет Г. Г. Заметки к параграфу «Философско-историческое решение проблемы народности у славянофилов и у Герцена». Т. 6. С. 300.

западники иногда и становились не-русскими, «европейцами», однако не немцами, не англичанами, не французами, а “вообще себе”⁶⁰.

«Политически не было положительной идеи, а философски — была: поставлена была философски-исторически и в философии культуры проблема России. У славянофилов — мессианство, у западников — личность. Эпигоны славянофилов философски крупнее, западники отказались от национальности. Им еще предстоит поправиться!!»⁶¹

«Чтобы правильно судить о *духе*, нужно брать не лицо (отдельные лица признавали свободу и в России), а среду, и что делает она с лицами: как меняется личное от среды. — А если лицо упорствует, то, *что* слушают у лица, что встречают молчанием, а что приходится лицу говорить, если оно хочет, чтобы его слушали.

Как Пушкина приняла? Честно Писарев один! Остальные делали из Пушкина учителя мудрости, нравственности, политики и пр.»⁶²

Социально-политический контекст

Рассуждая о проблеме политической общности, о возможностях актуализации идеи социализма, Шпет пытается избежать «бинарных оппозиций» в трактовке личности. Он отчетливо осознает политическую реальность России после Октябрьского переворота. Его методологический ход — плюрализация контекстов, каждый из которых может обладать самостоятельной значимостью и в каждом из них личность приобретает свое самоценное значение. Вот почему личность в культурном контексте и личность в политическом контексте несводимы к общему знаменателю (социальности вообще). Фактически, Шпет абсолютизирует культурный контекст. Политическая общность в такой интерпретации становится псевдопроблемой, поскольку обезличивает личность. Ср.

«Воспитание и организация культурного 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

⁶⁰ Шпет Г. Г. Отдельные заметки. Т. 6. С. 529.

⁶¹ Шпет Г. Г. Заметки к параграфу «Философско-историческое решение проблемы народности у славянофилов и у Герцена». Т. 6. С. 304.

⁶² Шпет Г. Г. Отдельные заметки. Т. 6. С. 530.

общественных учений и движений. Как представить? Не только не “класс”, но вообще — нет того единства, которое предполагается этим понятием — иначе исключается личность. Здесь нужно очень остерегаться обобщений и аналогий: классовое сознание — коллектив, где единица может быть замещена другой. Этого нет в сфере творчества культурных благ, у личности, у “героев”. Смотреть на личность, как на “вещь”, значит идти против культуры»⁶³.

Эпистолярный контекст

В письмах к своим близким и родным Шпет употребляет слово «личность», «личный» довольно часто (на обыденном уровне). Примечательно его рассуждение о «личном усовершенствовании», показывающее, что Шпет находился в контексте публичной полемики по этой проблеме. Ср.:

«Идея так называемого “личного усовершенствования” стара и часто всплывает вновь на поверхность общественной жизни. Но знаменательно, что ее появление обусловлено всегда упадком общественного настроения. Сама эта идея свидетельствует о сознании общественного бессилия. <...> Есть что-то отталкивающее-отвратительное в человеке, “занимающемся” личным усовершенствованием в то время, как взрастившее его общество, народ падает духом и стонет в безвременье, ибо некому, некому указать ему пути! А те, на кого он возлагал свои надежды, увы, занялись “личным” усовершенствованием... <...> Во вселенской мудрости тонут, сливаясь, все личные усилия, этим она и жива, это ее Natalia... *Личное* усовершенствование ведет к омертвлению, оно против Natalia... и я на это не пойду»⁶⁴.

⁶³ Шпет Г. Г. Социализм или гуманизм. Цит. изд. С. 252–253.

⁶⁴ Густав Шпет: жизнь в письмах. Т. 2. С. 97.