Раздел II.
Культурно-историческая психология между конструктивизмом и физиологизмом

Любое научно-исследовательское направление, выполняющее в научной культуре интегративную функцию, очень часто сравнивают с кораблем Одиссея, движущимся между Сциллой и Харибдой. Частота употребления этой метафоры указывает на реальное положение дел в науке. Интегративное научное направление всегда вынуждено лавировать между сложившимися научными крайностями интерпретаций, подходов, точек зрения. В случае с культурно-исторической психологией – этот образ оправдан: с одной стороны она пытается избежать конструктивистских тенденций, абсолютизирующих познавательную активность субъекта, а с другой – вынуждена противостоять давлению физиологизма, пытающегося объяснить все психические феномены через физиологические явления, в том числе через их редукцию к физиологии высшей нервной деятельности. Сначала о конструктивизме.

2.1. Конструктивизм как умонастроение и как методология

Термин «конструктивизм» используется обычно для обозначения целого ряда похожих друг на друга идейных тенденций, обнаруживающих себя в весьма различных областях культурной деятельности. От математики до живописи, от психологии до архитектуры. В общем, это более или менее ясно осознаваемое умонастроение, представляющее конструирующую способность человека в любом типе деятельности как выражение самой сути этой деятельности, как исчерпывающее выражение самой специфики данного типа деятельности.

Современная психологическая наука испытала мощное влияние конструктивизма. В течение последних двадцати лет в ее рамках возникает «социально-конструкционистский подход», ключевые особенности которого: релятивизм, критическая позиция, внимание к проблемам языка, социальных процессов и власти. Это направление актуализируется сегодня с учетом двух тенденций: 1) прагматизации психологии, ориентации ее на прикладные (терапевтические) задачи, 2) релятивизации эпистемологической проблематики в философских и методологических исследованиях.

В свете сказанного нам представляется, что релевантные аспекты конструкционистской психологии могут быть прояснены при обращении к современной ситуации в области философско-гносеологической проблематики. Именно здесь образуется эпистемологический фон, позволяющий нам понять истоки методологического «негативизма» и прикладной ориентированности социального конструкционизма в психологии[1].

Для эпистемологии, особенно для ее логико-методологических направлений, это умонастроение в принципе не ново. Оно проникло в эту область вместе с идеей активности научно-познавательной деятельности, так или иначе обнаруживая себя у Беркли, Юма, Канта и неокантианцев, у Шопенгауэра и Больцано, у Витгенштейна, Куайна, Поппера... В прошлом столетии мощные импульсы, поддерживающие это умонастроение, пришли в эпистемологию и логику от математики, затем и от физики, что стимулировало становление таких философско-методологических направлений, как инструментализм, конвенциализм и пр. Но, тем не менее, собственно конструктивизм как методология находил себе тогда лишь локальное выражение. Первоначально такое положение дел не изменил даже постпозитивистский переворот в философии и методологии науки. С недавних пор, однако, конструктивизм приобрел статус особого философско-методологического направления и сфера действия конструктивистских идей уже в качестве вполне определенной философско-методологической программы стала расширяться буквально на глазах. Конструктивизм сегодня ставится во главу угла методологами психологии, методологами социологии, его методологическая экспансия на другие науки социально-гуманитарного цикла (и, заметим, прежде всего социально-гуманитарного) весьма значительна.

Естественно возникает вопрос: что собственно послужило основанием для такого расширения? А самое главное, что стало причиной кристаллизации конструктивизма как особого методологического направления? В середине 1960-х годов в методологии социальных наук возникло представление, что реальность – это набор мыслительных конструкций, что она, в конечном счете, есть текст (П. Бергер, Н. Лукман). К началу 1980-х складывается уже особое философско-методологическое течение – «радикальный конструктивизм» (П. Ватцлавик, Э. фон Глазерсфельд, Х. фон Фёрстер и др.). Усиливая трактовку реальности как системы значений, представители этого течения подчеркивают аспект «сделанности» этой реальности.

[1] *Пружинин Б. И.* Ratio serviens. Контуры культурно-исторической эпистемологии. М., 2009.

«Изобретенная действительность» – название сборника, подготовленного этими авторами в 1981 году, – говорит о сути их позиции. Х. фон Фёрстер утверждает, например, что окружающая среда в том виде, как мы ее воспринимаем, – это наше изобретение. По мнению П. Ватцлавика, единственное, что существует – это множество различных версий реальности, которые могут входить в противоречие друг с другом.

Почему сегодня именно эта сторона познания и этот набор идей приобрел эпистемологическую актуальность? Почему сегодня радикальный конструктивизм считается более современным, чем, скажем, операционализм Н. Кэмпбелла и У. П. Бриджмена или инструментализм Дж. Дьюи?

Ведь, строго говоря, никто из перечисленных выше философов, в принципе принимавших некоторые конструктивистские идеи, радикальным конструктивистом не являлся. И хотя фон Глазерсфельд, один из лидеров современного конструктивизма в эпистемологии, зачисляет, скажем, Бриджмена в радикальные конструктивисты, но при этом не сложно разглядеть, что делает он это главным образом для того, чтобы придать радикальному конструктивизму культурно-историческую основательность. Не сложно показать, что для тех же целей и с той же степенью основательности фон Глазерсфельд апеллирует, скажем, к Джамбатиста Вико как к предтече радикального конструктивизма.

Действительно, набор философско-методологических идей современного «радикального конструктивизма» соотносим с конструктивистскими умонастроениями, существовавшими в совсем иное время и в абсолютно иных по своим целям областях деятельности. При этом подчеркнем еще раз. Нас интересует конструктивизм как умонастроение, как та интеллектуальная среда, внутри которой становится возможным самоопределение вполне конкретных конструктивистских направлений в различных областях культуры и в частности, в таких специализированных ее областях, как наука. Поэтому, обращаясь к тематике исторических версий конструктивизма, мы не ограничимся рассмотрением этого феномена как направления в искусстве русского авангарда 20-х годов XX века, обладающего рядом характерных черт. Хотя в узком смысле это понятие именно таким образом и определяется в словарях по философской эстетике, причем не только сегодняшних, но и исторически существующих. В словаре художественных терминов (1923–1929) конструктивизм определяется как «течение в искусстве XX века,

нашедшее себе распространение главным образом в России»[2]. Мы же предлагаем посмотреть на «конструктивизм» как на одно из умонастроений эпохи, реализовавшееся в соответствующем направлении искусства того времени. Это умонастроение мы можем реконструировать в процессе анализа культурно-исторического сознания 20-х годов XX века, ибо нас интересует та реальность человеческой деятельности, которая стоит за идейными течениями и по сути является жизненным контекстом, в котором умонастроения кристаллизуются в конкретные идейные направления. Мы полагаем, что только с учетом этого контекста и могут оцениваться эти направления – с точки зрения реальной жизни человека. Только так и следует оценивать даже самые абстрактные концептуальные построения, в том числе и в области философско-методологической рефлексии над познанием. В последнем случае – с точки зрения реальных проблем научно-познавательной деятельности. Такое понимание конструктивизма требует осмысления его философских оснований. Этот взгляд позволяет кое-что прояснить в вопросе, почему это «исторически ушедшее» умонастроение вызывает сегодня в эпистемологическом сообществе значительный исследовательский интерес.

Иными словами, нас в данном случае интересует в истории, в прошлом именно то, что созвучно с сегодняшним днем. Где, в каком интеллектуальном диапазоне современности можно искать и находить это созвучие? Интеллектуальный консонанс конструктивистского умонастроения эпохи модерна и современного «радикального конструктивизма», постмодерного по своей сути, наиболее отчетливо проявляется при рассмотрении основных принципов конструктивизма в контексте проблем прикладного знания, прикладной науки. И это созвучие становится очевидным, когда мы осуществляем эпистемологический анализ манифестов, провозглашенных конструктивистами в 1920-е годы, в контексте специфических установок современного прикладного исследования.

Прикладное исследование задается решением конкретных практических задач и оценивается лишь с этой точки зрения. В прикладной науке как самостоятельном структурном образовании приращение знания вообще, приращение знания как общая цель, безотносительная к решению той или иной частной задачи, во внимание не принимается или воспринимается как побочный результат собственно прикладных исследований. Между тем, такая ориентация прикладной науки имеет для реализующейся внутри нее познавательной деятельности последствия

[2] *Яворская Н. В.* Конструктивизм // Словарь художественных терминов. Г.А.Х.Н. 1923–1929. Под ред. И. М. Чубарова. М., 2005. С. 241.

эпистемологического характера. Мы фактически получаем здесь иной тип информации о мире, с иными, отличными от научного знания когнитивными параметрами, даже если эта информация внешне совпадает с научным знанием как таковым. Впрочем, чаще и не совпадает. Прикладное исследование ориентировано на получение инструментального знания, на получение знания, которое оценивается, прежде всего, по его практической эффективности, а не с точки зрения его истинности. Здесь задачи ставятся извне – клиентом, заказчиком. И результат оценивается ими же. А их интересует прежде всего технологическое решение задачи, воплощаемое решение, а не объективное представление о мире. Рациональное обоснование полученного эффекта на базе уже существующей системы знания оказывается вне мотивационной структуры прикладной науки, так что полученное знание как бы изымается из познавательного процесса и продолжает свое существование в формах, зачастую просто исключающих его дальнейшее участие в развитии целостной системы рационального знания. Именно так и теряется важнейший признак научного знания – возможность его использования для производства нового знания. Так, прикладное знание может представать в виде рецептурных списков или инструкций, уместных лишь в данном конкретном (локальном) случае. Отсюда – принципиальная локальность и утилитарность инструментального знания и прикладной науки вообще.

Когда мы читаем статью-манифест Ольги Чичаговой «Конструктивизм», опубликованную в журнале «Корабль»[3], мы видим, что в принципах самоидентификации конструктивистов отчетливо проявляется идеологическая составляющая, как стержень этого направления. Об этом свидетельствуют следующие аргументы конструктивистов: 1) апелляция к потребителю, а не нацеленность на объективное представление действительности, 2) замена реальной действительности конструкцией («трехмерной вещью из комбинации абстрактных плоскостей»), 3) провозглашение принципа целесообразности, эффективности, как приоритетного по отношению к поиску истины, 4) провозглашение самодовлеющей ценности техники и технологии. Эти аргументы четко фиксируют идеологическую направленность конструктивизма и его включенность в систему прагматического отношения к действительности и к человеку[4]. Заметим, что идеологию, как элемент культурно-

[3] *Чичагова О.* Конструктивизм // Корабль. № 1–2 (7–8). 1923.

[4] Конструктивисты хотели создать «нового Человека», что, в известном смысле можно расценивать как форму манипуляции. И это очень ясно выражено не только в манифестах конструктивистов, но и в психологических и психоаналитических концепциях того времени. См., например, републикацию статьи А. Б. Залкинда «О язвах Р.К.П.» (1925 г.) в ж. «Вопросы философии» 1991. № 7. С. 109–114. Мы явно апеллируем здесь к русским

исторического сознания, следует в данном контексте отличать от утопии, поскольку в основании идеологии лежит прагматически-конструктивный принцип (для утопии нехарактерный).

Обращение к аргументам конструктивистов от искусства не только фиксирует ушедшую историческую ситуацию, не только показывает «как это было», но позволяет соотнести их с исследовательской ситуацией, сложившейся в современной эпистемологии. Идеологическая составляющая конструктивистской аргументации начала 1920-х годов вполне соотносится с характером современной эпистемологической тематики (о чем свидетельствуют вызвавшие широкий читательский резонанс материалы круглого стола «Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре», проведенного в журнале «Вопросы философии»[5]). В процессе поиска интеллектуального созвучия конструктивизма начала XX века с современной эпистемологической ситуацией мы, конечно, не осуществляем полного переноса и не отождествляем конструктивизм в искусстве начала XX века с современным нам эпистемологическим конструктивизмом. Мы ищем некоторые идейные элементы, имеющие реальное продолжение в современной эпистемологии. В этом смысле нам интересно посмотреть в историю и оценить эти элементы.

Напомним читателю общеизвестные факты из истории конструктивизма в советском искусстве 1920-х годов (от архитектуры до плаката, от театра до книжной графики)[6]. Выдвинув задачу «конструирования» окружающей среды, конструктивисты претендовали на то, чтобы активно направлять жизненные процессы. Они пытались сотворить «нового Человека», активно конструируя новую среду его обитания (от кухни до цеха и улицы). С этой целью они стремились максимально использовать

психоаналитическим концепциям 1920-х годов. Ведь и они, так же как и конструктивисты, «лепили» нового человека, создавая под эту задачу психоаналитические научные школы и методологические учения. И эта направленность на манипуляцию была явной в конструктивизме, как основной его принцип.

[5] См.: Вопросы философии. 2003. № 12.

[6] Применительно к зарубежному искусству термин «конструктивизм» в значительной мере условен: в архитектуре он обозначает течение внутри функционализма, стремившееся подчеркнуть экспрессию современных конструкций. Конструктивизм здесь – художественное направление в искусстве начала XX века, провозгласившее основой художественного образа не композицию, а конструкцию. Соотношение конструктивизма и функционализма было характерно и для поэзии того времени. См.: Алексей Николаевич Чичерин. Кан-Фун (нструктивизм – нкционализм). М.: московский цех поэтов, 1926; Мена всех. Конструктивисты поэты. М., 1924; Госплан литературы. Статьи. Стихи. Борис Агапов, И. А. Аксенов, Корнелий Зелинский, Вера Инбер, Илья Сельвинский, Д. Туманный. Литературный центр конструктивистов.

возможности новой техники и новых материалов для формирования целесообразных конструкций. Архитекторы-конструктивисты обращались к новым строительным технологиям, способным воплотить простоту и подчеркнуть утилитаризм новых предметных форм. В этом они видели принципы построения быта «нового» общества и жизни «нового» человека[7]. Те же самые принципы утилитаризма и простоты составляли основание конструктивистских направлений в живописи и скульптуре. Во всех сферах искусства, как советского, так и западного, наблюдалась одна и та же характерная тенденция: отказ от «копирования», «отражения» реального мира ради поиска новых методов (в основном, технических) его конструктивно-эстетического выражения.

Приведенные нами факты отнюдь не были единичными. Конструктивистское умонастроение в начале XX века приобретает массовый характер. Его «омассовлению» способствовала та индустриальная среда, в которой деятельному преобразованию подвергается уже «вторая природа», и разрыв между человеком и объективным, т. е. независимым от него, миром[8] становится все глубже и рельефнее. Мир «первой природы», порождающий не технические задачи, а проблемы и тем самым демонстрирующий свое противостояние человеку-субъекту, как бы вообще выпадает из поля зрения конструктивистов. На переднем плане оказывается историческая реальность, понимаемая конструктивистами не столько как духовно-культурное целое, но как технический конгломерат, легко поддающийся тотальной реорганизации. При этом граница между миром и исторической (в данном случае – конструированной) реальностью становится размытой, едва заметной, а иногда – просто неразличимой. И человек оказывается как бы вне мира – в реальности, где, чтобы достигнуть успеха, надо действовать по правилам, где эти правила можно менять или достраивать недостающие звенья, где человек становится создателем, творцом, конструктором этой реальности и т. д.

Все эти характеристики конструктивистского умонастроения 20-х годов XX века сегодня, как это ни странно, оказались в центре внимания методологов, обсуждающих перспективы и когнитивную эффективность радикального конструктивизма. Радикальные конструктивисты заимствуют свои общие принципы из

---

[7] Воплощением теоретических принципов конструктивизма в архитектуре, сформулированных А. А. Весниным и М. Я. Гинзбургом, стал проект Дворца труда для Москвы (братья Веснины, 1923). Конструктивизм сыграл заметную роль и в развитии плакатной графики.

[8] Для современного сознания объективный мир обнаруживает себя, как правило, лишь в природных катастрофах.

современных умонастроений, которые, так же как и конструктивизм 20-х гг., отрицают какую-либо данность объекта субъекту познания (субъекту конструирования). Все они, так или иначе, утверждают, что данная нам реальность располагается внутри нашего опыта, т. е. является как бы «реальностью второго порядка», ибо ее описание как бы входит в нее, и она, будучи сконструированной по нашему же проекту, как бы создана нами и не имеет никакого отношения к объективной онтологии. Между прочим, очевидно, что ссылка на «вторичность» этой реальность, так сказать, условна, ибо такой же, в конечном счете, оказывается и «первая», т. е. вполне физическая реальность (у Г. Рота, например).

Но что фактически дает нам сегодня подобная радикализация достаточно старой философской идеи? В качестве общей эпистемологической концепции – ничего нового, ибо перед нами просто радикальная формулировка скептицизма. В качестве общего методологического ориентира (познавательная деятельность есть, по сути, лишь осмысление свойств конструкций, построенных познающим же субъектом) радикальный конструктивизм более содержателен, хотя его содержание и носит скорее негативный характер. Конструктивизм здесь как бы высвобождает субъекта познания от ориентации на истинность знания, на соответствие знания чему-либо, находящемуся вне его конструктивной активности и тем самым создает благоприятный психологический фон для свободного научного творчества. Иными словами, радикальный конструктивизм как бы высвобождает творческую энергию ученого, освобождая его от «иллюзии» господствующей над ним реальности. Мы думаем, однако, что эпистемологическая цена такого освобождения весьма велика – познание просто теряет свои границы, ибо познанием в этом случае оказывается все, что вообще происходит внутри субъекта (в его телесной и духовной сферах). И тем не менее, мы полагаем, что именно апелляция к психологическому фону познания, апелляция к психологическому состоянию познающего как к фактически единственной реальности, с которой сообразуется его познавательная активность (даже точнее, апелляция к психофизиологической подоснове познания), и позволяет специфицировать радикальный конструктивизм в качестве особой методологической программы и указать на те положительные, на наш взгляд, перспективы, которые она в себе несет.

Всякий набор общих соображений по поводу природы познания обретает статус конкретной методологической программы лишь постольку, поскольку на основе этих соображений об имманентных свойствах познания удается конкретно представить структуру познавательной деятельности и наметить для нее хоть какие-то ориентиры. Логико-методологические программы трактуют познание, прежде всего, как

логическую организацию опыта и, соответственно, строят логико-методологические модели познавательной деятельности. Культурно-исторические программы представляют познание как деятельность социокультурную по своей природе и, исходя из этого, формулируют соответствующие методологические ориентиры. Радикальный конструктивизм, коль скоро он претендует на статус философско-методологической программы, так же сталкивается с необходимостью строить свои методологические рекомендации исходя из имманентных характеристик познания как конструирования. В противном случае перед нами не методология, а просто красивая и неуязвимая, но методологически совершенно бесплодная позиция – этакое скептическое умонастроение. Вот в этом плане конкретизации умонастроения как раз и оказывается весьма перспективным для радикального конструктивизма его обращение к психофизиологическим состояниям познающего субъекта как к имманентной характеристике познавательно-конструирующей деятельности. Это обращение открывает перед конструктивизмом перспективу методологической конкретизации, отличную и от нереализуемых логико-методологических программ позитивизма, и от релятивистских тупиков постпозитивистской философии науки.

Таким образом, «возвращение» радикального конструктивизма к «психологизму» в методологии науки в значительной мере связано с положением дел в современной философско-методологической рефлексии над наукой и эпистемологии вообще. Эмпиристские логико-методологические претензии неопозитивизма потерпели «крах» к середине прошлого столетия. Пришедшие им на смену культурно-исторические и социально-исторические программы социологизированной методологии, самым ярким примером которых является концепция Т. Куна, продемонстрировали полную методологическую бесплодность релятивистских историко-культурных реконструкций науки. Построенные на их базе исторические реконструкции не имеют практически никакого методологического смысла, т. е. бесполезны в плане методологических рекомендаций для науки. «Дескриптивная методология» постпозитивизма просто отказалась от выполнения нормативно-ориентирующих функций. На этом фоне радикальный конструктивизм «развернул» разработку методологической тематики в ином, до недавних пор, вообще говоря, запретном для философии науки направлении – к психологизму и натурализму.

С точки зрения радикального конструктивизма в эпистемологии, формулировать требования к научно-познавательной деятельности, сведенной к конструированию, следует не из исторически релятивных характеристик социокультурного субъекта познания, но представляя познавательно-конструктивную

деятельность как универсальную форму адаптивной активности всего живого (а может быть и вообще всего того сущего, о котором говорит, скажем, синергетика). Так или иначе, радикальный конструктивизм обращается к анализу конструктивных способностей человека, используя для обоснования своих методологических программ широко понятую натуралистическую аргументацию (биологического, нейрофизиологического, кибернетического и когнитологического характера). И если в форме конструктивистской социологии конструктивизм еще акцентирует право каждого на свое уникальное видение мира, то в качестве методологической программы в нейробиологии он уже выдвигает вполне определенные требования к познанию – в чем ему, заметим, отнюдь не мешает радикальное отрицание какой бы то ни было данности объекта субъекту[9].

С этой точки зрения, в качестве предшественников радикального конструктивизма мы бы указали скорее на позитивистов и позитивистски ориентированных мыслителей – на принцип экономии мышления, на идеи Германа Гельмгольца и Иоганнеса Мюллера, например. Мы думаем, принадлежность к этой методологической традиции характеризует радикальный конструктивизм в эпистемологии точнее, чем ссылки на Вико. Что же касается его специфики в рамках этой традиции, то, на наш взгляд, здесь важно отметить следующее.

В радикальном эпистемологическом конструктивизме концептуальные акценты смещаются на познавательные операции описания, на нарративные операции, конструирующие мир, в котором мы живем. Иными словами, эпистемологический интерес смещается на процедуры познавательного конструирования, которые напрямую затрагивают нас. Каким мы видим мир, так мы себя в нем и чувствуем – психологически (даже биологически) комфортно или дискомфортно. Описание конструируем мы, и оно нас удовлетворяет или нет, поскольку мы не просто достигаем внутри него каких-то практических целей, но еще и переживаем пребывание в нем. В описании мира мы выживаем. В этом и заключается, на наш взгляд, смысл тезиса радикальных конструктивистов о том, что познание ничего не отображает, но, тем не менее, имеет адаптивный характер. Познание как переживание – вот что является реальностью с этой точки зрения. Так что, если следовать логике конструктивистов, на базе интуиции переживания как раз и может осуществляться направленное

[9] См. об этом работы С. А. Цоколова, в частности «Конструктивистский дискурс как философско-методологическая основа изучения когнитивных функций головного мозга (Нейробиологический конструктивизм Герхарда Рота)» // http://www.fund-intent.ru/science/fils005.shtml

конструирование и отбор адаптационно значимых нарративов. Но ведь «может же осуществляться», и потому, возможна наука.

Какого рода процессы в современной науке, в современной научно-познавательной деятельности проступают за такой эпистемологической установкой? Мы полагаем, можно вполне определенно ответить на этот вопрос: нарастание массива инструментального знания и смещение фундаментальных исследований на периферию научно-познавательной деятельности. По ходу этих процессов нарративное конструирование и переживание его адаптивной значимости как основания для его когнитивной оценки выходят на передний план. Ибо речь в инструментально-прикладном исследовании идет всегда о выполнении некоторого заказа-цели: такое исследование изначально ориентировано на то, «чего хотелось бы», и корректируется ощущением внепознавательной эффективности результатов. Вот почему, мы думаем, радикальный конструктивизм и сформировался, прежде всего, в рамках направлений психологии и социологии терапевтически ориентированных, т. е. по сути прикладных. Познание как таковое в этих направлениях имеет служебный смысл, и место истинности знания занимает его эффективность. Яркой демонстрацией нарастания подобных процессов является появление так называемой техно-науки, непосредственно подчиненной задачам совершенствования технологий. В технологически ориентированной познавательной деятельности реальность, которую мы познаем, действительно включает в себя собственный проект – предстает, например, как «техно-ландшафт».

Надо сказать, что доводы конструктивизма против эпистемологического представления о данности объекта субъекту познания достаточно убедительны лишь тогда, когда речь идет о довольно примитивных эпистемологических представлениях. Отказ от данности объекта в принципе превращает познание в произвольное самовыражение индивида, которое ограничивается лишь натуралистическим переживанием прикладных мотивов познавательного конструирования. В этой «прагматизации» теории познания заключается одна из причин популярности конструктивизма в век нарастания массива прикладных исследований.

Вместе с тем, превращение познавательной деятельности в почти психо-биологический, в любом случае, в техно-натуралистический процесс, и растворение человека познающего, так сказать, в ткани этого процесса, открывает перспективы положительного исследования ряда важных аспектов процесса познания. Что, на наш взгляд, является бесспорно сильной стороной радикального конструктивизма. И к тому

же, надо полагать, ведет как раз к выявлению форм укорененности человека в мире, т. е. в том числе и к выявлению форм данности объекта субъекту познания.

Принципы современного радикального конструктивизма вполне соотносимы, как мы стремились показать, с конструктивистскими умонастроениями 20-х годов XX века. Но одной констатации возможности их соотнесения недостаточно для понимания специфики современного конструктивизма (и как умонастроения, и как методологии). Конструктивистское умонастроение (никогда не исчезавшее из европейской культуры) кристаллизовалось сегодня в методологическую программу. И причины этой кристаллизации мы видим в нарастании массива прикладной науки и быстром распространении коммуникативных систем, вытесняющих реальное общение, заменяющих его виртуальным. Конструктивизм сегодня и как умонастроение, и как методология приобрел радикальный характер. Но именно эта радикализация конструктивизма толкает его к поиску «первой природы» внутри самого человека. И это отличает конструктивизм сегодняшнего дня от умонастроения 1920-х годов. Конструктивистское умонастроение (как контекст) раскрывает для нас сегодня те неявные предпосылки, так сказать, тайну «радикального конструктивизма». Если конструктивисты начала XX века стремились формировать новую среду обитания, чтобы в ней постепенно менялся Человек (абстрактный), то современные конструктивисты не ставят себе такой масштабной задачи. Они работают на «микроуровне», на уровне изменения сознательного и бессознательного отношения конкретного человека к окружающей реальности. Конструктивисты 1920-х годов меняли мир вещей для того, чтобы изменить человека, строили вокруг него «вторую» природу, для того, чтобы в ней изменился он сам. Именно на это были направлены исследования Выготского и его последователей. Сегодняшние конструктивистские установки связаны с попытками изменить самого человека, поскольку граница между миром и человеком, между «первой» и «второй» природой переместилась в сознание. И попытки сконструировать «мягкий» и «удобный» мир связаны с манипулированием сознанием человека. Поэтому и роль культурно-исторической психологии как интегрирующей психологическую проблематику меняется. Перед ней встают иного типа интегративные задачи, в осмыслении которых нам может помочь обращение к ее общегуманитарным истокам. Актуальной и острой задачей культурно-исторической психологии в современной нам культуре становится защита человека от манипулирования через понимание гуманитарных аспектов общения, не сводимых к коммуникации.

2.2. «Работа по психологии» Г. Г. Шпета: ответ психолога физиологам

В 1907 году Г. Г. Шпет по приглашению своего учителя Г. И. Челпанова переехал из Киева в Москву и начал работать в Московском университете. Этим же годом была датирована большая рукопись Шпета «Работа по психологии» (название было дано архивистами), которая до ее первого издания в 2006 году находилась в домашнем архиве, а затем в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Нам представляется, что высказанные в этой рукописи идеи сегодня весьма актуальны, поэтому и обращаемся к ней, чтобы показать ограниченность аргументов физиологической психологии. Претензии физиологической психологии (а сегодня и нейронауки) объяснить *все* явления душевной и сознательной жизни имеют солидный возраст: первая работа Ф. Хагена по физиологической психологии вышла в 1847 году. Но дело, конечно, не в возрасте. Есть проблемы, для решения которых требуются многие столетия. Дело, как показывает Г. Г. Шпет, в логической несостоятельности аргументации физиологической психологии (не путать с физиологией нервной системы и мозга) и, как следствие, в ее теоретической несостоятельности. Нельзя одну тайну, например, тайну души, сознания, объяснять с помощью другой тайны – тайны мозга. Между тем такого рода попытки можно наблюдать на всем протяжении существования физиологической психологии: «Логика, наука наук, определенно требует одного, чтобы качественные различия не сводились одно к другому. Психическое имеет такую же ценность для науки, с точки зрения логики, как и физиологическое. Психическое столь же реально, как и физиологическое. Не мешало бы это знать тому, кто берется говорить о науке. Одно средство для физиологистов реабилитировать себя – опровергнуть логику, – лучший способ для этого, конечно, отказаться от нее. Но тогда нечего обращаться к людям, принимающим логику, ибо нельзя отвергать авторитет и в то же время опираться на него»[10].

Г. Г. Шпет, обосновывая положение о реальности психического, выделяет следующие существенные и необходимые признаки душевных явлений, «которые могут претендовать на всеобщее признание».

- *Душевные явления совершаются во времени – первое определение в психологии*[11].

---

[10] *Шпет Г. Г.* Работа по психологии // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2006. С. 191.
[11] *Там же.* С. 159.

- *Душевные явления даны нам непосредственно – второе определение в психологии*[12].
- *Душевные явления субъективны, т. е. непосредственно доступны только самому переживающему – третье определение в психологии*[13].
- Основная аксиома и основной постулат психологии гласит: *душа и душевные явления активны*[14].

Далее Г. Г. Шпет поясняет: определяющий признак всех жизненных явлений – активность, психологии – спонтанность, самодеятельность, т. е. активность, исходящая от самой души. Это не означает отсутствия закономерности произвольного акта, руководимого сознательной целью. «Установить характер этой закономерности, а затем и форму ее, – в этом задача объяснительной психологии. Для физиологической психологии в ней непременно crux experimentis, – должен быть физиологически объяснен основной признак психической деятельности: самочинность»[15].

Г. Г. Шпет, опираясь на уже принятые в то время в психологической науке положения, не противопоставляет дух природе, а включает его в природу и признает душевные явления такими же естественными явлениями, как и остальные в природе – явления материи, жизни и т. д. Он заключает: *психология – наука естественная*, ее ближайшая задача, как и всех естественных наук – *описание*. Заметим, что в данном случае Шпет не редуцирует психологию к естествознанию, но акцентирует внутреннюю структурированность психических феноменов, их реальность и закономерность, что и делает психологию, изучающую эти феномены, наукой. В этом смысле он применяет термин «естественная» к психологической науке. Г. Г. Шпет сразу же очерчивает предмет ее описания и исследования: «Частными понятиями, подчиненными общему понятию души, будут душевные явления: мышление, чувства, волевые акты, еще более частные: представление, гнев, страх, внимание и т. д. Понятием противоположным по отношению к понятию души является понятие тела»[16]. Физиологическая психология берется объяснить душевные явления не только качественно неоднородными им, но и противоположными телесными явлениями.

Коренная ошибка физиологической психологии начинается (начинается, а не состоит) с признания того, что наличность души можно констатировать только в живом организме. Это прямое отрицание психологии – душа непосредственно известна, а не

---

[12] *Там же.* С. 160.
[13] *Там же.*
[14] *Там же.* С. 162.
[15] *Там же.* С. 203.
[16] *Там же.* С. 157.

через изучение организма, душа субъективно дана, а не через предметное изучение живого и мертвого. После объявления души явлением жизни и «размещения» ее в живом организме дальнейшее становится самим собой разумеющимся. Живой организм изучается объективно, изучается посредством органов чувств – какие органы чувств открыли в организме душу? Ее видели, слышали, осязали пальцами или под ланцетом? Явная нелепость. Единственный выход из этого положения – отрицать самое душу. Ведь возможно приступить к изучению какого-либо объекта, убедиться, что имеешь дело с фикцией и отбросить его. «Так иные и поступают, отрицая душу и ставя на ее место мозговую нервную систему вообще. Отрицать не все, к сожалению, можно. Например, отрицать достаточное основание для самого отрицания уж никак нельзя»[17].

К сожалению, оказалось, что можно. «Выбрасывая понятие души, физиологистам неугодно изучать природу с одной из возможных точек зрения, с точки зрения непосредственного опыта. Их дело. Наука от этого не исчезает, как не исчезла бы физиология, если бы какому-нибудь психологу, усвоившему логические приемы рассуждения физиологистов, угодно было изучать физиологические явления как непространственные, субъективно и непосредственно данные. Мы принимаем мир, все, как целое, как единое. Для целей изучения абстрагируем то одну часть целого, то другую, с различных сторон подходя к нему, надеемся когда-нибудь создать и образ целого, физиологический Коран полагает иначе. Дело веры…»[18]. Как говорится, лиха беда – начало. Вторгшись без спроса в психологию (а то и по приглашению самих психологов), физиологисты в своем собственном самосознании «облагодетельствовали» психологическую науку, освободив ее от метафизики. Они взяли на себя обязательство объяснить каждое психологическое явление физиологически: «Идеал науки физиологической психологии: представить всю жизнь духа, как жизнь организма. Ничего нового, ничего, с чем бы ни сталкивалась наука о жизни, не может быть в науке о духе. Физиология есть родовое понятие по отношению к психологии. Психология – подлежащее, физиология – сказуемое. *Психология есть физиология*»[19]. Так душа, сознание, психика оказались в сознании физиологических психологов функцией мозга, что равносильно их отрицанию. Затем это не столько убийственное, сколько нелепое положение перешло и в сознание многих психологов.

На протяжении всей работы Г. Г. Шпет показывает неадекватность и чрезмерность стремления свести всю психологию к физиологической психологии и камня

---

[17] *Там же.* С. 165.
[18] *Там же.*
[19] *Там же.* С. 142.

на камне не оставляет от аргументации физиологистов. Эту работу автор проделывает в высшей степени скрупулезно и последовательно, рассматривая физиологические объяснения механизмов сознания, произвольного акта, внимания, памяти, мышления. Демонстрируя беспомощность физиологической психологии в объяснении сознания, Г. Г. Шпет напоминает, «что́ представляет сознание для самонаблюдения»[20]. Он говорит о двояком значении слова «сознание»: один раз оно будет обозначать непосредственную деятельность нашего я, его переживания и проявления; другой раз сознание обозначает материал душевных переживаний, накопленный как результат названной деятельности. Физиологическая психология ограничивает сознание только тем, что ему является, оставляя без внимания его собственную деятельность. Как указывает В. Ф. Петренко: «базовая метафора отражения, сыгравшая позитивную роль в рассмотрении эволюции психики в ходе ее адаптации и приспособления к природной среде (вспомним, например, “Проблемы развития психики” А. Н. Леонтьева с его сенсорной, перцептивной стадиями и стадией интеллектуальных операций), на более поздних этапах развития психологической науки, когда последняя перешла, в частности, к проблематике личности, на наш взгляд, исчерпала свой эвристический потенциал и стала во многом тормозом развития. Метафора отражения в самом базовом образе содержит элемент вторичности психической активности, ее реактивности»[21]. Это, кстати, характерно и для современной нейронауки, пытающейся физиологически объяснить сознание, до скудости суживая его психологическое и житейское понимание. Само объяснение, например, З. Экснер видит в том, чтобы свести многообразие данного нам в сознании к количественным отношениям и к различию центральных связей в остальном в сущности однородных нервов и центров. Г. Г. Шпет приводит образцы объяснений, в которых переплетена физиологическая и психологическая терминология. С данных самонаблюдения начинается и ими же объяснение заканчивается. Все накопление физиологических слов и фраз не превращает сознание в функцию «центрального органа», скорее, наоборот, оставляет сознание вне его[22].

Аналогичное происходит и с объяснением произвольных актов: «Волевой произвольный акт – типический пример спонтанности, самочинности психического процесса. Психическая причинность или творчество получает решение также в зависимости от того или иного решения вопроса о природе произвольной деятельности»[23]

---

[20] *Там же.* С. 197.
[21] *Петренко В. Ф.* Конструктивистская парадигма в психологической науке // Постнеклассическая психология. 2004. № 1. С. 72.
[22] *Шпет Г. Г.* Работа по психологии. Цит. изд. С. 200–202.
[23] *Там же.* С. 203.

– пишет Г. Г. Шпет. Когда у З. Экснера не получается выведение «волевого импульса» из деятельности центров, он подменяет вопрос о «*природе самой воли*» психологически беспомощными рассуждениями о «*причинном хотении*».

У читателя может возникнуть законный вопрос: но ведь за сто лет физиологическая психология изменилась, выросла, преодолела свою детскую беспомощность, зачем же вспоминать старое? Наивные иллюзии. Физиологическая психология бережно сохраняет свою «родовую травму». Поэтому-то мы так подробно излагаем суждения о ней Г. Г. Шпета.

Обратимся к современным исследованиям в этой области. В одном из них психология определяется как «особый класс физиологических процессов, в которых воплощено знание живого существа о мире и о самом себе»[24]. Исследовательница подчеркивает, что психика – это не все процессы нервной системы и, ссылаясь на статью Е. Н. Соколова[25], говорит, что не все нейроны генерируют акты сознания. Однако эти тезисы подвергались обоснованной критике уже 100 лет назад. Так, Г. Г. Шпет пишет, что он испытывает какое-то «неприятное чувствование», сопровождающее «объяснение» следообразования в памяти, которое выдвинул Ш. Рише: всякое раздражение оставляет след, но, оказывается, есть громадная разница, существующая между *мозговой* нервной системой и *психической* нервной системой. Итак, есть еще одна нервная система. Чем отличается она от «мозговой»? Тем, что ее реакции еще продолжительнее, так продолжительны, что никогда не исчезают следы раздражений. «Нервная *психическая* клеточка, – цитирует Шпет Ш. Рише, – не возвращается, таким образом, никогда к своему примитивному состоянию, она *всегда* изменяется *навсегда*»[26]. «“Психическая клеточка”, – комментирует Г. Г. Шпет, – чем это хуже души, улетающей из человеческого организма в виде пара? Это только не так красиво и больше ничего. <…> Вообще это какой-то nonsens: “всегда навсегда”. Для психологии, для объяснения памяти просто навсегда отрезан путь»[27]. Тем не менее, подобные фантазии оживают сегодня, например, в проектах создания (по примеру все той же психологии) когнитивной или даже культурно-исторической физиологии или нейронауки в целом.

Нужно сказать, что психологи и сами перестарались в своем стремлении к объективности своей науки, что вызвало язвительные замечания, вроде того: раньше

---

[24] *Чуприкова Н. И.* Как вывести психологию внимания из теоретического тупика // Вопросы психологии. 2008. № 5. С. 29.

[25] *Соколов Е. Н.* Нейроны сознания // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2004. № 2. С. 3–13.

[26] *Рише Ш.* Опыт общей психологии. Пер. Н. Федоровой. СПб., 1903. С. 181. См.: *Шпет Г. Г.* Работа по психологии. Цит. изд. С. 219.

[27] *Шпет Г. Г.* Работа по психологии. Цит. изд. С. 219.

психология была наукой о душе, а теперь – это наука о ее отсутствии. Но психологи все же не отбросили слова «психология», «психика» и не отрицали, и не отрицают наличия психических явлений. Психология продолжает описывать и изучать последние, правда, стыдливо умалчивая, что психические явления и события – это синонимы душевных явлений и событий. Физиологическая психология пошла дальше. Вместе с душой она отрицает и психику, и психические явления, например, внимание. Современные физиологисты полагают, что «внимание – это необходимое физиологическое условие осуществления психической отражательной деятельности мозга <...> если внимание можно назвать процессом, то это процесс *не психический, а физиологический*. *Внимание не имеет собственного психологического продукта*»[28]. Если в приведенном определении поставить на место внимания память, то и она составит всего лишь физиологическое условие... Ведь *память Муз – всего причина*. Мы уже не говорим о «психической отражательной деятельности мозга». Кто только не говорил, что воспринимает, внимает, запоминает, мыслит, чувствует не мозг, а человек!

В цитируемой нами в данном случае статье подобраны многие определения внимания и характеристики его функций, свидетельствующие о многочисленности и противречивости феномена «внимания». Но физиологические психологи пренебрегают психологическими описаниями, которые, действительно, далеки от однозначности и предлагают следующее определение внимания: «Вниманием в широком смысле слова можно назвать функцию активирующей подсистемы функциональной системы психической регуляции поведения и деятельности, состоящую в активации и трофико-энергетическом обеспечении специфических процессов анализа и синтеза сигналов в ее познавательных подсистемах и в подсистеме восприятия речи»[29]. Между тем очевидно, что наше внимание направлено в мир или на самих себя, а не на самообслуживание нервной системы. Игнорирование описаний внимания не проходит безнаказанно для физиологической психологии. Предложенное понятие «внимание» и культурно и исторически пусто. Ни академическому, ни практическому психологу с ним просто нечего делать.

Культурно-историческая психология таким понятием удовлетвориться не может. Она вынуждена мириться с противоречивостью, неоднозначностью, неопределенностью, постоянно наблюдаемой и фиксируемой в жизни психических явлений. Не только мириться, но и устанавливать их законы. Примером может быть закон Э. Г. Вебера,

---

[28] *Чуприкова Н. И.* Как вывести психологию внимания из теоретического тупика // Вопросы психологии. 2008. № 5. С. 27.
[29] *Там же.* С. 24.

получивший в психологии название закона относительности. Г. Г. Шпет говорит, что, в конце концов, возникает вопрос о всеобщем в психологии значении закона относительности[30]. Напомним, что это написано в 1907 году. Основанием такого закона служит, казалось бы, простая, а на самом деле сложная для понимания и исследования вещь: не только я в мире, но и мир во мне, а в моем сознании они даны оба. Такая сложность стоит того, чтобы, преодолевая ее, стать автором собственной жизни, свободно строить свое поведение и деятельность. Дело даже не в старом философском тезисе: нет субъекта без объекта и нет объекта без субъекта, а в относительности различения объективного и субъективного. В каждом акте человеческой деятельности присутствуют субъективация объективного и объективация субъективного, что признают не только философы и психологи. Напомним еще раз замечание физиолога А. А. Ухтомского, который имел свои резоны говорить, что субъективное не менее объективно, чем так называемое объективное.

Вернемся к «трофико-энергетическому обеспечению», к которому сводится сущность внимания в вышеприведенном определении. Идея не нова. Г. Г. Шпет подробно анализирует взгляды З. Экснера, согласно которым сущность внимания «сводится к известному облегчению двигательного или интеллектуального процесса, облегчению, вызываемому взаимодействием, как сказано, различных частей центральной нервной системы»[31]. Облегчение Экснер сопоставляет с другим объяснительным термином – задержкой, т. е. торможением. Шпет замечает, что для доказательства существования задержки Экснер приводит *психологический* факт и притом *внимание*: «получается обычное petitio principii – для физиологического объяснения внимания понадобилось выяснить понятие задержки, пришлось прибегнуть для выяснения задержки к вниманию…»[32]; «Мало и этого, ведь *с первых слов* Экснер допускает <существование> психологического понятия, *не давая его психологического объяснения*. В самом деле, Экснер начинает свое определение внимания с того, что “*посредством волевого акта* в нашей нервной системе вызывается изменение и т. п.” <...> Может быть все физиологические *гипотезы* о задержке, облегчении, их взаимодействии, вообще обо всем механизме нервной системы – безусловная истина. Разве основные: волевой характер внимания и “волевой акт, вызывающий изменение”, от этого стали яснее? Стало только

[30] *Шпет Г. Г.* Работа по психологии. Цит. изд. С. 183.
[31] *Там же.* С. 208.
[32] *Там же*. С. 209.

ясно, что все гипотезы Экснера построены напрасно. В психологии они внимания не объясняют»[33].

Столь же безжалостен Г. Г. Шпет и к Т. Мейнерту, к которому зачастую апеллируют и современные физиологисты. Мейнерт исходит из теории Г. Т. Фехнера, по которой в возбуждении мозга и его питании всегда чередуются состояния бодрствования и сна. Задача Мейнерта состоит в том, чтобы найти физиологические причины большего возбуждения мозга в различных его частях. Он «*допускает*» изолированность функциональной гиперемии и считает ее объяснимой, «если мы признаем за первыми, <т. е. возбужденными. – *Авт.*> элементами способность питательного притяжения»[34]. Справедливости ради нужно сказать, что физиологисты сегодня ссылаются на Н. Н. Ланге, утверждавшего, что нутритивное притяжение – это гипотеза Мейнерта, которая нуждается в доказательстве. Однако Г. Г. Шпет приводит еще более суровую оценку Ланге: «это не столько физиологическая гипотеза, сколько психологический факт, выраженный в физиологических терминах»[35]. Шпет показывает далее, что то же происходит и с другими гипотезами Т. Мейнерта, в которых вместо физиологического объяснения он обращается к психологическому факту. Например, ассоциационные процессы оказывают задерживающее влияние на сужение сосудов. Подобные гипотезы, на которые щедра физиологическая психология, говорят лишь об условиях психической жизни, но не о ней самой: «Жизнь растения обуславливается, между прочим, почвой; как бы посмотрел ботаник на человека, с серьезным лицом заявляющего ему, что нет жизни растений, есть только питательные функции почвы? Но ни один физиолог не может игнорировать значение почвы для жизни растения. Так точно нельзя игнорировать знание физиологии для психологии. Знание физиологии не только облегчает психологический эксперимент и дает возможность для так называемого наблюдения там, где связь физиологических процессов с психическими установлена, но служит часто хорошим вспомогательным средством и для самонаблюдения»[36]. Г. Г. Шпет высоко оценивает значение физиологических объяснений явлений слуха, которые дали Г. Гельмгольц и В. Гензен, но при этом говорит, что они никогда не заменят объяснения психологического. Интересно бы установить непосредственную связь «нервной трофики» с феноменами перцептивного голода, насыщения, пресыщения. Как объяснить «голод мысли» и «духовную жажду»? Не думаем, что с помощью энергетической подпитки мозга можно стимулировать или купировать подобные явления. Между прочим, по данным эмбриогенеза, глаза и уши

[33] *Там же.* С. 210.
[34] *Там же.* С. 212.
[35] *Там же.* С. 212.
[36] *Там же.* С. 191–192.

выполняют амниотрофную функцию питания, в том числе и созревающей нервной системы. Через них всасываются питательные вещества из околоплодной жидкости. В более зрелом возрасте они продолжают эту «работу» благодаря эйдетической энергии, энергии слова. Они же вместе с мышлением производят и энергию заблуждения.

Современная физиологическая психология настолько увлечена проблематикой неспецифических влияний (мозговая гиперемия, нутритивная аттракция и т. п.), что достаточно скептически оценивает вполне «специфическую» моторную теорию внимания Н. Н. Ланге. Г. Г. Шпет, напротив, высоко оценивает его идеи о том, что чувство усилия, которое не объясняют физиологические теории, объяснимо в предположении моторного элемента в акте внимания. Ланге категоричен: если это движение будет толковаться как механический процесс, задача все равно бесплодна, если как психологический, – то причем здесь физиологическое объяснение? Сорок лет тому назад В. И. Зинченко и Н. Ю. Вергилес нашли, что малоамплитудные движения глаз, регистрировавшиеся при восприятии изображений, стабилизированных относительно сетчатки, индуцируют изменение чувствительности, т. е. порождают функциональную фовеа. Благодаря этому испытуемые могут успешно решать задачи на восприятие и внимание при работе с изображениями, далеко выходящими за пределы анатомической fovea centralis. Движения глаз, таким образом, усиливают чувствительность участков сетчатки, находящихся под релевантными задачам испытуемого участками стабилизированного изображения[37]. Если угодно, функциональную фовеа можно назвать павловским «светлым пятном сознания», движущимся по сетчатке. На самом деле – это «функциональный орган» (в смысле А. А. Ухтомского, о чем речь пойдет ниже), срочно построенный для решения перцептивной задачи. Обнаружив (или, точнее, построив) этот орган, мы даже не вспомнили о метафоре «светлых пятен», по неясным причинам блуждающих по коре мозга.

Автор цитируемой здесь статьи соглашается с данным Н. Н. Ланге определением внимания как целесообразной реакции организма, мгновенно улучшающей условия восприятия, но упрекает автора, что он не уточняет и не конкретизирует природу данной реакции организма. Допустим, что это так. Но ведь ее уточнил и конкретизировал А. А. Ухтомский в учении о доминанте, рассматривавший внимание как род условно-отраженного действия и выдвигавший плодотворные гипотезы о физиологических механизмах осуществления такого действия. Учение А. А. Ухтомского, как и учение Н. А. Бернштейна о физиологии активности, названного А. Р. Лурией «психологической физиологией», вселяет надежду, что не вся психология внимания находится в

[37] *Зинченко В. П., Вергилес Н. Ю.* Формирование зрительного образа. М., 1969.

теоретическом тупике. Между прочим, Выготский одобрительно отнесся к павловскому штрафу за употребление при изучении внешней нервной деятельности (надо бы добавить, – животных) житейских психологических понятий. Мы разделяем мнение Л. С. Выготского. Более того, современные физиологические психологи дают повод штрафовать их, ибо продолжают неумеренно и произвольно употреблять житейскую психологическую терминологию. Надо полагать, другой они не знают, даже не хотят знать и бравируют тем, что научная им непонятна. Заметим, что запрет И. П. Павлова не распространялся на лексику сотрудников за пределами стен его лабораторий. На одном из заседаний Павловских сред И. П. Павлов сказал, что мышление – это не рефлекс. Это другой случай! И не брался за объяснение этого случая. Современные физиологические психологи также зачастую непоследовательны и находят выход из физиологического тупика, показывая, что не трофика порождает внимание, а отрицаемое ими психологическое порождает изменения в трофике. Оказывается, что последние зависят, например, от характера словесных инструкций, даваемых испытуемым. Такая непоследовательность сродни той, которую Г. Г. Шпет обнаруживал в исследованиях и рассуждениях физиологических психологов своего времени. Внимание – штука своевольная. Его не удастся инкапсулировать в нервной системе.

Вернемся к работе Г. Г. Шпета. Не станем приводить многочисленные примеры логических, методологических и фактических противоречий, на которые он обратил внимание, анализируя работы по физиологической психологии. Один из главных ее приемов – подмена. Так, П. Флексиг констатирует наряду с чувственными центрами некоторые «*высшие*» центры. «*Ради понятности*» он называет их «*духовными*». Таким образом психологические понятия переносятся в физиологию и анатомию, создается ряд терминов физиологических и анатомических для обозначения этих психологических понятий, и с новыми именованиями понятия возвращаются психологии исправленными и дополненными. То же произошло с «нейронами сознания», когда было обнаружено участие каких-то групп нейронов при совершении элементарных актов опознания отдельных перцептивных категорий. Забыта лишь одна малость: если речь действительно идет о нейроне сознания, то в нем должно содержаться не только знание, но и его – Я со своим отношением к знанию. Впрочем, фантазия физиологических психологов не имеет границ. Появились нейроны эгоизма, альтруизма, зеркальные нейроны-нарциссы. Не удивимся, если в мозг перекочует все гуманитарное знание. По поводу постоянных подмен и подделок Г. Г. Шпет пишет, что они превращают науку «в ее злейшего врага – дилетантизм, выступающий также под именем науки. Это замена вина водой с примесью

отравляющих красок»[38]. Подобная подмена произошла и с введением П. К. Анохиным понятия «акцептора результатов действия». Сказать рецептор – банально, а акцептор – ново, свежо. К тому же рецептор – снаружи, а акцептор – внутри мозга. Назвать кошку кошкой, т. е. предвидение – образом будущего, тоже язык не поворачивается, исчезает оригинальность. Ведь еще Ч. Шеррингтон в начале XX века локализовал элементы памяти и предвидения на завершающих участках действия, а не в нервной системе. Несколько позже А. А. Ухтомский (у которого начинал работать молодой П. К. Анохин) говорил, что в интегральном образе и в мысли представлено будущее. Н. А. Бернштейн говорил, что в образе потребного будущего нам даны Ist wert и Soll wert. Л. С. Выготский называл такой образ «актуальным будущим полем». И. С. Бериташвили – ученик Н. Е. Введенского – прямо говорил П. К. Анохину, что акцептор действия – это образ и представление, добавляя при этом: «Петр Кузьмич, Вы не нас обманываете, Вы себя обманываете». Действительно странно, ведь акцептор действия, согласно П. К. Анохину, это и «мозговой механизм», и «взгляд в будущее». Г. Г. Шпет резонно говорил, что у психологии много своих тайн, чтобы ей вводить в свой оборот еще чужие.

Г. Г. Шпет вникает в споры, которые велись между анатомами и физиологами, с одной стороны, и физиологическими психологами, с другой, и с удовлетворением отмечает, что в своей критике он не одинок. Ссылается он и на книгу своего учителя Г. И. Челпанова «Мозг и душа», следующим образом резюмируя ее содержание: «Физиологическое объяснение и понимание умственной локализации несостоятельно; единственно, что мы могли бы сказать, не боясь нарушить логики, это то, что определенные *психические* процессы, совершаются *в то время, когда* в мозгу совершаются те или другие физиологические процессы»[39]. Спустя несколько десятилетий, в 1935 году, Н. А. Бернштейн по-своему подвел итог спора между локализационизмом и антилокализационизмом, которые он сравнил с качанием маятника: «Чем выше растет морфологическая локализационная расчлененность мозга, тем интенсивнее растут и предпосылки к развитию в нем нелокализуемых процессов, и, судя по всему, рост этих предпосылок идет быстрее (как третья или четвертая степень независимой переменной), нежели рост самой морфологической дифференциации»[40].

В отстаивании прав психологии на самостоятельность Г. Г. Шпет весьма решителен: «Химия перестала искать эликсир жизни, астрономия уже не гадает о судьбе царств и людей по звездам, пора и психологии избавиться от физиологических

---

[38] *Шпет Г. Г.* Работа по психологии. Цит. изд. С. 210.
[39] *Шпет Г. Г.* Работа по психологии. Цит. изд. С. 246.
[40] *Бернштейн Н. А.* Современные искания в физиологии нервного процесса. М., 2003.

спекуляций: как в телескоп нельзя увидеть на небе судьбы человека, так и в микроскоп нельзя увидеть в мозгу души человеческой. Психология хочет и должна быть наукой о природе, следовательно, наукой естественной, и все попытки превратить ее в науку сверхъестественную должны быть признаны антинаучными»[41].

Приведем заключительные слова «Работы по психологии» Шпета: «Психология есть психология, а не физиология, потому что она не может быть физиологией, а превращается во френологию, в лучшем случае остается психологией, изложенной в терминах физиологии, психологией метафизической. Психология есть психология, потому что она должна быть психологией – таков категорический императив логики, науки, устанавливающей нормы долженствования для всех наук»[42].

Уже появилась позитронно-эмиссионная томография, функциональное магниторезонансное картирование мозга, а ничего психологически значимого о мышлении нейронаука не сказала. И это обстоятельство еще раз убеждает нас и в правоте Павлова, сказавшего, что «это другой случай», и в правоте А. Р. Лурия и его учеников и последователей, изучающих физиологические процессы как сопутствующие психическим, а не вместо них и как их причину.

Независимо от имеющейся в «Работе по психологии» Шпета критики физиологической психологии, она представляет высокую самостоятельную ценность для всех, интересующихся гуманитарными истоками культурно-исторической психологии, ее действительным предметом, методом, ее философско-логическими корнями, культурой междисциплинарных связей. Особая значимость «Работы по психологии» Г. Г. Шпета состоит в том, что в ней вполне уместно и оригинально используются понятия души и душевных явлений. Спустя два десятилетия, в 1927 году, в книге «Введение в этническую психологию» он также использовал эти понятия и как бы в свое оправдание писал: «Я думаю, что к настоящему времени термин “душа” настолько уже очищен от метафизических пережитков, что им можно полюбоваться, – в уверенности, что теперь и самые нервные особы умеют устоять против соблазнов навьего[43] очарования, – только усвоив термину некоторое положительное содержание вспомогательного для науки “рабочего” понятия – того, что физики называют “моделью”, сознавая нереальный, фиктивный смысл соответствующей “вещи”. Стоит только отрешиться от представления души как субстанции, чтобы тотчас отбросить и все гипотезы об ее роли, как субстанционального фактора в социальной жизни. То же относится и к термину “дух”.

---

[41] *Шпет Г. Г.* Работа по психологии. Цит. изд. С. 244.
[42] *Там же*. С. 246.
[43] Навий, навьего (прил. от навь – в славяно-русской мифологии – обитатель загробного мира, призрак мертвеца).

Только при этом условии оба термина могут толковаться как *субъект*, чего от “духа” требовал уже Гегель»[44]. Думаем, что и психологам пора перестать испытывать ложный стыд, не уподобляться физиологической психологии и, что еще хуже, не идентифицироваться с ней и восстановить понятия «душа» и «дух» в правах гражданства.

Раздел III.

Философско-гуманитарные концепты культурно-исторической психологии

Введение 2

Девяностые годы XX века оставили нам соответствующий образ русской философии – образ разрозненной мозаики, где каждый философ начала XX века представлялся отдельно, изолированно (либо как член определенной группы, не соотносимой с целым), а его идеи рассматривались сами по себе либо иногда в сравнении с европейскими философскими течениями и традициями. Мы думаем, что такой способ исследования русской философии сегодня уже недостаточен. Он схематизирует содержание философских воззрений русских мыслителей и исключает представление русской философии как целостного культурно-исторического феномена. Сегодня на место архивных публикаций приходят проблемные исследования[45]. Идеи русских философов все чаще включаются в современные проблемные дискуссии. Стало ясно, что понимание русской философии начала XX века – это работа, требующая не просто знакомства с текстами, но погружения их в контексты современной эпохи и проблемы современных наук, в данном случае мы стремимся актуализировать идеи русских философов начала XX века в контексте современных проблем культурно-исторической психологии как интегративной области научного психологического знания. Соответственно, возникла необходимость раскрыть ту культурную почву, из которой они выросли, прояснить темы, которые их волновали, вдохновляли, – темы, в обсуждении которых русские философы не только противостояли друг другу, защищая свои интеллектуальные позиции, но ощущали себя единым философским сообществом. Однако сложившиеся стереотипы очень трудны

---

[44] *Шпет Г. Г.* Работа по психологии. Цит. изд. С. 419–420.

[45] Среди современных исследований творчества Франка, представляющих разные подходы к его творчеству, см.: *Буббайер Ф.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 1995 (2-е изд. 2001); *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. Гл. Абсолютный реализм С. Л. Франка. М., 2001; *Крекшин И.* Метафизика зла (пролегомены к теодицее в философии позднего С. Л. Франка) // Вопросы философии. 2001. № 12; *Кантор В. К.* Русская классика, или Бытие России. Гл. XX. Принцип «христианского реализма», или Против утопического своеволия («Свет во тьме» Семена Франка). М., 2005; *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада. В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов. М., 2006; *Порус В. Н.* С. Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Вопросы философии. 2008. № 1. С. 51–64 и др.

для переосмысления и пересмотра. Некоторые современные проблемные исследования в области русской философии все так же пытаются свести русскую философию к одному из направлений, не задумываясь о том, что они в определенном смысле обедняют не только русскую философию вообще, но и исследуемые направления. Поэтому попытки свести самобытность русской философии к ее религиозности схематизируют, в каком-то смысле, саму русскую религиозную философию[46]. Русская философия немыслима без обращения к религиозности, но одно дело учитывать эту тему и определять ее удельный вес в творчестве разных философов (что само по себе проблема и зачастую делает более адекватным представление об этом философе), а другое – превращать в критерий отбора «русскость» философа. Эти тенденции отчетливо просматриваются при обращении к интеллектуальному наследию С. Л. Франка, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского и даже М. М. Бахтина.

При погружении их творческого наследия в «живую» ткань русской философии, в сферу разговора русских философов[47], разговора, протекающего не в абстрактном пространстве, но в контексте русской культуры и истории, мы обнаруживаем в их идеях новое содержание, позволяющее нам посмотреть на этих философов как на репрезентантов целостной русской философии. И дело даже не в том, чтобы просто сопоставить идеи Франка, Лосского с близкими им по духу Бердяевым, Степуном, Флоренским или Булгаковым, обнаружить их различия и сходства, но в том, чтобы представить различные грани единой русской интеллектуальной традиции в процессе актуализации тех концептов и сюжетов, которые сегодня оказываются востребованными в гуманитарной науке и, в частности, в культурно-исторической психологии. Тем более, что русские философы начала XX века и по своему образованию, и по идейным соображениям включали в сферу своих интересов психологию.

---

[46] В одной из последних статей, посвященных философии Семена Франка, проводится мысль о том, что русская философия как самостоятельный феномен – вещь довольно расплывчатая, она «имеет весьма размытое содержание и хронологические рамки». А «русская религиозная философия» интерпретируется как «претендующая на роль самобытного отечественного философствования». – См.: *Мареева Е. В.* Семен Франк как зеркало русской религиозной философии // Вопросы философии. 2005. № 6. С. 117. И далее автор статьи фактически солидаризируется с указанной претензией русской религиозной философии на самобытность и анализирует философские идеи Франка, как религиозно-философские по преимуществу. И такого рода идентификации русской философии как религиозной по своему самобытному началу сегодня стали практически повсеместными. Соответственно и круг обсуждаемых сегодня проблем, где русские философы начала XX века становятся нашими «заслуженными» собеседниками, иногда сужается до обсуждения проблемы «кризиса культуры», «оправдания зла», «диалога с богом» и, конечно же, «места и судьбы России».

[47] См. об этом понятии: *Щедрина Т. Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008.

Реконструируемые нами философско-гуманитарные концепты, имеющие прямое отношение к формированию культурно-исторической психологии как научного направления, рождались, конечно, не в абстрактном пространстве интеллектуальных созвучий, но в контексте экзистенциальных перипетий жизни русских философов и ученых, которые оказывали влияние на развитие «разговора». Они вырабатывались в экзистенциальном опыте интеллектуальной культуры России. Поэтому мы не можем принять позицию, согласно которой экзистенциальная биография является «внешней», «не главной» почти для всех русских философов и ученых[48]. Все гносеологические «споры» русских философов и ученых велись в условиях кризиса европейской культуры начала XX века. И этот кризис был для них не только теоретической абстракцией. Они жили в этом кризисе: переживали революционные события и войны, любили, ненавидели, дружили, доверяли и сомневались, раскаивались и огорчались. И здесь, мы думаем, вполне правомерно сказать о сходстве жизненных и интеллектуальных судеб большинства русских философов начала XX века: «от марксизма к идеализму», через немецкое ученичество и традицию «положительной философии» на русской почве к «своему слову», от феноменологии Гуссерля к самостоятельной онтологической системе[49], а затем – либо физическое уничтожение, либо поиск своего философского пространства на чужбине.

Для философских и научно-гуманитарных исследований, проводившихся в 1990-е годы в области русской философской традиции, характерны не только повышение интереса к архивным разысканиям и публикация недоступного в советское время интеллектуального наследия русских философов начала XX века (как оставшихся, так и высланных из страны). Важнейшей составляющей стала актуализация эпистемологической традиции в русской философской культуре на базе переосмысления феноменологических идей. В тот момент «избавления от советских философских идеологем» многим ученым-гуманитариям и философам казалось, что такой способ исследования даст новый взгляд на уже привычные интерпретации и позволит легко и просто вписать русскую философию в европейскую интеллектуальную традицию. Причем попытки актуального прочтения предпринимали и историки философии, и методологи науки, и ученые-гуманитарии (в том числе и психологи).

---

[48] *Евлампиев И. И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 6.

[49] И Франк, и Шпет были интеллектуально близки феноменологическим идеям Гуссерля. Франк был редактором перевода на русский язык первого тома «Логических исследований» Гуссерля (1909), Шпет в «Явлении и смысле» представил русским читателям гуссерлевские «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1914).

Показательно в этом смысле размышление над своим собственным движением и над движением истории русской философии В. П. Филатова, исследователя творчества Лосского и авторитетного специалиста в области методологии и философии науки. В одной из своих статей 2004 года он оценивает динамику эпистемологической проблематики в современном философском сообществе России и ситуацию в исследованиях по русской философии: «Если за последние годы, – пишет он, – в общих чертах стало ясным, “от какого наследства мы отказываемся”, то не столь очевидным является вопрос о том, что можно выбрать в качестве платформы для движения вперед. Мне лично в начале 1990-х годов казалось, что в какой-то степени можно опереться на отечественную эпистемологическую традицию. Однако переиздание работ Н. О. Лосского, С. Л. Франка, Г. Г. Шпета и других русских философов, писавших по гносеологической тематике, показало, что на это нельзя надеяться. Слишком краток был период развития теоретико-познавательных исследований в дореволюционной России, и слишком велика была их зависимость от немецкой традиции»[50]. Между тем мы полагаем, что подобное разочарование действительно связано именно с краткостью существования философской традиции в дореволюционной России, и наша задача состоит в том, чтобы обращаться к ней не как к основанию, как к платформе, но как к творческому идейному богатству, нуждающемуся в проблемной актуализации и переосмыслении. Сам же Филатов демонстрирует образец такого подхода, когда актуализирует феноменологический подход Н. О. Лосского к проблеме «другого сознания» в контексте методологии современных психологических исследований[51].

Сегодня мы видим, что попытки феноменологического прочтения, конечно, существенно обогатили современную русскую философию и гуманитарную науку: появился Центр феноменологической философии, сформировался журнал «Логос», занимавший долгое время лидирующие позиции в феноменологическом сообществе России, проводились интересные конференции, посвященные интеллектуальному наследию лидеров феноменологии (Гуссерлю, Хайдеггеру и др.), были переведены на русский язык основные сочинения по феноменологии[52] и т. д., но желаемого результата – интерпретации эпистемологической *традиции* русской философии как феноменологической по преимуществу и акцентуации глубинных корней русской философии как феноменологических – они, очевидно, не достигли. В современной

---

[50] См.: *Филатов В. П.* От мировоззрения к анализу // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. II. № 2. С. 88.

[51] См.: *Филатов В. П.* Методология социально-гуманитарных наук и проблема «другого сознания» // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. V. № 3. С. 77.

[52] *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II (1). Перев. с нем. В. И. Молчанова. М., 2001.

русской феноменологической философии также пришло осознание того, что русская философская традиция не сводится только к феноменологии и ее интерпретация только как феноменологической не продуктивна сегодня. Поэтому прав, конечно, В. И. Молчанов, полагающий, что для развития современных феноменологических исследований в России уже недостаточно ни констатаций «сходства» концепций русских философов начала XX века с феноменологией, ни «маркировки» их как феноменологических. «На передний план выступила аналитическая работа», предполагающая их критический (как содержательный, так и терминологический) анализ[53]. Шпет воспринял феноменологические идеи Гуссерля и развил их применительно к методологии гуманитарных наук. Поэтому повторим еще раз, что его идеи служат для нас связующим звеном между Выготским и русской философией. Он помогает оттенить те концептуальные находки русских философов, которые воплотились или повлияли, так или иначе, на развитие культурно-исторической психологии.

3.1. Исторический смысл психологического кризиса и идея «живого знания»

Жизненные траектории Шпета и Франка, конечно, пересекались. Они жили в одном пространстве общения. В самых популярных мемуарах Андрея Белого Франк упоминается всего дважды в окружении Булгакова, Бердяева, Лосского. Федор Степун вспоминает Франка, когда рассказывает об интеллектуальной жизни Москвы 1920-х годов. В то время начинает свою работу Российская академия художественных наук (Франк до самой своей высылки был членом ее философского отделения, а Шпет – вице-президентом и идейным вдохновителем). Н. А. Бердяев основал «Вольную Академию духовной культуры», в которой Франк принимал, по словам Степуна, «наиболее живое участие»[54]. Шпет выступил там с докладом на злободневную для того времени тему «Кризис философии»[55], где речь шла, по сути, о кризисе европейской культуры. Поэтому если мы хотим сегодня понять смысл «разговора» Франка и Шпета, то должны реконструировать и их полемику об истоках культурного кризиса.

---

[53] *Молчанов В. И.* Исследования по феноменологии сознания. М., 2007. С. 23–24.
[54] *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. М., СПб., 1995. С. 511.
[55] Тема кризиса философии – одна из ключевых проблем русской философской сферы разговора первой половины XX века. К ней, так или иначе, обращались Соловьев и Лопатин, Бердяев и Булгаков, Вышеславцев, Степун, Франк и др. Специфика шпетовского обращения к традиционной философской теме проявляется и в характере исторической ситуации (времени прочтения доклада), и в выборе научно-исторического контекста для интерпретации темы, и в самом способе рассуждения.

В 1917 году во вступлении к своему «введению в философскую психологию»[56] С. Л. Франк писал:

> «Будущий историк нашей современной духовной культуры, вероятно, с удивлением отметит, как один из характернейших ее признаков, отсутствие в ней какого-либо определенного и признанного учения о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе сущего. Гегель некогда удивлялся “зрелищу народа без собственной метафизики”. Еще более, быть может, изумительна возможность отсутствия и той части метафизики, которая касается вопроса о существе самого человека и разъясняет человеку его жизнь; замечательно, что в течение относительно длительных периодов (измеряемых несколькими десятилетиями) человечество, по-видимому, способно терять научный интерес к себе самому и жить, не понимая смысла и существа своей жизни. Так, по крайней мере, обстоит дело с нашей эпохой, начиная: с момента, когда единственным официально признанным философским учением о человеческой жизни стала так называемая эмпирическая психология, которая сама объявила себя “психологией без души”. Не замечательно ли, в самом деле, что со времени, по меньшей мере, “Микрокосма” Лотце вплоть до работ Бергсона, лишь в наши дни обративших на себя внимание, не появилось, кажется, ни одного заслуживающего упоминания научно-философского произведения о природе души?
>
> Когда в настоящее время заинтересовываешься этим – казалось бы, не слишком специальным! – вопросом и ищешь каких-либо указаний и поучений в современной литературе (как это пришлось делать автору этих строк), то с изумлением и почти с отчаянием убеждаешься, что такой литературы вообще почти не существует»[57].

В архиве Густава Шпета обнаружен документ, который был озаглавлен архивистами «Отзыв о работе Франка»[58]. Это один листок бумаги, на котором Шпет

---

[56] Работа Франка носит название «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (М., 1917). Далее ссылки по изданию: *Франк С. Л.* Душа человека // *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

[57] *Франк С. Л.* Душа человека. С. 421.

[58] О какой работе шла речь, архивисты не уточняли. См.: *Шпет Г. Г.* <Отзыв о работе Франка> // ОР РГБ. Ф. 718. К. 21. Ед. хр. 34.

привычной скорописью простым карандашом начинает свой отзыв на «философскую психологию» Франка:

> «Франк начинает с исторической ориентировки своей темы. Положение проблемы оказывается прямо-таки эпатантно! В современной духовной культуре нет “какого-либо определенного и признанного учения о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе сущего” (23). Бывает, что в течение нескольких десятилетий человечество теряет интерес к самому себе. “Так, по крайней мере <обстоит дело с нашей эпохой, начиная: с момента, когда единственным официально признанным философским учением о человеческой жизни стала так называемая эмпирическая психология, которая сама объявила себя «психологией без души». Не замечательно ли, в самом деле, что со времени, по меньшей мере, «Микрокосма» Лотце вплоть до работ Бергсона, лишь в наши дни обративших на себя внимание, не появилось, кажется, ни одного заслуживающего упоминания научно-философского произведения о природе>[59] души”?
>
> Поистине “замечательно”! Но *что* – замечательно? То, что Франку все им изображенное “кажется”, или то, что научно-философские произведения о природе души: от “Микрокосма” Лотце и до работ Бергсона не заслуживают упоминания? По-моему, ни то, ни другое, а… смелость Франка! С какого же “момента” единственным официальным учением о человеческой жизни стала эмпирическая психология? *Такого момента никогда не было*! Да и по существу быть не могло, ибо психология не есть ни государство, ни церковь, ни политическая партия, а поприще *свободного* исследования. Но когда, по крайней мере, “эмпирическая психология” объявила себя “психологией без души”? “Психология без души” – mot, пущенное в ход Альбертом Ланге (1866, 1 изд. Истории материализма), но кто его признал как лозунг? Рибо и *некоторые* представители физиологической психологии, а именно наиболее влиятельные ученые эмпирической психологии, его ***не*** *признали*. Вне физиологической психологии эмпирическую психологию, как “психологию без души” понимал *Франц Брентано*, но и его психология не была никогда “официальной”…
>
> Далее. От “Микрокосма” до Бергсона научно-философские произведения о природе души не заслуживают упоминания! Франк, должно быть, думает, что это – вопрос вкуса. Посмотрим. Последний том “Микрокосма” вышел

[59] Мы полностью привели цитату Франка, которую Шпет не стал воспроизводить.

в 1864 году, “Данные сознания” Бергсона в 1889 году – 25 лет – не так уж много, чтобы были основания признать открытие Франка поразительным»[60].

Отзыв Шпета жестко критический по форме и излишне детализирован по содержанию. Шпет здесь предстает в своей манере и нещадно «шпетит» своего оппонента за невнимательность к истории психологии. Вот, собственно, и все, что можно, на первый взгляд, понять из представленного «отзыва» Шпета на работу Франка. Однако не будем торопиться с выводами. Ведь Шпет написал только начало отзыва, и в каком направлении могла пойти его конкретная мысль, сегодня можно только догадываться[61]. Возникает вопрос: неужели Шпет увидел у Франка только досадные «историко-эмпирические» промахи, создающие впечатление о том, что Франк был плохо знаком с историей психологии? Поверхностные сопоставления, не принимающие во внимание контекст реальной сферы разговора русских философов, очевидно, привели бы нас к этому выводу. Однако мы думаем, что истоки шпетовского интереса к работе Франка лежат гораздо глубже. Они укоренены в проблеме познания человеческой личности, проблеме я, которую в течение всей жизни разрабатывал Франк и которую фактически всю жизнь исследовал Шпет. Чтобы понять траектории их путей и осмыслить современные конфигурации этой проблемы в контексте психологической тематики (и специально, в контексте тематики культурно-исторической психологии), необходимо реконструировать истоки и основания философского по своей сути «разговора», который мог бы состояться между Франком и Шпетом. И эта реконструкция поможет нам сегодня актуализировать в новом ракурсе проблему соотношения теоретико-познавательного и экзистенциального в культурно-исторической психологии как *гуманитарной науке*.

Проблема эта имеет весьма давние истоки и множество аспектов. Можно было бы даже ожидать, что такие разные философы, даже обращаясь к одной проблеме, акцентируют абсолютно непересекающиеся ее грани. Тем не менее и Франк, и Шпет указывают на один и тот же источник своих философских интенций – кризис механистического натурализма[62] (Франк), господство «отрицательной»[63] философии (Шпет). Современная философия – констатирует Франк – «расколота противоположностью идеализма как учения, стремящегося свести предмет познания к структурам познающего субъекта, и позитивизма (материализма), растворяющего субъект

---

[60] *Шпет Г. Г.* <Отзыв о работе Франка> // ОР РГБ. Ф. 718. К. 21. Ед. хр. 34.

[61] Вместе с тем, мы, конечно, можем реконструировать ход мысли Шпета, поскольку мы знаем сегодня контекст дальнейшего развития и его философской жизни, и Франка.

[62] *Франк С. Л.* Душа человека. С. 443.

[63] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В 2 ч. М., 2002. С. 41 и сл. Далее ссылки даны по этому изданию.

познания в совокупности фактически данного»[64]. И в том и в другом случае предмет знания остается как бы за рамками этого противостояния, а субъект и объект предстают в качестве безжизненных абстракций, лишенных своей укорененности в жизни (действительности)[65]. Шпет, в отличие от Франка, избирает несколько иное основание для выявления противостояния внутри философии, в то же время фиксирующего кризисные явления. «Едва ли не самым общим признаком отрицательной философии, – пишет Шпет, – служит ее принципиальное отрицание непосредственной данности какого бы то ни было рода, т. е. будет ли то данность интуиции или внутреннего опыта или разума или откровения, – все равно. Это отрицание есть отказ от решения той проблемы, с которой начинает положительная философия. Именно, это – отказ от выделения в окружающей нас действительности того, что есть, в противоположность тому, что кажется. Отрицательная философия склоняется к убеждению, что вся эта действительность есть только кажущееся, и ничто в ней не дано непосредственно как существующее. <…> Таким образом, с самого начала философский интерес переносится с действительности или на некоторую ее часть, поскольку сам субъект понимается как действительный, или на нечто стоящее вне действительности, но тем не менее ее определяющее. Действительность в целом перестает быть проблемой философии, субъективное определение ее нельзя уже рассматривать даже как средство, оно становится всецело себе довлеющей целью»[66]. Различия между концептуальными установками Франка и Шпета достаточно существенные, но для нас важно другое – их общее порицание психологизма и натурализма. Несмотря на весомые различия, они, тем не менее, созвучны в том, что та теория познания, которая была на тот момент господствующей, не могла больше выступать безусловным основанием всего философского мировоззрения, включая метафизику, и требовала кардинального реформирования[67]. А это неизбежно влекло за собой необходимость переосмысления оснований исторического, социального и психологического знания, как знания научного[68].

---

[64] См.: *Франк С. Л.* Кризис современной философии // Русская Мысль. 1916. № 9. С. 33–40 (II). Цит. по: *Плотников Н. С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 196.

[65] *Франк С. Л.* Кризис современной философии // Русская Мысль. 1916. № 9. С. 40.

[66] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. С. 57.

[67] Заметим, что подобное созвучие укоренено в русской традиции «положительной философии». Критикуя «чистый механицизм» и «чистую мысль» за их «односторонность» в осмыслении философских проблем, Вл. Соловьев писал: «Выход из этой смуты ума один: отказаться от коренного заблуждения, производящего всю эту путаницу, т.е. решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление и res extensa и res cogitans и всемирный механизм и всемирный силлогизм суть лишь отвлечения нашего ума, которые сами по себе существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его

На наш взгляд, кризис в теории познания, констатированный и Франком, и Шпетом, не следует относить только к прошлому и ограничивать только внутренними проблемами самой философии. Он сотрясает основания всей европейской науки и культуры на протяжении всего XX века[69]. Кризисные явления, проявляющие себя сегодня повсюду, – полагают С. Тулмин и опирающийся на его рассуждения Дж. Холтон, – это своего рода индикаторы «разложения и упадка царившей на протяжении трех последних веков картины мира»[70]. Поэтому выход из кризисных тупиков многие философы XX века видели в том, чтобы «восстановить, вернуть утраченную целостность тому, что в XVII веке было расколото на дихотомии типа: “гуманитарное – натуралистическое”, “духовное – телесное”, “культурное – природное”, “ментальное – мозговое”, “рациональное – аффективное”»[71].

Это ощущение кризиса научного знания присутствует и у Выготского в «Психологии искусства» (1925), и в работе «Исторический смысл психологического кризиса» (1927). По его мнению (1925 года), современная психология расколота на два больших лагеря: «с одной стороны, мы имеем группу психологов, ушедших еще глубже в субъективизм, чем прежде (Дильтей и др.). Это психология, явно склоняющаяся к чистому бергсонизму. С другой стороны, в самых разных странах, от Америки до Испании, мы

проявлении, мы скажем, что оно есть жизнь. И чистое вещество, и чистое мышление отличаются одинаково характером безжизненности именно потому, что они отвлечены от жизни. Жизнь есть именно то, чего не достает и чистому мышлению и чистому веществу <…> необходимо признать полную реальность того, от чего они отвлечены, т. е. необходимо признать полную реальность жизни и наше объяснение жизни не сводить к ее отрицанию». Цит. по: *Соловьев В. С.* На пути к истинной философии // *Соловьев В. С.* Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 330. – О традиции «положительной философии» см.: *Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г.* В поисках эпистемологии общения: Николай Бердяев – Густав Шпет – Лев Шестов // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / Под ред. В. Поруса. М., 2007. С. 70.

[68] Да и внутри самой исторической науки того времени происходит переосмысление исторической проблемы, как проблемы принципиально философской и логико-методологической. И в западноевропейской, и в русской философской мысли рубежа XIX–XX веков проблема эта была своеобразной точкой коммуникативного напряжения и выражалась как в онтологических спорах вокруг вопроса: «Что такое история?», так и в попытках выяснения гносеологических корней и логических оснований исторического метода, в поисках критериев истинности исторического мышления. Эти проблемы пытались осмыслить и логически обосновать в своих трудах В. Дильтей, Г. Риккерт, В. Виндельбанд, Н. И. Кареев, А. С. Лаппо-Данилевский, Д. М. Петрушевский и др. Они были притягательны и для Франка, и для Шпета, хотя и в разных аспектах: онтологическом (Франк) и логико-методологическом (Шпет).

[69] См. об этом: *Сидорина Т. Ю.* Философия кризиса. М., 2003; *Порус В. Н.* Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии. 2005. № 11. С. 24–36.

[70] *Холтон Дж.* Что такое «антинаука» // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 50.

[71] *Там же.*

видим самые различные попытки создания объективной психологии. И американский бихевиоризм, и немецкая гештальтпсихология, и рефлексология, и марксистская психология – все это попытки, направляемые одной общей тенденцией современной психологии к объективизму»[72]. При этом в оценках психологического кризиса, несмотря на короткий временной промежуток, появляется дополнительный обертон, который заметил Ярошевский. По его мнению, Выготский (в 1927 году) «не ограничился еще одним указанием на симптомы болезни, ее внешние проявления. Он перешел к объяснению ее происхождения и прогнозу. Он увидел в кризисе проблему, требующую как исторического, так и методологического анализа. Внешние по отношению к психологической науке причины кризиса коренятся, по убеждению Выготского, в запросах общественной практики. Традиционной психологии присущ академизм, пренебрежение к тысячелетнему опыту, который накопили, управляя сознанием людей, производство и школа, церковь и военное дело. Между тем общество столкнуло психологию с необходимостью выйти за пределы теоретической и лабораторной работы и стать прикладной наукой»[73]. Таким образом, пути преодоления кризиса психологической науки Выготский видит в ее опоре на марксизм и выходе к общественно-исторической практике. Но понятие «общественно-историческая практика» двойственное, по своей сути, и эта двойственности обнаруживается в концепции Выготского[74]. С одной стороны, материалистическая направленность этого понятия ведет к идее прикладнизации психологии[75], что очень ярко прописал в своих рассуждениях Ярошевский. Даже само научное знание Выготский понимал как вид трудовой деятельности, что тянуло его в физиологизм. С другой стороны, в этом понятии заложен элемент и иной направленности, что обнаруживается в постоянных, зачастую выраженных неявно, апелляциях Выготского к истории и культуре. «Научное познание, – писал он, – рассматриваемое со стороны

---

[72] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987. С. 21.

[73] *Ярошевский М. Г.* Л. С. Выготский: в поисках новой психологии. СПб., 1993. С. 186.

[74] Эта двойственность дала основание для самых различных интерпретаций Выготского. Так, например, многие видят в стремлении к гуманизации психологии переход к прикладным исследования, к жизни, к разного рода психопрактикам. См.: *Пузырей А. А.* Психология. Психотехника. Психагогика. М., 2005. Между тем, на наш взгляд, идеи гуманизации вырастают как раз из комплексного понимания концепции Выготского, благодаря которому историзм «перерождал» физиологизм. Так что сама апелляция к прикладнизации без учета культурно-исторического элемента во взглядах Выготского выглядит отнюдь не как гуманизация научного знания.

[75] Письмо Оскара Фогта Эдуарду Клапареду в этом смысле очень показательно. См.: Письмо О. Фогта Э. Клапареду от 15 ноября 1931 г. // Bibiliothèque publique et universitaire à Genève (BPU). Ms. fr. 4003. Ed. Claparède. f. 304). Подробнее об этом см.: «Вместо заключения. Архив Эдуарда Клапареда как феномен культурно-исторической психологии». Наст. изд. С.

познания природы, а не как идеология, есть известный вид труда, и, как всякий труд, прежде всего процесс между человеком и природой, в котором человек сам противостоит природе, как сила природы, процесс, в первую очередь обусловленный свойствами обрабатываемой природы и свойствами обрабатывающей силы природы, т. е. в данном случае – природой психологических явлений и познавательных условий человека. Именно как природные, т. е. неизменные, эти свойства не могут объяснить развития, движения, изменения истории науки. Это принадлежит к числу общеизвестных истин. Тем не менее на всякой стадии развития науки мы можем выделить, отдифференцировать, абстрагировать требования, выдвигаемые самой природой изучаемых явлений на данной ступени их познания, ступени, определяемой, конечно, не природой явлений, но историей человека. Именно потому, что природные свойства психических явлений на данной ступени познания есть чисто историческая категория, ибо свойства меняются в процессе познания, и сумма известных свойств есть чисто историческая величина, их можно рассматривать как причину или одну из причин исторического развития науки»[76]. Историческое значение этих апелляций к истории и культуре в том, что благодаря именно им зарождалась культурно-историческая психология, постоянно модифицирующаяся в последующие научные эпохи. И в эту сторону подталкивала Выготского еще не до конца репрессированная к тому времени интеллектуальная традиция русской философии.

Сама реальность, в которой жили и мыслили русские философы, поставила перед ними вопрос о возможностях выхода из кризиса и возвращении культуре целостности ее оснований. Франк уже в 1910 году указывал направление, полное раскрытие которого найдет выражение в его позднейшей концепции антиномического монодуализма. «Теоретически уясняется возможность миропонимания, которое не было бы только “системой природы” или “системой культуры”, но давало бы синтез обоих построений. Это предполагает гносеологическое построение, которое преодолело бы противоположность между идеализмом и реализмом и было бы одновременно и тем и другим, т. е. брало бы исходной точкой не субъект и не объект, а единство того и другого; или – иначе говоря – построение, которое не пренебрегало бы ни гносеологией в угоду метафизике (как это делает наивный реализм), ни метафизикой в угоду гносеологии (как это делает критический идеализм)»[77]. Действительно, это был не столько научный кризис, но кризис культурный, поэтому он очень по-разному воспринимался и интерпретировался учеными и философами разных направлений. Это обстоятельство мы обязательно должны

---

[76] *Выготский Л. С.* Исторический смысл психологического кризиса // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. М., 1982. Т. 1. С. 306.
[77] *Франк С. Л.* Природа и культура // Логос. 1910. Кн. II. С. 86–87.

учитывать сегодня, когда пытаемся осознать смысл понятия «кризис» у Выготского, «кризис» у Гуссерля, Франка, Шпета и др. Ведь они не только констатировали кризис научного знания в начале XX века, но связывали его с несводимыми друг к другу объяснительными гипотезами. То, что «теория запуталась», говорили многие, и, как вывод, призывали вернуться к реальному: «реальному человеку», «жизненному миру», «социальной реальности», «живому знанию». Но дальше начинались сложности, поскольку понятие «человеческой реальности» можно интерпретировать по-разному, в зависимости от традиций и установок. И то, что фактически дало импульс становлению культурно-исторической психологии, было связано, на наш взгляд, не столько с марксизмом на русской почве, но с традициями русской философии, нацеленной на общение[78].

Для нас сегодня немаловажен тот факт, что и Шпет, и Франк обращаются к одним и тем же теоретическим попыткам выхода из кризисных тупиков: к неокантианской модели разделения наук о природе и наук о культуре Риккерта–Виндельбанда[79], к феноменологии Гуссерля и к концепции наук о духе Дильтея. И Франк, и Шпет высказывают, в целом, весьма созвучные суждения по поводу неокантианской модели разделения наук. Учение о ценности, положенное в ее основание, «внесло, – как полагает Франк, – больше путаницы, чем ясности в теорию знания и общую философию, но подчеркнуло действительно существенный и забытый момент, необходимый для философской психологии»[80]. Что касается отмеченной Франком «путаницы», то Шпет с ним согласен, «из риккертовского противопоставления наук о природе и наук о культуре как-то само собою получается также противопоставление законов и ценностей. Этот дуализм есть наследие, в конце концов, кантовского дуализма в функциях самого разума, теоретических и практических»[81]. Но вот в признании за ценностью «действительно существенного момента», который имеет значение для философской психологии, здесь Шпет не согласился бы с Франком, поскольку даже онтологическое обоснование *ценности*, которое подчеркивает Франк, ссылаясь на Эренфельса, Брентано и Мейнонга[82],

---

[78] См. об этом подробнее: Наст. изд. С.

[79] Исследователь творчества Семена Франка П. Элен указывает, что «влияние Канта и неокантианства на молодого Франка огромно». См.: *Элен П.* Семен Франк как политический мыслитель // Вопросы философии. 2003. № 11. С. 147. Ранние «Лекции по логике» (1912) Шпета также во многом написаны под влиянием неокантианских концептуальных установок.

[80] *Франк С. Л.* Душа человека. С. 444.

[81] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. С. 94.

[82] Однако Франк не дает содержательного объяснения, почему учение о ценности необходимо для философской психологии. Он лишь ссылается на Эренфельса и Мейнонга, подчеркивая их «иное обоснование» понятия ценности, надеясь на

таит в себе, по мнению Шпета, субъективизм. Ход рассуждения Шпета таков: «В самом деле, – пишет он, – допустим, что в окружающей нас действительности есть род предметов, своеобразная форма бытия которых заставляет нас назвать их “ценностями”. Все рассуждения Риккерта теряли бы смысл – нужно, чтобы эти ценности конституировались субъектом, на манер того, как устанавливаются Кантом его категории, и нужно, чтобы они получили санкцию со стороны практического разума того же субъекта»[83].

Заметим, что тема трансцендентального субъекта в неокантианской трактовке была в центре критического осмысления большинства русских философов, затрагивавших, так или иначе, психологическую проблематику (Н. О. Лосского, С. Л. Франка, Г. Г. Шпета и др.). Проблематика, возникающая в ходе обсуждения этой темы, фокусирует критическую направленность их интеллектуального поиска, позволяет продемонстрировать гносеологическую несостоятельность неокантианской интерпретации научного знания, где принцип системности и связанное с ним понятие отношения сводятся к субъективной сфере. Эта критика очень важна для нас, поскольку в ней сконцентрированы истоки поворота русской философской мысли к метафизике, и «в этом отношении она в известном смысле опередила, – как считает П. П. Гайденко, – аналогичный поворот к онтологии, осуществленный в европейской философии XX века»[84]. Для психологической науки этот поворот к онтологии имел свои последствия – на передний план выходили исследования основ культурно-исторического бытия человека: мышления и речи.

Однако этот поворот к метафизике имел и у Шпета, и у Франка свою специфику, в чем чрезвычайно важно разобраться, чтобы понять философские основания культурно-

---

философскую эрудицию читательской аудитории. Это иное обоснование описал Лосский в своем введении к «Ценности и бытию»: «Согласно Эренфельсу, – пишет Лосский, – ценность объекта есть желаемость (Begehrbarkeit) его субъектом; что же касается возможности возникновения желания, она существует в том случае, если как можно более наглядное, живое, полное представление о бытии объекта обусловливает состояние удовольствия, более высоко лежащее на шкале (удовольствие – неудовольствие), чем представление о небытии объекта». И далее: «Отвергая перечисленные учения, Мейнонг, однако, находит, что все они содержат в себе момент, действительно входящий в понятие ценности, именно – отношение к субъекту. Всякий предмет может быть ценным, говорит Мейнонг, и притом, оставаясь тожественным, он может вызывать различные переживания ценности у разных субъектов и даже у одного и того же субъекта: отсюда следует, что дело не в предмете, а в нашем отношении к нему». Цит. по: *Лосский Н. О.* Ценность и бытие. Бог и царство божие как основа ценностей. Paris, 1931. С. 3.

[83] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Цит. изд. С. 98.

[84] *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 211.

исторической психологии. Специфика эта коренилась, как нам представляется, в их «субъективном» прочтении феноменологии Гуссерля.

Дело в том, что феноменологический проект Э. Гуссерля – один из наиболее интеллектуально близких к тематике, разрабатываемой русскими философами[85] в ряду других западноевропейских философских течений того времени – стал для них предметом не менее критического переосмысления, чем неокантианский. Но читали они его по-разному. Представляя русским читателям феноменологические идеи Э. Гуссерля, Г. Г. Шпет в «Явлении и смысле» (1914) поставил под вопрос методологическую эффективность «вынесения за скобки» трансцендентальной субъективности, поскольку видел в этом опасность психологизма. С. Л. Франк и Н. О. Лосский, в целом солидаризируясь с идеями Гуссерля, также видят «ахиллесову пяту» феноменологического анализа в психологизме, который Э. Гуссерль сам подвергает критике в ранних работах. «Феноменологический анализ, – замечает С. Л. Франк, – предлагаемый учением “интенционализма”, есть по существу анализ психического акта сознания: “феноменология” интенционального переживания выросла из психологии и носит на себе ее печать»[86]. Проблема «трансцендентального Эго» стала краеугольным камнем в работах «позднего» Гуссерля, где он пытался разрешить ее с помощью интерсубъективности. Но, как показывает Н. О. Лосский, Гуссерль не преодолевает проблему психологизма (по крайней мере, в работах, доступных Лосскому в 1939 году), поскольку «в связи со своим учением об интерсубъективности Гуссерль может утверждать, что данные внешнего опыта не суть психические состояния индивидуальных я. Однако, поскольку и эти данные конституируются трансцендентальным я, весь познаваемый мир оказывается у него предметом психологии, правда, не индивидуальной, а трансцендентальной»[87]. Выход из феноменологических тупиков русские философы видели в повороте к онтологии. Но если одни понимали этот поворот к онтологии как необходимость создания своих «онтологических систем» (Франк), то другие видели в этом онтологическом повороте новые горизонты гуманитарной науки (Шпет). Но и те и другие принимали за критическую точку этого поворота – принцип интенциональности, открывающий перспективы и для философии, и для психологии, и для других сфер гуманитарных наук, поскольку совершенно иначе (не-

---

[85] См.: *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого…». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. Гл. Общение Шпета и Гуссерля: лекции и письма. С. 85–90.

[86] *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 79.

[87] *Лосский Н. О.* Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. № 1. С. 137.

материалистически) представлял саму идею *исторического* познания общественно-исторических феноменов.

Вот почему неизменный интерес у обоих авторов вызывали философские подходы Дильтея. Своеобразным полем возможных интеллектуальных консонансов Франка и Шпета становится вопрос об основании науки о духе, которое определяется Дильтеем, в интерпретации Франка, как «внутреннее “понимание” (Verstehen) в смысле живого знания, в противоположность отвлеченно-логическому постижению (Begreifen) наук о предметной действительности типа естествознания»[88]. И при этом Франк ссылается на его раннее произведение «Введение в науки о духе». Шпет, как и Франк, принимает различение Дильтея и обозначает его как «логический дуализм», причем он ссылается здесь, как и Франк, на «Введение в науки о духе»: «Уже в этом раннем своем произведении Дильтей последовательно проводит точку зрения, которую мы характеризовали как “логический дуализм”, т. е. защищает автономию логик естествознания и наук о духе»[89]. Но если для Франка важнее предметность различения у Дильтея, то для Шпета важна методологичность этого различения. Тем не менее и Франк, и Шпет останавливаются на дильтеевском термине *понимание* – он для них обладает особой притягательной силой. Казалось бы, сказав одно и то же слово: «понимание», Франк и Шпет достигают понимания (в данном случае – согласия) друг друга. Но на самом деле все оказывается гораздо сложнее. Франк и Шпет по-разному понимают этот термин, а потому, мы полагаем, эта разность является не только точкой интеллектуального созвучия, но и пунктом, в котором кроется источник дальнейшего расхождения их концептуальных установок в рамках данной темы. Кроме того, забегая вперед, пожалуй, укажем, что именно эта проблема – проблема «понимания» – стала, на наш взгляд, причиной столь заинтересованного и пристального интереса Шпета к работе Франка по «философской психологии».

Франк интерпретирует дильтеевский термин *понимание* как понимание внутреннее, «в смысле живого знания». А это означает, если дальше продолжать мысль Франка, что понимание носит интуитивный характер. И он неоднократно, как указывает Н. С. Плотников, «эксплицитно ссылается на установленное, по его утверждению, Дильтеем различие интуитивного понимания (Verstehen) как “живого знания” и отвлеченного научно-теоретического постижения (Begreifen)[90]»[91]. Такой интерпретации

---

[88] *Франк С. Л.* Душа человека. С. 444.
[89] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. С. 836.
[90] См., например: *Франк С. Л.* Новая книга по философии искусства [К. Эйгес. Статьи по философии музыки] // Русская мысль. 1913. № 2. С. 30–33; *Франк С. Л.* Задачи философской психологии // Русская мысль. 1916. № 10. С. 23–49 (II).

достаточно для Франка, которого интересует не столько условие возможности понимания, сколько то, что подобная интерпретация фактически позволяет обосновать метод философской психологии. «Метод этой науки, – заключает он, – есть самонаблюдение в подлинном смысле, как живое знание, т. е. как имманентное уяснение самосознающейся внутренней жизни субъекта в ее родовой “эйдетической” сущности, в отличие от внешне-объектного познания так называемой “эмпирической психологии”»[92]. Мог ли Шпет согласиться с этим утверждением Франка? Если говорить о самонаблюдении как о методе психологии, то – конечно, да: «как психология должна бы двигаться навстречу философии, – заключает Шпет, – так и философия должна бы обнаружить в себе необходимость возобновить сношения с психологией. Фактически это обоюдное движение, действительно, можно теперь наблюдать; но для нас пока предварительной и главной задачей остается – указать это движение в самой психологии. Я его усматриваю в стремлении обратиться от абстрактных понятий и схем традиционной психологии к непредвзятому анализу непосредственно в самонаблюдении данного конкретного потока переживаний»[93]. Но и только. Потому что дальше начинаются различия. Франк говорит о методе философской психологии, Шпет – о методе психологии как науки, Франк говорит об *имманентном уяснении* внутренней жизни субъекта через интуицию, Шпет – об *анализе* в самонаблюдении потока переживаний[94]. *Имманентное уяснение* для Франка есть не что иное, как его собственная интерпретация дильтеевского термина *понимание*. Значит, если для Шпета самонаблюдение есть *анализ*, то, по-видимому, он иначе понимает этот термин Дильтея. Действительно, для Шпета важно его герменевтическое прочтение, нежели своеобразное «экзистенциальное» прочтение, которое предлагает Франк. Ведь, как переводит Дильтея Шпет, понимание определяется им как «процесс, в котором мы из знаков извне чувственно данных познаем внутреннее»[95]. И Шпет здесь делает ударение на слове «знак» (подразумевая его *выражение*), поэтому и *понимание* для Шпета есть не интуитивное усмотрение сущности, но уразумение значения знака, выраженное в понятии.

И Франк, и Шпет видят путь к синтезу научного знания (естественно-научного и гуманитарного) в общении. Вот что, на наш взгляд, является в определенном смысле

---

[91] *Плотников Н. С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 198.

[92] *Франк С. Л.* Душа человека. С. 445.

[93] *Шпет Г. Г.* Один путь психологии и куда он ведет // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 256.

[94] Причем он не только постулировал эту необходимость самонаблюдения, но и осуществлял его в своих записных книжках, фиксируя уровни своего душевного состояния.

[95] *Дильтей В.* Возникновение герменевтики. Цит. по: *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 384.

основанием русской философии, ее фундаментом и в гносеологическом, и в этическом, и в эстетическом смысле. Это стремление к бесконечному «разговору», поиск единственного собеседника преломляется у Франка в «Непостижимом» в концепции антиномического монодуализма, а у Шпета? Есть ли у Шпета что-либо, что могло бы указать на его онтологию общения. Ведь в своих произведениях он не создавал таковой. И все-таки ее можно отыскать. Она выражена в его письмах. И созвучие онтологий общения Франка и Шпета очевидно. Оба описывают процесс откровения, используя один и тот же категориальный ряд[96]: «вечная тайна», «таинство», «я как не-я», «сообщение тайны другому», «открывание себя», «отношение к другим – отношение к ты», «выражение связи с иным», «слияние внутренних сущностей», «другой», «взаимопроникновение», «единение с другим», «бытие мы – бытие в общении» и т. д. Сквозь прочерченную Франком и Шпетом онтологию общения и понимания отчетливо проявляется их общность в постановке гносеологических проблем: проблема познания чужого сознания, я, личности, проблема «живого» знания и познания, целостного субъекта и т. д. А дальше начинаются различия, которые уже были отмечены нами на уровне их гносеологического спора. Напомним их еще раз. Для Шпета понимание *выразимо* в словах, и поэтому познание *другого* возможно в разговоре, через дискурсию и интуицию как целостность, его общение – словесно. Для Франка понимание осуществляется на уровне интуиции, оно *невыразимо* в словах, поэтому познание другого возможно через откровение, но не «в его богословском употреблении»[97], а понятое иначе, как *открытие* друг другу в общении (даже без слов).

Оценивая эти два направления в контексте проблемы соотношения теоретико-познавательного и экзистенциального в культурно-исторической психологии как *гуманитарной науке,* важно подчеркнуть, что направление Шпета ведет к науке, Франка – к философскому осмыслению личностного экзистенциального опыта. Но заданный ими интеллектуальный импульс чрезвычайно важен для понимания философско-гуманитарных истоков культурно-исторической психологии и современных актуальных проблем и поисков ее трансцендентальных оснований. Причем современные дискуссии, раскрывающие суть этих проблем, могут быть рассмотрены как продолжение поисков русских философов того времени только в том случае, если будет в полной мере учтен их интеллектуальный и экзистенциальный опыт. Ибо для русской философии представленная

---

[96] См. соответственно: *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. Гл. VI. Трансцендирование во-вне: отношение «Я–Ты». С. 347–385; Письма Г. Г. Шпета к Н. К. Гучковой от 29 ноября 1911; 15 (2) июня 1912; 27 (14) июня 1912 // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005.

[97] *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 353.

здесь тема общения – стрежневая, и в ней важны все оттенки развертывания этой темы (и онтологические, и гносеологические). В данном случае очевидно, что темы Франка и Шпета – проблема соотношения теоретико-познавательного и экзистенциального в гуманитарном знании и осмысление кризиса культуры – это фундаментальные проблемы современной философии и гуманитарной науки (в том числе и культурно-исторической психологии). А намеченные ими подходы позволяют говорить об актуальности русской философии для исследования оснований культурно-исторической психологии. Конечно, можно было сравнить их идейные установки с современными философскими и гуманитарными дискуссиями, довести их тематические линии до современности и погрузить в сегодняшние проблемы. Но это тема другого исследования. Мы хотели, чтобы обсуждение «философской психологии» продемонстрировало, что русская философия – это единый феномен, который был своего рода исследовательской программой для гуманитарных наук того времени.

3.2. От потока к структуре сознания (по мотивам М. Бахтина, Г. Шпета и Л. Выготского)

Не требует доказательств, что проблема сознания – одна из сложнейших не только в истории, но и в будущем науки. Психология лишь постепенно идет к тому, чтобы очертить *собственную сферу* и проблематику изучения сознания как такового. Это не противоречит тому, что в каждом психологическом исследовании прямо, а чаще косвенно, затрагиваются те или иные грани сознания, обнаруживаются его свойства. Получаемые результаты входят в «копилку» науки о сознании. Но мы все еще далеки от того, чтобы отчетливо определить предмет психологии сознания, что подразумевает указание путей и методов его изучения. А здесь имеются принципиальные трудности.

Мало очертить предмет исследования, нужно еще найти адекватный ему инструмент, который должен стоять между исследователем и найденным предметом. Хорошо физикам, которые между собой и своим предметом ставят прибор. Но и они признают, что наблюдатель (и наблюдение) оказывает влияние на результаты. Представители физиологической психологии и когнитивной нейронауки ставят между собой и сознанием прибор и мозг, что, как минимум, удваивает ошибку. Мы уже не говорим о нелепости отождествления сознания с мозгом (это о наблюдателе и интерпретаторе наблюденного). Душу изгнали из психологии, потому что ее не нашли в мозгу. Но странным образом для таких сил души, как сознание и мысль, в нем оказалось место. К сожалению, когнитивную науку создавали не Р. Декарт с Б. Спинозой, не

М. Вертгеймер с К. Дункером, не Э. Клапаред с Ж. Пиаже, не М. М. Бахтин с Л. С. Выготским. А «когнитивную» нейронауку – не Ч. Шеррингтон с А. А. Ухтомским и не Н. А. Бернштейн с А. Р. Лурией. Когда названные ученые приходили к мысли, или, когда мысль приходила к ним, они делились ею с коллегами, делали достоянием науки, а не прятали ее в своем мозгу. Для когнитивной науки (и нейронауки) понимание сознания и мысли, которым обладают философия и наука, все еще остается книгой за семью печатями. Между тем, простая вежливость должна была бы побудить представителей физиологической психологии и нейронауки познакомиться со знанием о сознании и мысли, накопленным до того, как мозг стал предметом научного исследования. Не грех обратиться и к современным исследованиям.

Философы, лингвисты, психоаналитики ставят между собой и сознанием в качестве «прибора» слово, язык (текст). Мамардашвили в 1968 году справедливо утверждал, что применявшийся для изучения сознания метод внутреннего самонаблюдения и понимающей интроспекции затрещал по швам. Однако это не причина для того, чтобы вовсе отказываться от использования интроспекции и слова, в котором фиксируются ее результаты. Сказанное относится и к изучению творчества. Иное дело осознание того, что слово, язык и сознание – это не одно и то же, и осознание того, что интроспекция, как, впрочем, и любой другой метод, имеет свои границы применимости. Выготский писал, что мы хотим знать содержание субъективного, в том числе и сознание, а не *язык*, на котором оно выражено: «В физике освобождаемся же мы от языка, чтобы изучить содержание. То же должны мы сделать в психологии»[98]. Как раз вся проблема состоит в том, что в психологии мы никоим образом не можем освободиться от языка сознания, на котором оно говорит, в том числе и о себе самом. Иное дело, для того чтобы использовать слово в качестве «прибора», нужно рассматривать его не *как искусственное орудие выражения отвлеченного содержания мысли, а как живое воплощение конкретного душевного процесса мышления*. Этими словами С. Л. Франк характеризовал «Опавшие листья» В. В. Розанова. Но есть ведь и «речевые труды» и мысли.

Слово, конечно, представляет собой важнейший инструмент исследования и богатейший источник знаний о сознании, о духовной и психической жизни. Не только источник знаний, но и эффективное (иногда даже слишком!) средство воздействия на эти сферы. Забегая вперед, скажем, что слово – это «прибор», который дает наибольшие сведения о рефлексивном слое сознания и значительно меньше сообщает о его бытийном слое. Для того чтобы слово признать источником знания о сознании, не ограничивая при этом ни языковый потенциал сознания, в том числе и самого слова, сливающегося с

[98] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 1982. С. 415.

мыслью, действием, поступком, необходимо слово понимать достаточно широко, по-шпетовски, т. е. как архетип культуры и воплощение разума[99]. Не нужно доказывать, что «поток слов» или «словоизвержение» как феномен языка не эквивалентны потоку сознания. К тому же само слово, в узком смысле, далеко не прозрачно. Оно имеет свои внутренние формы, которые не просто эксплицировать. Слово само по себе и как инструмент изучения сознания нуждается в лучшем понимании.

Наряду с этим возникает задача расширения представлений о *языках* сознания, по которым мы можем о нем судить. Помимо вербальных, к ним относятся языки тела, движений, действий, образов, молчания и др. Благодаря этим языкам можно делать заключения о сознании индивида не только на основании словесного отчета, но и на основании его поведения, деятельности, предметных и социальных актов, поступков, внешнего выражения эмоций и переживаний, порожденных и воплощенных образов и т. п. Все перечисленное и многое другое может выполнять функцию прибора, который должен быть поставлен между сознанием, как предметом изучения и наблюдателем-исследователем. При этом следует учитывать, что ни один прибор не может дать прямого и достоверного знания о сознании, а только лишь косвенное и проблематичное. Причиной этого является полифония сознания, требующая полифонии методологических и методических подходов. Есть и другие школы в психологии, которые либо признают сознание эпифеноменом, либо ставят между исследователем и сознанием поведенческие реакции. Первый случай – это пренебрежение сознанием, второй – изучение лишь сознания, инкапсулированного в этих актах, но не выходящего за их пределы, т. е. трансцендирующего сознания, придающего им ценность и смысл. Между тем освобождение сознания от «схематизмов сознания» – дело, действительно, чрезвычайно сложное, очень нужное, но, как показывает опыт изучения культурно-исторического сознания, почти безнадежное. Как это ни парадоксально, но их преодолению способствует чтение старых книг.

В книге «Принципы психологии» (1890) У. Джеймс предложил метафору потока сознания. В каждом из нас, когда мы бодрствуем, и часто, когда спим, происходит процесс сознания. Это означает, что имеется поток, ряд состояний знания, чувств, желаний, намерений, в котором заключается наша внутренняя жизнь. Существование этого потока составляет главный факт, а его природа и происхождение составляют главную проблему психологии. Согласно Джеймсу, в таком потоке невозможно вычленить «атомы» и «ассоциации», как жесткие связи между ними, а можно увидеть

[99] См. также шпетовское определение слова. Наст. изд. «Методологическое замечание».

постоянное изменение качеств, наличие смутных и малоосознаваемых содержаний, отчетливую избирательность сознания и т. д.

Дополним метафору потока почти столь же давней характеристикой двоякого значения слова «сознание», как оно представляется для самонаблюдения: «Один раз оно будет обозначать известного рода процесс, связанный с деятельностью нашего я, – деятельность эта такого рода, что всякое душевное переживание, всякое проявление нашего я непосредственно, сейчас же, во время самого проявления нам будет известно, другой раз сознание обозначает материал душевных переживаний, накопленный как результат названной деятельности. Оба раза, следовательно, речь идет о деятельности моего я – один раз подчеркивается сама эта деятельность, другой – материал, к которому она применяется»[100]. О деятельности сознания «без саморефлекса» или без я пойдет речь далее. Но и за этой кажущейся очевидной самонаблюдению ситуацией скрывается чудовищно сложная для понимания и исследования ситуация: не только я в мире, но и мир во мне, и в моем сознании они даны оба, хотя, порой, они смешиваются один с другим. И в этом же сознании представлены вступающие в диалог, а то и в конфронтацию, разные я, каждое из которых обладает своим сознанием. М. Пруст говорил о «роистом я», В. С. Библер о «многоянности».

Не проще изучение и чужого сознания. М. М. Бахтин решительно возражал против любых форм овеществления сознания: «... чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, – с ними можно только *диалогически общаться*. Думать о них, значит *говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной*: они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы»[101].

Прежде чем «останавливать» поток и структурировать сознание, отметим его основные свойства, выделенные М. М. Бахтиным[102]. Как будет показано ниже, это другие

---

[100] *Лосев А. Ф.* Логическая теория числа // Вопросы философии. 1994. № 11. Цит. по: Философия, наука, культура. «Вопросам философии» 60 лет. М., 2008. С. 197.

[101] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 2002. С. 80.

[102] Мы, конечно, знаем об антипсихологизме М. М. Бахтина, понимаем и даже частично принимаем его, но тем не менее считаем М. М. Бахтина выдающимся психологом XX века. Между прочим, он и сам грешен в психологизме: он ведь психологизировал диалектику, характеризуя ее как «застывший диалог», и теорию познания. Это дает нам право психологически трактовать эстетические взгляды Бахтина, каждый раз не оговаривая это специально. Перефразируя Иосифа Бродского, скажем, чтобы «психологическая правда» стала настоящей правдой, к ней должен быть *прибавлен элемент Искусства*. Это понимал Л. С. Выготский – автор книги «Психология искусства». В контексте размышлений об эстетике Выготский писал: кто познает механизм одной реакции (эстетической), тот познает всю психологию.

свойства по сравнению с теми, которые выделяются в психологических исследованиях сознания. Бахтин даже делает комплимент психологии, говоря, что для нее сознание есть познавательный объект, *особым образом сконструированный*. Но тут же он указывает главный порок такого подхода: изучается психологически пассивное сознание (сознание – объект)[103]. Задача, следовательно, состоит не только в том, чтобы сконструировать сознание как динамический объект, но и представить его подобным личности, духу, обладающим и активностью, свободой и спонтанностью.

Нас, в первую очередь, будет интересовать персональное сознание. Бахтин, отвергая возможность существования как одного, так и единого сознания, не отрицал существования абсолютного сознания, но не делал его предметом своего анализа: К абсолютному сознанию можно только приобщиться, но его нельзя видеть, как завершенное целое[104]. По ходу характеристики свойств сознания, мы будем выделять его источники или образующие его компоненты. В свое время А. Н. Леонтьев, подчеркивая многомерность сознания, в качестве первой такой образующей (конституирующей) назвал чувственную ткань «конкретных образов реальности актуально воспринимаемой или всплывающей в памяти, относимой к будущему или даже только воображаемой»[105]. Двумя другими «образующими сознание», согласно А. Н. Леонтьеву, являются широко понятое значение и смысл (личностный). Как будет показано далее, число образующих, указанных А. Н. Леонтьевым, явно недостаточно для представления его подлинной «многомерности» (полифоничности).

Диалогизм и культурно-историческая природа сознания

Термин «персональное сознание» весьма условен. Событие сознания может совершиться лишь при двух участниках, что предполагает два не совпадающих сознания, пусть даже совмещенных в одном лице. Одинокого сознания быть не может, поскольку оно диалогично по природе: «Сознание слагается и осуществляется в знаковом материале, созданном в процессе социального общения организованного коллектива. Индивидуальное сознание питается знаками, вырастает из них, отражает в себе их логику и их закономерность. Если мы лишим сознание его знакового идеологического содержания, от сознания ничего ровно не останется»[106]. Подобная логика характерна и для

---

[103] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 164.
[104] *Там же.* С. 102.
[105] *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977. С. 133.
[106] *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929. С. 14.

Л. С. Выготского, утверждавшего интериндивидное происхождение высших психических функций, в том числе, разумеется, и сознания. Продолжим выписку из В. Н. Волошинова (М. М. Бахтина?!): «Сознание может приютиться только в образе, в слове, в значащем жесте и т. п. Вне этого материала остается голый физиологический акт, не освещенный сознанием, т. е. не освещенный, не истолкованный знаками»[107]. И наконец: «Знак может возникнуть лишь на *МЕЖИНДИВИДУАЛЬНОЙ ТЕРРИТОРИИ*, причем эта территория не “природная” в непосредственном смысле этого слова... Необходимо, чтобы два индивида были социально-организованы»[108].

Утверждение диалогической природы сознания эквивалентно утверждению его культурно-исторической природы, на чем настаивали Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин и Л. С. Выготский. «Игра и жизнь сознания: слово на слово – диалог»[109], – писал Г. Г. Шпет, а «Слово – архетип культуры, воплощение разума»[110]. Культура же все превращает в знак, в слово, иначе она не транслируема и теряет смысл и значение.

Характеристика сознания как культурно-исторического не означает его однородности. В семейном архиве Г. Шпета сохранилась его запись, относящаяся к 1920 годам. В ней автор выделил ряд моментов, а по сути дела, возникавших в истории человечества видов сознания сосуществующих в современной культуре.

«Первый момент преодоления человеком его естественно-животного состояния есть *язык*, и восприятие мира через посредство языкового (прежде всего, называющего) сознания, – и это первый момент социализации природы;

Второй момент – *религиозно-мифологическое* сознание – всякая вещь в мире вводится в социо-культурный обиход через его посредство;

Третий момент – *художественно-героическое* сознание, – приобщающее природную вещь социо-культурному бытию через ее отрешение от действительности и через преобразование ее по сравнению с ее действительным бытием и значением;

Четвертый момент – *научно-техническое* сознание – материальное преобразование и социализация, но через познающее сознание;

Пятый момент – *культурно-историческое* сознание – преобразует самого человека как психофизическую особь в социального репрезентанта конкретного целого –

---

[107] *Там же.*
[108] *Там же.*
[109] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2007. С. 177.
[110] *Там же.* С. 207.

через правовое сознание и пр. под руководством сознания и понимания наивно-исторических его достижений (классических эпох).

Шестой момент – *философско-культурный* – преобразует социальный лик человека»[111].

Примечательна также запись Шпета, свидетельствующая о потенциальной действенности и живучести перечисленных моментов (видов) сознания: «Начинается новая эра – ее основным признаком служит вовсе не то, что я чего-то не стал делать. Отрицательный признак существенно – не признак (и это NB! вообще), а то, что я стал возвращаться к той некритичной, глупой вере, на которой ничего не строю и строить не мог, но которая меняет прежнее отношение ко всем вещам». Значит, разные выделенные в истории виды сознания вполне могут уживаться в индивидуальном сознании.

Бытийность сознания

По словам В. Н. Волошина, сознание может приютиться только в образе, в слове, в значащем жесте. М. М. Бахтин расширил число таких «мест». Он, возражая против чисто гносеологических трактовок сознания, «приютил» его в действии, в поступке. А поступок, по определению, причастен бытию, участен в нем, поступок – это не алиби в бытии. Сознание не просто находит приют в поступке, оно уплотняется и воплощается в нем. Соответственно, Бахтин рассматривает самое сознание как причастное и участное в бытии. Он справедливо говорит о том, что гносеологизм недооценивал момент оплотненности сознания в бытии, внешний *лик* сознания, судьбу воплощенного сознания[112]. В данном случае не важно: определяется ли сознание бытием и отражает его, или само определяет бытие и порождает его? Важно, что сознание участно в бытии, бытийно, т. е. само является поступающим сознанием, ответственным за выбор и инициативу поступка. М. К. Мамардашвили называл подобное единым континуумом бытия-созания. Если дорого слово «поток», то можно назвать это единым потоком бытия-сознания. Бытийность сознания означает его объективность. Бахтин в «Заметках 1961 года», хотя и написанных для себя, делает «дежурную» оговорку о том, что раскрытие *внутреннего своеобразия* сознания не противоречит материализму. «Сознание вторично; оно рождается на определенной стадии материального организма, рождается *объективно*, и оно умирает (объективно же) вместе с материальным организмом (иногда и раньше его), умирает объективно. Но сознание обладает своеобразием, субъективной

---

[111] Цит. по: *Щедрина Т. Г.* Философия культуры Густава Шпета (по материалам архива) // Пространство культуры. Дом Бурганова. 2009. № 2. С. 202.

[112] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 163.

стороной, для самого себя, в терминах самого сознания оно не может иметь ни начала, ни конца. Эта субъективная сторона объективна (но не объектна, не вещна). Отсутствие осознанной смерти (смерти для себя) такой же объективный факт, как и отсутствие осознанного рождения. В этом – своеобразие сознания»[113]. Сознание, мысль, вовлеченные в событие, становятся событийными, приобретают тот особый характер «идеи-чувства», «идеи силы», который создает их неповторимое своеобразие. Изъятая из событийного взаимодействия сознаний и втиснутая в монологический контекст идея неизбежно утрачивает свое своеобразие[114]. Таким образом, Бахтин еще больше расширил число мест «дислокации» сознания, разместив его в «умном чувстве» и в «умной воле». Важно, что воплощенное в той или иной идее сознание не теряет своей цельности и конкретности. Удивительно, что А. Н. Леонтьев, развивавший психологическую теорию деятельности, и утверждавший, что именно в ней рождается сознание, не включил в число образующих сознания, наряду с чувственной тканью образа, также и биодинамическую ткань действия. Отмеченные бытийные свойства сознания в сочетании с *внешним ликом* воплощенного сознания внушают оптимизм по поводу возможности его структурного изображения.

Смысловые черты сознания

У М. М. Бахтина понятия «сознание», «ценность», «смысл» (*англ.* – sense), «переживание» как будто имеют общее гнездо. «Смысл подчиняется ценности индивидуального бытия, смертной плоти переживания»; в свою очередь, «Переживание – это след смысла в бытии, это отблеск его на нем, изнутри самого себя оно живо не собою, а этим внележащим и уловляемым смыслом, ибо, когда оно не уловляет смысла, его вообще нет...»[115]. Значит, и смысл, и переживание, как и сознание, бытийны. Г. Г. Шпет писал, что смысл укоренен в бытии, хотя и может быть из него абстрагирован. Л. С. Выготский называл переживание единицей анализа личности и говорил о смысловой структуре сознания. В связи с бытийностью смысла само собой напрашивается вывод о его объективности. К такому заключению приходили и Г. Г. Шпет и М. М. Бахтин. Они же говорили об относительности разделения субъективного и объективного, так как в человеческой жизни, психике, сознании, творчестве постоянно наблюдаются акты субъективации объективного и объективации субъективного, поэтому такое различение

---

[113] *Бахтин М. М.* Заметки. 1961 год // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 348.

[114] *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2. М., 2000. С. 15–16.

[115] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 187.

теряет смысл. Еще более решителен был А. Ф. Лосев, назвавший область, которая не субъективна и не объективна, особым видом или сферой бытия. Именно к такой сфере относится смысл. Основное ее качество – значимость. Смысл значит, но не есть. Лосев разъясняет: «смысл вещи не есть не только чувственная вещь, но не есть также и сверхчувственная субстанция»[116]. Важнейшее качество смысла, отмечаемое Лосевым, состоит в том, что он так же возможен до субъект-объектного противостояния, как бытие социальное – после этого противостояния. Конечно, поясняет Лосев, бытие и его смысл не разделены, нерасторжимы. «Но надо, чтобы было и то и другое. Только когда есть бытие само по себе, не как смысл, но пока только как носитель смысла, и только когда есть смысл сам по себе, не как бытие, но только как смысл его, только тогда и можно говорить о смысле бытия»[117].

Смысл, как и все живое, упорно сопротивляется концептуализации, что не означает недостатка в его определениях. Скорее, их слишком много. Оригинальную трактовку предложил М. М. Бахтин: «*Смыслами я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла*». С. С. Аверинцев связывает эту характеристику смысла с бахтинских пониманием ответственности поступка.

Недостатки многих определений смысла компенсирует избыток его живых метафор[118]. Приведем наиболее уместные в настоящем контексте. Человек – это животное, находящееся в паутине смысла, которую он же сплел (М. Вебер). Добавим, видимо, в совместной деятельности и общении с себе подобными. Последнее обязательно. Согласно М. М. Бахтину, смертная плоть сказанного смысла и мира, имеет ценностную значимость лишь оживленная смертною душою другого[119]. В метафоре Вебера смысл выступает как своего рода внешняя форма, обволакивающая человека. Г. Г. Шпет использовал метафору кровеносной системы, которая омывает внутренние формы слова, образа, действия. Можно сказать, что она омывает человека внутреннего. Согласно М. М. Бахтину, внутреннее, пусть по-своему и осмысленно, но, если оно отрывается от *лица* противостоящего смысла, которым только оно и создано, и противопоставляет себя ему – как самостоятельную ценность, то этим оно впадает в противоречие с самим собою, становится ложью; бытием лжи или ложью бытия. И, наконец, отрыв от лица смысла

---

[116] *Лосев А. Ф.* Логическая теория числа // Вопросы философии. 1994. № 11. Цит. по: Философия, наука, культура. «Вопросам философии» 60 лет. М., 2008. С. 455.
[117] *Там же.* С. 459.
[118] *Зинченко В. П.* Порождение и метаморфозы смысла: от метафоры к метаформе // Культурно-историческая психология. 2007. № 3. С. 17–30.
[119] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 202–203.

означает отпадение в бытие: «Когда я сам сплошь отпадаю в бытие, я погашаю ясность события бытия для меня, становлюсь темным, стихийно-пассивным участником в нем»[120].

Возможность отпадения человека в бытие и бытийность сознания – это продуктивное противоречие (диалектика?!), которое надо держать в сознании. Приведем ироническую характеристику, данную М. М. Бахтиным «Песням из лабиринта» Вяч. Иванова, в которых звучат антропософские мотивы: «Вяч. Иванов рождение и смерть связывает с глубоким символом памяти: человек знает только рождение, смерть же недоступна его опыту. Непережитого страха не может быть в человеческой душе: страх смерти есть страх пережитого нами рождения. Так существует непрерывность плоти: от лона матери, через лоно жены к лону матери-земли. Из чрева, через чрево, к чреву. Но в это непрерывное движение вкрадывается новый момент: в один прекрасный день рождается сознание, и оно становится автономным. Но ему нет места в “Песнях из лабиринта”»[121]. Автономность означает относительную свободу от бытия. Не отпадение в бытие, а отрешение (отстранение) от бытия. Свобода сознания относительна, а не абсолютна, поскольку сознание пронизывает поведение, деятельность, поступок, которые от бытия не свободны. И в то же время сознание может, например, отказаться от той или иной деятельности, предпочесть другую или построить новую. Сознание, как и смысл – это особый вид бытия, вплетенного в бытие и относительно автономного от него.

Вернемся к метафорам. Приведенные примеры метафорического овнешнения особого вида бытия – бытия смысла – это еще один аргумент в пользу возможности визуализации бытия сознания, его *внешнего лика*, представления его в некоторой структуре.

Полифония сознания

М. М. Бахтин видел основную заслугу Ф. М. Достоевского в создании полифонического романа, в котором представлена множественность неслиянных голосов и сознаний, т. е. подлинная полифония полноценных голосов. В романах Достоевского множественность равноправных сознаний с их мирами сочетаются, сохраняя свою неслиянность в единство некоторого события[122]. Вместе с тем Бахтин говорил не только о полифонии музыки, романа, но и полифонии мира, самой жизни, замысла, мысли, творчества. Отсюда можно было бы сделать заключение относительно полифонии

---

[120] *Там же.* С. 195.

[121] *Бахтин М. М.* Записи лекций по истории русской литературы // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2. М., 2000. С. 325.

[122] *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2. М., 2000. С. 12.

индивидуального сознания. У Бахтина на этот счет имеются прямые указания. Анализируя речь Голядкина («Двойник»), он говорит: «Все произведение построено, таким образом, как сплошной внутренний диалог трех голосов в пределах одного разложившегося сознания. Каждый существенный момент его лежит в точке пересечения этих трех голосов и их резкого мучительного перебоя. Употребляя наш образ, мы можем сказать, что это еще не полифония, но уже и не гомофония. Одно и то же слово, идея, явление проводятся уже по трем голосам и в каждом звучат по-разному. Одна и та же совокупность слов, тонов, внутренних установок проводится через внешнюю речь Голядкина, через рассказчика и через речь двойника, причем эти три голоса повернуты лицом друг к другу, говорят не друг о друге, а друг с другом. Три голоса поют одно и то же, но не в унисон, а каждый ведет свою партию. Но пока эти три голоса еще не стали вполне самостоятельными, реальными голосами, тремя полноправными сознаниями. <...> Каждое слово диалогически разложено, в каждом слове перебой голосов, но подлинного диалога неслиянных сознаний, какой появится потом в романах, здесь еще нет»[123]. Нам, собственно, достаточно фиксации Бахтиным наличия «внутриатомного контрапункта голосов в пределах одного разложившегося сознания»[124]. Это должно быть понятно и современным исследователям измененных состояний сознания. Нас, однако, интересует не только полифония (может быть, скорее, какофония) разложившегося или изменившегося вербального сознания, а полифония «распределенного» сознания.

Поясним, что имеется в виду, обратившись к бахтинской характеристике поступка: «Только поступок, взятый извне, как физиологический, биологический и психологический факт, может представиться стихийным и темным, как всякое отвлеченное бытие, но изнутри поступка сам ответственно поступающий знает ясный и отчетливый свет, в котором и ориентируется. Событие может быть ясно и отчетливо для участника в его поступке во всех своих моментах. Значит ли это, что он его логически понимает?»[125]. Далее автор поясняет, что все моменты события даны и заданы поступающему в едином свете, в едином и единственном ответственном сознании и осуществляются в едином и единственном ответственном поступке[126]. Значит, поступок не только совершается в свете сознания, но и порождается изнутри поступающего сознания. Именно в этом смысле бессознательных поступков не бывает. Другое дело, выразимость события поступка и, соответственно, его осознанности в слове. Здесь Бахтин занимает двойственную позицию:

---

[123] *Там же.* С. 119.
[124] *Там же.* С. 120.
[125] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 30.
[126] *Там же.* С. 31.

«Не следует, конечно, преувеличивать силу языка: единое и единственное бытие-событие и поступок, ему причастный, *принципиально* выразимы, но фактически это очень трудная задача, и полная адекватность не достижима, не всегда задана»[127].

Позднее, Бахтин обсуждая сюжет «Поступок и самоотчет-исповедь», пишет: «Живущий человек изнутри себя устанавливается в мире активно, его осознаваемая жизнь в каждый ее момент есть поступление: я поступаю делом, словом, мыслью, чувством: я живу, я становлюсь поступком»[128]. Следуя логике Бахтина, можно было бы продолжить: я становлюсь сознанием. Но далее автор продолжает: «В поступке отсутствует момент саморефлекса поступающей личности, он движется в объективном, значимом контексте. <...> Предметные миры ценностно всецело определяют поступок для самого поступающего. Для самого поступающего сознания поступок не нуждается в герое (т. е. в определенности личности), но лишь в управляющих и осмысливающих его целях и ценностях. Мое поступающее сознание, как таковое, ставит только вопросы: зачем, для чего, как, правильно или нет, нужно или не нужно, должно или не должно, добро или не добро, но никогда не ставит вопросов: кто я, что я и каков я. Моя определенность (я – таков) не входит для меня самого в мотивацию поступка; определенности личности совершающего нет в контексте осмысливающем поступок для самого поступающего сознания...»[129]. Значит, поступки определяются не только голосами сознания, но и «голосами» предметных миров, их ценностями для поступающего.

Подобных поступков без «саморефлекса», т. е. таких, в которых рефлексия (рефлекс–и–я) минимальна в человеческой жизни достаточно много (познание, творчество и пр.), и, тем не менее, они осознанны, осмыслены, в них присутствует сознание, хотя и без я. В таком сознании место «я» вовсе не обязательно занимает подсознательное («оно»), которое Бахтин относит к внеположным сознанию силам, внешне (механически) его определяющим: от среды и насилия до чуда, тайны, авторитета. «Сознание под действием этих сил утрачивает свою подлинную свободу и личность разрушается»[130]. (Возможен и другой вариант, когда «“оно” воплощается в персонаж, чтобы вступить в диалогические отношения к “я”, и таким образом осознается и преодолевается»[131].) Это особый тип сознания, которое можно назвать бытийным сознанием. Точнее, бытийным слоем сознания или его бытийной сферой. В ней я и мое сознание как бы растворены. Для

---

[127] *Там же.*
[128] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 206.
[129] *Там же*. С. 206–207.
[130] *Бахтин М. М.* Заметки. 1961 год // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 355–356.
[131] *Там же.* С. 369.

нее справедливы приведенные выше слова Бахтина: «я живу, я становлюсь поступком...». Думаем, что более адекватным продолжением будет: я становлюсь смыслом. По Бахтину, «“Смысл” персоналистичен: в нем всегда есть вопрос, обращение и предвосхищение ответа, в нем всегда двое (как диалогический минимум). Это персонализм не психологистический, но смысловой»[132]. И все же такой персонализм почти психологический. Мы постоянно встречаемся с метафорами «лик сознания», «лицо смысла», «образ идеи», воплощенной в герое, в его голосе: «Идея как предмет изображения занимает громадное место в творчестве Достоевского, но все же не она героиня его романов. Его героем был человек, и изображал он в конце концов не идею в человеке, а, говоря его собственными словами, – “человека в человеке”. Идея же была для него или пробным камнем для испытания человека в человеке, или формой его обнаружения, или, наконец, – и это главное – тем medium’ом, той средою, в которой раскрывается человеческое сознание в своей глубочайшей сущности. <...> “Идеей в себе” в платоновском смысле или “идеального бытия” в смысле феноменологов Достоевский не знает, не созерцает, не изображает. Для Достоевского не существует идеи, мысли, положения, которые были бы ничьими – были бы “в себе”. И “истину в себе” он представляет в духе христианской идеологии, как воплощенную в Христе, т. е. представляет ее как личность, вступающую во взаимоотношения с другими личностями»[133]. Сам Бахтин в своем понимании сознания, идеи, истины ближе к Достоевскому, чем к Платону, к феноменологии. Не признает он и «единого сознания» или «ничейного сознания», с чем поспорил бы Г. Г. Шпет. Однако тем самым Бахтин оказывается не только ближе к психологии, но и сам выступает как подлинный психолог, прокладывающий новые пути к изучению не абстрактного, а вполне конкретного человеческого сознания.

Комментаторы его трудов также фиксируют, что «тесное, почти сущностное сближение личности со смыслом, а в дальнейшем с саморазвивающейся идеей <...> оттеняет своеобразие бахтинского персонализма, который сам М.М.Б. <...> характеризует эпитетом «*смысловой*». <...> Вместе с тем следует иметь в виду, что, сближая личность со смыслом, М.М.Б. отказывался от аналогичного сближения личности с языком, <...> настаивая тем не менее на том, что только в слове и словом выражается личность (смысл)»[134]. С нашей точки зрения, сближение личности со смыслом более оправдано по

---

[132] *Бахтин М. М.* Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 2002. С. 434.

[133] *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2. М., 2000. С. 40–41.

[134] Комментарии // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 642.

сравнению со сближением ее со словом, которое мы встречаем у Г. Г. Шпета. Правда, и М. М. Бахтин утверждает наличие в тексте «свободного ядра», определяемого его личностной структурой. Такое «свободное ядро», видимо, может свидетельствовать об избытке степеней свободы заключенного в ней смысла. Иными словами, об открытости его интерпретации. Разумеется, текст несет на себе значение (или значимость), которое, согласно Бахтину, вне знакового воплощения, например, в виде какого-либо текста, является «чистой функцией» или фикцией. Понятие «значение» не только слишком функционально, но и слишком «равнодушно-объективно». Поэтому оно едва ли подходит в качестве единицы анализа сознания или его образующей. Для этой роли больше подходит со-значение в смысле Шпета или еще ближе – текст, понимаемый Бахтиным во внелингвистическом смысле, т. е. не равнодушно-объективно. «За каждым тестом стоит система языка. В тексте ей соответствует все повторенное и воспроизведенное и повторимое и воспроизводимое, все, что может быть дано вне данного текста (данность). Но одновременно каждый текст (как высказывание) является чем-то индивидуальным, единственным и неповторимым, и в этом весь смысл его (его замысел, ради чего он создан). Это то в нем, что имеет отношение к истине, правде, добру, красоте, истории»[135]. Индивидуальная сторона текста, выходящая за пределы лингвистики и филологии, – это то, что входит в качестве предмета в науки о человеке. «Человек в его человеческой специфике всегда выражает себя (говорит), т. е. создает текст (хотя бы и потенциальный). Там, где человек изучается вне текста и независимо от него, то это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и др.)»[136].

Подведем предварительные итоги. То, что мы называли выше образующими или конституирующими сознание, можно назвать «голосами», вносящими вклад в его становление, развитие и функционирование. К числу таких «голосов», помимо голосов «я» (первого, второго... N-ного самого человека) и другого, относятся голоса образов, действий (с их чувственной и биодинамической тканью), идей, переживаний, смыслов, значений и со-значений, текстов, предметных миров и т. д. Образующие сознание голоса сами могут быть раздроблены (ср.: «двухголосое слово»), бороться друг с другом. Однако, только все вместе они составляют (плетут) «регенерирующую ткань сознания» (А. А. Ухтомский). Наделение всего перечисленного голосами не совсем произвольно. Они все, по крайней мере, потенциально обладают правом голоса, т. е. могут быть осмыслены (омыслены), означены и озвучены. Сказанное отвечает определению голоса,

---

[135] *Бахтин М. М.* Проблема текста // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 308.
[136] *Там же.* С. 311.

которое дает Бахтин: «Сюда входит и высота, и диапазон, и тембр, и эстетическая категория (лирический, драматический и т. п.). Сюда входит и мировоззрение и судьба человека. Человек как цельный голос вступает в диалог. Он участвует в нем не только своими мыслями, но и своей судьбой, всей своей индивидуальностью»[137].

Расширенному понятию голоса соответствует и расширение понятия сознания, которое Бахтин нашел у Достоевского: «Сознание в сущности тождественно с *личностью* человека: все в человеке, что определяется словами “я сам” или “ты сам”, все, что в нем он находит и ощущает себя, все за что он отвечает, все между рождением и смертью»[138]. Здесь сознание понимается не как отражение, не как закрытый и завершенный образ действительности, но как открытый образ – слово. Такой образ, который не созерцают, а за которым следуют[139]. Расхожая характеристика (определение?) сознания как высшей формы отражения действительности только еще больше завершает и закрывает его, а вместе с тем и закрывает от него действительность и самое себя.

Значит, мы вновь приходим к свободному, активному, деятельному, участному в бытии и, вместе с тем, спонтанному сознанию. Чтобы быть (стать) таким, оно должно уметь (научиться) прислушиваться к многочисленным перечисленным выше и не перечисленным голосам, в которых состоит секрет его автономности и свободы. Ведь каждый голос в этом многоголосии (полифонии) обладает избытком степеней свободы, которые нужно уметь (научиться) ограничивать и преодолевать, дирижировать голосами, чтобы самому оставаться свободным. (См.: О. Мандельштам о дирижерской палочке.) Разумеется, диалогические отношения в таком многоголосии предполагают общность предмета интенции (направленности)[140].

Полифоническое мышление

Многоголосое, полифоническое сознание требует не только нового метода изучения, но и особого полифонического *художественного мышления*, выходящего за пределы романного жанра. Основание для такого заключения Бахтин видел в том, что «*мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера этого сознания* во всей своей глубине

---

[137] *Бахтин М. М.* Заметки. 1961 год // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 351.
[138] *Там же.* С. 350.
[139] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 2002. С. 111.
[140] *Бахтин М. М.* Заметки. 1961 год // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 350.

недоступна монологическому художественному подходу»[141]. Если это действительно так, то, может быть, настала пора ввести полифоническое мышление в пока еще никем не установленные пределы психологии для изучения полифонического сознания. Это, правда, легко сказать, но трудно сделать. Ведь и сам Бахтин предупреждает, что сравнение романа Достоевского с полифонией имеет значение только образной аналогии, простой метафоры, не больше. Тем не менее, Бахтин выделил существенные черты полифонического мышления. Секрет успеха Бахтина состоит в том, что он, подобно тому, как Достоевский искал и показывал в человеке человека, искал и показывал в Достоевском Достоевского. Полифоническое мышление не только должно смириться, но и поставить себе на службу многоплановость и смысловую многоголосность сознания, наличие в нем разномирности, наличие многих систем отсчета, что подобно эйнштейновской вселенной. Сознание, как и романный мир Достоевского, на первый взгляд, представляется хаосом, каким-то конгломератом чужеродных материалов и несовместимых принципов его оформления. Пути преодоления хаоса могут быть самыми разными: от окостеневания сознания, редукции его к одному единственному голосу и достижению им ригидного «порядка» до достижения подлинной свободы сознания, свободы, не ущемляющей образующих сознание голосов. «Сущность полифонии именно в том, что голоса здесь остаются самостоятельными и, как таковые, сочетаются в единстве высшего порядка, чем в гомофонии»[142].

Полифоническое мышление должно признать объективность неопределенности, случая, судьбы, смириться с принципиальной незавершимостью избранного предмета исследования. Другими словами, признать наличие тайны сознания, к которой оно сможет (если сможет?) лишь прикоснуться, но не раскрыть. Это требование к нему вытекает из принципиальной незавершимости диалога голосов сознания. Это справедливо и для сознания, достигшего своих вершин: «*Там на высях сознанья – безумье и снег*» (Н. Гумилев).

Полифоническое мышление (вúдение) должно проникать в новые глубинные пласты, «но не в глубь бессознательного, а в глубь-высоту *сознания*. Глубины сознания есть одновременно и его вершины (верх и низ в космосе и в микромире относительны). Сознание гораздо страшнее всех бессознательных комплексов»[143]. По поводу последнего

---

[141] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 2002. С. 298.
[142] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 2002. С. 28.
[143] *Бахтин М. М.* Заметки. 1961 год // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 345–346.

комментаторы приводят (ссылаясь на А. Эткинда) слова З. Фрейда: «Когда сознание потрясено, невозможно испытывать интерес к бессознательному»[144].

Полифоническое мышление рассматривает сознание в целом как «*большой диалог*», но вместе с тем предполагает его макро- и микроанализ. Учитывая имеющийся в психологии опыт, можно добавить к этому необходимость микроструктурного и микродинамического анализа сознания.

Наиболее существенное требование полифонического мышления – сохранять целое целым. Как говорил В. Гёте: целое не делиться на части без остатка. Бахтин пишет: «Разъятие, разрывание, расчленение на части, разрушение целого как первофеномен человеческого движения – и физического и духовного (мысль)»[145]. Он добавляет: что и анализ и синтез нового времени одинаково лежат в сфере расчленяющего сознания. Художественному и мыслительному, добавлю, и психологическому жесту расчленения на части Бахтин противополагает дистанциирующий, отдаляющий, оцельняющий и героизирующий эпический жест (движение сознания), относящий в абсолютное прошлое, увечняющий жест[146].

Раздел IV.

Философско-гуманитарные сюжеты культурно-исторической психологии

Введение

В данном разделе мы обращаемся к философско-гуманитарным сюжетам (темам), которые находились в центре внимания русских философов начала XX века и могут стать интегрирующими основами современной культурно-исторической психологии. Мы представляем только некоторые из них: тема «органического целого», тема «исторической памяти», тема «соборности», тема «общения», тема «личности». Наш выбор обусловлен тем, что каждый из сюжетов подводит нас к пониманию философско-гуманитарных истоков культурно-исторической психологии. Мы не разделяем убежденности многих современных исследователей русской философской мысли и ученых-гуманитариев в том, что таким историческим основанием является, по преимуществу, религиозность[147].

---

[144] Комментарии // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 663.

[145] *Бахтин М. М.* О Флобере // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 135.

[146] *Там же.* С. 137.

[147] См.: *Половинкин С. М., игумен Андроник (Трубачев)*. Предисловие к публикации переписки князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 99. См. также: Начала христианской психологии. Учеб. пособие для вузов. Братусь Б. С., Воейков В. Л., Воробьев С. Л. и др. Отв. ред. Братусь Б. С. М., 1995.

Непредвзятое обращение к истории русской философии и психологии свидетельствует о том, что такие исторические основания фактически были различными по своим концептуальным и экзистенциальным интенциям. И сегодня, мы полагаем, реконструкция этих философско-гуманитарных сюжетов, во всем их разнообразии, должна стать обязательным условием для полноценной интеграции и продуктивного продолжения традиции культурно-исторической психологии.

Открывает раздел – проект «органической психологии», как целостного подхода к психическим явлениям. Этот проект становится связующим сюжетом между философскими идеями «органопроекции» П. Флоренского, «органицизма» Н. Лосского и «всеединства» В. Соловьева и развивающимися сегодня перспективными направлениями «культурно-исторической психологии».

Тема истории, представленная во всем многообразии философско-исторической проблематики (и в историософских размышлениях о смысле, началах и конце истории, и в поисках ответа на вопрос «как возможно историческое знание»), была своеобразной точкой интеллектуального напряжения в общении русских философов начала XX века. Специфика разговоров на эту тему состояла в том, что в спорах об истории традиция «положительной философии» представала во всей полноте, конкретности и разнообразии: рассуждения русских философов о проблеме истории развертывались в контексте их экзистенциальных переживаний истории. Тема истории в русской философии неоднократно становилась предметом пристального внимания исследователей-философов: написаны монографии, составлены антологии, переизданы многие сочинения русских мыслителей по данной тематике[148]. Поэтому мы решили несколько изменить ракурс проблемы и сместить акценты. Тема истории становится своего рода интеллектуальным фоном для высвечивания экзистенциальных мотивов у Е. Трубецкого и Г. Шпета, обусловливающих границы понимания в исторической памяти[149].

---

[148] Среди последних работ на эту тему: *Новикова Л. И., Сиземская И. Н.* Русская философия истории. М., 1997, 1999; Философия истории. Под ред. А. С. Панарина. М., 2000; *Русакова О. Ф.* Философия и методология истории в XX веке: школы, проблемы, идеи. Екатеринбург, 2000; *Малинов А. В.* Философия истории в России XVIII века. СПб., 2003; *Семенов Ю. И.* Философия истории. М., 2003; Русская историософия. Антология. Сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М., 2006; переиздания трудов по философии истории: *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993; *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. СПб., 2000; *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. В 2 ч. М., 2002 и др.

[149] В данном случае под исторической памятью понимается «опыт людей, которые на самом деле участвовали в обсуждаемых исторических событиях. <…> Точнее – историческая память обозначает восстановление и преобразование этого опыта в нарратив. <…> В центре внимания находится именно сам опыт его <исторического

Тема соборности представлена в аспекте проблемы переводимости. В «Новой философской энциклопедии» «соборность» определяется как «понятие русской философии, означающее свободное духовное единение людей как в церковной жизни, так и в мирской общности, общение в братстве и любви». Далее говорится, что «термин не имеет аналогов в других языках»[150]. Автор этой статьи В. В. Лазарев также утверждает, что «Бердяев указывает на непереводимость понятия соборности на другие языки и для западного его усвоения вводит термин “коммюнотарность” (от франц. commune – община, коммуна)». Такие констатации «непереводимости» понятия «соборность», отсутствия ее «аналогов» широко распространены в современном российском обществе, причем не только в среде специалистов по русской философии, но и в определенных социальных и политических кругах, расширяющих контекстуальную значимость этого понятия в рамках поисков современной «русской идеи». И эта констатация, как и множество других таких «определений» соборности, приводят к созданию ее образа, в котором на передний план выдвигается ее уникальность – «таинственность», «непереводимость», «недоступность для понимания». Возникает вопрос: что значит в данном контексте «непереводимость»? «Фиаско человечества перед лицом трудностей перевода»[151]? Скорее, наоборот. «Непереводимость» в данном контексте свидетельствует, как полагает Н. С. Автономова, «о неустанно возобновляющихся усилиях в работе над тем, что для перевода наиболее сложно»[152]. Мы полагаем, что под этими словами подписался бы и Бердяев. Иначе зачем он всю свою жизнь пытался описать и объяснить это понятие западному миру? Именно этот смысл «непереводимости» он имел в виду, когда писал, что «самое слово соборность *с трудом* **переводимо** на иностранные языки, и идею соборности очень плохо понимают западные христиане, католики и протестанты»[153]. Для Бердяева важно здесь подчеркнуть трудность процесса перевода, требующего определенных интеллектуальных усилий и каждый раз уточнения контекста употребления этого термина, а отнюдь не подчеркивать самозамкнутость русского религиозного сознания и русской культуры в целом. Поэтому он ищет в европейских языках такие эквиваленты (коммюнотарность), которые могли бы

события> непосредственного переживания». *Мегилл А.* Историческая эпистемология. Пер. М. Кукарцевой, В. Кашаева, В. Тимонина. М., 2007. С. 112.

[150] *Лазарев В. В.* Соборность // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 580.

[151] *Автономова Н. С.* О философском переводе // Вопросы философии. 2005. С. 93.

[152] *Там же*. С. 93.

[153] *Бердяев Н. А.* Личность и общинность (коммюнотарность) в русском сознании // *Бердяев Н. А.* Истина и откровение. СПб., 1996. С. 237.

передать основное значение этого термина[154]. Поэтому в процессе осмысления культурно-исторических смыслов «соборности» приобретает особую важность факт реального общения русских философов (С. Булгакова, Г. Шпета, Л. Шестова), демонстрирующий нам их попытки соборного единения как единства в многообразии.

Тема соборности перекликается с темой общения, которая, как мы полагаем, является стрежневой темой русской философии, оказавшей непосредственное влияние на становление и развитие культурно-исторической психологии в России, а также диалогической традиции в Европе. Чтобы показать первоначальную разнонаправленность и возможный интегрирующий потенциал этой темы мы выбрали таких разных философов, как Н. Бердяев, Г. Шпет, Л. Шестов.

Особое значение имеет культурно-историческое преломление темы общения в аспекте проблемы «личности». Мы представляем обсуждение этой темы психологом М. Рубинштейном и философом Г. Шпетом, которых связывало продуктивное сотрудничество в обсуждении психолого-педагогических проблем.

Русская мысль была прервана на взлете, она только-только начинала свое саморефлексивное восхождение. И многое из того, что хотели сказать русские философы начала XX века, осталось невысказанным, Прерванный полет русской интеллектуальной традиции – это ее *недосказанность*, требующая внимательного прочтения, актуализации и проблемного исследования. Мы сегодня должны возвращаться к своему интеллектуальному наследию не за готовыми ответами, но за вопросами и проблемами, оставшимися зачастую лишь контурно намеченными, а иногда и просто интонационно схваченными в разговорах о самом главном, о том, что несло в себе личностный смысл. Чтобы понять реальность, в которой развертывались философско-гуманитарные сюжеты, во всей полноте: от ее концептуального осмысления, запечатленного, большей частью, в

---

[154] Причем Бердяев сначала вводит термин «коммюнотарность», а потом уже пытается провести аналогии с соборностью. Поскольку его задача состояла не в том, чтобы определить соборность, но в том, чтобы раскрыть всю полноту отношений между личностью и социальностью. И соборность, в его понимании, – это один из возможных способов такого отношения. В более поздней работе «Царство духа и царство кесаря» Бердяев также не рассматривает понятие «коммюнотарность» только как эквивалент соборности, для него это два разных, но взаимодействующих понятия. Он пишет: «Коммюнотарность есть духовное качество людей, общность и братство в отношениях людей, и она совсем не означает какой-то реальности, стоящей над людьми и ими командующей. Коммюнотарность оставляет совесть и оценку в глубине человеческой личности. Совесть одновременно может быть личной и коммюнотарной. Коммюнотарность обозначает качество личной совести, которое не может быть замыканием и изоляцией. Религиозная коммюнотарность и называется соборностью, которая противоположна всякому авторитарному пониманию церкви». *Бердяев Н. А.* Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995. С. 334.

опубликованных работах, до ее экзистенциального переживания, выраженного лишь в различных формах непосредственного общения философов, нужно было обратиться к архивам. Именно обращение к архивам позволяет нам не только выявлять различные грани тематического единства русской философии: некоторые темы, подходы, сюжеты, создающие целостность русской философской традиции, но и осуществлять проекции философско-гуманитарных сюжетов на различные области гуманитарного знания (в данном случае, в сферу культурно-исторической психологии).

4.1. От культурно-исторической психологии к культурно-историческому подходу

(проект «органической» психологии)

В данном разделе будет сделана попытка представить роль и место в развитии высших психических функций и более широко – в развитии человека – главных медиаторов: знака, символа и слова. Без них нельзя понять формирование сознания и личности индивида. Личность, по А. Ф. Лосеву, сама есть миф и чудо. Символ достаточно продуктивно работает в психоанализе, в глубинной психологии, но парадоксальным образом слабо представлен в культурно-исторической психологии. Тем более что многое из этого контекста у самого Л. С. Выготского находится в подтексте. Без полного представления роли медиаторов в развитии невозможно перейти к «вершинной психологии», о чем мечтал Л. С. Выготский.

Когда Выготский формулировал тезис о зоне ближайшего развития, то едва ли предполагал (хотя, кто знает?), что его собственные представления о развитии выйдут далеко за пределы «*зоны*», о которой он размышлял... Для психологической науки представления Выготского о развитии – это не прошлое, а все еще недостаточно понятное и освоенное настоящее. Говоря словами Выготского, – это для психологии «актуальное *будущее поле*».

Наша задача состоит в том, чтобы представить проект культурно-исторической психологии, как продолжение линии идущей от русской философии через Выготского и его учеников, соратников, последователей – П. Я. Гальперина, А. В. Запорожца, П. И. Зинченко, А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурию, Д. Б. Эльконина.

Д. Б. Эльконин первый обратил внимание на то, что Выготский создал основы совершенно новой неклассической психологии. Он усматривал ее истоки в «Психологии искусства» Выготского. «Проделанное Львом Семеновичем – писал он – имеет глубокий психологический смысл: разрабатывая свой подход к анализу художественных

произведений, Выготский вместе с тем создал основы совершенно новой, я бы сказал, неклассической психологии, сущность которой состоит в следующем. Первичные формы аффективно-смысловых образований человеческого сознания существуют объективно вне каждого отдельного человека, существуют в человеческом обществе в виде произведений искусств или в других каких-либо материальных творениях людей, т. е. эти формы существуют раньше, чем индивидуальные или субъективные аффективно-смысловые образования… Я называю это неклассическим подходом к психологии… Только вполне ориентируясь в сути такой психологии, можно по-настоящему понять и оценить подлинный вклад Л. С. Выготского в постановку и разработку проблем, связанных с ролью символо-знаковых систем в становлении человеческого сознания, с определением содержания и функций знаковых операций в этом процессе»[155]. Именно эта идея Эльконина заставила нас задуматься о том, как одним словом выразить «*неклассичность*» культурно-исторической психологии. Речь идет не о переименовании этого привычного и устоявшегося названия. С языком не поспоришь, да у нас и нет такой претензии. Но использование эпистемологической метафоры может оказаться эвристически полезным для выявления продуктивности культурно-исторической психологии как методологического подхода к гуманитарному знанию о психике и для выделения специфического гуманитарного ядра всей психологии. Не знаем, насколько удачно (об этом судить читателю) мы выбрали эпистемологическую метафору *«органическая» психология*.

Культурно-историческая психология действительно органична культуре, культурной антропологии, образованию, психологии искусства и искусству, психологии развития, детской и возрастной психологии, психологической педагогике, физиологии активности (психологической физиологии), нейропсихологии, психолингвистике и нейролингвистике, психоанализу, патопсихологии, психотерапии, дефектологии, социальной психологии, инженерной психологии и эргономике и т. д. Даже самонадеянная на первых порах когнитивная психология в последние годы обращается к трудам Выготского и Пиаже. Пожалуй, лишь гуманистическая психология продолжает не замечать культурно-историческую, хотя проблематика свободного действия, о которой речь впереди, непосредственно связана с проблематикой личностного роста человека. Во всех перечисленных и неперечисленных областях психологии и смежных наук используются достижения культурно-исторической психологии, что само по себе беспрецедентно. Возникает вопрос: в чем истоки этой универсальности культурно-исторической психологии. Нам представляется, что они заключены в том аспекте понятия

[155] *Эльконин Д. Б.* Избранные психологические труды. М., 1989. С. 477–478.

культуры, на котором базируется культурно-историческая психология. Как известно, существует более 600 определений этого понятия, но в этом «безбрежном океане» определений есть аспект важный для нас. Он присутствует практически во всех областях знания о человеке. Культурой мы будем называть то, что составляет суть человеческой психики, т. е. исторический опыт бытия человека как человека, или, иначе говоря, идеальное пространство для интеллектуального, этического и эстетического саморазвития.

Не лишен смысла вопрос о том, органично ли вписывается культурно-историческая психология в вышеперечисленные научные направления или, наоборот, многие из них органично вписываются в имеющую восьмидесятилетний стаж культурно-историческую психологию? Последняя сегодня начинает занимать место классической общей психологии, хотя несомненно таковой не является, на что обратил внимание проницательный Д. Б. Эльконин.

Это внешнее оправдание введения эпистемологической метафоры *«органическая» психология*. К этому оправданию может быть добавлена ссылка на традицию положительной философии на русской почве, как «цельного и конкретного знания о действительности»[156]. Обратимся еще раз к идеям Н. О. Лосского, который рассматривал мир как органическое целое и развивал идеи целостного *органического* миропонимания, противопоставляя его атомистическому, механистическому миропониманию. Лосский приводит хороший пример В. С. Соловьева: «целое (линия) способно быть *основанием* бесконечной множественности (точек), но не способно *возникать* из нее»[157]. Внутреннее и содержательное оправдание этой метафоры представляет проблему и для нас.

Как мы уже говорили, новизна неклассической психологии, согласно Эльконину, состоит в том, что первичные формы аффективно-смысловых образований человеческого сознания существуют *объективно* вне каждого отдельного человека в виде произведений искусства или в каких-либо других материальных творениях людей. Л. С. Выготский, Д. Б. Эльконин, Б. Д. Эльконин называют эти объективные аффективно-смысловые образования, существующие до и вне развивающегося индивида, идеальной формой, которая усваивается и субъективируется в процессе индивидуального развития, т. е. становится реальной формой психики и сознания индивида. В первом приближении процесс развития в культурно-исторической психологии можно охарактеризовать как драму, разыгрывающуюся по поводу соотношения реальной и идеальной форм, их

---

[156] См. наст. изд. Раздел «живое знание».

[157] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое // *Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991. С. 341.

трансформации и взаимопереходов одной в другую. Актером, а порой, и драматургом является субъект развития. Сцена – его жизнь в мире, или мир его жизни. Идеальную форму можно определить как культуру, которую субъект застает при своем рождении. Он либо входит в нее (или она входит в него), либо остается вне ее. Не будем говорить о вандализме, т. е. о прямом разрушении культуры, примеров которого в истории человечества слишком много. Культура весьма чувствительна и неучастие в ней даже отдельного индивида тоже есть форма ее разрушения.

В выделенном нами аспекте гуманитарного знания культура это не просто среда, растящая и питающая личность. Здесь нет автоматизма. Культура – это и не движущая сила, не детерминанта развития. Здесь нет (во всяком случае не должно быть) насилия, нередко встречающегося, например, в образовании. Иначе это не культура, а культ насилия. Иное дело, что культура, как заметил М. К. Мамардашвили, это усилие человека быть человеком. Если воспользоваться образом О. Мандельштама, культура – это приглашающая сила, не столько оболочка, сколько вызов, а субъект для нее есть вероятность, желаемость и ожидаемость. Она захватывает человека, но может и оттолкнуть.

Субъект волен принять или отвергнуть приглашение, вызов. Вызов состоит в том, что между идеальной и реальной формами есть разность потенциалов. Если субъект принимает вызов, то может случиться акт, событие развития. При этом акте субъект овладевает идеальной формой, присваивает ее себе или превосходит ее. Она становится его собственной субъективной реальной формой. Последняя, в свою очередь, может и должна быть способной к порождению новых форм (в пределе памятников человеческого духа), которые входят в «тело» идеальной формы. Иначе прекратится развитие культуры.

Пока остановимся на этом. Объективация аффективно-смысловых образований в «теле» идеальной формы – это, конечно, новый ход по сравнению с классической психологией, для которой объективность эквивалентна материальности. Однако при всей «неклассичности» этого хода не очевидно, что с его помощью устраняется вполне классическая для психологии и философии проблема превращения объективного (пусть трижды идеального) в субъективное (пусть трижды реальное). Едва ли следует специально аргументировать, что эта проблема не имеет (и, видимо, не может иметь) решения «классическими» средствами[158]. Значит, признавая тезис Д. Б. Эльконина о неклассичности культурно-исторической психологии, следует продолжить начатую ею

[158] *Зинченко В. П., Мамардашвили М. К.* Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7. С. 109–125; *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.

работу понимания. Она должна состоять в снятии противопоставления объективного и субъективного не только в гносеологии, но и в онтологии человеческой жизни. Попробуем пойти по этому пути.

Первый шаг должен состоять в том, чтобы понять, насколько объективна идеальная форма существования аффективно-смысловых образований. Утрачивает ли она, будучи порождением – творением индивида, свою субъективную природу? Обратимся вслед за Выготским и Шпетом к искусству и приведем высказывание их современника В. В. Кандинского: «Истинное произведение возникает таинственным, загадочным, мистическим образом “из художника”. Отделившись от него, оно получает самостоятельную жизнь, становится личностью, самостоятельным, духовно дышащим субъектом, ведущим также и материально реальную жизнь; оно становится существом. Итак, оно не есть безразлично и случайно возникшее явление, пребывающее безразлично в духовной жизни: оно, как каждое существо, обладает дальнейшими созидательными активными силами. Оно живет, действует и участвует в созидании духовной атмосферы»[159].

Для такого участия произведения искусства должны обладать энергийностью, в наличии которой не сомневался Вяч. Иванов: «Энергия, имя которой – Искусство, является нам или собранной и кристаллизованной в устойчивых и готовых формах своей объективации, которые мы эстетически воспринимаем, как бы расплавляя и сызнова воссоздавая их в нашем сознании, – или же текучей и развивающейся перед нами и впервые объективирующейся в нашем восприятии. Полюс статики в искусстве представлен зодчеством, динамики – музыкой»[160].

Далее Иванов замечает, что есть статика в музыке и в пластике – динамика. Трудно удержаться, чтобы не привести потрясающего описания – свидетельства Иванова о живости произведения искусства: «Сикстинская Мадонна идет. Складки ее одежд выдают ритм ее шагов. Мы сопутствуем ей в облаках. Сфера, ее окружающая, – скопление действующих жизней: весь воздух переполнен ангельскими обличьями. Все живет и несет ее; пред нами – гармония небесных сил, и в ней, как движущаяся мелодия, – она сама; а на руках ее – Младенец, с устремленным в мир взором, исполненным воли и гениальной решимости, – Младенец, которого она сама отдает миру, или, скорее, который сам влечет в мир ее, свою плоть, и с нею стремит за собой всю сферу, где она блуждает»[161].

Можно не сомневаться в том, что и автор «Психологии искусства», и автор

---

[159] *Кандинский В. В.* О духовном в искусстве. М., 1992. С. 99.
[160] *Иванов Вяч.* Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // *Иванов Вяч.* Собр. соч. В 4 т. Т. II. Брюссель, 1974. С. 92.
[161] *Там же.*

«Эстетических фрагментов» это не только знали, но и чувствовали. Подобными идеями был пропитан воздух Серебряного века русской культуры и философии[162].

Полезно попытаться отнестись к словам Кандинского и Иванова не как к художественным метафорам, а как к реальности, вспомнив свой опыт восприятия и общения с искусством, в частности с книгой. Борис Пастернак в те же годы называл книгу «куском дымящейся совести», «живым существом». Теперь спустимся с высот искусства на землю и прислушаемся к языку. Утварь (не путать с ширпотребом) – это ведь тоже живое, тварное, поскольку в нее вложены труд и душа ее творца-создателя. Дополнительный аспект раскрывается в понятии органопроекции. П. А. Флоренский заимствовал термин «органопроекция» у Э. Каппа, который предложил его в 1877 году в книге «Философия техники»: «Суть мысли Каппа уподобить искусственные произведения техники естественно выросшим орудиям. Техника есть сколок с живого тела или, точнее, с жизненного тело-образующего начала; живое тело... есть первообраз всякой техники»[163].

Флоренский анализировал с этой точки зрения огромное число орудий труда. Он не ограничился установлением внешнего очевидного сходства, а рассматривал наши органы и наши орудия в их возникновении: «Глаз, например, есть изнутри не что иное, как *влечение к свету*; но это самое влечение, в другом порядке, однако, внешнем, как и самый орган, создает камеру-обскуру, телескоп и микроскоп... И, следовательно, камера-обскура может рассматриваться как символ того внутреннего движения жизни, которое мы имеем при себе, в непрестанном органическом усилии осуществления, как глаз»[164].

Впоследствии работы Каппа и Флоренского были забыты. Слабое подобие этих идей можно найти в модной некоторое время тому назад бионике. Особо однако подчеркнем, что Флоренский, развивая идеи органопроекции, показывал на множестве примеров, что орудия труда созданы по образу и подобию человека, как его телесного, так и духовного организма. Наконец, «живость» орудий усиливается тем, что человек называет их живым словом, дает им имя.

Другими словами, орудия имеют не только назначение, но и значение. Выготский в работе «Орудие и знак» отошел от резкого противопоставления орудия и знака, что было характерно для первых этапов развития его взглядов. Он специально обращал внимание на *внутреннее сплетение знака и орудия*, которое находит материальное символическое

---

[162] *Давыдов В. В., Зинченко В. П.* Вклад Л. С. Выготского в развитие психологической науки // Советская педагогика. 1986. № 11.

[163] *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // Символ. Париж, Июль. 1992. Т. 28. Ч. 2. С. 153.

[164] *Там же.* С. 171.

выражение в самом начале развития человеческого труда[165]. Психологический анализ знаково-символических и собственно орудийных функций первобытной палки для копания, приводимый Выготским, весьма поучителен сегодня для понимания (и проектирования) деятельности человека с компьютерной техникой.

Значит аффективно-смысловые, равно как и знаково-символические образования, – идеальная форма, – взятые на полюсе культуры в связке «культура–индивид», столь же объективны, сколь и субъективны (субъектны, личностны) не только по своему происхождению, но и по способу своего существования и действия, а не только воздействия. Они полноправные участники духовного и материального производства, питают его идеями и энергией. Конечно, для того чтобы понять и принять это, нужно иначе посмотреть на то, что есть живое, жизнь и отказаться от столь же бесспорного, сколь и бессмысленного определения жизни как «способа существования белковых тел». В советской науке странным образом не замечалась удивительно точная характеристика (не определение) жизни, данная современником Выготского и Шпета А. А. Ухтомским, который, как и Н. А. Бернштейн, развивал неклассическую физиологию – физиологию активности, нередко называемую психологической физиологией: «Жизнь – асимметрия с постоянным колебанием на острие меча, удерживающаяся более или менее в равновесии лишь при устремлении, при постоянном движении. Энергический химический агент ставит живое существо перед дилеммою: если задержаться на накоплении этого вещества, то – смерть, а если тотчас использовать его активно, то – вовлечение энергии в круговорот жизни, строительство, синтез, сама жизнь»[166].

Чтобы убедиться в емкости этой характеристики, можно заменить в ней «химический агент» на информацию или – лучше – на знания, опыт, а живое вещество – на живое существо (человека). Тогда мы получим характеристику жизни как асимметрию (а не гомеостаз), с постоянным колебанием на острие меча между мыслью и действием, сознанием и деятельностью, опытом и его использованием, аффектом и интеллектом и т. д. На этом же острие меча странным сюрреалистическим образом пока еще балансируют два других – меч железный и меч духовный. Опыт показывает, что выковать последний значительно труднее...

Произведения искусства (не все!) также объемлются этим определением. В них есть энергия, устремление, постоянное движение, строительство, синтез, сама жизнь. Есть и асимметрия между динамикой и статикой, между вечным и временным, между добром и злом, между жизнью и смертью...

---

[165] *Выготский Л. С.* Собр. соч. В 6 т. Т. 6. М., 1984. С. 84.
[166] *Ухтомский А. А.* Избранные труды. Л., 1978. С. 235.

Обратимся к полюсу индивида. Столь ли уж субъективны аффективно-смысловые образования на этом полюсе? Ухтомский говорил, что субъективное не менее объективно, чем так называемое объективное[167]. Это не случайная фраза, так как его волновала анатомия и физиология человеческого Духа. Например, он писал, что «с самого начала формирующийся образ предмета есть некоторый проект реальности, и именно эвристический проект реальности, подвергающийся затем многократной проверке и перестраиванию на основании практического слияния с реальностью»[168]. Приглашаем читателя вникнуть в то, как Выготский объясняет возникновение *эвристического проекта реальности*: «Именно включение символических операций делает возможным возникновение совершенно нового по составу психологического поля, не опирающегося на наличное в настоящем, но набрасывающего эскиз будущего и таким образом создающего свободное действие, независимое от непосредственной ситуации»[169]. Примерно в те же годы М. М. Бахтин характеризовал мир действия как мир внутреннего предвосхищенного будущего.

Напомним, что лишь несколько десятилетий спустя, в психологии и физиологии появились понятия «образа потребного будущего», «акцептора результатов действия», «оперативного образа», «образа-регулятора действия», «плана поведения», «образа-манипулятора», «сенсорного эталона», «перцептивной модели», «образно-концептуальной модели», «перцептивной гипотезы», близкие по смыслу к понятиям «эвристический проект реальности», «эскиз будущего». Для того чтобы проект мог быть реализован или перцептивная гипотеза могла быть верифицирована, образ должен быть объектирован, то есть находиться там, где находится реальность, оригинал.

А. А. Ухтомский объективировал субъективное, психическое в «теле» функциональных органов индивида, которые столь же реальны, как морфологически сложившиеся образования. Он определял функциональный орган как «всякое временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение»[170], или как распределение активностей в пространстве и времени (хронотоп). Он уподоблял его динамическому подвижному деятелю. Ухтомский к числу функциональных органов

---

[167] Ср. «Я лично думаю, – писал Шпет, – что здесь, действительно, отношение взаимное: социальное есть объективированная субъективность, но и субъективированная объективность; слово “субъект” просто повторяю за другими, а думаю, что “единство сознания” может быть как субъективным, так и коллективным». *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 298.

[168] *Ухтомский А. А.* Избранные труды. Л., 1978. С. 274.

[169] *Выготский Л. С.* Собр. соч. В 6 т. Т. 6. М., 1984. С. 50.

[170] *Ухтомский А. А.* Избранные труды. Л., 1978. С. 95.

относил не только парабиоз, доминанту, но и психологическое воспоминание, желание, интегральный образ мира. Он подчеркивал, что это – новообразования, возникающие во взаимодействии со средой, в активности индивида, который сам деятельно идет навстречу среде. В соответствии с определением органа образ должен обладать *силами*. Это кажется странным, непривычным. Над этим стоит задуматься и вспомнить давние представления об «эйдетической энергии», т. е. об энергии образа, развивавшиеся, например, А. Ф. Лосевым, о «живом знании» С. Л. Франка. Подобное пояснение излишне по отношению к другим видам функциональных органов: живое движение (Н. А. Бернштейн), аффект (А. В. Запорожец), энергетика которых очевидна.

Любопытно отметить, что А. А. Ухтомский, аргументируя положение о реальности функциональных органов, в числе прочих ссылался и на работы З. Фрейда. При всей натуралистичности трактовки сознания и бессознательного З. Фрейдом, несомненная его заслуга состоит в признании их объективности. Он уподоблял работу психоаналитика работе хирургического скальпеля, оперирующего подсознание.

Вполне возможно, что на А. А. Ухтомского оказали влияние труды П. А. Флоренского, который определял разум как орган человека: «Что бы мы не думали о человеческом разуме, но для нас загодя есть возможность утверждать, что он – орган человека, его живая деятельность, его реальная сила, логос»[171]. Далее Флоренский пишет о причастности разума бытию и бытия разумности: «А если – так, то акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный»[172].

Понятие функциональных органов – новообразований индивида – затем широко использовали и развивали Н. А. Бернштейн, А. В. Запорожец, А. Н. Леонтьев, А. Р. Лурия. Они наделяли их телесными свойствами и качествами, например, биодинамической, чувственной, аффективной тканью, исследовали их развитие, инволюцию, реактивность, чувствительность и т. п. Функциональные органы, психологические функциональные системы следует рассматривать как материал (материю), из которого в конце концов конституируется духовный организм. Они действительно могут рассматриваться как анатомия и физиология духа. Более того, система разнообразных связей внутри органа и между органами представляет собой кровеносную систему, которая может закупориваться (склеротизироваться), вызывать ступор, шок[173]. (Заметим, что понятие «*органическая»* психология может рассматриваться и как производное от понятия «функциональный

---

[171] *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. Ч. 1. М., 1990. С. 73.
[172] *Там же*.
[173] *Гордеева Н. Д.* Экспериментальная психология исполнительного действия. М., 1995.

орган». Это еще один, правда, тоже внешний аргумент, подчеркивающий органичность культурно-исторической психологии. Аналогом понятия «функциональный орган» в теории Выготского является понятие «психологическая функциональная система».)

Для Выготского понятие «психологическая функциональная система», эквивалентное понятию способности, было единицей анализа «душевного организма, обладающего деятельностями»[174]. Можно, конечно, предположить, что для Ухтомского понятие «функционального органа» играло роль эпистемологической метафоры для анализа духовного «организма», познание анатомии которого было главнейшей целью его жизни. Напомним, что для стиля его научного мышления характерны смелые переносы понятийных слоев из одной научной области в другую, которые оказались весьма продуктивными и для естественных, и для гуманитарных наук. Одним из первых он обратился к идее хронотопа, актуализировал идеи Г. Минковского и А. Эйнштейна и развил их применительно к проблемам физиологии и биологии. Результатом такого подхода стал перенос в биологическую науку идеи пространственно-временных относительностей, которые Ухтомский удачным образом именовал «хронотопом», т. е. «пространство-временем». Его основная идея состояла в том, что, говоря современным языком, феномен (в данном случае, физиологический) существует только внутри какого-то контекста, внутри сферы, которая придает этому феномену смысловую основу, и только эта связка «явление – сфера его существования» позволяет исследовать «бытия в его текучести». «Мы живем в хронотопе. Законы его инвариантны лишь при условии, что существует максимальная скорость распространения влияний = скорости света. Если вообще существует безотносительная, инвариантная величина, то это интервал в хронотопе, интервал между событиями»[175]. Вот почему, мы полагаем, что и Ухтомского (как и Шпета) сегодня можно рассматривать в качестве одного из «медиаторов», сохраняющих целостность русской интеллектуальной культуры, благодаря которым мы можем осваивать наследие русской философии в контексте культурно-исторической психологии.

Вернемся к идеальной и реальной формам. Приведенные выше размышления дают основания для того, чтобы не проводить границу между ними по линии объективное – субъективное, внешнее – внутреннее, тело – душа. Обе формы объективны и субъективны, хотя, видимо, в разной степени и в разных контекстах по-разному, что дает возможность корректно ставить вопрос о переходе одной формы в другую, об

---

[174] *Выготский Л. С.* Собр. соч. В 6 т. Т. 1. М., 1982. С. 157.

[175] *Ухтомский А. А.* О хронотопе // *Ухтомский А. А.* Доминанта души (из гуманитарного наследия). Рыбинск, 2000. С. 79.

органичности их взаимодействия. В этом Д. Б. Эльконин видел неклассичность подхода культурно-исторической психологии, в которой преодолевается психофизическая проблема. Идеальная и реальная формы – это живые формы. Наличие у них общих свойств делает их потенциально и актуально совместимыми. Поэтому, если «неклассичность» культурно-исторического подхода характеризовать не отрицанием, а позитивным «словом-понятием», то для этого ближе всего подходит выбранная нами метафора «органическая» психология. При всей совместимости реальной и идеальной форм переход одной в другую не может совершаться автоматически. Проблема перехода остается. И на первых порах она разрешалась в парадигме классической психологии, в оппозиционных понятиях внешнего – внутреннего, объективного – субъективного, души – тела, интериоризации – экстериоризации и т. п., о чем мы подробнее будем говорить далее.

***

Следующий шаг состоит в том, чтобы понять, как в культурно-исторической психологии оказывается возможным переход от идеальной формы к реальной. Идеальная форма имеет своих вполне реальных носителей, выступающих посредниками-медиаторами развития реальной формы. Выготский в качестве таковых рассматривал роль трех медиаторов: *взрослый* (в паре интериндивидной деятельности), *знак* и *слово*. За рамками его анализа остался символ, роль которого в развитии человеческого сознания отмечалась А. Ф. Лосевым. Тем не менее, Выготский достаточно часто говорил о знаково-символической и символической деятельности. К этому ряду медиаторов может быть добавлен и смысл, который для Л. Витгенштейна существует как бы сам по себе и может быть отождествлен с неким возможным фактом. Говоря словами Шпета, смысл может рассматриваться как нечто объективное наряду со знаком, символом и т. д. Впрочем, этот ряд медиаторов должен оставаться открытым. Полифонии медиаторов отвечает полифония сознания. На одном знаке или знаковом действии полифоническое сознание не построить. Только рефлекторное.

Когда субъект в ходе развития символической деятельности овладевает медиаторами, его реальная (по Выготскому – прежде натуральная) форма становится идеальной, как минимум, идеализированной, культурной.

В опосредствовании состоит пафос культурно-исторической психологии. В посредническом акте, который сейчас интенсивно изучает Б. Д. Эльконин с сотрудниками, заключена тайна развития, тайна превращения реальной формы в идеальную и идеальной формы в реальную. Включение в натуральные формы психических функций (сохраним

пока это многократно критиковавшееся понятие Выготского) предмета, орудия, знака трансформирует эти формы в идеальные, культурные. Последние приобретают вид предметных, орудийных, знаковых, вербальных, символических – в широком смысле инструментальных психических операций, действий, деятельности.

Что означает трансформация? Это и есть строительство, формирование функциональных органов-новообразований, осуществляемое с помощью медиаторов, посредников, средств, которые Выготский называл «психологическими орудиями», или «психологическими инструментами». Остановимся на них подробнее. Выготский различал (возможно, нарочито категорично) материальное и психологическое орудие: «Существеннейшим отличием знака от орудия... является различная направленность того или другого. Орудие служит проводником воздействий человека на объект его деятельности, оно направлено вовне, оно должно вызвать те или иные изменения в объекте, оно есть средство внешней деятельности человека, направленной на покорение природы. Знак ничего не изменяет в объекте психологической операции, он есть средство психологического воздействия на поведение – чужое или свое, средство внутренней деятельности, направленной на овладение самим человеком; знак направлен внутрь. Обе деятельности столь различны, что и природа применяемых средств не может быть одной и той же в обоих случаях»[176].

Сказанное относится не только к знаку, но и к символу, слову, о чем также писал Выготский: «Слово, направленное на разрешение проблемы, относится не только к объектам, принадлежащим внешнему миру, но также и к собственному поведению ребенка, его действиям и намерениям. С помощью речи ребенок впервые оказывается способным обратиться на самого себя, как бы со стороны рассматривая себя как некоторый объект»[177].

Вот здесь-то и проявляется замечательная особенность психологических орудий, будь то знак, слово, символ. Они выступают не только в роли стимулов, способных вызвать те или иные ответы, реакции, поведенческие акты. Они вызывают к жизни внутренние формы деятельности, определяющие, помимо всего прочего, непредсказуемость внешнего поведения. Обращение на самого себя, взгляд на себя со стороны – это начало способности или сама способность заглядывания внутрь самого себя, начало формирования образа себя и вынесения его в целом или отдельных свойств вовне. Это объективация самого себя, своей собственной субъективности, формирование самосознания. Хотя сказанного уже достаточно, но это еще не все. В этом тайна и первое

---

[176] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. С. 90.
[177] Цит. по: *Эльконин Б. Д.* Введение в психологию развития. М., 1994. С. 14.

условие формирования себя, условие самостроительства человека, культурного формирования личности.

Б. Д. Эльконин приводит слова Выготского о том, что направленность знака извне внутрь, во-первых, и связанная с этим реконструкция, объективация, экстериоризация внутреннего, во-вторых, являются центром «работы» знака: «Если вдуматься глубоко в этот факт, что человек в узелке, завязанном на память, в сущности контролирует извне процесс воспоминания, заставляет внешний предмет напомнить ему, то есть напоминает сам себе через внешний предмет и как бы выносит, таким образом, процесс запоминания наружу, превращая его во внешнюю деятельность, если вдуматься в сущность того, что здесь происходит, то один этот факт может раскрыть перед нами все глубокое своеобразие высших форм поведения. В одном случае нечто запоминается, в другом – человек запоминает нечто»[178]. Действие знака простирается еще более глубоко: «Когда вы изучаете опосредованное запоминание, т. е. то, как человек запоминает, опираясь на известные знаки или приемы, то вы видите, что меняется место памяти в системе психических функций. То, что при непосредственном запоминании берется непосредственно памятью, то при опосредованном запоминании берется с помощью ряда психических операций, которые могут не иметь ничего общего с памятью; происходит, следовательно, как бы замещение одних психических функций другими»[179]. Таких примеров множество и в ранней работе А. Н. Леонтьева о развитии памяти, и в работах П. И. Зинченко, посвященных динамике непроизвольного и произвольного запоминания[180].

Что же это за мистические свойства знака, слова, других медиаторов, которые не просто воспринимаются, усваиваются, запоминаются, но и пробуждают дремлющие или содействуют формированию новых психических операций, перестраивают их самих и взаимоотношения между ними?

Попробуем ответить на этот вопрос, хотя это и не легко. Причина не в недостатке, а в избытке материала. Обратимся вновь к памяти и посмотрим, как П. И. Зинченко почти семьдесят лет тому назад интерпретировал положение об ее опосредованности: «Основным в развитии человеческой памяти с этой точки зрения является овладение употреблением средств-знаков запоминания. Но знак – средство с внутренней, конкретно-психологической стороны – есть значение. Значение же есть не что иное, как обобщение действительности. Это значение-обобщение развивается как со стороны характера тех

---

[178] *Там же.* С. 14, 15.
[179] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2. С. 392.
[180] *Зинченко П. И.* Непроизвольное запоминание. М., 1961.

связей и отношений, которые обобщаются в знаке (в основном в слове, как знаке), так и со стороны изменения структуры, строения этого обобщения, т. е. со стороны характера интеллектуальных операций. Овладение знаком-средством и связано с развитием его внутренней стороны, с развитием обобщения. Таким образом, развитие памяти прежде всего определяется развитием мышления, ибо развитие всякого значения-обобщения предполагает развитие мышления. <…> В этих основных положениях... запоминание впервые в психологии начинает рассматриваться не как содержание сознания, замкнутого в субъекте, являющееся его феноменальным субъективным миром, и не как абстрактная метафизическая способность. Запоминание впервые выступает здесь как активный процесс, как конкретное психическое действие. В связи с этим впервые становится возможным и реальное исследование развития памяти как процесса, исследование строения процессов запоминания на разных этапах их развития»[181].

Обратим внимание на слово «*впервые*», трижды употребленное в этом отрывке. Согласно П. И. Зинченко, – теория опосредствования *впервые* позволила исследовать память как *психическое действие*, а развитие памяти *как процесс*. Здесь отчетливо выступает генетическая, органическая связь между культурно-исторической психологией и еще только зарождающейся психологической теорией деятельности. Последняя в качестве своей онтологии взяла опосредствованное, т. е. культурное действие, отказавшись от изучении натуральных психических функций – главного предмета исследований классической психологии. Мы полагаем, что приведенный фрагмент из работы Зинченко, написанной между 1936–1937 годами, – это бесспорный аргумент против повторяющихся время от времени попыток оторвать одно психологическое направление от другого, противопоставить их. В более поздней работе Зинченко приводит по этому поводу весьма категорическое высказывание самого Выготского, относящееся к 1926 году: «...память означает использование и участие предыдущего опыта в настоящем поведении, с этой точки зрения память и в момент закрепления реакции, и в момент ее воспроизведения представляет собой деятельность в точном смысле этого слова»[182]. В этом контексте полезно напомнить положение Выготского о том, что «связь деятельностей – это центральный пункт в изучении всякой системы». И далее автор разъясняет: «Проблема связи должна быть с самого начала противопоставлена атомистической проблеме. *Сознание изначально есть нечто целое* – это мы постулируем.

---

[181] *Зинченко П. И.* Проблема непроизвольного запоминания // Научные записки Харьковского пед. ин-та иностранных языков. 1939. Т. I. С. 153.
[182] *Зинченко П. И.* Непроизвольное запоминание. М., 1961. С. 117.

Сознание определяет судьбу системы, как организм функции»[183]. Выготский не только настаивает на том, что сознание – это связь деятельностей, но и обращает этот постулат в проблему, считая эту связь переменной и делая ее предметом психологического исследования.

Напомним, что П. И. Зинченко – ученик А. Н. Леонтьева – был одним из активных участников «леонтьевского *деятельностного похода*» на психологию. Справедливости ради нужно сказать, что это одновременно был «поход» и на культурно-историческую психологию. П. И. Зинченко так высказывался об ошибочности культурно-исторической психологии в целом: «Неправильно решен основной вопрос о понимании природы психического. Специфическим и самым существенным для характеристики человеческой психики было признано *овладение* психикой натуральной, естественной, биологической через использование вспомогательных психологических средств. В этом положении заключена основная ошибка учения Выготского. Марксистское понимание исторической, социальной обусловленности развития человеческой психики было извращено и понято идеалистически. Общественно-историческая обусловленность психики человека была сведена к воздействию на субъекта человеческой культуры. Развитие психики, таким образом, рассматривалось не как определяемое развитием реальных отношений субъекта к действительности, а как ограниченное общением сознания субъекта с культурной, идеальной действительностью»[184].

Проще всего по поводу этой критики сказать, что она огульна и несправедлива, приведя при этом «ответ» Выготского, написанный до критики: «За всеми высшими функциями, их отношениями стоят социальные отношения, реальные отношения людей»[185]. Но все дело в том, что этот ответ был впервые опубликован спустя четверть века после написания статьи П. И. Зинченко.

Подобная критика была еще мягкой в сравнении с разнузданной критикой, статьями-доносами в адрес Выготского, появлявшимися еще при его жизни. Следует учитывать, что ко времени написания и публикации статьи Зинченко труды Выготского были уже запрещены, не говоря уже о том, что при его жизни была опубликована лишь их малая часть. До выхода собрания сочинений Выготского в шести томах (и все еще неполного) посчастливилось дожить только П. Я. Гальперину и Д. Б. Эльконину. А. В. Запорожцу и А. Р. Лурия, усилиями которых оно было издано, не довелось его увидеть.

---

[183] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. С. 157, 158.
[184] *Зинченко П. И.* Непроизвольное запоминание. М., 1961. С. 117.
[185] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. С. 145.

Это историческое отступление важно для нас, как описание культурно-исторической ситуации, которая влияла на продвижение идей культурно-исторической психологии. Но так или иначе в этот период традиция психологических исследований, берущая свое начало в гуманитарных идеях русских философов была прервана и это семиотическое по своей сути направление развития культурно-исторической психологии, могло существовать только на периферии деятельностного подхода. В следующих главах этого раздела мы попытаемся применить культурно-исторический подход к центральным сюжетам русской философии начала XX века: исторической памяти, соборности, общению и их роли в развитии человеческой психики. Здесь же мы только хотим отметить, что история науки – всей науки, а не только гуманитарной, – движется в определенных экзистенциальных контекстах, поэтому, говоря об истории идей всегда необходимо учитывать судьбу (трагическую или счастливую) их носителей. С этой позиции можно сказать, что историческая судьба культурно-исторической психологии была куда более счастливой, чем судьбы многих других современных ей научных направлений.

Возвращаясь к статье П. И. Зинченко, легче всего предположить, что после приведенного панегирика в адрес Л. С. Выготского эта критика носила «дежурный», принудительный характер. Ведь панегирик и критика уживаются на одной странице. Однако не будем упрощать дело, тем более что последующие критики Выготского ссылаются лишь на критический пассаж П. И. Зинченко и не замечают главного. Конечно, с нашей сегодняшней точки зрения в этом пассаже основное достоинство культурно-исторической психологии превращено в ее недостаток. Но следует обратить внимание на то, что здесь наметилась смена, если не предмета исследования, то его акцентов. Не внутренняя сторона психологического орудия – значение, а опосредованное психическое действие. Напомним, что в 30-е годы участники Харьковской группы (название *школа* появилось много позже) приступили к изучению разных форм «психических действий»: простейшие орудийные действия у ребенка (П. Я. Гальперин), сенсорные действия (А. В. Запорожец), мнемические действия (П. И. Зинченко), интеллектуальные действия (А. В. Запорожец). Начал складываться действительно *деятельностный подход* к психике, а затем и психологическая теория деятельности. Значение, которое для Выготского было исходной единицей анализа психики, отступило на второй-третий план[186]. Значение слишком тесно связано с культурой, с идеальной деятельностью, с сознанием.

В нашей историко-психологической литературе до сих пор странным образом

[186] *Зинченко В. П.* Идеи Л. С. Выготского о единицах анализа психики // Психологический журнал. 1981. № 2. С. 118–133.

уживаются адресованные Выготскому упреки и идеализме и адресованные Леонтьеву упреки в отходе от Выготского, т. е. от идеализма (?!). Методологически корректно столкновение культурно-исторически и деятельностно ориентированных психологических концепций осмысливалось Г. П. Щедровицким[187], что представляет особый сюжет для историков психологии.

Вообще, по поводу критики в адрес культурно-исторической психологии следует сказать, что практически вся критика, опубликованная до 1982–1984 годов, т. е. до выхода в свет собрания сочинений Л. С. Выготского представляет собой с исторической точки зрения *недоразумение*. Ее авторы просто не могли знать многих фундаментальных работ Выготского, среди которых, например, «Исторический смысл психологического кризиса», «Орудие и знак в развитии ребенка», «Учение об эмоциях».

Последуем за Выготским и попробуем понять, что же такое внутренняя сторона слова, знака, символа. В дальнейшем мы будем говорить не о внутренней стороне, а об их внутренней форме[188]. Итак, психологические орудия имеют внешнюю и внутреннюю форму. Внешняя чаще всего чрезвычайно проста, но тем не менее она совершенно непонятна, если неизвестна внутренняя форма. Внутренняя форма слова как психологического орудия необычайно богата прежде всего в сравнении с директивным знаком. Внутренняя форма последнего достаточно проста и не допускает альтернативного толкования. «Знак есть такой способ использования предмета, что само предметное содержание, указуемое знаком, полностью исчерпывается актом использования знака», – писал М. К. Мамардашвили[189].

По сравнению со знаком и даже со словом символ вообще допускает множество интерпретаций. Его внешняя, видимая форма может быть крайне элементарной, а внутренняя – бесконечной. Проблема состоит в том, чтобы открыть, увидеть внутреннюю форму, проникнув за внешнюю оболочку символа, научиться ориентироваться во внутренней форме. Здесь не должно быть иллюзий. Ориентация в бездонных глубинах скрытого за символом смысла – дело чрезвычайно трудное. Приведу до боли знакомый пример столкновения двух хорошо известных символов, порождающих неожиданные смыслы. По словам Мамардашвили, невидимая вторая половина символа, в отличие от вещественной, видной всем, прорастает в какие-то глубины сознательной жизни. Об этом же говорил П. А. Флоренский: «Вживаясь в символ, мы находим себя самих, а стараясь

---

[187] *Щедровицкий Г. П.* Избранные труды. М., 1995.
[188] О «внутренней форме слова» см. раздел I.
[189] *Мамардашвили М. К.* Лекции о Прусте. М., 1996. С. 373.

проникнуть в себя открываем тут символы»[190]. Часто такое прорастание символа или вживание в него происходит помимо воли и желания субъекта, и не он овладевает символом, а символ захватывает его и овладевает им. В последнем случае не символ – орудие человека, а человек становится орудием символа, становится «человекоорудием» (термин Даниила Андреева).

Разумеется, такое «прорастание» происходит не в физическое, а в символическое «тело» человека, в его духовный организм, в «тело» его желаний, мотивов, сознания. М. К. Мамардашвили принадлежит довольно жуткая метафора прорастания невидимой части символа в натуральное тело человека. Он приглашал своих слушателей представить себе, что волосы головы растут не наружу, а прорастают внутрь, в мозг человека. Мозг, опутанный проросшими в него волосами, – картинка не для слабонервных.

Но если такое прорастание не происходит, человек, по словам Ф. Ницше, оказывается полым. Аналогичные метаморфозы происходят и с языком. И. Бродский настойчиво повторял, что не язык – орудие поэта, а поэт – орудие, «средство существования» языка. Открытие внутренней формы медиаторов, точнее, бесконечное число открытий начинается в совместной деятельности ребенка со взрослым и продолжается самостоятельно всю жизнь. К исследованиям работы психологических орудий–медиаторов психология только прикоснулась во время жизни Выготского. Он сам предупреждал против упрощенного понимания связи между знаком и значением: «Отнести овладение связью между знаком и значением к самому началу культурного развития ребенка, значит игнорировать сложнейшую, растянутую более чем на целое десятилетие историю внутреннего построения этой связи»[191]. После слишком длительного перерыва эти исследования возобновил Б. Д. Эльконин[192].

Из того немногого, что сказано о психологических орудиях, вытекает, что они сродни, совместимы, внутренне органичны как идеальной форме, так и реальной форме. В них также имеются объективная и субъективная составляющие. Они могут выполнять посредническую функцию между реальной и идеальной формами, так как обнаруживают глубинное сходство с последними. Психологические орудия, средства, инструменты нередко уподобляются органам человека, или органам человеческой деятельности. Поскольку они представляют собой искусственные средства деятельности, их нередко называют артефактами[193]. Так же называют и функциональные органы, что иногда создает

---

[190] *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // Символ. Париж, Июль. 1992. Т. 28. Ч. 2. С. 174.
[191] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. С. 15.
[192] *Эльконин Б. Д.* Введение в психологию развития. М., 1994.
[193] *Верч Дж.* Голоса разума. М., 1996.

трудности для понимания. Но это лишний раз подчеркивает потенциальную совместимость и возможность слияния, соединения (единства), установления органической связи между психологическими орудиями и идеальной формой, с одной стороны, и реальной формой – с другой. Психологические орудия: слово, знак, символ – это «живые», деятельные формы. Они, как и все живое, смертны. Есть мертвые символы, мертвые слова, даже мертвые языки.

Приведенный выше анализ идеальной, реальной и медиативной форм позволяет сделать еще одно заключение. При всей своей целостности это – гетерогенные формы. Такой ход мысли вполне соответствует идеям культурно-исторической психологии о свойствах единиц анализа психики. Последние представляют собой живые, целостные и гетерогенные образования[194].

Многие годы спустя после кончины Выготского М. К. Мамардашвили, развивавший философскую проблематику формы превращенной, в поисках иллюстраций для своих размышлений постоянно обращался к психологической реальности, в том числе и к реальности сознания. Он искал адекватные ей наименования и термины: сращения субъективного и объективного, кентаврические образования, артефакты, артеакты, функциональные органы, амплификаторы-усилители наших естественных способностей, новообразования и т. п. Все эти искусственные образования он называл «третьими вещами», «понимательными вещами», «интеллигибельной материей». К этому списку можно добавить и известные психологам понятия установок, доминант, предметных рецепторов, органов чувств теоретиков, акцентуаций и пр. Продолжающийся поиск наименований психологической реальности представляет собой уход от картезианской дихотомии души и тела, в том числе и уход от натуралистической трактовки внешнего (объективного) и внутреннего (субъективного), с которой связана столь же натуралистическая трактовка процессов интериоризации и экстериоризации. На наш взгляд перечисленные попытки именования «психологической реальности» можно сегодня интерпретировать как поиск путей возвращения к гуманитарным основаниям культурно-исторической психологии, заложенным в традиции русской философии начала XX века. Именно там мы обнаруживаем сюжеты, раскрывающие семиотический характер человеческой психики.

4.2. Экзистенциальные мотивы исторической памяти

[194] *Зинченко В. П., Смирнов С. Д.* Методологические вопросы психологии. М., 1983.

В этой главе предложен вариант реконструкции экзистенциально-культурных истоков интеллектуальных поисков Густава Шпета и Евгения Трубецкого. Мы обращаемся не только и не столько к психологическим особенностям личности русских философов, сколько к культурным и экзистенциальным основаниям их воспитания и самообразования, формирования их ценностных установок и ориентиров, т. е. происходит выявление и спецификация их жизненно-мировоззренческих устоев, из которых вырастали их интеллектуальные позиции. Ведь при всех подчеркиваемых сегодня нами различиях философских идеалов русских мыслителей мы зачастую не замечаем общности экзистенциальных мотивов их философского творчества.

Мы хотим обратить внимание на парадоксальное созвучие экзистенциальных мотивов у таких столь разных русских философов, как Густав Шпет и Евгений Трубецкой. И здесь, конечно, выявляются общие мотивы для всех русских философов: мотив детства, любви и сердца, судьбы России и т. д. Эти мотивы оказываются сквозными в разговоре русских философов. Каждый из этих мотивов – особая сюжетная линия в разговоре об истории.

Разработка «исторической философии»[195] – так определял цель своего творчества, свою философскую программу сам Шпет. Он противопоставлял ее как сциентистскому рационализму, так и позитивизму, полагая, что эта программа дает возможность понять конкретное сознание, страсти и конфликты, которые влияют и на конкретных людей, и на исторические идеи. Историческая философия определяется Шпетом не как панорамное видение будущего человечества, но как интерпретация настоящего и прошлого, связанная с осознанием человеком самого себя в исторической реальности. «Мы начинаем с памяти, – писал Шпет – с “преданий”, мы видим свой мир сквозь “пыль веков”; “преданья старины глубокой” – для нас подчас единственный источник, и всегда близкий, необходимый. Мы смотрим на одно с античным миром, но παντα ρει для нас имеет новое содержание и новый смысл: для нас это – поток вещей и людей, трудов и дней, веков и народов. Поток, который проносится перед *нашим* умственным взором, есть прежде всего *поток истории*»[196]. Шпет относился к этому историческому потоку как философ-профессионал, пытающийся ответить на вопрос о том, «как возможно историческое знание», но тем не менее в его рассуждениях никогда не терялась из виду субъективно переживаемая *конкретность* исторической реальности. Вот почему Шпет соотносил свои рассуждения с положительной традицией русской философии.

---

[195] *Шпет Г. Г.* Философия и история // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 196, 199.
[196] *Там же*. С. 195.

Казалось бы, Трубецкой такой философской цели себе не ставил. Он в силу своей глубинной религиозности видел путь философской жизни в поиске смысла жизни сквозь призму христианского миросозерцания. Когда он обращался к исторической проблематике, то погружал ее в непосредственно экзистенциально-мировоззренческий контекст. Оттого его рассуждения об историческом прошлом развертывались не в форме исследования[197], но в форме воспоминания, в форме личностно окрашенных наблюдений. В этом смысле Трубецкой, как и многие русские философы конца XIX – начала XX века, уже не удовлетворен простой фиксацией прошлого, и пытается «воспроизвести самое сокровенное – внутреннее содержание жизни, вспомнить уже не события, а чувства и мысли, казалось бы, навсегда забытые и утраченные»[198]. Для русских философов того времени память, воспоминание и сопряженное с ним самопознание личности стали не отвлеченным объектом интеллектуального рассуждения, но экзистенциально окрашенным, приобретающим оттенки субъективности («экзистенциальная биография» Н. Бердяева, «“анамнезис” о потерянном рае» Л. Шестова, «автобиография и философия» П. Флоренского, «воскресение через воспоминание» Л. Карсавина и др.).

Что связывает несводимые по своим принципиальным основаниям философские концепции историчности Е. Трубецкого (а также Вл. Соловьева, Л. Лопатина, С. Трубецкого, С. Булгакова, Н. Бердяева и других русских мыслителей, которых сегодня принято считать «представителями русской религиозной философии») и исторической философии Шпета, содержание которой, казалось бы, выходит за рамки этой традиции? Идея *конкретности*, которая становится зримой при рассмотрении этих концепций сквозь призму экзистенциальных мотивов.

***

---

[197] Хотя, конечно, здесь стоит упомянуть его глубокие историко-философские работы, где принцип проникновения в глубины человеческой субъективности (во «внутреннее миросозерцание» бл. Августина или «руководящие мотивы философствования» Ницше) через последовательное раскрытие интеллектуальных установок мыслителя реализуется во всей своей полноте. Хотя в очерке «Философия Ницше» Трубецкой и поясняет, что он «оставил в стороне как биографический элемент, так и вопрос об отношении Ницше к многочисленным его предшественникам» (Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века». В 2 т. Т. 1. Мн.–М., 1996. С. 167), тем не менее он выявляет «основные влечения его ума и сердца» (*Там же*. С. 174) и показывает, что «искание смысла жизни было изначала основным стремлением Ницше и руководящим мотивом его философствования». См.: *Там же*. С. 175.

[198] *Зиновьева Е.* Эта таинственная Мнемозина. Рецензия на кн.: *Аверин Б.* Дар Мнемозины: Романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции. СПб.: Амфора, 2003 // Нева. 2005. № 7. Цит. по электронной версии: http://magazines.russ.ru/neva/2005/7/zi21.html

Жизненные траектории Густава Шпета и Евгения Трубецкого пересекались несколько раз. Их знакомство могло состояться и в Киеве, в Университете св. Владимира, где Трубецкой работал, а Шпет учился. В Москве они встречались и, вероятно, общались на философских вечерах в доме М. К. Морозовой, о чем пишет в своих воспоминаниях А. Белый.

Трубецкой и Шпет были очень разными. Это различие проявлялось не только в их внешности, в их чертах характера[199], но и в их социальных, политических и философских идеалах, в понимании смысла своего философского призвания. Для Трубецкого этот смысл состоял в свободном от «академической скамьи» парении в философских высотах. В отличие от своего брата Сергея, он не стал переводиться с юридического на филологический факультет, поскольку, как он потом вспоминал, «филологические науки, сами по себе меня не привлекавшие, отвлекут меня от любимых мною философских занятий и отнимут слишком много времени. От университета требовал, главным образом, одного: чтобы он не мешал мне заниматься философией»[200]. Философская судьба Шпета сложилась иначе. Для него именно университет стал центром философского образования. В отличие от братьев Трубецких, проводивших за философскими книгами долгие домашние вечера (предпочитая чтение серьезной литературы великосветским развлечениям), Шпет штудировал историю философии в семинарии Челпанова. При анализе опубликованных произведений и архивного наследия Шпета и Трубецкого отчетливо проступает за этими различиями общность их экзистенциальных мотивов.

Мотив детства

---

[199] Вот каким «видел» Евгения Трубецкого А. Белый: «Он был удивительно косолап и внутренно добр; он потрясал окружающих тугодумием, соединенным с упорством и добросовестностью в продумывании каждой новой, ему трудно дававшейся мысли. <…> А из толпы сюртуков, с расширенными, сияющими глазами, с протянутыми руками и с доброю улыбкою, шел на меня косолапый и черный, немного растрепанный Трубецкой; взял мою руку и сжал без слов, покорив этим жестом; во мне встала проблема: понять это косолапое противоречие, состоящее из добра, порыва и ужаснейшей косности». Цит. по: *Белый А.* Между двух революций. М., 1990. С. 267, 269. – А вот как, – просто по контрасту, – Шпета: «Самым левым в тогдашнем “паноптикуме” мне казался Густав Густавович Шпет, только что приехавший к нам из Киева. <…> Лицо его было невелико: не губы – губки; не нос, а – носенок; не быстрые, коричневатые, с розоватым отливом глаза, а – два юрких носика – мышьих. <…> Он ступал эластично и мягко; но вкладывал в шаг свой пуды; садился молчать с чуть дрожащей улыбкой на розовом молодом гладком личике, выпуская взглядом “мышат”; заигрывал, но оставался далеким от игр, им затеянных». Цит. по: *Там же*. С. 273, 274, 275.

[200] *Трубецкой Е. Н., князь*. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 145.

И Шпет, и Трубецкой не оставили нам завершенных автобиографий, подобно тому как это сделали А. Белый, Ф. Степун, Н. Бердяев. Но все же определенный опыт автобиографического письма у них был. И что удивительно, тематическое пространство их опыта оказывается единым, несмотря на очевидную разность их воспитания, образования, личного переживания мира. Есть что-то в их воспоминаниях о прошлом такое, что связывает этих русских мыслителей невидимыми нитями.

Прежде всего это ощущение *тоски по детской*. Вот как об этом говорит Шпет в одном из писем к Н. И. Игнатовой: «Вчера в постели вспомнилось детское восприятие мира. Все было живое и таинственное: сколько таинственных ворот скрывали тайны домов, какие замечательные истории рассказывались ковром у мамы в спальне, рисунками обоев, какой жизнью жили гостенеприимные овраги… *Тоскуешь по этой жизни* (курсив наш. – *Авт.*), а между тем *она-то* осталась, есть, продолжается…»[201]. Трубецкой отвечает Шпету так: «в минуты душевной усталости, также порой мучительно хочется в детскую, где было когда-то так светло, так уютно, и все было так полно любимыми и любящими». И далее и Трубецкой, и Шпет задают себе вопрос о том, «что же такое эта *тоска по детской*?»[202]. «Открытие сущности другому, как потребность индивидуальности»[203] – для Шпета; поиск «источника веры в русскую душу, святую, милую и любящую»[204] – для Трубецкого. Но и для того и другого: тоска эта – прежде всего «искание точки опоры для настоящего»[205].

А еще, в этой тоске по детству – тоска по идеальному миру, по «детскому первобытному раю»[206] – действительности во всей ее полноте, как она ощущается ребенком и которая с возрастом невосполнимо перфорируется с каждой утратой: смертью близких и родных людей, исчезновением привычных предметов, сломом старых зданий и иссяканием традиции. Можно представить, насколько «перфорированной» оказалась жизнь русских философов после Октября 1917 года, когда необратимо исчез социальный мир, составлявший смысл их исторического существования. Фактически к тому моменту у

---

[201] Письмо Г. Г. Шпета к Н. И. Игнатовой от 26 ноября 1920 // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2006. С. 347.
[202] *Трубецкой Е. Н., князь*. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 42. Курсив в цитате наш. – *Авт.*
[203] Письмо Г. Г. Шпета к Н. И. Игнатовой от 26 ноября 1920 // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2006. С. 347.
[204] *Трубецкой Е. Н., князь*. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 42.
[205] *Там же*. С. 42.
[206] *Иванов Вяч.* Младенчество (1918). Цит. по электронной версии: http://www.ipmce.su/~tsvet/WIN/silverage/ivanovv/pMladen.html

большинства из них между ними и небом уже не оставалось ничего. Но еще оставалась надежда, которую Вяч. Иванов именовал так[207]:

Мираж улыбчивой утраты,
Посул волшебный, что в Эдем
Уходит все родное, чем
Недавно были мы богаты, –
В Эдем недвижимый, где вновь
Обрящем древнюю любовь...

Констатация собственной тоски по детству – это не только попытка обретения исторических корней, но и уразумение экзистенциального мотива, обусловливающего разговор об историчности человеческого бытия. Для Трубецкого и Шпета – это своего рода попытка «апробировать» свои философские концепции.

Трубецкой в своих рассуждениях об истории следует христианской конфигурации исторического движения: «Всякое вообще движение, всякое событие во времени имеет свой неподвижный смысл – истину, которая его выражает: иначе всякое высказывание об этом движении или событии было бы неправдою. Сверхвременный смысл движения и всего движущегося предполагается всякими нашими суждениями о движущемся, всяким нашим сознанием о нем»[208]. И далее: «Чтобы схватить единый смысл чего бы то ни было, моя человеческая мысль должна переходить во времени от момента к моменту, от одного элемента данности к другому. <…> Но в истине нет всех этих переходов; там раньше всякого сложения дана сумма всех возможных слагаемых и раньше всякого нашего размышления о наших впечатлениях дан мысленный итог всех этих впечатлений. Там последствия даны одновременно с причинами; говоря иначе, в истине дана от века вся та цепь причин и следствий, а стало быть, и вся та цепь событий, которая развертывается перед нами во времени, дано все бесконечное прошлое этой цепи и все ее бесконечное будущее»[209]. Такая конфигурация задается именно экзистенциальным мотивом детства, понятого как неподвижный идеальный мир, который в настоящем существует как память и надежда одновременно. Детская для Трубецкого – это место, где «новое сталкивалось со старым. Новым был весь дух, ново было все содержание, но, вместе с тем, среди лиц, нас

---

[207] *Там же.*
[208] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. Цит. по электронной версии: http://www.krotov.info/libr_min/t/tru/ezkoy_00.htm
См. также: *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 2003.
[209] *Там же.*

окружающих, было сколько угодно старинных типов, самым контрастом своим оттенявших новое и придававших ему необычайную рельефность»[210].

Для Шпета, как и для Трубецкого, история не укладывается в схематическое развертывание причинно-следственных связей. Историческое событие требует ответа на вопрос: для чего оно? В чем его смысл? Причем смысл этот не остается неподвижным. Он, в отличие от смысла у Трубецкого, постоянно движется, и остановить его может только понимание того, из какой эпохи идет ответ. Смысл, как со-мысль, т. е. как мысль, посланная в историю, может меняться, и через эту динамику, текучесть смысла только и может быть уразумеваема как идея исторического развития. Это рассуждение Шпета.

Историческая память детства соткана из мельчайших почти невидимых, едва уловимых, никому не нужных подробностей, от которых порой невозможно избавиться. Перед глазами взрослого Трубецкого развертывается мир детской: вот он сам – ребенок, вот его няни, гувернантки, сестра Ольга, вот полифония языков (французский, немецкий, русский), брат Сергей и Мама, читающая Евангелие. Память стирает границу между существенным и несущественным – они рядоположены. Трубецкой ищет ответа на вопрос, который ищет и Шпет: «как в памяти существенное отделяется от несущественного». Для Трубецкого: «Существенное, само по себе важное <…> внедрялось самыми разнообразными способами – взглядом, словом, молитвой, чтением Евангелия; но так или иначе оно почти целиком исходило из одного и того же средоточия»[211] – «Мама». И воспоминания, с нею связанные, «остаются на всю жизнь духовными двигателями»[212].

Мир детства для Шпета, как и для Трубецкого, неразрывно связан с образом матери, которая «первая удостоверяет, что ты родился». Ее фотография всегда должна была быть рядом. От нее исходила та бодрость духа, которая не покидала Густава никогда.

И в этих упорных и многотрудных исторических исканиях столь разных по своим идейным устремлениям мыслителей находится объединяющий фундамент: «через любовь ко мне, – пишет Шпет, – я удостоверяюсь в своем существе, это – второе рождение»[213], и, вторит ему Трубецкой: «человек, отдающий любви все дары своей природы, рождает в мир высшую нетленную красоту, красоту духовного человеческого облика»[214]. Мотив

---

[210] *Трубецкой Е. Н., князь*. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 73.
[211] *Там же.* С. 79.
[212] *Там же.* С. 79.
[213] Письмо Г. Г. Шпета к Н. И. Игнатовой от 26 ноября 1920 // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2006. С. 349–350.
[214] *Трубецкой Е. Н., князь*. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 82.

любви как духовного источника и идейного фундамента – одна из ключевых тематических линий в разговоре русских философов – находит свое выражение и в теме «сердца»[215].

Мотив Любви и Сердца

Искусство исторической памяти, как нам представляется, состоит в том, чтобы, сохраняя экзистенциальную составляющую идейного наследия, не потерять его интеллектуальную содержательность. Поэтому так важно ее сохранить и в реконструкции разговора Шпета и Трубецкого. На первый взгляд, идейное содержание философии Густава Шпета не имеет к мотиву любви и сердца никакого отношения. И выделение этой темы в качестве стержневой для разговора об истории между Шпетом и Трубецким, на первый взгляд, неосновательно. Однако не будем торопиться с выводами. Общение Шпета с русской философской мыслью, как уже замечалось, развивается не только в философских сочинениях, открыто, но присутствует в письмах, дневниковых записях, т. е. в тех источниках, которые не предназначались для широкого круга читателей. Работая в традиции философии как знания, как «строгой науки», Шпет следил, чтобы мысль его была выражена в произведении как можно строже, отчетливее, вместе с тем, экзистенциальные мотивы его научного поиска вполне соотносились с традицией «положительной философии» на русской почве[216], включая в ее сферу идеи П. Д. Юркевича, Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого и др. «Я смею думать, – говорил он осторожно, – что ощущаю эту традицию не как отдаленную, общую и косвенную связь, а как живое, самое близкое и непосредственное духовное единство. Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии»[217]. Шпет находился в русской философской «сфере разговора», которая влияла и на постановку проблем, вопросов и характер ответов. Его письма, дневники – своеобразные отблески той «соборной действительности», «многоголосия» русских философов, которые позволяют увидеть Шпета не «одиноким мыслителем», но находившимся в общем напряженном проблемном культурном и

---

[215] М. Н. Громов также выделяет темы *любви* и *сердца* в качестве ключевых для русской философии, хотя его *содержательная* интерпретация этой тематической линии имеет несколько иной характер. См.: *Громов М. Н.* Типология русской философии. Материалы к спецкурсу // История философии. Учебное пособие для студентов и аспирантов высших учебных заведений. М., 2001. С. 23.

[216] См. наст. изд. С.

[217] *Там же.* С. 199.

научном поле того времени, в непосредственном интеллектуальном и экзистенциальном общении со своими современниками.

Вот почему «сердце» можно рассматривать в качестве общного экзистенциального мотива в общении Шпета с Трубецким. Для Трубецкого сердце – «центр духовной жизни»[218], «самое высшее в человеке и самое большее, что он может дать людям». Поэтому в воспоминаниях о своем брате С. Н. Трубецком он размышляет: «Что такое философия и музыка без сердца? Что такое холодная мысль и холодная эстетика, как не обольстительная ложь? Даже беспомощное барахтанье в политике ценнее такой мысли и такой эстетики, если только оно идет из глубины сердца»[219]. И говоря это, Трубецкой, конечно, имел в виду не только устремленность через сердце к познанию Бога, но и стремление к нравственному поведению человека в человеческом мире[220], управляемому через «со-весть»[221] или через со-мысль (смысл). Как истолковывает понятие «смысла» в диалогическом ключе немецкий историк русской философии Людвиг Венцлер: «Смысл – это то комплексное явление – в котором мы сталкиваемся с “чем-то” – обращением, просьбой – тем, что пробуждает и требует нашего одобрения, нашего утверждения, но и что таким образом утверждает нас. Таким образом, смысл – это диалогическое ответное событие. Смысл – это смысл для кого-то, смысл определяется, исходя из двух сторон, двух источников. <…> Смысл – это явление, с которым я могу согласиться, потому что в этом явлении соглашаются со мной, мне говорят да. <…> Но действительно утвердить явление – от всего сердца, со всей социальной ответственностью – можно только тогда, когда и другие могут с ним согласиться, когда оно является, по крайней мере, принципиальным и когда по возможности с ним могут согласиться другие»[222]. Именно в этом пункте мысль Трубецкого оказывается сопоставимой с рассуждениями Шпета.

Шпет отвечает Трубецкому уже в статье о Юркевиче. Однако здесь мы видим очень тонкий, не прямолинейный мыслительный ход. Шпет критически анализирует учение о

---

[218] *Трубецкой Е. Н., князь*. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины» // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 117.

[219] *Трубецкой Е. Н., князь*. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 82.

[220] Эта мысль стала ключевой в рассуждении В. К. Кантора о современных христианско-демократических ценностях как ценностях европейской культуры. См.: *Кантор В. К.* Евг. Трубецкой: совместимы ли христианская демократия и русская идея равенства // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 13–20.

[221] Письмо Е. Н. Трубецкого к П. А. Флоренскому от 30 марта 1917 года // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 105–106.

[222] *Венцлер Л.* Понятие «смысл жизни» в философии Владимира Соловьева и Евгения Трубецкого. Формальная структура и содержание // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 23.

сердце Юркевича. Он пытается ответить на вопрос: возможно ли познание реальной действительности через веру с помощью сердца? (Вопрос, который задавал в своих размышлениях Юркевич.) И отвечает на него отрицательно: «так как Юркевич задавался целью с помощью веры проникнуть к цельному знанию, то он просто потопил разум в сердце»; «знание и вера несоединимы, как масло и вода»[223]. Однако, – замечает Шпет, – это не значит, что они не могут уживаться мирно в одной душе. Здесь важнее не апелляция к божественному, о которой Юркевич рассуждает в «Сердце», но обращение к интерсубъективности (говоря языком Шпета и Гуссерля). «Самое лучшее выражение этой мысли, – указывает Шпет, – дал сам же Юркевич, только не в статье о сердце, а в одной из других статей[224]: “Какое бы значение ни имела эта мысль о Боге как общей субстанции вещей, мы все же должны сознаться, что не к этому Богу обращается человек в своем религиозном чувстве, не перед этим Богом он изливает тоску души своей, повергается на колени и молится. Сердце человека возносится в вере и в молитве к такому существу, которое может внимать его воплям и облегчать его страдания; а что там философия может сказать о положительном, действительном или существенном содержании мира явлений, это – предмет, который не имеет прямой связи с потребностями религиозного сознания человечества”»[225]. А в «Записных книжках» Шпета (о них будет идти речь в девятом разговоре) мотив сердца звучит уже не в отвлеченном смысле, он направлен на самого себя: «Да, сердце, сердце, сердце – самое важное в жизни единственное! – как исказил я себя…». И еще одна, уже упоминавшаяся запись: «Вся жизнь моя была бы иной, если бы не подавление доброты! <…> *Поведение должно определяться непосредственной добротой и мотивами сердца* (курсив наш. – *Авт.*), а у меня сплошь и рядом эти мотивы – не разумность, как воображалось когда-то – а упрямство, раздражение»[226].

Мотив любви и сердца позволяет и Трубецкому, и Шпету «вдохнуть» в историю экзистенциальный смысл. Трубецкой задает вопрос о смысле истории, исходя из религиозного контекста: «Если в самом деле вся жизнь природы и вся история человечества завершаются этим апофеозом злого начала, то где же тот смысл жизни, ради которого мы живем и ради которого стоит жить?»[227]. И отвечает на него изнутри

---

[223] *Шпет Г. Г.* Философское наследство П. Д. Юркевича // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 632.
[224] Труды Киевской духовной академии. 1861, февраль, стр. 197.
[225] *Шпет Г. Г.* Философское наследство П. Д. Юркевича // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 632.
[226] Записная книжка Г. Г. Шпета 1930 года. Цит. по: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 75–76.
[227] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках // *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе. Цит. по электронной версии: http://www.wco.ru/biblio/books/trub1/

христианской концепции истории, где всеобщая любовь, придающая истории смысл, трактуется как Богоявление: «Все человечество как род некоторым образом подготовило своей историей земное явление Спасителя, а человечество как род есть венец истории вселенной. Поэтому явление Христа на земле должно быть понимаемо как восстановление связи божественной жизни с целым человеческим родом и с целой вселенной»[228]. Любовь пронизывает все сферы исторического мира, и только через нее человек получает оправдание своего собственного присутствия на земле. Отсутствие любви – это безликость, проявляющаяся на всех уровнях человеческой жизни[229] и, прежде всего, в обезличенных формах человеческого общения. Исследователь русской диалогической традиции Х. Куссе заметил, что Е. Н. Трубецкой «весьма выразительно описал <…> этот опыт потери общества, влекущей за собой потерю самочувствия и индивидуальности в условиях функциональной жизни и функциональной коммуникации в метрополиях раннего XX века»[230]. И далее Куссе приводит выразительную цитату из «Смысла жизни»: «Присмотритесь внимательнее к проносящейся мимо вас жизни; посмотрите, как радуется этот пишущий квитанции чиновник, когда вы назовете его по имени и отчеству, или этот мальчик при лифте, когда вы заговорите с ним о его деревне или семье <…>. Этот мальчик, как и тот чиновник, хочет быть *человеком с индивидуальным именем,* существом

См. также: *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни / Сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. М., 1994.

[228] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. Цит. по электронной версии: http://www.krotov.info/libr_min/t/tru/ezkoy_00.htm

[229] Отсутствие любви оборачивается для истории катастрофами и войнами, которые влекут за собой не только внешние разрушения, но, что самое страшное, они порождают внутреннюю ожесточенность и социальный распад. Трубецкой это очень тонко чувствовал еще в годы Первой мировой войны, а после революции мог наблюдать, как сбывается его пророчество. В «Смысле жизни» он писал: «Вспомним настроение, которое мы, как и все народы мира, переживали в дни патриотического подъема, вызванного войною. Какую жестокую радость мы обнаруживали, когда получались известия о гибели десятков тысяч немцев и австрийцев! Как эта жестокость возрастала с течением войны даже в самых человеколюбивых и добрых из нас! Когда немцы выдумали удушливые газы, это вызвало вначале бурю негодования; но тотчас же вслед за тем пример врагов вызвал подражание; во всех странах фантазия начала работать в том же направлении, и мы стали радоваться известиям о том, как хорошо действуют наши собственные удушливые газы. Таково настроение, создаваемое “логикою войны”. Может ли оно остаться безнаказанным для человеческого сердца? Опыт показал, что нет; отношение к врагу внешнему целиком перенеслось на врага внутреннего, и в этом сказалась сила яда, которым мы отравлены. С той же жестокой радостью большевистски настроенные массы стали относиться к известиям о массовых избиениях “буржуев” и офицеров; отношение к большевикам их противников было едва ли многим добрее. И в этом – новое, яркое доказательство того, до какой степени вызванное войною озверение разложило общество». Цит. по электронной версии: http://www.krotov.info/libr_min/t/tru/ezkoy_00.htm

[230] *Куссе Х.* Возможно ли сегодня диалогическое мышление? // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 60.

единственным в своем роде; а жизнь сделала того и другого безличным номером, одного – пишущей машиной, а другого – мальчиком *при машине*»[231].

Шпет, как и Трубецкой, ищет смысл истории, но только рассуждения его развернуты в сторону методологической рефлексии над исторической наукой, при этом они не носят абстрактно-отстраненный характер. История для него – не внешний предмет анализа, но всегда также и предмет экзистенциально переживаемый. И этот экзистенциальный момент присутствует в его методологических исследованиях. Для Шпета важно не только признание метафизического смысла любви, но и выявление тех реальных средств и способов, с помощью которых этот смысловой стержень истории обнаруживает себя в конкретных исторических событиях. Вот почему он направляет свое внимание не на коллектив и общество, но на общение как на особую сферу, в которой только и существует история, понимаемая и уразумеваемая в слове и через слово. Методология Шпета, таким образом, окрашивается в семиотические тона, и, конечно, он согласился бы с Трубецким признать Софию источником мудрости, если бы знал, что тот сопоставляет ее с «предвечным изначальным словом»[232]. «Раз став на эту почву, – писал Шпет, – мы сумеем связать жизнь мира с его абсолютным Первоисточником, и, понимая самый акт творения мира как процесс рождения его в муках творцом, найдем место для всемирно-исторического процесса не только в космологическом, но и в теологическом целом, что позволяет нам в свою очередь через учение о теодицее перейти к усмотрению нравственного мироустроения»[233].

Поясняя эту метафору «вдохновения» смысла как условия понимания истории, приведем большую цитату из книги Ясперса: «Исторический индивидуум открывает себя только любви и выросшей из любви силе созерцания и прозорливости. Полностью присутствуя в атмосфере любви, единично-неповторимый индивидуум становится открытым в бесконечное для ведóмого любовью желания знать. Он открывает себя в явлениях, которые, в свою очередь, претерпевают непредсказуемые изменения. Он в качестве исторического индивидуума реален, но тем не менее в качестве такового недоступен тому, что являет собой только знание. – В любви к историческому индивидууму становится ощутимой и основа бытия, которому этот индивидуум принадлежит. В бесконечности любимого индивидуума открывается мир. Поэтому подлинная любовь расширяется и усиливается благодаря самой себе, распространяется на

---

[231] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. Цит. по электронной версии: http://www.krotov.info/libr_min/t/tru/ezkoy_00.htm

[232] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках // *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе. Цит. по электронной версии: http://www.wco.ru/biblio/books/trub1/

[233] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. В 2 ч. М., 2002. С. 1033.

все исторически сущее, становится любовью к самому бытию в его истоках. Так, преисполненному любовью созерцанию открывается историчность бытия – этого огромного единичного индивидуума в мире. Однако открывается она лишь в историчности любви индивидуума к индивидууму»[234].

Мотив судьбы России

Еще один экзистенциальный мотив в разговоре Шпета и Трубецкого – это размышление о судьбе России. Причем оба высказались на эту тему приблизительно в одно и то же время: весна–лето 1917 года – в судьбоносный для страны момент, ставший одновременно и своеобразной точкой экзистенциального выбора, выбора своей собственной судьбы, для каждого мыслящего русского человека. Однако несмотря на то что мотив судьбы России является звеном, объединяющим Шпета и Трубецкого и дающим понимание целостности их экзистенциальных мотивов, их точки зрения на происходящее, исходящие из политических убеждений, были различны. Тем интереснее послушать их заочный спор.

Вот как встретил Февральскую революцию и выход России из войны Трубецкой:

> «Стыдно и больно было за Россию; стыдно было смотреть в глаза другим. Другие народы объединились в светлом патриотическом подъеме: все были воодушевлены великим национальным делом; одна Россия, управляемая чуждой и ненавистной народу властью, походила на распавшееся извнутри темное бесовское царство. Где же был русский патриотизм и чувство национального достоинства? Имеет ли право на уважение других тот народ, который сам себя не уважает?
>
> На этот ужасный роковой для нас вопрос мы не имели ответа. Раньше самое терпение наше могло *оправдываться патриотическими соображениями* (курсив наш. – *Авт.*); надо было терпеть, пока могло казаться, что терпенье спасает нас от пораженья. Но когда стало очевидным, что именно терпенье и ведет нас к неизбежной гибели, ему должен был наступить конец, – иначе Россия не была бы Россией.
>
> И везде задавались мучительным вопросом: жива Россия или мертва, достойна ли она существовать на свете, не представляет ли она собой “дурное общество”, которого должны стыдиться другие нации. И вот наконец мы получили ответ, достойный великого народа. Смыт национальный позор; мы можем говорить с

[234] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 250.

друзьями и союзниками, как равные с равными. *Есть великая Россия* (курсив наш. – *Авт.*), совершившая беспримерный в истории подвиг. Это – революция единственная или почти единственная в своем роде»[235].

И как он откликнулся на это событие в автобиографических зарисовках «Из прошлого»:

«Знаю, – пишет он, – что многое в пережитом мною принадлежит к исчезающему и уже почти исчезнувшему дворянскому быту. *Знаю и то, что на смену этому быту надвигается другая, новая Россия. Но есть и непреходящее в том прошлом* (курсив наш. – *Авт.*). Есть бессмертная душа народа, которая – всегда одна, в какие бы формы она ни облекалась. И вот почему связь с дорогими отшедшими должна сохраняться всегда, как бы формы быта ни менялись. Они любили Россию, они на нее надеялись и в нее верили; думаю, что и теперь жива эта их надежда, как и они сами живы. А потому я жажду их духовного наследия для этого настоящего, которого они не знали и не предвидели. И в их прошлом, которое я вспоминаю, ищу неумирающего»[236].

Шпет занимает в этом разговоре иную позицию. Он по-другому понимает и принимает «патриотизм» и по-своему оценивает возможности создания «новой» России. В августе 1917 года он пишет своей жене по поводу Корниловского мятежа:

«Ты пишешь: “лишь бы Россия не погибла”. Она *уже погибла*, – та Россия, которую ты любишь, и исходя из которой ты представляешь себе будущее. *Будет ли новая Россия?* (курсив наш. – *Авт.*) Во всяком случае, она, – если будет, – то будет создана *не теми*, кто сейчас говорит о любви к ней, ибо это любовь не к будущей России, а к уже погибшей. Как можно представить себе это будущее? Об этом лучше поговорить. Одно только добавлю, что чем больше теперешние “любители” России будут стараться на проведение своих идей, связанных с прошлым и своими корнями, ушедшими туда, тем труднее будет создание новой России. С Россией произошло то, что с домом Романовых: и чем скорее Романовы придут к сознанию нового положения, *смирятся*, и, *отбросив державные планы* (курсив наш. – *Авт.*), примутся

---

[235] *Трубецкой Е. Н.* Народно-русская революция 5 марта 1917 года (речь записана рукой М. К. Морозовой) // ОР РГБ. Ф. 171. К. 12. Ед. хр. 1.

[236] *Трубецкой Е. Н., князь*. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 42–43.

за мелкую и скромную работу, тем им лучше. Россия должна отказаться от мировой политики, перейти на роль второстепенного и даже третьестепенного государства, заняться внутренним устроением и культурой, культурой, культурой, тогда она не погибнет вовсе, даст новых людей и новый “патриотизм”»[237].

Однако через пять лет Шпет уже сомневается в своей позиции жесткого объективизма по отношению к патриотизму. Рассказывая Н. И. Игнатовой о своем восприятии рассказа Лескова «Некуда», он замечал:

«Интересно еще другое тут: *психологическая* история *наша*. Я понимаю возмущение, которое он вызывал: кой-какие факты, конечно, перевраны, на это и набросились, но психология – бо-ольшая правда, и *больная*. <…> Конец этой психологии я еще застал; в социалдемократии (с 900-х годов) ее уже не было, пошлó трезвее и деловитее. Теперь смешное, жалкое и нищее этой психологии вижу. Но почему я все-таки не могу быть вполне *с* Лесковым, или вернее с современными его подпевалами? Почему во всем этом смешном и глупом есть что-то теплое, интимное и *родное*? Разве ласки матери смогут стать в воспоминании иными, чем казалось в детстве, хотя бы выросши, признал в ней глупую, смешную старушонку? – В этом, что ли, дело? Не в этом ли корень и патриотизма? Не потому ли также, я, так видя и ненавидя русскую душу, как вот теперь, когда пишу о ней и столько размышляю, не могу оторвать себя даже мысленно вовсе от России? На деле я *могу* это сделать, но чувство – покидаю родной кров»[238].

Шпет писал свой «Очерк развития русской философии» уже после революции в 1921 году. И несмотря на то что сегодня мы часто считаем оценки Шпета излишне критическими и обвиняем его в «нелюбви к России», сам он испытывал иные переживания. «Я чувствую, – писал он Игнатовой во время создания «Очерка», – что все мои диатрибы по поводу русской утилитарности и моральности – из того же русского духа, – желания “исправить”, что я сам им отравлен, и что может быть, во всяком другом месте, я и не прилажусь»[239].

---

[237] Письмо Г. Г. Шпета к Н. К. Гучковой от 30 августа 1917 года// Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2006. С. 281.
[238] Письмо Г. Г. Шпета к Н. И. Игнатовой от 26 февраля 1921 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2006. С. 361.
[239] Письмо Г. Г. Шпета к Н. И. Игнатовой от 15 февраля 1921 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2006. С. 356.

И Трубецкой, и Шпет не только констатировали свое понимание политической и социальной ситуации в России, они, как русские интеллектуалы-интеллигенты, понимали (и в этом понимании – тоже своего рода общность экзистенциальных мотивов), что должны деятельно выражать свою интеллектуальную позицию. Однако содержание этой деятельности они понимали по-разному. Эта разность позиций отчетливо проявляется в письме Трубецкого Шпету, сохранившемся в архиве Г. Г. Шпета:

> «Дорогой Густав Густавович.
>
> Простите, что долго не отвечал на Ваше письмо: соображал, что я могу и чего не могу. В конце концов, сообразил, что, к сожалению, ничего не могу. Все это предвыборное время[240] у меня поглощено исключительно политикою. Могу делать чтения исключительно агитационно-партийного характера и с этой целью разъезжаю по России. Это, разумеется, не то, что нужно для Вашего общества[241], даже не то, что для него возможно, ибо в партию "мирного обновления"[242] оно, очевидно, не запишется.
>
> Искренне Вас уважающий,
>
> кн. Е. Трубецкой»[243].

Трубецкой организовывал политическую партию, видя в этом свое философское служение обществу[244]. Шпет свое философское дело расценивал как дело общественное, и

---

[240] Возможно, в письме речь идет о выборах в III Государственную Думу, проходивших осенью 1907 года.

[241] О каком Обществе идет речь в этом письме, пока точно установить не удалось. Возможно, Шпет уже в 1907 году задумывал проект Московского Общества по изучению научно-философских вопросов, которое было организовано им в 1914 году. См. упоминание об этом: *Шпет Г. Г.* Явление и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 35.

[242] Партия мирного обновления была организована в июле 1906 года, в 1907 году насчитывала около 2 тысяч членов; в 1912 году преобразована в Прогрессивную партию. Е. Н. Трубецкой (до 1906 года – кадет) был одним из организаторов Партии мирного обновления, с 1912 года – член московского комитета Прогрессивной партии.

[243] Письмо кн. Е. Н. Трубецкого к Г. Г. Шпету [осень 1907] // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 48. Публикуется впервые.

[244] В одном из писем к М. К. Морозовой Трубецкой признавался: «Я никогда "политиком" не буду, как никогда не был профессиональным военным. Но как бывают времена, когда все способные носить оружие призываются на войну, не разбирая – философы они или нет, так бывают и времена всеобщей политической повинности». Цит. по: *Носов А. А.* Политик в философии // *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. I. М., 1995. С. XII. См. также философскую интерпретацию политической публицистики Е. Н. Трубецкого в статье: *Михайловский А. В.* Пещера Фафнира и чудо пятидесятницы:

Трубецкой, как видно из письма, знал его позицию. Думаю, что именно поэтому Трубецкой в каком-то смысле «предугадал» и характер предложений Шпета, и его отказ от каких-либо действенных участий в политической жизни.

И все же, несмотря на разность политических установок и разное понимание своего философского служения родине, их прогнозы о дальнейшей исторической судьбе России удивительно созвучны. И Шпет, и Трубецкой обращались к опыту истории, который давал им основания полагать, что в ситуации социальных катастроф и политических кризисов страны и народы испытывали культурный и национальный подъем. Трубецкой надеялся на культурное возрождение через подъем религиозного самосознания. «И мы несокрушенно верим, – писал он в 1917 году, – в возрождение этой святой соборности теперь, как и прежде, спасение России»[245]. Шпет надеялся на культурно-философское возрождение[246]. Поэтому и послереволюционную ситуацию в России они оценивали как возможность возрождения культурно-исторического и национального самосознания. Они еще тогда не могли даже помыслить, сколь глубока была постигшая Россию культурная катастрофа.

***

Представленные в рамках этой главы экзистенциальные мотивы исторической памяти Е. Трубецкого и Г. Шпета, конечно, не исчерпывают всех философских сюжетов, составляющих гуманитарный фон культурно-исторической психологии. Но они обозначают контуры той экзистенциальной реальности, реконструкция которой может вывести нас к культурным основаниям русской интеллектуальной традиции. И в этом плане, в плане реконструкции гуманитарных истоков культурно-исторической психологии, необходим эпистемологический анализ такой специфически русской философской проблемы, какой является проблема общения. Чтобы осмыслить значение такого рода анализа, необходимо вернуться в историю, шаг за шагом постигая трудное искусство исторической памяти.

4.5. Проблема «личности» в культурно-исторической перспективе

идея русского миссионизма в политической публицистике кн. Евгения Трубецкого // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 45–55.

[245] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках // *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе. Цит. по электронной версии: http://www.wco.ru/biblio/books/trub1/

[246] *Шпет Г. Г.* Кризис философии // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2004/2005 год [7]. М., 2007. С. 102.

Каждый человек – уникальная личность,
а не вещь для манипулирования

Начнем с очевидного. Нет двух одинаковых людей. Каждый человек есть новый и неповторимый. Нельзя сформировать личность с заранее заданными свойствами. Извне сформированная личность – не личность, а наличность того, кто ее сформировал, т. е. зомбированное существо. Мрачная перспектива клонирования людей, слава Богу, еще в тумане. Индивидуально-психологические различия между людьми – пока еще реальность и интереснейший предмет не только психологии, но и искусства, всего гуманитарного знания. Человеческое разнообразие породило культуру, а культура усиливает это разнообразие, с которым трудно смириться цивилизации. Слишком много хлопот оно ей доставляет. Для нее избыточна даже прелестная типология Гиппократа.

М. М. Пришвин четко разграничил культуру и цивилизацию. Культура – это связь людей, цивилизация – это сила вещей. Цивилизации нужны стандарты, которые она требует от науки. Соответственно, в любой науке присутствует как культурная, так и цивилизационная компонента, когда в науке начинает преобладать цивилизационная, она перестает быть неотъемлемой частью культуры, возрождается социальный детерминизм, нарастают прикладные устремления. Не является исключением и психология. Человека ведь тоже рассматривают как машину, как вещь и манипулируют им как вещью. Когда в этом принимает участие психология, она перестает быть культурной, хотя, возможно, остается исторической в достаточно сомнительном смысле слова.

Культура говорит: «Можно купаться в количестве слез, пролитых лучшими мыслителями по поводу того, что судьбы человека еще не измерены»[247]. Психология ей ответила разработкой тестов на измерение интеллекта (IQ), а сегодня, позавидовав гадалкам и шаманам, занялась тестированием креативности, одаренности, личности, замахнулась и на судьбу.

Психология потеряла свой предмет исследования, расчленив его. Психологи примерно 150 лет тому назад начали расчленять душу на отдельные функции и успешно продолжают это увлекательное занятие до сего времени. Попытки собрать душу воедино редки и малоуспешны. «Сущее не делится на разум без остатка», – предупреждал В. Гёте, и измерить алгеброй гармонию ее никому не удалось. Душа оказывается в остатке, по поводу чего психология не испытывает угрызений совести, ибо она сама не страдает от избытка души. Душа мешает психологии быть научной. Мешает даже имя – Психология. Вариантом замены, порой пародийным, нет числа: бихевиоризм, ментализм, когнитивизм,

[247] *Хлебников В.* Собрание сочинений. Л., 1933. Т. V. С. 144.

коннекционизм – в США. Не отстаем и мы: реактология, рефлексология. Из относительно новых – акмеология (не путать с акмеизмом). Л. С. Выготский в свое время говорил о вершинной психологии, даже как-то назвал ее акмеистической, но ему было дорого имя Психология, на котором осела пыль веков. Л. С. Выготский защищал это имя от С. Л. Франка, утверждавшего, что материалистическая психология утратила право называться психологией. С такой бездушной психологией мы вошли в XXI век.

А. А. Ухтомский нарисовал картину того, что обещается в психологии «объективными» методами изучения: «Будет царство немое и глухое, ибо никто никого понимать не будет при уверенности, что каждый для себя все понимает! На вопрос, заданный в лечебнице параноику: хорошо ли ему тут, он отвечал: “Все переносимо, за исключением разве только оловянных глаз психиатров, которые упрутся в вас с тупою уверенностью, что они все в вас понимают! А сами-то ведь ничего не понимают!” <...> Вот и наши ученые Вагнеры готовят будущему человечеству своею “объективною психологиею” значительное отупение к междучеловеческим отношениям. Потеряли личность, потеряли собеседника, а значит, потеряли самое главное. Собеседника не построить из тех абстракций, которыми живет филистер!»[248]. Почти 100 лет спустя, как были написаны эти слова, два психиатра Осборн Виггинс и Майкл Шварц прочли лекции с примечательными названиями: «Кризис современной психиатрии: потеря личности» и «Кризис современной психиатрии: обретение личности»[249]. Авторы не более оптимистичны, чем А. А. Ухтомский. Они пишут, что психиатрия находится в кризисном состоянии постольку, поскольку она потеряла свои основы в этическом понимании больного, т. е. в том целостном понимании, которое позволяет видеть в человеке личность. «Обретение личности», к сожалению, не свершившийся факт, а достаточно хорошо осознанная задача, для решения которой авторы обращаются к философской антропологии. Заметим, не к психологии, у которой дела с личностью обстоят не лучше, чем в психиатрии.

Разумеется, недостатка в определениях личности мы никогда не испытывали. Еще живы представления о том, что личность – субпродукт коллектива, звучат отголоски восторгов по поводу всестороннего и гармонического формирования личности, разрабатываются личностные тесты и пр. Все шире распространяется практика использования уже имеющихся тестов. В подавляющем большинстве случаев они имеют американское происхождение. При этом упускается из виду одна существенная деталь.

---

[248] *Ухтомский А. А.* Заслуженный собеседник: этика, религия, наука. Рыбинск, 1997. С. 171.

[249] См.: Независимый психологический журнал. М., 1999. № IV. С. 5–15.

Personality – это вовсе не личность, а индивидуальность. В английском языке личность – это selfhood или self-ness. Это нечто вроде личности, может быть, «личностность», которую никто не берется формировать или тестировать. Да и в русском языке не удивляют персональный автомобиль, туалет, компьютер. Странно было бы приложение к ним прилагательного «личностный». А. Ф. Лосев говорил, что личность – это чудо, миф. Этимология слова «личность» связана не с личиной, а с ликом, лицом человеческим. А этимология слова «персона» берет начало от маски, в петровские времена персоной называли куклу.

Смешение индивидуальности (персоны) и личности – не безобидно. Например, недавно вышла интересная книга Дж. Келли «Психология личности», которая на самом деле рассказывает об онтологии индивидуумов – это слова автора. И то, что переводчик называет личностными конструктами, есть функциональные органы индивида (см. наст изд. Раздел V), т. е. – давний сюжет А. А. Ухтомского и его последователей, будь то физиолог Н. А. Бернштейн или психолог Л. С. Выготский и порожденная его учениками психологическая теория деятельности. Смешение терминов «индивидуальность» и «личность», с одной стороны, внушает ложные ожидания и мешает проникнуть в подлинный смысл книги, с другой, – не позволяет связать теорию Дж. Келли с известными отечественными традициями и интенциями познать анатомию и физиологию человеческого духа. Именно эту цель преследовал А. А. Ухтомский, давая не анатомо-морфологическую, а энергийную интерпретацию понятия «функциональный орган», определяя его как временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение. К давней идее П. А. Флоренского о том, что человек не факт, а акт, подходит и Дж. Келли в упомянутой книге.

М. М. Бахтин говорил, что личность не нуждается в экстенсивном раскрытии. Ее видно по взгляду, жесту, слову. Ему же принадлежит, так сказать, запрет на окончательное заочное определение личности. А. А. Ухтомский сомневался в возможности окончательного даже очного ее определения. Но эпидемия личностного тестирования расширяется: психологи стремятся во что бы то ни стало разорвать цельность и спаянное единство личности. Страсть к ее тестированию основана на бытовой трактовке понятия «личность». Своего рода апофеозом нелепости попытка начальника одной из исправительных колоний, где содержались уголовники, написать диссертацию на тему: «Формирование личности в условиях несвободы». Да и сегодня число диссертаций по проблемам психологии личности существенно превышает число личностей их написавших и защитивших.

Personality – это индивидуальность, что, между прочим, не так мало для исследования. Здесь есть простор для изучения ее свойств и качеств – культурных, социальных, психологических, для изучения индивидуальных различий и предпочтений. М. М. Бахтин заметил, что индивидуальность – это свое слово в культуре, подчеркнем, свое, а не чужое. Эстетика не замахивается на личность, понимая, что дай Бог разобраться в индивидуальности. 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. Но не предмет научного объяснения, практической заинтересованности, тестирования, формирования и манипулирования. В такой роли личность невозможно себе представить, как невозможно себе представить экспериментальное исследование поступка, в котором она себя проявляет. Личность, в том числе и личность психолога, – это призвание, а не профессия.

Сказанное вовсе не означает, что нужно перестать использовать понятие «личность» в психолого-педагогическом контексте. Например, вполне осмысленна стратегия личностно-ориентированного обучения, если она исходит из презумпции виновности. Последняя означает, что все находящиеся перед учителем ученики не только «субъекты учебной деятельности», а личности, пусть потенциальные; что у учителя, выражаясь словами А. А. Ухтомского, сложилась доминанта на лицо другого человека. Он добавлял, что, пока такой доминанты нет, о человеке нельзя говорить, как о лице. Учителю и психологу хорошо бы помнить слова П. А. Флоренского о том, что познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей. Г. Г. Шпет усиливает личностную составляющую познания: личность не может любить безличное и хотеть безличного; это относится к ее существу. Не помним, кто заметил, что в безличных предложениях есть какая-то безысходность. Как на безличном уроке.

С некоторых пор в психологической науке распространился еще один термин: «психологический субъект». Сегодня философски и психологически подозрительные субъекты и их тени заменили «нового человека» и все чаще блуждают по страницам психологической литературы. В соответствии с давним прогнозом Г. Г. Шпета психологический субъект втянет за собой еще большее диво – психологическое сказуемое. Здесь тоже проявляется нечувствительность к языку. В англоязычной психологической литературе субъект – это испытуемый – в эксперименте, и за пределы лабораторного

жаргона он не выходит. В нашей психологической литературе даже младенцам присваивают звание «субъектов». Прислушаемся к русскому языку. Бессовестный субъект, бездушный субъект – это печально, иногда не вполне нормально, но привычно. А душевный, совестливый, одухотворенный субъект – смешно и грустно. По-видимому, тезаурус современной психологии нуждается в пересмотре. В этом нам может помочь культурно-историческая психология, одной из функций которой (интегративной, по своей сути) является историческое осмысление концептуального словаря психологической науки. А это значит, что мы снова возвращаемся к философско-гуманитарным истокам культурно-исторической психологии, к общению русских философов начала XX века, для которых проблематика личности была ключевой.

***

Густав Шпет и Моисей Рубинштейн вместе работали в Московском университете на философском факультете. В 1913 году Рубинштейн приглашал Шпета сотрудничать в качестве автора одной их монографий о выдающихся педагогах, выходящих в серии книгоиздательства Тихомирова. Шпет согласился и написал книгу о педагогических идеях Спенсера[250], хотя она так и не увидела свет при его жизни. Шпет также приглашал Рубинштейна к сотрудничеству в 1917 году, когда формировал тематику статей для своего ежегодника «Мысль и Слово». Рубинштейн должен был написать статью о Лотце, но, к сожалению, так и не смог этого сделать (о причинах своего отказа он сообщает Шпету в одном из своих писем[251]).

Общение Шпета и Рубинштейна во многом обусловлено проблемами гуманитарных наук, которые в то время были в центре внимания европейской философской мысли. Они стажировались в немецких университетах: Рубинштейн учился в Гейдельберге с 1903 года, в 1906 году он защитил во Фрайбургском университете

---

[250] См.: *Шпет Г. Г.* Герберт Спенсер и его педагогические идеи // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006.

[251] Рубинштейн писал: «От статьи о Лотце я все-таки должен отказаться, так как она потребует от меня отрыва от моей диссертации: перечитав еще раз написанную мною главу, я вижу, что более подробное изложение Лотце не подойдет к моей книге, а писать сейчас независимо от диссертации о Лотце я не могу из-за времени, и из-за материальных условий. <…> Пожалуйста, не ставьте мне в вину эту маленькую оплошность, и поручите кому-нибудь другому. – Вот одну из глав моей книги в том виде, как она входит в мой труд, я с удовольствием бы поместил в Вашем журнале, но об этом при личной беседе. Жму руку. Искренне уважающий вас М. М. Рубинштейн». См.: Письмо М. М. Рубинштейна к Г. Г. Шпету <1917–1918> // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 26. См. также публикацию без указания точного местонахождения этого документа в кн.: Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи / Под ред. Т. Д. Марцинковской. М., 2000. С. 24–25.

диссертацию «Логические основы системы Гегеля и конец истории»[252]. Он был увлечен идеями неокантианцев. Шпет в 1912–1913 годах стажировался в Гёттингенском университете у Гуссерля и углубился в феноменологические исследования. Безусловно, оба этих философских направления: неокантианство и феноменология, оказали влияние на формирование концептуального языка Шпета и Рубинштейна. Казалось бы, разность философских способов «немецкого ученичества» должна была жестко развести траектории философского и психолого-педагогического поиска Шпета и 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 гуманитарных наук в контексте сближения неокантианской и феноменологической концептуальных установок[253]. Это сближение проявилось и в их интересе к психолого-педагогическим идеям Наторпа, труды которого и Рубинштейн и Шпет переводили в начале XX века.

Сегодня многие исследователи констатируют кризисное состояние гуманитарных наук. И этот кризис, как правило, связывают с исчезновением устоявшихся мировоззренческих ориентиров и существенной динамизацией современной жизни. Однако прислушаемся к разговору наших собеседников. В 1913 году Рубинштейн, размышляя о целях и принципах современной ему педагогики, написал: «Для исчерпывающей характеристики целей и принципов педагогики мы еще не готовы: у нас нет самого главного – стройного, до конца продуманного философского миросозерцания; мы в наше время находимся как бы на философском перепутье»[254].

Фактически наша ситуация и ситуация реконструируемого «разговора» оказываются во многом созвучными. Это созвучие проявляется в том, что, говоря о

---

[252] См.: *Dahlmann D.* Bildung, Wissenschaft und Revolution: Die russische Intelligencija im Deutschen Reich um die Jahrhundertwende // Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich. Hrsg. von G. Hübinger und W. J. Mommsen. Frankfurt a. M., 1993. S. 148. По-русски: *Рубинштейн М. М.* Логические основы системы Гегеля и конец истории // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 80. С. 695–764. См. также: *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 154.

[253] Когда Г.-Г. Гадамер говорил о «феноменологическом неокантианстве гуссерлевского толка», он, конечно, имел в виду то общее парадигмальное поле (*философия сознания в трансцендентальном измерении*), в котором вращались неокантианские и феноменологические концепции. И далее Гадамер констатировал: «Ни у неокантианцев, ни у феноменологов первой волны проблема языка не была вообще поставлена в центр внимания». См.: *Gadamer H.-G.* Text und Interpretation // Deutsche-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle / Hrsg. Philippe Forget. S. 24–55. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984. Цит. по: http://anthropology.ru/ru/texts/gadamer/txtint_1.html#ni

[254] *Рубинштейн М. М.* О целях и принципах педагогики // Вопросы философии и психологии. 1913. № 116. С. 3–4.

продуманном философском миросозерцании, Рубинштейн имеет в виду не выработку «единственно верного, единого для всех» философского миросозерцания (как это может показаться на первый взгляд), которое бы «сверху» заставляло исследователей-гуманитариев выполнять указания. Его волнует прежде всего отсутствие в русском обществе начала XX века четкого понимания тех социальных и культурных потребностей, которые ориентируют гуманитарную науку, а также отсутствие целостного мировоззренческого горизонта и логико-методологической культуры, без которых всегда было и будет трудно ориентироваться в решении прикладных психологических и педагогических задач[255]. Сегодняшняя социальная ситуация российского общества, как и ситуация в начале XX века, может быть охарактеризована словами «***без идеалов***» – в этом их созвучие, а значит, проблемы современной гуманитарной науки носят не только методологический характер, что, конечно, является весьма показательным элементом, но и мировоззренческий. Концептуально сформулировать этот узел социальных требований – и есть задача современной педагогической науки. Тем более интересно проследить за ходом беседы Рубинштейна и Шпета, развертывающейся в нескольких тематических плоскостях. Прежде всего обсуждается проблема образовательного идеала, или, выражаясь современным нам языком, проблема образовательной стратегии.

Наиболее отчетливо эта проблема была поставлена Шпетом. Его философский интерес располагался в сфере методологического исследования исторически осуществившихся познавательных моделей, воплощенных в истории педагогического сознания[256]. В какой исторически сложившейся образовательной системе видит Шпет

---

[255] Современные исследователи-педагоги, долгое время испытывавшие идеологический пресс «советской философской схоластики», могут, конечно, воспринять слова Рубинштейна именно «в свете» своего негативного опыта общения с философской идеологией советского времени. Тем не менее сегодня реализуется и положительный опыт общения педагогов-исследователей, философов-методологов и историков философии, например, в рамках постоянно действующего семинара «Философия – Образование – Общество» (организаторы: МГТУ им. Баумана, журнал «Вопросы философии», РАО; председатель оргкомитета академик РАН В. А. Лекторский) и «Методологического семинара по педагогической науке» (организаторы: академик РАО В. В. Краевский и директор НИИ проблем образования при КубГУ А. А. Арламов).

[256] Шпет рассматривает историю образования именно в философско-методологическом аспекте. Он формулирует свою мысль следующим образом. Если для педагога история образовательных стратегий эмпирически нагружена, то философ может рассмотреть исторический опыт образования в методологическом аспекте, т. е. зафиксировать устойчивые понятийные структуры в постоянно меняющихся представлениях о методе, границах обучения и воспитания, природе самого образования. По сути, речь идет не о внешних масштабах научного познания как абсолютных стандартах, прилагающихся к реальности образования, но о его внутренних формах, в которых заключен единый исторический опыт преемственного сохранения и обогащения знания. Иначе говоря, смысл философского анализа истории педагогических идей Шпет видит в осмыслении

исток современной ему проблемной ситуации выбора образовательного идеала? Не греческая образовательная модель, не гуманистическая образовательная традиция, но позитивистская концептуальная установка становится для Шпета предметом философской рефлексии. Он рассматривает педагогическую модель О. Конта, Дж. Ст. Милля, Г. Спенсера в контексте их философской программы. В ее основании лежит идея научности философского знания, что само по себе весьма существенно для сохранения образовательной традиции, нацеленной на научность. Но понимание научности в позитивистской установке жестко прагматизировано. «То общее, – замечал Шпет, – что действительно объединяет всевозможные направления позитивизма, заключается, поэтому, в особом свойстве науки, которое делает ее *практически* полезной»[257]. Такое специфическое понимание науки особенно ярко выражено у Конта, который считал, что единственным источником истинной науки является практический опыт. Образовательная модель позитивистов (преобладание обучения над воспитанием, прагматизация познавательного опыта, технизация дидактического процесса) является следствием их философской программы. В этом смысле педагогическая реальность понимается ими как система *профессионального образования*, которая приходит на смену системе реального образования. Шпет отмечал, что узкопрофессиональный подход искажает суть образования. Это происходит потому, что в педагогической системе позитивистов гуманитарным наукам не отводится определенного места, т. е. не уделяется должного внимания логическому анализу содержания гуманитарных наук. «...Педагогика должна опираться на логику и методологию самой науки. ...Даже если иметь в виду, что цель обучения должна состоять не в том, чтобы готовить образованных людей, а в том, чтобы создавать инженеров, все-таки преподавание не может быть разумно поставлено без знания и понимания логики преподаваемых предметов»[258]. Именно по этой причине Шпет критически оценивает позитивистскую педагогическую модель[259], реализация которой

исторического опыта методологического сознания педагогов, в обращении к исследованию педагогической мысли, как «*структуры актов сознания* (в их диалектическом и осуществленном движении)».

[257] *Шпет Г. Г.* Герберт Спенсер и его педагогические идеи // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 115.

[258] *Там же.* С. 126.

[259] Мы сегодня находимся в такой же ситуации. Одной из фундаментальных проблем современного образования является проблема соотношения гуманитарного и профессионального образования. Эта проблема очень четко просматривается в существующем разрыве между двумя образовательными системами, которые анализирует Шпет. Если мы усиливаем профессиональную специализацию, то такая абсолютизация приводит к обеднению общемировоззренческих установок. В процессе усиления профессиональных навыков происходит обесценивание и прагматизация самого отношения к фундаментальной науке, способствующей развитию установки на

ведет к отрицанию исторической преемственности основных образовательных стратегий философско-методологического характера.

Критика позитивизма (в том числе и его образовательных идеалов) вполне традиционна для «положительной» философии на русской почве[260]. Поэтому Шпет, как приверженец этой традиции, следует в своей критике очерченному в ней философскому пути. Рубинштейна, так же как и Шпета, можно отнести к этой традиции, поскольку в основание своей концептуальной модели образования он кладет 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»[261]. Понятие «цельность»[262], под которым в положительной философии на русской почве понималось переживание единства мира, согласованности разных его уровней, включая самого человека, гармонизирующего космос и историю,

---

принципиальные исследования, независимые от реального запроса рынка производства. Эта проблема нарастает, несмотря на то что государственные стандарты предполагают целый блок общеобразовательных гуманитарных дисциплин, зачастую рассматривающихся профильным преподаванием в качестве «ненужного довеска» к овладению профессией. Позитивистская образовательная модель все так же превалирует. Здесь важно оттенить: что в этой модели не устраивало Шпета и не устраивает нас сейчас? Только ли профессионализм, к которому призывали позитивисты. Отнюдь. Да, профессионализация может и должна стать основой для развития образовательных стратегий, но она недостаточна. Поскольку существует традиция передачи знания как самоценности. Именно в этом направлении шел Шпет, и думаем, что и для нас это выход. Сохранить установку на познавательное отношение к действительности, на фундаментальное исследование как на ценность и сделать именно на такую трактовку акцент при передаче социокультурного опыта.

[260] Она получает свое концептуальное оформление в «Критике отвлеченных начал» Вл. Соловьева.

[261] *Рубинштейн М. М.* О целях и принципах педагогики // Вопросы философии и психологии. 1913. № 116. С. 13–14.

[262] 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. Цит. по: Толковый словарь русского языка. Под ред. Д. Н. Ушакова. В 4 т. Т. IV. М., 2000. С. 1211. В традиции славянофилов это понятие получает концептуальное оформление. У Киреевского «цельное мышление» позволяет личности и обществу («все, 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 Хомякова «стройная цельность» понимается как основание «познания и жизни», т. е. «живознание», включающее все многообразие духовных и душевных сил человека. Традиционный символ цельности в русской философской традиции – «сердце».

конкретизировано у Рубинштейна в термине «цельная личность», взятого в качестве образовательного идеала. В более поздней работе он уточняет свое понимание цельности личности: «Сложные взаимоотношения этих сторон и входят в то необозримое целое, которое мы называем конкретной личностью»[263]. Это 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 концептуальном языке педагогической модели Рубинштейна, через его философскую интерпретацию проблемы «я».

Рубинштейн последовательно анализирует исторически сложившиеся способы постановки и решения проблемы «я» в разных философских направлениях XIX века. Но в отличие от Лосского, Шпета, Франка и других русских философов, исходящих из феноменологического основания и ищущих беспредпосылочного знания, Рубинштейн, воспринявший идею неокантианства о корреляции[264], т. е. установлении отношения между различными моментами, полагает, что «требовать безотносительного познания – значит, требовать безотносительного отношения, что невозможно»[265]. Однако в отличие от неокантианцев, выносящих корреляцию «я – не-я» в сферу трансцендентального, стремящихся таким образом формализовать этот принцип, Рубинштейн, следуя традиции положительной философии на русской почве, ищет эту корреляцию в «конкретной живой действительности»[266]. Поэтому хотя он и остается в области отношения, но выбирает другой коррелят для «я». В жизнедеятельности не существует пары «я» и «не-я», а «есть текучая <…> пара я и мир»[267]. Поэтому далее Рубинштейн, ссылаясь на Соловьева и Шпета, формулирует свое понимание проблемы «я»: «“Я” полагает себя <…> как живой субъект в живом мире[268], то “я”, которое указывается собственным именем или указательным местоимением[269]». Итак, Рубинштейн приводит слова Шпета для того, чтобы показать, что не только он один полагает, что «“я” есть живой субъект».

---

[263] *Рубинштейн М. М.* Проблема «я», как исходного пункта философии. Иркутск, 1923. Оттиск из «Трудов профессоров и преподавателей Иркутского гос. ун-та». Вып. 5. С. 26.
[264] Подробнее об том см.: *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003. Гл. II. Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве Марбургской школы. С. 448.
[265] *Рубинштейн М. М.* Проблема «я», как исходного пункта философии. Иркутск, 1923. Оттиск из «Трудов профессоров и преподавателей Иркутского гос. ун-та». Вып. 5. С. 5.
[266] *Там же.* С. 8.
[267] *Там же.*
[268] Здесь Рубинштейн ссылается на «Чтение о богочеловечестве» Вл. Соловьева.
[269] А здесь – на шпетовскую статью «Сознание и его собственник».

Но Шпет, в отличие от интерпретации Рубинштейна, вовсе так не думает, поскольку для Шпета «я» – это не исходный пункт и основание познания, а философская проблема. И если для Рубинштейна тезис о том, что «“я” есть живая личность» – это не только «исходный пункт», но и завершение всей педагогической системы, то для Шпета все гораздо сложнее.

Шпет осуществляет философско-методологический анализ понятия *личность*, т. е. рассматривает это понятие как *предмет исследования* гуманитарных наук (психологии, истории, искусствоведения, литературоведения), причем каждый раз показывает, что значение термина меняется от контекста одной науки к контексту другой. 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»[270].

Именно такое понимание *личности* приводит Шпета к критическому переосмыслению понимания *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 самотожественного я. Уже Лейбниц, как мы видели, указывал на тот факт, что для того, чтобы ему убедиться в тожестве своего я “в колыбели” и в момент полемики с Локком, ему пришлось вспомнить

[270] *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 402.

об “отношении других”»[271]. Но, что особенно важно, Шпет обращается и к русской традиции критики субъективизма (В. С. Соловьеву, С. Н. Трубецкому 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 исходною точкой и вместе верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания*”»[272].

Наиболее отчетливо критическая позиция 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», «имярека»[273]. Он 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 признаков. И далее Шпет опять употребляет понятие *личность* как синоним «я», но уже в контексте проблемы интерсубъективности. «Во всяком случае, раз вспомнился Лейбниц, напомню его же замечание о необходимости свидетельства *других* для установления «тожества 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»[274]. 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

---

[271] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 293.
[272] *Там же.* С. 291.
[273] 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 отожествлений 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.». *Там же.* С. 265. См.: также: С. 271, 275, 281.
[274] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2006. С. 282. См. также: С. 270.

уразумение и понимание[275]. 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»[276].

Казалось бы, Шпет, не разделяя «собственнических» представлений о «я» в эпистемологическом контексте, в своих педагогических размышлениях будет очень сильно расходиться с Рубинштейном. Но различие оказывается не столь уж существенным. Приведем цитату из его доклада «Социализм или гуманизм», где интеллектуальное созвучие с Рубинштейном, обусловленное тематической сферой разговора, очевидно: «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 общественных учений и движений»[277]. А вот дальше – уже идет отличное от Рубинштейна понимание личности, вытекающие из различия их философских установок. Шпет утверждает, что «личность – когда ей отказывают в актуальности, когда на место человечности – ипостась и богочеловечество – псевдокультура»[278]. Он здесь хочет подчеркнуть, что «ипостась», подменяющая живое единство личности, как раз и исходит из возможности обобщения «я» в некоторое формальное единство.

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

Шпет:

> «объединение личностей <…> насильственная правовая и государственная организация – не царство правды, а царство властей и лжи.

---

[275] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики: развернутый план III и наброски IV тома // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 209–210.

[276] *Шпет Г. Г.* Сознание феноменологическое и реальное // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 15. Л. 3. См. также: *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2006. С. 445.

[277] *Шпет Г. Г.* Социализм или гуманизм. Реконструкция текста Т. Г. Щедриной // Космополис. 2006. № 1 (15). С. 85.

[278] *Там же.* С. 86.

Истинное единение личностей – “взаимопонимание”, “сочувствие”, “дружба”, “братство”. Братство – есть социальная форма гуманизма, осуществление идеи человечества всем родом человеческим»[279].

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 все 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»[280].

Различие данных отрывков носит скорее терминологический и функциональный характер, нежели смысловой. Рубинштейн и 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 социального идеала. Но мысль, выраженная в этих двух отрывках в разных философских терминах и в разных концептуальных системах, демонстрирует стремление Шпета и Рубинштейна к одному и тому же, чтобы люди стали братьями, т. е. «друзьями»[281] и могли транслировать опыт культуры, в которой люди осуществляют себя как личности через общение друг с другом, основанное на взаимопонимании. Поэтому и Шпет, и 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 для сообщества европейских народов (философского и научного).

***

[279] *Там же.* С. 86.
[280] *Рубинштейн М. М.* Идея личности как основа мировоззрения. М., 1909. С. 123–124.
[281] См. Толковый словарь Д. Н. Ушакова: брат – близкий, единомышленник, друг, свой. Цит. по: Толковый словарь русского языка. Под ред. Д. Н. Ушакова. В 4 т. Т. I. М., 2000. С. 182.

Но вернемся к сегодняшним сюжетам. Мы видим, что понятие личности становится ключевой проблемой для современной психологической науки, особенно это хорошо видно при попытках тестирования интеллекта, так называемой креативности личности. Никто из диагностов не знает, что такое интеллект, творчество. Стало классикой следующее определение: интеллект – это то, что тестируется с помощью тестов на интеллект. Значит и в психологии, как в психиатрии, возможно, станет когда-нибудь актуальной давно забытая этическая проблематика. Без нее былые радужные прогнозы о судьбе психологии в XXI веке окрасятся в багровые тона. Что мы имеем в виду? Начиная с середины XX века, ученые разных стран, например Ж. Пиаже, Б. М. Кедров, размышляя о XXI веке, уверяли, что он будет веком психологии. Затем, некоторые психологи даже усилили этот прогноз и стали говорить о приближении «психозойской эры» (термин В. И. Вернадского). В. И. Вернадский, в соответствии со своей профессией, мыслил в геологических масштабах – масштабах тысячелетий, а не дней и лет. В нашу «мезозойскую эру» более реальны не эти «девичьи грезы», а опасения Г. Г. Шпета о том, что могут натворить «практики-практиканты» и Л. С. Выготского о «фельдшеризме в психологии».

Помимо повального распространения психодиагностики, проектирования и формирования личности появились самодеятельные пиарщики, имиджмейкеры, харизмейкеры, трансформирующие бытовую харю в харизму, дехаризмейкеры, приводящие последнюю в первобытное состояние. Диагностика обходится даже без «оловянных глаз» психолога, что эквивалентно заочному определению человека, против которого предупреждал М. М. Бахтин. Дискредитируется сама идея тестирования и тесты, среди которых имеются замечательные, как по возможностям констатации наличного состояния, так и по прогностической силе. Обработка результатов, получаемых с их помощью, – это искусство. Все это усугубляется распространившимися заочным и дистанционным (диетическим) образованием педагогов и психологов.

Сказанное выше не означает, что психодиагностика не нужна. Ее необходимость должна быть сопоставляема с профессионализмом, ответственностью и чувством вины тех, кто ее осуществляет. Слишком часто она влияет на судьбу человека. Нужно отчетливо понимать, что психодиагностика требует высокой культуры, что это вообще один из сложнейших видов деятельности психолога. Сотрудники Б. М. Теплова пытались коррелировать индивидуально-типологические различия нервной системы испытуемых с их психологическим портретом. Выдающийся психолог сам часами беседовал с испытуемыми, проверяя и перепроверяя полученные результаты. При этом он опирался и

на свою богатейшую интуицию. Несмотря на затраченный труд, он счел преждевременной их публикацию.

Трудности диагностики усугубляются еще и тем, что люди склонны охранять свою внутреннюю территорию от постороннего вмешательства, используя при этом разные способы защиты: от прямого отказа до обмана, надевания на себя маски, принятия той или иной роли. Бывают ситуации, когда люди сами (как и их близкие) заинтересованы в диагностике. Цели при этом могут быть разными: от «познать самого себя»... до «обмануть себя или диагноста». Кажется, последнее удается чаще. В свою очередь, диагносту помогает вводить в заблуждение клиента или обманываться самому то, что люди и сами себя представляют достаточно смутно.

Искусство диагностики состоит вовсе не в тестировании, а в интерпретации. Поверхностная диагностика не проникает во внутреннюю форму человека, в ее глубинные пласты, хотя, конечно, есть тесты, позволяющие такое проникновение. Но обращение с ними – это серьезная наука, овладение которой требует нескольких лет работы под руководством опытного супервизора, который должен оценить уровень общей психологической подготовки стажера и перспективу его дальнейшего развития.

Заметим, что самыми беззащитными являются дети, психически больные, подсудимые и солдаты. С ними диагностические процедуры осуществляются по произволу или по приказу. Присмотримся к детям. М. Волошин сказал:

Ребенок – непризнанный гений.
Средь буднично серых людей.

Это среди нас с вами. Обучая и воспитывая ребенка, мы часто принижаем его до своего уровня. Пора бы откровенно признать, что, тестируя ребенка, мы пытаемся определить, что у него осталось после взрослого вмешательства в ход его развития и роста. Здесь диагност должен быть конгениален ребенку; помимо профессионализма, обладать еще и душевной щедростью, что, впрочем, в полной мере относится и к нашему затюканному всеми, кому не лень, учителю. Ему не до удивления талантом, не до индивидуальной работы с учеником и не до заботы о его развитии. Мы ведь не знаем, что было бы с А. С. Пушкиным, если бы Г. Р. Державин и В. А. Жуковский не заметили и не отметили его; что было бы с Б. Л. Пастернаком, если бы В. Я. Брюсов и Г. Г. Шпет не заметили и не назвали его поэтом? Возможно, все бы так и случилось, как случилось.

В заключении проявим осторожный оптимизм. Сегодня у нас уже есть профессионалы, которые могут квалифицированно отбирать и готовить специалистов по

психодиагностике. В их публикациях звучали мотивы, подобные тем, с которыми читатель встретился выше. При отборе необходима оценка и их душевных качеств, хотя бы установление наличия души. М. Мамардашвили как-то заметил, что душ меньше, чем людей, не всем хватает. А великий Чарлз Шеррингтон сказал, что спинальный человек в большей степени калека, чем спинальная лягушка. Также и бездушный психолог. Его нельзя допускать к практической работе с людьми.

Необходимо четко определить, что подлежит диагностике, а что – нет. Индивидуальные свойства и качества человека – пожалуйста. Что касается личности, то в Декларацию прав человека следовало бы записать пункт о свободе личности от вторжения в ее мир педагогов и психологов. Не следует уподобляться гоголевскому герою: «До леса мое, лес мой, за лесом тоже мое». Нужно хотя бы войти в лес. Сегодня, как мы полагаем, настало время, необходимо создать и принять этический кодекс психолога, в котором главным пунктом должно быть: «Осторожно – личность!».

Раздел V.
Феномен человеческой психики: между культурно-историческим и деятельностным подходами

Введение

То, что ныне фактически происходит в сфере научного знания, можно представить как эпистемологическое и методологическое сближение социально-гуманитарных и естественных наук по целому ряду направлений. Мы сегодня можем констатировать, что и их предметность, и их инструментарий, и даже цели не столь уж разнонаправлены, и уж во всяком случае, вполне соотносимы[282]. Иное дело, каким образом могут быть концептуально и исторически оценены сами эти процессы.

По существу, речь идет о стратегическом культурном выборе, и для науки, и для философии науки и эпистемологии. Ведь очень по-разному можно посмотреть на эту ситуацию сближения, разное увидеть и весьма разные выводы сделать (в том числе практические). Если рассматривать ее как процесс «перемешивания» элементов «жесткого» варианта науки (ориентированного на объективность, количественную выразимость, концептуальную строгость и пр.) и «мягкого» (ориентированного на непосредственные социокультурные запросы, совмещающего под их давлением различные качественные характеристики объекта и пр.), то применительно к науке в

[282] См. об этом статью: *Лекторский В. А*. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // Вопросы философии. 2004. № 3.

целом можно говорить о нарастании энтропии, т. е. о размывании стандартов в том виде, как они сложились в рамках прежде всего естественнонаучных дисциплин. При этом можно, конечно, предвкушать рождение из этого «хаоса» чего-то совсем нового и «сверхсовременного». Но что сегодня точно можно констатировать с этой точки зрения, так это размывание образцов, которым следовало естествознание с Нового времени и которым изначально пыталась следовать социально-гуманитарная наука.

Возможен, однако, и иной взгляд на процессы сближения естественных и социально-гуманитарных наук, например, не считать, что в результате этих процессов наука в целом должна отказаться от методологических стандартов и требований, аккумулировавших в себе познавательный опыт естествознания. Так что, скажем, привнесение методов социально-гуманитарных наук (элементов диалогичности, семиотических методов и пр.) в естествознание совсем не означает с этой точки зрения, что естественнонаучные дисциплины неизбежно отступают от своих традиционных дисциплинарных установок. Конечно, свои методологические особенности есть и у комплекса социально-гуманитарных наук, и у комплекса наук естественных. Поэтому-то и возникает вопрос: по каким направлениям происходит сближение этих комплексов и что оно означает? Конечно же, в результате этого сближения меняется интеллектуальный фон научно-познавательной деятельности, меняются некоторые онтологические предпосылки. Но в целом взаимопроникновение методов и соответствующих методологических установок отнюдь не обязательно ведет к разрушению дисциплинарной структуры науки. И задача исследователя в таком случае – осмыслить механизмы и условия конструктивности происходящих процессов, условия, при которых они противостоят тенденциям, размывающим дисциплинарные стандарты научности.

В сегодняшней научно-познавательной реальности (и в собственно научно-познавательных практиках, и в философско-методологической рефлексии над ними, и в их интеллектуальном и культурном окружении) можно обнаружить тенденции и оценки, акцентирующие как консолидацию дисциплинарных структур науки, так и размывание их. При этом в философско-методологической литературе превалируют сегодня вторые. Здесь мы хотим акцентировать внимание на наличии в современной науке тенденций, противостоящих размыванию ее стандартов и способствующих сохранению дисциплинарной строгости даже в ее наиболее гуманитарных областях. Чтобы достаточно ясно представить эти тенденции в их противостоянии «размывающим» тенденциям, обратимся к дихотомии фундаментальной и прикладной науки, где четко обнаруживаются различия междисциплинарного взаимодействия в исследовательских контекстах.

И в качестве примера фундаментальной научности в гуманитарном исследовании приведем деятельность М. Л. Гаспарова. До совсем недавней поры именно он олицетворял в отечественной филологии позицию традиционно научного литературоведения, ориентирующегося на строгую дисциплинарность. Вот суждение на этот счет Н. С. Автономовой. «В любом случае, – отмечает она, – очевидно, что, строя свою науку, Гаспаров бросает вызов многим нынче принятым представлениям. Он нам неудобен, он нам мешает. Например, у нас уже давно нет вкуса к ясности и простоте (скорее к сложности, непонятности, эзотеричности), а он настаивает на том и на другом. У нас теперь большая любовь к междисциплинарности (вне интереса к единым основаниям разных дисциплин), а он, несмотря на все попытки провозгласить его провозвестником нынешнего междисциплинарного бума, постоянно все разделяет и разводит: писатель – не то, что ученый, критик – не то, что исследователь, философ – не то, что филолог и проч. Он не только дисциплины не смешивает, но и внутри своей дисциплины фактически превращает области “поуровневого” анализа в отдельные науки. Пока мы не разобрались с метрикой и ритмикой, не будем лезть в семантику, пока не разобрались с массивными закономерностями по векам и эпохам, не будем углубляться в анализ отдельных явлений, заметных лишь на фоне общего. У нас на дворе всеобщая креативность, а он демонстративно напоминает нам про то, что настоящие культурные герои – хороший редактор, который улучшает чужое, не навязывая своего, или знающий свое дело библиотекарь, который вовремя посоветует нужную книжку…»[283].

На наш взгляд, это достаточно убедительная демонстрация того, как подходы фундаментальной науки с ее идеалами строгой дисциплинарности реализуются в области сугубо гуманитарной. И это отнюдь не превращает гуманитарную науку в естественную. Это просто позволяет людям, сведущим в области литературы, быть еще и учеными-исследователями, литературоведению быть еще и наукой. Хотя, конечно, сегодня мы так боимся обвинений в сциентизме и редукционизме, что воспринимаем как «компромат» ссылки на естественнонаучные истоки общенаучных методов, применяемых в гуманитарных изысканиях и, собственно, делающих эти изыскания научными.

А вот, например, каким образом определял метод литературоведения Б. И. Ярхо (его методологический опыт во многом был использован М. Л. Гаспаровым): «Поскольку литературоведение в этом аспекте представляется как наука о жизни, то и по методу она должна быть объединена с дисциплинами биологическими. Человек – продукт природы, и его произведения не могут быть изъяты из общего потока жизни, три главных момента

[283] *Автономова Н. С.* Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М., 2009. С. 271.

которой – множественность, непрерывность и изменчивость – положены здесь в основу метода. Метод этот – сравнительно-статистический, поддерживаемый, насколько возможно, экспериментом. Применение вариационной статистики здесь, как и везде, исходит из того положения, что число является самой объективной категорией мышления и математическое доказательство обладает наибольшей всеобщностью. Принцип применения статистики таков: ни одна статистическая величина не вводится без морфологического анализа, т. е. без проверки того, какие реальные литературные явления она отражает. Возможно, что некоторые неиспользованные мною статистические приемы, в которые сейчас не удается вложить конкретное литературное содержание, впоследствии найдут применение. В некоторых местах пришлось приспособить статистику ad usum nostrum и ввести кое-какие новые методы и величины, особенно в применении к истории литературы. Кладя количественный учет и микроанализ в основу исследования, я только предлагаю сделать для литературоведения то, что полтораста лет тому назад сделал Лавуазье для химии, и не сомневаюсь, что результаты не заставят себя ждать»[284].

Эта цитата взята из тома работ Ярхо, который выпустили недавно его последователи-филологи. Само издание этого труда позволяет утверждать, что сегодня в гуманитарной сфере существует интерес не только к междисциплинарным взаимодействиям, ориентированным на конкретные прикладные цели и под эти цели размывающим дисциплинарные границы, но, кроме того, ведется работа, которая может быть охарактеризована как фундаментальное, дисциплинарное исследование. Впрочем, надо признать, что не такого рода работа доминирует сегодня в области социально-гуманитарных исследований. Вот как об этом говорят сами филологи (авторы предисловия к цитированному тому): «Идеал научности, самоочевидный во времена Ярхо, потерял свою привлекательность для подавляющего большинства гуманитариев: сегодня господствующей идеологией в этой области является солипсизм. А так как научное знание, ограниченное по своей природе, добывается с трудом и сообща, почти полное отсутствие последователей может в конечном итоге обессмыслить дело всей жизни ученого»[285]. И далее: «Но и сегодня, через шесть десятилетий после кончины выдающегося филолога, всех его приверженцев и последователей можно пересчитать по

[284] *Ярхо Б. И.* Методология точного литературоведения: Набросок плана // *Ярхо Б. И.* Методология точного литературоведения. Изд. подгот. М. В. Акимова, И. А. Пильщиков и М. И. Шапир. М., 2006. С. 7.
[285] *Акимова М. В., Шапир М. И.* Борис Исаакович Ярхо и стратегия «точного литературоведения» // *Ярхо Б. И.* Методология точного литературоведения. С. V.

пальцам – и это несмотря на огромный потенциал его мысли, обещающий вернуть литературоведению авторитет и утраченное интеллектуальное здоровье»[286].

Приведенные выше примеры – это, если можно так сказать, образцы фундаментального исследования в сфере гуманитарных наук. В прикладных исследованиях мы получаем совсем иную картину. Мы обнаруживаем тогда именно размывание дисциплинарных границ, которое сегодня принимается за норму научного исследования в господствующих философско-методологических концепциях. И как раз здесь мы имеем «смешение» дисциплинарных подходов и методов, оправдываемое исключительно локальными прагматическими целями. Впрочем, «утешая» фундаментально ориентированных гуманитариев, приходится констатировать, что даже естествознание, даже математика отступают в этом случае от дисциплинарных требований. И, кстати, именно в этом случае, мы говорим о знании, но не о науке, по крайней мере не о научном знании.

Не углубляясь в эту сложную (имеющую фундаментальную философско-методологическую подоснову) дискуссию, заметим, что ориентированное на указанный логический ход обсуждение данной проблемы – обязательное условие ее методологически эффективного рассмотрения. Но лишь одно из условий. Принципиально важным, необходимым для понимания методологической сути этого комплекса вопросов сегодня мы считаем несколько иной логико-методологический ход.

Мы можем представить себе науку (всю науку, всю сферу современного научного познания) как некоторую целостную область познавательной деятельности, внутри которой существуют различные научные дисциплины и даже типы наук (естественные, общественные, гуманитарные, фундаментальные, прикладные). И мы можем констатировать, что различные фрагменты, сферы научно-познавательной деятельности как целостного феномена могут весьма сильно различаться. Охватить же это целое и не потерять из поля зрения специфику фрагментов можно, обратившись к предложенному Л. Витгенштейном понятию «семейных сходств».

Все родственники чем-то похожи друг на друга, хотя это «что-то» может быть различным. Области науки могут сильно различаться, но их принадлежность к «семье» фиксируется, опираясь на то реальное обстоятельство, что сами эти области постоянно соотносятся друг с другом. При этом мы рискуем утерять четкие формальные границы феномена (и астрология может претендовать на статус науки, и гадание по бараньей лопатке можно представить как модельное предсказание). Чтобы свести риски к минимуму, мы должны формировать представление о науке как таковой через обращение

[286] *Там же.* С. XXIII.

к ее культурным функциям. Научность в данном случае удерживается за счет указания на культурную цель, инициирующую и поддерживающую социокультурное усилие сообщества людей, посвятивших свою жизнь поиску объективной истины.

Эта целевая установка науки рефлексивно осознается как культурно-историческая потребность в познании. Она фиксируется в виде культурно-исторического сознания, закрепляющего культурную ценность познания как такового и разрабатывающего методологические процедуры, необходимые для поддержания этой цели – рациональность, эмпирическую обоснованность, эмпирическую воспроизводимость и главное, возможность использовать существующее знание для получения нового знания. В этом состоит установка фундаментальной науки, в том числе культурно-исторической психологии. Сегодня эта область знания переживает новый подъем. Она переосмысливает свои основания, ищет свои истоки и непрерывно рефлексивно осваивает области смежных с ней психологических сфер и подходов. В этой научной области знания мы также наблюдаем взаимопроникновение естественнонаучной и гуманитарной установок.

5.1. Проблемы функциональных органов индивида

Понятие функционального органа индивида проглядывается уже в немецкой классической философии. Гегель и Маркс относили к числу таких функциональных органов образы восприятия, человеческую память, мышление, эмоции, включая любовь, сознание и многое другое. По сути дела к ним причислялись все феномены психической жизни индивида. С точки зрения Маркса, важнейшей характеристикой живой системы, будь то индивид или общество, является возможность создания системой в процессе ее становления и развития недостающих ей органов.

Аналогичные идеи можно обнаружить в разных областях науки. Физиологу А. А. Ухтомскому принадлежит строгое определение понятия подвижного, интегрально целого функционального органа: «С именем “органа” мы привыкли связывать представление о морфологически сложившемся, статически постоянном образовании. Это совершенно не обязательно. Органом может быть всякое временное сочетание сил, способное осуществить определенное достижение»[287]. В методологии гуманитарного знания комплекс понятий, связанных со структурой, разрабатывал Г. Г. Шпет. «Под *структурою* слова – писал он – разумеется не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение, вообще не “плоскостное” его расположение, а, напротив, органическое, вглубь: от чувственно воспринимаемого до формально-идеального

[287] *Ухтомский А. А.* Избранные труды. М., 1978. С. 95.

(эйдетического) предмета, по всем ступеням располагающихся между этими двумя терминами отношений. Структура есть конкретное строение, отдельные части которого могут меняться в “размере” и даже качестве, но ни одна часть из целого in potentia не может быть устранена без разрушения целого. In actu некоторые “члены” могут оказаться недоразвившимися, в состоянии эмбриональном, или дегенерировавшими, атрофированными. *Схема* структуры от этого не страдает. Структура должна быть отличаема от “сложного”, как конкретно разделимого, так и разложимого на абстрактные элементы. Структура отличается и от агрегата, сложная масса которого допускает уничтожение и исчезновение из нее каких угодно составных частей без изменения качественной сущности целого. Структура может быть лишь расчленяема на новые замкнутые в себе структуры, обратное сложение которых восстанавливает первоначальную структуру. Духовные и культурные образования имеют существенно структурный характер, так что можно сказать, что сам “дух” или культура – структурны»[288]. В качестве примера противоположного движения понятийных образований из гуманитарного знания в естественные науки можно привести широко известные сегодня научные труды У. Матураны и Ф. Варелы[289].

Концепция функциональных органов индивида достаточно хорошо развита в отечественной физиологии активности и в психологической теории деятельности. Практически одновременно с А. А. Ухтомским Н. А. Бернштейн рассматривал «живое движение» как динамический функциональный, подобный анатомо-морфологическим, орган индивида. Он обладает биодинамической тканью, реактивен, чувствителен, эволюционирует и инволюционирует. А. В. Запорожец сходным образом рассматривал установку, а затем и эмоцию. О. Мандельштам распространил свое понимание образа и представления как органа также и на словесные значения. Нельзя не заметить близость такого понимания к развивавшейся Л. С. Выготским интерпретации слова и знака как психологического орудия.

Н. А. Бернштейн утверждал, что функциональный орган, подобно морфологическому органу, эволюционирует и инволюционирует, к тому же еще и реактивен. Без упражнений, в результате болезни и старости он инволюционирует. Реактивен он как в смысле классической реакции, так и в смысле зависимости от обстоятельств. Наглядный пример – ходьба. Мы иначе идем по паркету, чем по глубокому снегу или скользкому льду. В то же время живое движение активно, спонтанно,

---

[288] *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 208–209.
[289] См.: *Матурана У., Варела Ф.* Древо познания. М., 2001.

произвольно, свободно, т. е. независимо от внешних целей. Произвольность обнаруживается в том, что мы мысленно можем проиграть движение до движения, действие до действия. А затем в нашей воле совершить его реально или не совершать. Замечательна первая характеристика живого движения, данная на основании его первых исследований биомеханики удара: «...ударное движение при рубке есть монолит, очень четко отзывающийся весь в целом на каждое изменение одной из частей. Можно было бы сказать, что движение реагирует как живое существо»[290]. (Заметим, что такими же свойствами монолита обладают поступок и, как ни странно, озарение.)

К этим чертам движения А. В. Запорожец добавил еще ощущаемость, а Н. Д. Гордеева и В. П. Зинченко – чувствительность. Благодаря этим последним свойствам возникает и управляемость живого движения. Согласно Н. А. Бернштейну, живое движение обладает собственной весьма сложной биодинамической тканью, которая описывается не метрическими, а топологическими категориями. Он уподоблял живое движение «паутине на ветру». Кроме того, движение тесно связано с чувственной тканью, и, наконец, оно характеризуется и смысловыми чертами, поскольку с его помощью решается та или иная задача.

Обратим внимание на парадоксальность характеристик, которые давал Н. А. Бернштейн живому движению. С одной стороны, – это монолит, конструкция, а с другой, – паутина на ветру. Загадочной остается проблема построения движения, формирования навыка, так как, с одной стороны, он результат упражнений, с другой, упражнение – это повторение без повторения.

Как без повторения возможно обучение? Если нет повторения, то как возможен и, если возможен, что собой представляет эталон для обучения или энграмма, след в памяти, образующийся в результате обучения? Что мы заучиваем и что помним? По всей видимости, усваиваются не конкретные движения, а правила их построения. Мы, таким образом, получаем важнейший признак живого движения: оно рождается, развивается, строится.

К этим парадоксам добавим еще один: динамические функциональные органы – это не только новообразования, что обычно отмечалось, но и искусственные образования. Ничто не мешает рассматривать их в одном ряду с прочими артефактами. *Назовем их артефактами первого рода или натуральными артефактами,* которые должны лежать в основе формирования артефактов второго рода или культурных новообразований. Различение натуральных и культурных артефактов само по себе составляет сложную

---

[290] *Бернштейн Н. А.* Биомеханическая нормаль удара при одноручных ударно-режущих операциях // Исследования ЦИТ. Т. 1. Вып. 2. 1924.

проблему. Натуральные артефакты – это то, что Гегель именовал *второй природой,* например, привычки.

Н. А. Бернштейн назвал человеческое движение «живым» и уподобил его не только живому органу, но и живому существу. Оправдание этой метафоры возможно лишь в том случае, если будет раскрыто ее содержание. Интуитивно эта метафора не вызывает возражений и принимается всеми. Видимо, в основе этого лежит обнаруженная учеными замечательная способность нашего глаза отличать живое движение от механического за две-три десятых секунды. Тем не менее концептуально отличить живое движение от механического столь же сложно, как концептуально определить различия между живым и неживым веществом. Говоря о сложности определения живого вещества, В. И. Вернадский подчеркивал, что, различая их на глаз, он никогда не ошибается. Но науке различий «на глазок» недостаточно, тем более современной науке, которая удивительным образом продвинулась в области протезирования (в широком смысле) функциональных органов.

И все же наука, вслед за художественной и обыденной речью использует метафору «живое» не только применительно к веществу и движению. Нередко встречаются словосочетания: «живой образ», «живой символ», «живое слово» (Н. Гумилев мертвые слова отличал по запаху), «живые переживания», «живая память», «живая душа», «живой труп», «живое движение истории», «живая метафора», «живое знание» (С. Л. Франк, А. Н. Леонтьев), наконец, когда-то говорили о «живой смерти» и «мертвой жизни». Все это не случайно, поэтому важная задача науки состоит в том, чтобы, проникая в строение или структуру живого, рассекая и анатомируя, не умерщвлять его, а сохранять живым. Сказанное в равной степени относится к теоретическому воспроизведению, экспериментальному исследованию и моделированию живых процессов и актов. В моделях должны сохраняться их смысл и динамика. Тогда модели будут не только функциональными, но и предметными. Речь идет о том, чтобы добывать о живом живое, а не мертвое знание.

Разрешима ли задача сохранения живого в принципе? Воздержимся пока от окончательного ответа на этот вопрос. Не будем спешить с ним. Попробуем посмотреть, как он решается не теоретически, а практически, экспериментально.

Сегодня возможности традиционных психологических, биомеханических, физиологических экспериментальных исследований различных форм моторной активности увеличены многократно. Экспериментальной науке доступна не только микроскопия неподвижных форм в пространстве, но и микроскопия времени, то есть микроскопия подвижных и текучих форм в пространстве и времени, микроскопия

хронотопа. Это, как мы уже говорили, отмечал еще А. А. Ухтомский в 1927 году, оценивая пионерские биомеханические исследования Н. А. Бернштейна. Любые живые движения можно регистрировать, перезаписывать, воспроизводить с помощью различных записывающих, хранящих, преобразующих, воспроизводящих устройств. Однако с помощью подобных устройств решается лишь задача запоминания и воспроизведения сырой информации о живом. Ее воспроизведение способно вызывать у нас удивление, восхищение (спорт) или эстетическое наслаждение (балет), но не дает приращения научного знания о живом движении.

Рискуя быть банальным, скажем, что живое живо не только своими внешними, но и своими внутренними формами. Можно ли проникнуть во внутренние формы (внутреннюю организацию движений), если они не доступны непосредственному наблюдению? Конечно, непосредственно наблюдать внутренние формы нельзя, спрашивать о них субъекта действия бесполезно, фантазировать о них, свободно интерпретируя внешние формы как проявление внутренних, рискованно, складывать оружие и признать проблему неразрешимой преждевременно.

И все же регистрация внешнего исполняющего движения необходима. Необходима и интерпретация, но не вольная, не фантастическая и не эстетическая, а научная, кропотливая, на первых порах неизбежно скучная, а потом неизбежно удивительная, порой дающая результаты, приводящие исследователя в восхищение.

Удивиться можно и нужно элементарному факту, отмеченному Н. А. Бернштейном: «упражнение – это повторение без повторения». Потом исследователи убедились в справедливости этого высказывания. Они регистрировали тысячи реализаций элементарного прямолинейного перемещения ручки управления, и компьютер, анализировавший результаты, не нашел двух совершенно одинаковых. Различия касались величины латентного времени, скорости, ускорения, переходного процесса от ускорения к торможению, точности результата действия и многих других деталей. Конечно, различия были невелики, «на глазок» абсолютно незаметны, с точки зрения решения практической задачи движения совершенно несущественны, но это и были живые движения. Их динамические, квантово-механические и волновые свойства определяются не только внешними обстоятельствами осуществления действия, его внешними средствами, мерой освоенности, но двигательной задачей, ее смыслом. Задумаемся над тем, какие усилия нужно было бы приложить инженеру, чтобы создать «живой поршень», каждое движение которого было бы своеобычно, как отпечаток пальца?

Динамичность, непостоянство функциональных органов означает, что они существуют лишь здесь и теперь, хотя, конечно, обладают некоторой инерционностью. Такой функциональный орган индивида как интегральный образ мира обладает свойством открытости. Он может обогащаться, может и беднеть (небо может показаться с овчинку). В пространстве образа происходит осмысление ситуации, кристаллизация и решение проблем, принятие решений и т. д. Это и означает регулирующую роль образа. Но после осуществления всех перечисленных процедур начинается процесс, обратный композиции, – декомпозиция образа. Последняя необходима не для принятия решения, а для успешной его реализации. Образ ситуации не просто распадается, а трансформируется в образ действия[291].

Внимательный анализ функциональной модели предметного действия может привести к парадоксальному заключению. В ней минимальный удельный вес занимают собственно моторные компоненты. Она практически вся состоит из когнитивных, образных, программирующих, оценочных компонентов. И это притом, что в нее не включены (или, точнее, присутствуют в латентной форме) такие важнейшие компоненты внутренней картины предметного действия, как слово, эмоция (от слабого эмоционального фона до аффективного взрыва). Нет в модели и специального блока принятия решений. Принятие решений – это слишком ответственное дело, чтобы доверять его какому-либо одному блоку или центру. Оно, как рассеянный склероз, является свойством предметного действия как целого. Структура предметного действия на самом деле значительно сложнее по сравнению с тем, как она описывается моделью.

Деятельность и действия человека строятся и осуществляются не в вакууме. Они происходят в пространстве и времени созданного человечеством предметного мира, в опредмеченном и названном – частично освоенном, частично разрушенном – мире Природы и Космоса. Они «овременяют пространство», располагаясь вдоль «стрелы времени» или на ней, создают собственное внутреннее предметное время. Поэтому действие называют предметным. Предметный мир может быть податливым, сопротивляющимся, нередко агрессивным. В любом случае регулятором действия является более или менее полный, адекватный и осмысленный образ этого мира. Движения и действия, осуществляющиеся на предметном уровне, следуют не за пространственным, а за смысловым образом. Смысл действия, хотя и скрыт от внешнего

---

[291] См.: *Зинченко В. П., Величковский Б. М., Вучетич Г. Г.* Функциональная структура зрительной памяти. М., 1980; *Зинченко В. П., Мунипов В. М.* Основы эргономики. М., 1979; *Гордон В. М.* Образное мышление. М., 1996.

наблюдателя, но зачастую непроизвольно прорывается вовне, например, в виде дрожаний голоса или рук. Поэтому, действие называют предметным и осмысленным.

Действие называется естественным, когда субъект пользуется лишь своими естественными органами и в согласии с природными или культурными стереотипами. Оно может быть также орудийным, инструментальным, когда человеческая рука выступает как «орудие орудий» (Ф. Бэкон). Орудийное действие не обязательно сложнее естественного. В любом случае действию нужно учиться. Орудийное действие можно считать дважды предметным, поскольку оно с помощью одного предмета – орудия – воздействует на другой предмет – материал. Поэтому, когда говорят о предметном орудийном действии, – это не тавтология.

Естественное действие часто называют непосредственным, а орудийное – опосредствованным. Это не вполне точно, поскольку и естественное действие также опосредствовано историческим опытом культуры: обучением, символами, словом, мотивами, целями, задачами и многими другими привходящими и меняющими его переменными. Следовательно, орудийное, инструментальное действие дважды предметно и дважды опосредствовано. Оно совмещает в себе биомеханику, психологию, физиологию функционирования естественных органов человека с кинематикой и логикой оперирования искусственными орудиями. Последние не только продолжают естественные органы, но чаще всего требуют трансформации естественных или построения новых движений. В идеале желательно, чтобы такая, в принципе необходимая, трансформация не деформировала и не уродовала телесные органы движения и организм в целом.

Различие между естественным органом человека и искусственным орудием с психологической точки зрения весьма относительно. К этой относительности чувствителен язык. Естественные органы иногда называют орудиями, а орудия, инструменты – органами. К. Линней, восхищаясь органами чувств, назвал их преизящно устроенными орудиями. П. А. Флоренский рассматривал искусственные орудия как органопроекцию естественных органов[292]. Н. Ф. Федоров сетовал на то, что люди прилагают значительно большие усилия для создания искусственных органов, чем для развития и совершенствования собственных. Он мечтал о том времени, когда и тем, и другим будет уделяться хотя бы одинаковое внимание, результатом чего должна стать «полноорганность». Это не беспочвенные мечтания. «Полноорганность», то есть высочайшее овладение предметом, орудием, требующее не менее высокого развития собственных органов, встречается в искусстве, в трудовой деятельности, в спорте высоких достижений.

[292] Подробнее об этом см.: Наст. изд. Раздел II.

Пока трудно представить, как включить в ее состав предмет действия, хотя несомненно, что на высоком уровне овладения предметом, то есть на уровне мастерства, искусства, движение и предмет-средство смыкаются в единое психофизическое или даже психофизиологическое образование. Они вместе составляют живой функциональный орган или артефакт второго рода. Для того чтобы пояснить, о чем идет речь, приведем отрывок из интервью со знаменитым виолончелистом Мстиславом Ростроповичем. На вопрос журналиста, выяснились ли до конца его отношения с виолончелью Страдивари-Дюпор, мастер ответил: «А никаких отношений больше нет. С некоторых пор я не могу понять, где мы с ней разъединены. У меня есть два моих портрета, один давнишний, Сальвадора Дали, другой, сделанный позже, такого замечательного художника Гликмана, он живет в Германии, ему за восемьдесят сейчас. Так у Дали мы вдвоем с виолончелью, я ее держу, все отлично. А у Гликмана – я есть, а виолончель стала таким красным пятном у меня на животе, вроде вскрытой брюшины. И в самом деле, я ощущаю ее теперь так, как, видимо, певец ощущает свои голосовые связки. Никакого затруднения при воспроизведении звуков я не испытываю. Я же говорю, не отдавая себе отчета – как. Так же и играю, безотчетно. Она перестала быть инструментом.

– Ей, наверное, обидно. Так раствориться...

– Еще как обидно-то! Ничего, потерпит»[293].

Разумеется, этот пример не уникальный, но он превосходно описан мастером. Если воспользоваться образом М. Мерло-Понти, то виолончель инкрустирована в тело музыканта. Инкрустация – больше, чем овладение. Ее достижение требует огромного и вдохновенного труда. К числу сложносоставных функциональных органов-артефактов могут быть отнесены всадник – лошадь, д’Артаньян и его шпага, хирург – зонд и т. д. Во всех этих и подобных случаях мы имеем временное сочетание удивительно согласованных объединенных в целостный организм сил, способных осуществить определенное достижение. Именно так А. А. Ухтомский характеризовал не анатомический, а функциональный орган. Можно даже сказать организм. Подобное возможно лишь в том случае, если человек одухотворяет предмет, вкладывает в него и в действие с ним свою душу или хотя бы ее частицу, т. е. смысл. Справедливо и обратное. В случае Ростроповича мастер вобрал в себя через виолончель часть души ее создателя Страдивари. Орудия, таким образом, могут выступать не только как продолжение или усиление органов человеческого тела, но и как продолжение души. Звучащая виолончель Дюпор представляет собой продолжение душ Страдивари-Ростроповича.

---

[293] *Чернов В.* Мстислав Ростропович – гражданин мира, человек России // Огонек. 1994. № 8. С. 8.

Ю. Б. Гиппенрейтер приводит высказывание Г. Гейне о том, что выдающиеся пианисты достигают такого уровня мастерства, когда «рояль исчезает и остается одна музыка»[294]. Из этих превосходных примеров видно, что построить действие с предметом-инструментом столь же трудно, сколь трудно создать живой инструмент. Сказанное справедливо не только для инструментального, но и для естественного действия. Пушкинский «Душой исполненный полет» язык не поворачивается назвать естественным, так как у поэта речь идет об искусстве, о знаковом, символическом действии, о сценическом действе, о магии балета. К сожалению, системы человек-машина чаще всего далеки от гармонии и совершенства. Когда о взаимоотношениях человека и машины говорят как о системе, то это, скорее, аванс. Желаемое выдастся за действительное.

Знаменательно, что О. Мандельштам не только рассматривал образ как функциональный орган, но и признавал наличие в нем энергетического заряда. Из ученых, развивавших идеи функциональных органов, об их энергетике писал наиболее определенно А. А. Ухтомский («сочетание сил, способное осуществить определимое достижение»).

О. Мандельштам как-то заметил, что даже остановка – это разновидность накопленного движения. Когда посредством перцептивных действий формируется образ, то он аккумулирует и содержит в себе энергию, накопленную в этих действиях. Движения, осуществлявшиеся в пространстве и времени, трансформировались в симультанный пространственный образ, лишенный координаты времени. Но благодаря накопленной энергии он вновь может развернуться в последовательность движений. Естественно, что сейчас преждевременно говорить о соотношении потраченной и накопленной энергии при построении образа. И та, и другая может быть огромной. Композиция образа из действий, объединение их в смысловые формулы, равно как и декомпозиция образа в действия, воплощение образа, требуют больших усилий. Лишь благодаря накопленной энергии возможен порыв к новым перцептивным, мнемическим, умственным или к исполнительным действиям.

Энергия развития, человеческая сущностная сила, сила духа – это ключевые понятия, практически отсутствующие в психологии развития. Для того чтобы вчувствоваться в них, полезно обратиться к размышлениям на эту тему Б. Пастернака: «...в отличье от науки, берущей природу в разрезе светового столба, искусство интересуется жизнью **при прохожденьи** сквозь нее луча силового. Понятие силы я взял бы в том же широчайшем смысле, в каком берет его теоретическая физика, с той лишь разницей, что речь шла бы не о принципе силы, а о ее голосе, о ее присутствии. Я пояснил

[294] *Гиппенрейтер Ю. Б.* Введение в общую психологию. М., 1988. С. 66

бы, что в рамках самосознанья сила называется чувством»[295]. И далее Б. Пастернак пишет: «Собственно, только сила и нуждается в языке вещественных доказательств. Остальные стороны сознанья долговечны без замет. У них прямая дорога к воззрительным аналогиям света: к числу, к точному понятью, к идее. Но ничем, кроме движущегося языка образов, то есть языка сопроводительных признаков, не выразить себя силе, факту силы, силе, длительной лишь в момент явленья»[296]. Приведенные размышления Б. Пастернака относятся к проблематике не психологии, а возможной творческой эстетики. Однако, по его же словам, особенности жизни становятся особенностями творчества. Поэтому перенос этих идей на поле психологии вполне оправдан. Эта попытка «материализации» силы в чувстве и описания ее с помощью языка образов была сделана Б. Пастернаком в начале 1930-х годов. К этому времени О. Мандельштам уже дал интересный проект ее решения, согласно которому средством сосредоточения, или аккумуляции силы было не только чувство (идея Б. Пастернака), но и образ, включая и представление.

Если функциональный орган – это сочетание сил, то образ – это не только выразитель силы (как и у Б. Пастернака), средство ее репрезентации, он и сам есть сила или даже сочетание сил. К. Маркс писал, что история промышленности – это раскрытая книга человеческих сущностных сил. Едва ли он имел в виду лишь «рабочую силу» или мышечные силы двигательных органов. Спору нет, прочесть историю развития человеческих сущностных сил в промышленности, т. е. осуществить культурно-исторический подход к данному типу предметности, крайне трудно. Но не менее трудно осуществить культурно-исторический подход к психике отдельного человека, т. е. проследить возникновение и действие сущностных сил в индивидуальной жизни личности.

Если с поэтических высот спуститься на землю, к психологической реальности, то следует согласиться с наличием видов поведения и деятельности человека, которые имеют прагматический, утилитарный, исполнительный вектор, и видов поведения и деятельности, имеющих когнитивный вектор. Это признавал даже бихевиорист Э. Толмен. К этим векторам целесообразно добавить еще один, а именно субъективно-ценностный, смысловой вектор[297]. Разумеется, в чистом виде они встречаются редко, если вообще встречаются. Но соотношение прагматического, когнитивного и аксиологического векторов может быть весьма различным. В тех или иных видах поведения или

---

[295] *Пастернак Б. Л.* Избранное. В 2 т. Т. 2. М., 1985. С. 174.
[296] *Там же.* С. 174, 175.
[297] Сегодня в этом направлении работает отечественный исследователь в области эпистемологии гуманитарного знания Л. А. Микешина. См.: *Микешина Л. А.* Эпистемология ценностей. М., 2007.

деятельности любой из них может быть исчезающе мал. Совершенно ясно, что прагматический вектор – это в основном трата энергии, порой чрезмерная. Что же касается когнитивного вектора, то умственный труд очень неохотно признается трудом. Но, видимо, за любым поведением и деятельностью следует признать свойство накапливания энергии, запасания ее впрок, пусть и в разных количествах. Повторимся, что различия в энергии количественно сопоставить, измерить трудно, если вообще возможно. Но между ними несомненно существуют качественные различия, область поиска которых известна. Мы имеем в виду различия между реализацией, исполнением и моторными программами этого исполнения, запасенными в процессах жизни, обучения, а точнее в процессах творчества жизни. Известно, что возможно оперирование моторными программами. Это «проигрыш» возможных вариантов действия до самого действия. А. В. Запорожец около семидесяти лет тому назад назвал его внутренней картиной движения (ср. «Разыгранный кусок природы»). Аналогичным образом существует внутренняя, в том числе энергетическая форма слова.

Одни виды поведения и деятельности осуществляют только полет, другие виды, производя эту нелегкую работу, ухитряются еще давать семя, зародыш, а то и конструировать по ходу полета другую машину. Да к тому же еще накапливать силы для следующей. Пока это еще прямая перспектива развития или, как принято говорить, поступательное движение и развитие. Но ведь конструирование второй машины необходимо для сохранения движения. Здесь одновременно и полет, и создание нового, готового к его продолжению.

Психологическая реальность не только субъективна, но и субъектна. Поскольку мы, интерпретируя метафору, уходим от поэтической материи к психологической реальности, то образу Мандельштама нужно дать другое имя. Не аэроплан, не снаряд. Не очень подходит, хотя сейчас облегчает принятие этого образа, и многоступенчатая ракета. Можно было бы пойти по пути создателей искусственного интеллекта и назвать этот образ искусственным индивидом. Кстати, и аббревиатура была бы одинаковой ИИ. Но термин «искусственный» содержит в себе оттенок безответственности. К ИИ не может быть претензий со стороны естественного интеллекта, раз он искусственный. Серьезные ученые относятся к нему скорее с оттенком снисходительности. Поэтому мы используем значительно более обязывающее и одновременно облегчающее дальнейшее изложение имя. На имя претендует даже комариная заноза:

Не забывай меня, казни меня,
Но дай мне имя, дай мне имя:
Мне будет легче с ним – пойми

меня...

О. Мандельштам

Мы используем имя «идеальная личность». Это образование должно быть получено в конце анализа и с другим именем, но для того чтобы к нему прийти, оно должно присутствовать с самого начала. Реальная личность должна быть или появиться внутри процесса развития, а идеальная личность (исторический человек, может быть, сознание, дух) должна обволакивать процесс развития в целом:

Что делать, самый нежный ум
Весь помещается снаружи.

О. Мандельштам

В этом пункте последуем за Л. С. Выготским, который в одной из своих лекций, рассматривая специфические особенности психического развития и сравнивая его с другими типами развития (эмбрионального, геологического, исторического и т. п.), говорил: «Можно ли себе представить... что, когда самый первобытный человек только-только появляется на Земле, одновременно с этой начальной формой существовала высшая конечная форма – “человек будущего” и чтобы та идеальная форма как-то непосредственно влияла на первые шаги, которые делал первобытный человек? Невозможно это себе представить... Ни в одном из известных нам типов развития никогда дело не происходит так, чтобы в момент, когда складывается начальная форма... уже имела место высшая, идеальная, появляющаяся в конце развития, и чтобы она непосредственно взаимодействовала с первыми шагами, которые делает ребенок по пути развития этой начальной, или первичной, формы. В этом заключается величайшее своеобразие детского развития в отличие от других типов развития, среди которых мы никогда такого положения вещей не можем обнаружить и не находим... Это, следовательно, означает, что среда выступает в развитии ребенка, в смысле развития личности и ее специфически человеческих свойств, в роли источника развития, т. е. среда здесь играет роль не обстановки, а источника развития»[298].

В этом длинном отрывке, взятом из лекции Л. С. Выготского, есть две важные для дальнейшего изложения мысли. Первая – об идеальной форме. Здесь мы принимаем его размышления лишь с одной оговоркой, касающейся «человека будущего». Он и сам берет этого человека в кавычки, поскольку, что́ это за человек, никому неизвестно. Однако сама идея о наличии идеальной формы в начале развития, по-видимому, заслуживает самого

[298] *Выготский Л. С.* Собр. соч. В 6 т. Т. 4. М., 1984. С. 395.

пристального внимания. Но «человека будущего» заменим «идеальной личностью», которая содержит в себе прошлого, настоящего и будущего, т. е. исторического человека. Выготский был заражен революционным энтузиазмом, но рано сбрасывал со счетов «человека прошлого». М. К. Мамардашвили говорил, что личность едина, если не единственна. Близкие мотивы мы находим у О. Шпенглера, который писал, что «личность означает не нечто единичное, но нечто единственное»[299]. И это единственное потому единственное, что, говоря словами Сартра: «“существование предшествует сущности”? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется. Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится впоследствии, причем таким человеком, каким он сделал себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. <…> Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование»[300].

Следующий важный пункт касается проблемы источника развития. Здесь Выготский забывает об идеальной форме и называет в качестве такого источника среду. Не нужно разъяснять, что в качестве именно источника, а не обстановки развития для Выготского и его последователей выступала культура.

---

[299] *Шпенглер О.* Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 52. См. об этом также наст. изд. главу о соборности сознания в русской философии.
[300] *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 319–344.

Но с самим Выготским, как мы уже говорили, дело обстояло не так просто. Он ведь культурно-опосредствованными считал лишь высшие психические функции, противопоставляя их так называемым натуральным (или низшим, элементарным) функциям, к которым относил, например, ощущения, восприятие, механическое запоминание. За это его критиковал один из ближайших учеников и сотрудников А. В. Запорожец, который, вводя понятие общественно выработанных сенсорных эталонов (шкала музыкальных звуков, геометрические формы, решетка фонем родного языка и т. п.), доказывал, что и натуральные, по Выготскому, функции являются на самом деле опосредствованными. «Культурная экспансия» на психику продолжалась и после кончины Выготского. Упрекая его за переоценку, скажем, культурной среды в развитии, не следует забывать, что его понимание культуры было богаче нашего, ибо он был непосредственно связан с традициями русской интеллектуальной культуры начала XX века.

Неплохо бы спросить у самой культуры, что она думает по этому поводу. Как она относится к тому, что она тотально опосредствует собой всю психику и, мало этого, – всю жизнь личности? В. Набоков пишет в «Даре» о своем отце – любителе путешествий в горах: «Просто он был счастлив среди еще недоназванного мира, в котором он при каждом шаге безымянное именовал». У него, конечно, были «общественно выработанные сенсорные эталоны», но там они едва ли могли найти какое-либо применение. Что касается «именования», то оно совершалось не до, а после события непосредственного восприятия, вызывающего ощущение счастья. К проблеме соотношения непосредственного и опосредствованного мы еще вернемся, а сейчас обратимся к тезису Выготского об источнике развития.

Среда ли, обстановка, культура, коллектив, обучение, воспитание, наконец, даже наследственность – все это при всей своей важности не обеспечивает автоматически самостоятельности в развитии, в выборе своей судьбы, в том, чтобы родиться самому и испытать счастье от своего рождения («от существования самого себя») или глубокое переживание от своего «нерождения».

Большую радость испытывает человек, возвращаясь к себе. Вот что пишет А. А. Ухтомский в письме из своего родного Рыбинска: «...ибо лишь сюда возвращаясь, я прихожу в себя, во внутреннего своего человека, и начинаю с миром на душе отдавать себе отчет в том, что ценно и обманчиво, в чем правда и в чем ошибка»[301].

Не прошел мимо этой проблемы и О. Мандельштам: «Никто, даже отъявленные механисты, не рассматривают рост организма как результат изменчивости внешней среды.

---

[301] *Ухтомский А. А.* Интуиция совести. Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996. С. 37.

Это было бы уж чересчур большой наглядностью. Среда лишь приглашает организм к росту. Ее функции выражаются в известной благосклонности, которая постепенно и непрерывно погашается суровостью, связывающей живое тело и награждающей его смертью»[302].

По-видимому, *имеется разница между движущей и приглашающей силой.* И здесь можно согласиться с О. Мандельштамом. Ведь культура, приглашая всех, может и оттолкнуть недостойного. Культура в объятья первого желающего не падает, писал Б. Пастернак. В русском языке слово «источник» имеет двойной смысл. Он может быть внешним и внутренним. *Культура – это внешний источник, вызов, приглашающая сила, но она бессильна, когда иссякают внутренние, лучше сказать, собственные источники и движущие силы развития и саморазвития.* Сказанное в равной степени относится и к индивиду, и к обществу.

В приведенном отрывке О. Мандельштам включает смерть в процесс развития. Это фундаментальная идея, которая вовсе отсутствует в контексте психологии развития. Без идеи смерти нельзя понять формирование сознания и самосознания:

Неужели я настоящий,
И действительно смерть придет.

Или:

Когда б не смерть, так никогда бы
Мне не узнать, что я живу.

А человеческая жизнь для Мандельштама – это свобода вздоха и сознание цели:

Так, чтобы умереть на самом деле,
Тысячу раз на дню лишусь обычной
Свободы вздоха и сознанья цели.

Конечно, переживание смерти глубоко индивидуально, и в разные эпохи человеческой жизни смерть переживается с разной силой. А. А. Ухтомский глубоко подметил грандиозную разницу между отвлеченным знанием смерти и переживанием смерти любимого человека, т. е. между значением и смыслом смерти, если пользоваться терминами А. Н. Леонтьева: «Человек до смерти любимого и человек после нее, – переживший и вкусивший ее, – это два совершенно разных человека, мало понимающих один другого, вроде того как глухой не может понять музыканта и природный слепец не может представить себе мироощущения зрячего. Когда я слышу попытки философствования с легким сердцем со стороны человека, о котором мне известно, что он еще не пережил смерти любимого (отца, матери, друга, мужа), я чувствую, что спорить не

[302] *Мандельштам О.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 122.

надо, не надо возражать: тут еще не принято в соображение самое главное, не изведаны основные и важнейшие грани бытия! Рассуждениями о смерти как об отвлеченном понятии может удовольствоваться лишь тот, кто не видел ее бесповоротного значения как неизгладимого наличного факта! И только пережив ее значение, человек начинает понимать вообще трагическое значение наличного мира, как надлежащего, необходимого, рокового (которого «нельзя обойти»!) опыта! Начинает понимать значение каждого текущего момента, каждого встречающегося человеческого лица как неповторимо и бесповоротного задания жизни. И с этого момента мир и жизнь приобретают вдруг небывалую серьезность»[303]. И все-таки философы во все времена размышляли о смерти как смысловой составляющей жизни. «Если моя смерть есть конец моего бытия, – размышляет русский философ второй половины XX века Н. Н. Трубников, – если она ничто для мира, если мир и без меня останется, каким он был, если моя смерть ничего не убавила и не прибавила, ничего не изменила в мире, значит, и моя жизнь ничто, меньше, чем тень. Значит, она ничтожна для мира. Значит, мир и при мне остался таким же, каким был без меня, и не приобрел ничего и ничего не потерял. Тогда я не имею никакой цены, никакого достоинства. Тогда я могу жить и могу не жить. Тогда всякий другой имеет не больше достоинства и цены и тоже может жить и не жить. Его жизнь и его смерть тогда значат для мира не больше. Значит? А значит, что можно убить себя и другого, можно убить всех. Всем и всему цена копейка. История, та история, страницы которой пишутся не в книгах, а во временах бытия и о которой потом пишутся страницы книг, знает разные решения проблемы смерти, разные ответы на вопрос: что есть смерть человека – и, соответственно этому ответу, и решение вопроса: что есть человеческая жизнь? Что есть смерть человека в мире и для мира, и соответственно, ответ на вопрос: что есть жизнь человека в мире и для мира? Этот вопрос рождает религии, мировоззрения и соответствующее им поведение, рождает образ мыслей и образ бытия людей»[304].

Далеко неоднозначно смерть представлена и в творчестве О. Мандельштама, что заслуживало бы специального анализа. В 1916 году он пишет:

Мы в каждом вздохе смертный
воздух пьем,
И каждый час нам смертная
година.

---

[303] *Ухтомский А. А.* Интуиция совести. Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996. С. 217, 218.
[304] *Трубников Н. Н.* О смысле жизни и смерти. М., 1996. С. 66–67.

В 1932 году эта же тема звучит иначе:

О, как мы любим лицемерить
И забываем без труда
То, что мы в детстве ближе
к смерти,
Чем в наши зрелые года.

Дети действительно находятся ближе к смерти, они острее чувствуют и переживают ее. Взрослые нередко уверены, что умирают только другие и избегают глядеть на «изгибы людских страстей, людских забот». Мандельштаму казалось, «что смерть художника не следует выключать из цепи его творческих достижений, а рассматривать как последнее заключительное звено»[305]. Говоря о смерти Пушкина и Скрябина, он пишет: «Она не только замечательна как сказочный посмертный рост художника в глазах массы, но и служит как бы источником его творчества, его телеологической причиной. Если сорвать покров времени с этой творческой жизни, она будет свободно вытекать из своей причины – смерти, располагаясь вокруг нее, как вокруг своего солнца и поглощая его свет»[306]. Если это действительно так, то к этим именам несомненно следует добавить и имя самого Мандельштама. В то же время переживание смерти в творчестве не такое простое и уж во всяком случае не непосредственное. Подлинное творчество осуществляется:

В сознании минутной силы,
В забвении печальной смерти.

Вполне забыть ее он не мог:

Уходят вдаль людских голов бугры,
Я уменьшаюсь там – меня уж не
заметят,
Но в книгах ласковых и в играх
детворы
Воскресну я сказать, что солнце
светит.

1936–1937

[305] *Мандельштам О.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 157.
[306] *Там же.*

Мы не будем здесь подробно развивать эту тему. Важно обозначить для нее место в контексте проблем развития самосознания и сознания.

Назначение этого затянувшегося введения к интерпретации метафоры состоит в напоминании ключевых проблем психологии развития и в облегчении понимания и принятия метафоры. Интерпретация даже «живой метафоры» – дело крайне непростое. Ведь речь идет о развитии человека, следовательно, в этом развитии должно быть найдено место для онтологии, со-бытийного плана развития, т. е. для действия его субъекта, меняющегося в ходе жизни человеческого Я. Это тем более важно в случае, когда развитие понимается не как усвоение, присвоение, послушание, а как саморазвитие, самостроительство, творчество себя.

Столь же необходим ценностно-смысловой план развития. Действующему Я некогда посмотреть на себя со стороны или заглянуть внутрь самого себя. Даже если дело не во времени, то, может быть, и не во что посмотреться. И не хочется конструировать соответствующее зеркало. Это трудно и не всегда приятно. Известно и обратное, когда взгляд в себя и на себя настолько приятен, что трудно оторвать себя от себя для дела. Тогда-то Я и становится ненужным.

Наконец, имеется и культурно-исторический, экологический, а если следовать Л. Н. Гумилеву, этнологический контекст, или пейзаж развития. Есть большой соблазн выделять какой-либо один из аспектов развития и трансформировать его в главную доминанту или детерминанту развития. Например, такую роль в теориях развития играли культура, ведущая деятельность, сознание и т. п. Необходима, как минимум, координация всех планов развития, после чего, кстати, только и может быть поставлена проблема «нормы развития» не на эмпирическом, а на теоретическом уровне. Сложность ее усугубляется тем, что и само развитие должно рассматриваться как норма.

Перечисленное составляет три взаимосвязанных плана конструирования узлов-новообразований, включающих функциональные органы духовного организма индивидуальности. Все планы развития не только взаимосвязаны один с другим, но и обладают собственным потенциалом развития, заимствуют этот потенциал у других. Вне любого из названных планов понимание развития будет ущербным. Мы намеренно оставляем пока вне рассмотрения телесный план развития человека:

Дано мне тело, что мне делать с

ним?

Таким единым и таким моим.

Этот вызов «душа и тело» наука принимала неоднократно. Имеются целостные представления об организме (например, И. И. Шмальгаузен). Но от целостных представлений о человеке, о его психике мы все еще далеки. Поэтому мы полагаем, что не следует спешить с интеграцией духовного и телесного организма. Вовлечение живого движения, действия, деятельности, поступка в сферу анализа духовного организма представляет собой учет в этом организме и человеческой телесности, выступающей в своих облагороженных духом, культурных, а не только в природных формах. Возможно даже, что такой путь анализа даст более правдоподобные результаты по сравнению, например, с попытками непосредственного соотнесения мозга и психики *или на основе только деятельностного подхода.*

5.5. Искусство как феномен культурно-исторического познания

Начнем с общепринятого положения о том, что искусство есть вид знания и, естественно, несет познавательную функцию. Однако дальше начинаются трудности, – чем такое знание отличается от знания донаучного, практического, научного. Ответ мы нашли в тексте Г. Г. Шпета (1879–1937 [!]) «Искусство как вид знания», с подзаголовком: этюд, на котором стоит дата 8 марта 1927 года[307]. Конспективное, порой тезисное изложение требует от читателя сосредоточенности, проникновения «вглубь строки». Тексту предпослан эпиграф из «Эстетики» Гегеля: «Искусство как нахождение себя – выраженном и усвоенном! Познание себя культурного!! (в культурном коллективе!)».

Почему мы обратились к этому тексту, а не к новейшим разработкам этой, много раз обсуждавшейся, тематики? Дело в том, что искусство – это самый притягательный и самый противоречивый из всех феноменов человеческого духа. В нем соединяются фундаментальность и сиюминутность; стремление к созданию образов, обладающих исторической устойчивостью и «постоянно обновляющееся и действенное присутствие духовных энергий»[308]. Именно поэтому для понимания и исследования искусства, как ни для одного из феноменов духа, необходимо обращение к истории. Она не только хранит

---

[307] Шпет читал доклад «Искусство как вид знания» в комиссии по изучению современных проблем философии искусства ГАХН 13 и 20 апреля 1926 года. В прениях по докладу выступили 18 оппонентов (в том числе М. И. Каган), присутствовали более 200 человек. См. об этом: РГАЛИ. Ф. 941. ГАХН. Оп. 14. Ед. хр. 16. Л. 16 об., 17, 22; Оп. 2. Ед. хр. 3. Л. 2; Оп. 14. Ед. хр. 20. Л. 36, 37–37 об., 39, 40–41 об. А также: Бюллетени ГАХН. 1926. № 4–5. С. 35–36. РГАЛИ. В дальнейшем Шпет продолжал работать над текстом доклада, о чем свидетельствует его собственная датировка: «8 марта 1927 года». См.: *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания (этюд) // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 112.

[308] *Гадамер Г.-Г.* Искусство и подражание // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 241.

возможности для понимания традиционных смыслов искусства, но и побуждает к созданию оригинальных художественных форм. Может быть, культурно-исторический способ исследования феноменов искусства и родился из этого ощущения потребности в истории, ткань которой составляют причудливо переплетенные нити интерпретаций самих произведений искусства и методологии искусствознания. В психологии такой способ исследования реализуется в рамках культурно-исторической психологии – отечественного психологического направления с весьма сложной судьбой, зачастую извлекающего актуальные сегодня идеи «из под глыб».

Этот исторический узор мы постигаем не только благодаря анализу опубликованных трудов философов, историков, но и *архиву* – корпусу рукописных текстов, находящихся в государственных и личных архивах и содержащему кроме подготовленных к публикации рукописей научного и философского характера еще и планы, конспекты, черновики, эпистолярное наследие. При этом следует иметь в виду, что это не просто сохранившиеся документы вокруг опубликованных авторских текстов. На этот архив можно посмотреть и как на сферу, где идеи рождались. Мы называем такое рассмотрение архива как особого тематического контекста *архивом эпохи*.

Архив эпохи это своего рода культурно-историческое перекрестье, на котором вступают во взаимодействие фундаментальное и сиюминутное. Исследование архива эпохи – это не только поиск исторической «правды». Понимая *Слово*, посланное историей, человек встречается с самим собой и постигает дух своего времени. Мы полагаем, что именно на этом перекрестье фундаментальности и сиюминутности культурно-историческая психология утверждает себя как научная традиция. В этом контексте особую важность и своевременность приобретает архивный текст «Искусство как вид знания».

Идейное содержание текста доклада Шпета представляет реальный научный интерес и для исследователей, работающих в самых широких сферах профессиональной гуманитаристики: философов, историков, культурологов, филологов и др. Он интересен и в интеллектуальном и в экзистенциальном смысле; и эпистемологически (как феномен архива эпохи) и содержательно (как феномен методологии культурно-исторического подхода). Поэтому, на наш взгляд, перспективно осуществить историко-философскую реконструкцию этого текста, включая его одновременно и в коммуникативную реальность шпетовского времени (в его сферу интеллектуального общения), и в контекст современных научных и философских исследований. Тем самым нам открываются возможности самых неожиданных поворотов в интерпретации опубликованных текстов Шпета, новые горизонты «разговора» с ним, позволяющие эксплицировать

семиотическую сферу русского интеллектуального общения («сферу разговора»[309]) начала XX века. Более того, осмысление идейного содержания этого текста в контексте современных социально-гуманитарных исследований способствует актуализации тех идей Шпета, которые реально не были услышаны его современниками, выбравшими иной путь решения научных и философских проблем.

Вот почему нам так важно сегодня понять ту духовную атмосферу, в которой этот текст создавался. В Советской России 1920-х годов, – вспоминал современник Шпета Ф. А. Степун, – «еще горела напряженная духовная жизнь <…>, литературные и религиозно-философские круги <…> еще держались вместе, а частично даже пытались отстоять себя и свой мир в новой обстановке. Ставя на футуристов как на разрушителей буржуазной эстетики и глашатаев новой революционной культуры, власть инстинктивно понимала, что футуристы в учителя и педагоги не годятся. Создав в столицах очаги пролетарской культуры, так называемые “пролеткульты”, она пригласила потому в качестве преподавателей лучших поэтов предшествующей эпохи. <…> “Принявшие” по-своему революцию поэты-символисты жили в какой-то иллюзии свободы творчества»[310]. Шпет выступил с докладом в 1926 году, уже на излете этой «богатой духовной жизни». Он принял революцию не как политический акт, но как акт философско-исторический, в котором, как он полагал, возможно Возрождение *русского культурного сознания*. Может быть именно поэтому, все его работы 1920-х годов посвящены в той или иной мере культурно-исторической проблематике. Он не уставал повторять о значении «культурного сознания», и о его историческом постижении. Ведь только в культуре, по мысли Шпета, человек становится свободной личностью. В этой атмосфере поиска исторических оснований для формирования Нового человека (так, например, формулировали цель своей деятельности молодые конструктивисты[311]), человека советского времени Шпет обращается к методологическим основаниям культурно-исторического подхода. Точнее он *осуществляет* культурно-исторический подход к осмыслению феномена искусства.

Приведем ряд положений Шпета, которые представляются нам важнейшими. Он утверждает, что первая стадия знания и искусства – Kunstfertigkeit, т. е. готовность или способность к искусству. Это более сильное утверждение по сравнению с известным положением Гёте о том, что наука и искусство имеют общий источник. Отличия между

---

[309] О «сфере разговора» в русской философии см.: *Щедрина Т. Г.* Коммуникативное пространство русского философского сообщества (опыт реконструкции философского архива Густава Шпета) // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 106–118.

[310] *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994. С. 506–507.

[311] *Чичагова О.* Конструктивизм // Корабль. Литературно-художественный двухнедельник. 1923. № 1–2 (7–8). См. об этом главу.

наукой и искусством состоят в следующем: «Познание – мир понятий (мышления), восприятия и деятельности. Искусство – мир фантазии, содержания и творчества, но второй не обособлен от первого, а в нем же и в своей практической части так же направлен на преобразование и “исправление” природно-данного – оба – и познание и искусство – направлены на преодоление стихийного хаоса, но первый подчиняет его в порядке воли, а второй – в порядке чувства (α, порядок в созерцании для чувства, β, порядок в созерцании самого чувства)»[312]. Шпет уточняет, что в искусстве от восприятия нет перехода к понятию, как это происходит в науке: «понятие *“очищается” от эмоций*, что в искусстве было бы – уничтожением. – В действительности, в искусстве – нагруженность эмоциями, полнота чувства, но не хаотическая, а организованная. – Мы идем к “насыщенности” (постоянная “свежесть”) “образа”, где вникание обогащается вместе с углублением»[313]. Таким образом, признается *эмоциональная первичность* акта искусства. Шпет не противопоставляет знание и переживание, познание и эмоции, интеллект и аффект. Он считает, что эмоциональная нагруженность художественного произведения есть его содержание. А не только фон, тон, или аккомпанемент. Ум с сердцем могут быть в ладу, дополнять друг друга и иметь как общие, так и различные точки приложения сил.

Методологический подход Шпета можно интерпретировать как стремление к рационализации феноменов искусства, причем к рационализации культурно-исторической. Особое значение здесь приобретает трактовка искусства как особого вида знания, поскольку оно может быть не только объективировано в словесной форме, но через него и в нем знание дается как «*само бытие*», причем «бытие как такое, *культурное* бытие»[314].

Именно придание искусству как знанию онтологического статуса и обусловливает тот вопрос, который задает Шпет в самом начале статьи и обозначает его как ключевую методологическую проблему: «*В каком смысле искусство является видом знания*?»[315]. Это означает, фактически, что Шпет ищет аспект, в котором искусство является формой знания. Он обращается к искусству как культурно-историческому феномену, выполняющему определенные функции в культуре. Вопрос «в каком смысле…?» может быть интерпретирован как вопрос о культурном контексте: «в каких условиях искусство функционирует в культуре как вид знания?». Поэтому Шпет обращается к анализу

---

[312] *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания (этюд) // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 117.
[313] *Там же.* С. 122.
[314] *Там же*. С. 130.
[315] *Там же*. С. 112.

проблематики, которая впоследствии образовала, в той или иной мере, тематическую сферу культурно-исторической психологии. Шпет очерчивает поле исследований, предполагающих постановку вопроса о культурных детерминантах, смысле, значении, словесном творчестве, т. е. того объективированного культурного слоя, в котором человек становится человеком. И при этом он отчетливо понимает, что искусство, наука, философия, литература функционируют в культуре как специфические феномены. Когда мы задаем вопрос о смысле любого из этих феноменов, это означает, что мы выстраиваем некоторую структуру социального мира, – мира культуры, – с учетом конкретного контекста их функционирования.

Чрезвычайно важно установление своеобразия мира, с которым имеет дело искусство как «*отрешенное бытие*»[316]. На место же системы мира Шпет ставит «актуальность духовную, что не постигается ни наукою, ни другими видами практического познания – симпатическая основа познания вне искусства – естественна, в искусстве – культурна, так что искусство – не лучшее познание духовной культурности, а единственное»[317].

Значит, согласно Шпету, искусство имеет свой предмет познания, отличающийся от предмета научного познания и практической деятельности. Следует обратить внимание на термины. Познание не абстрактного духа (абсолютного, объективного, субъективного и пр.), а актуальности духовной, конкретной. В искусстве – «Духовное доступно взорам и очертания живут» (О. Мандельштам). В качестве предмета познания искусства выступает «Лицо духа» (М. Цветаева). Если воспользоваться термином Шпета «отрешенность» (лишь внешне напоминающим «остранение» В. Б. Шкловского), то можно сказать, что отрешенность человека от мира искусства, непричастность к нему есть вместе с тем отрешенность его от *актуальности духовной* или *духовности культурной*.

Термин «отрешенность», введенный Шпетом еще в «Эстетических фрагментах» в 1922 году, на наш взгляд, более адекватен для характеристики произведения искусства по сравнению с термином «остранение», введенным Шкловским в 1928 году. В 1956 году Б. Пастернак, как бы полемизируя со Шкловским, говорил не о странности, с которой ассоциируется термин «остранение», а подлинности видения. Нужно сказать, что «странностей» в жизни не меньше, чем в искусстве, и далеко не всегда они связаны с тем, что «жизнь подло подражает художественному вымыслу» (В. Набоков).

И Пастернак, и Шкловский говорили о видении Л. Н. Толстого. То, как видел Толстой, выходит за границы эстетического приема. Пастернак пишет: «Он всю жизнь, во

[316] *Там же*. С. 117–118.
[317] *Там же.* С. 119.

всякое время обладал способностью видеть явления в оторванной окончательности отдельного мгновения, в исчерпывающем выпуклом очерке, как глядим мы только в редких случаях в детстве, или на гребне всеобновляющего счастья, или в торжестве большой душевной победы. Для того чтобы так видеть, глаз наш должна направлять страсть. Она-то именно и озаряет своей вспышкой предмет, усиливая его видимость. Такую страсть, страсть творческого созерцания, Толстой постоянно носил в себе»[318].

Пастернаковская «оторванная окончательность отдельного мгновения» соответствует тому, что Шпет понимал под «отрешенностью». Воспроизведем его логику. Он различал разные виды переживания опыта. Есть опыт, сопровождающийся отчетом о его месте, значении, цели; есть сознательная проверка и повторение опыта; есть разумный опыт, стремление проникнуть в основания переживаемого: рациональное познание. «Но, – размышляет далее Шпет, – возможно и другое *упорядочение* опыта, другая организация переживаний, которая “основаниями” может не интересоваться. Напротив, каждую данную вещь она воспринимает в ее бытии, как самостоятельную и цельную (в примечании указано: “И особенно от этого удовольствие” – *Авт.*) как бы довлеющую себе и неразложимую или вернее не сложенную из частей и элементов. Она так же может иметь свое значение, но только в своей цельности и неразложимости, и поскольку это значение понимается как некоторое указание на нечто более еще важное и значительное, что в этой вещи только частично себя проявляет. Поэтому через это “указание” или “отнесенность” вещь не включается в действенную связь других вещей, а, напротив, как бы вырывается из этой связи, взятая как указание на что-то иное, другими словами, она *отрешается* от мира действительных вещей»[319].

Отрешенность от мира – важнейшее понятие в трактовке Шпетом художественного творчества и восприятия произведений искусства: «Через отрешенное бытие художественной вещи отрешаюсь и я от своего прагматического и теоретического отношения к вещам, от восприятия их, как вещей *действительных*, это-то сознание своей отрешенности, погруженное в художественное как такое и есть особое художественное восприятие, сопровождающееся *эмпирическим наслаждением*»[320]. Соответственно, – замечает Шпет, – «есть некоторая общая установка сознания на sui generis “систему” – действительного, идеального, отрешенного!»[321]. Без установки сознания на восприятие

---

[318] *Пастернак Б. Л.* Об искусстве. М., 1990. С. 217.
[319] *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания (этюд) // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 117–118.
[320] *Там же.* С. 138.
[321] *Там же.* С. 137.

отрешенного бытия художественного произведения едва ли возможен катарсис, о котором разговор впереди.

Наконец, с отрешенностью связаны феномены вечного, остановленного или, – по И. Бродскому, – неповторимого мгновения. Шпет пишет: «Созерцающий произведение искусства и наслаждающийся им, погружаясь в него и его отрешенность, претерпевая собственное отрешение, возвышается над собою социально-эмпирическим и над другими эпохами и временами, возвышается, можно сказать, до переживания в художественном произведении и в себе *вечного,* до конгениального сочувствия, симпатии с увековеченным гением. Художественное произведение в своей целостности созерцается sub specie aeternitatis»[322], т. е. с точки зрения вечности.

Отличая искусство как вид знания от знания научного, Шпет говорил о близости искусства к философии, раз последняя хочет быть культурно-исторической[323]. Искусство есть познание *цельного предмета цельной личностью* в их взаимной *характерности*. Но это «не есть познание в смысле простого неупорядоченного “переживания”, не двусмысленное “познание Евы” (conception ejus), и это есть раскрытие порядка в вещах и возможностях, хотя и взятое отрешенно, и это познание включает, как всякое, которое – не просто переживание – *понимание* (выражение – сообщение). Познание – sui generis, но и философское познание, как раскрытие ведомого, не есть познание вещного мира; через это философия – искусство, но искусство – познание. Поэтому научное философское и художественное познание, как единое – высшее (абсолютное), абсолютно-философское, философское культурное; отсюда философия искусства, как аспект философии культуры, есть философия *само*познания (“само” – не только эмпирически-историческое, но + всегда конкретный идеал [эпос и т. п.] эпохи и прочего) в значительности этого *самого*. В этом смысле наслаждение искусством есть самонаслаждение, но не эмпирическим собою, а идеальным, откуда уже самоотдача, освобождение и прочее. – Так, познанное требует *особого* способа выражения (символического, поэтического), отличного от научно-познавательного и в то же время похожего; особый способ и понимания сообщения о нем!»[324]. Сказанное Шпетом об искусстве и философии в большей мере относится и к психологии, если она хочет быть культурно-исторической, т. е. быть причастной к проблематике не только психического, но и духовного развития.

---

[322] *Там же.* С. 140.

[323] Лучшим доводом в пользу близости философии и искусства является то, что, говоря словами Пастернака, «философия ревнива к поэзии, часто чудится ей обида, нанесенная музыкой ее божеству». *Пастернак Б. Л.* Об искусстве. М., 1990. С. 246.

[324] *Там же.* С. 145.

Специфика предмета познания искусства и добываемого им знания определяет и его влияние на человека. И здесь мы должны вступить на психологическую почву переживаний как отдельного человека, так и коллективных – переживаний как «откликов» на происходящее перед их глазами, умами и сердцем. Такие переживания вызывают (должны вызывать!) разнообразные социальные явления, язык, миф, нравы, искусство, наука, религия, просто всякий исторический момент. Шпет называет такие отклики *душевным эхо*. По его словам, «отклики, душевное эхо раздаются не только на голоса и раздражения, идущие из объективной природной среды коллектива и из его социальной и исторической обстановки, но они выражают также его душевное отношение к понятиям и идеям – “идеальным предметам”, предстоящим индивиду и коллективу как, равным образом, объективное, от них не зависящее обстояние. Таково отношение “души” к науке, к философии в целом и в ее отдельных проблемах и понятиях – закона, бесконечности, долга, красоты и т. д. Это обстоятельство в особенности должно быть продумано и взвешено, чтобы уметь различать “историю” соответствующих “идей” как историю развития культуры от психологического отношения к ней рассматриваемого коллектива, *в среде* которого эта история осуществляется. Может быть, нигде так ярко не сказывается психология народа, как *в его отношении* к им же “созданным” духовным ценностям»[325].

Платон характеризовал каждый истинный акт большого искусства как предельную сосредоточенность, сведение в одной точке всех сил ума, воображения, памяти, чувства и воли. Подобная сосредоточенность описывается в таких терминах, как вдохновение, одержимость, неистовство, результатом которых бывает внезапное проникновение в истину. А истина заслуживает того, чтобы вызывать душевный отклик. Главное свойство подлинного искусства, – согласно Платону, Л. Н. Толстому, Ж. Гюйо, – состоит в способности его произведений притягивать (как магнит), захватывать, заражать и заряжать людей вложенными в эти произведения чувствами и энергией: «Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их»[326].

Самый общий взгляд на произведение искусства в том и состоит, – писал Выготский, – что оно представляет собой «совокупность эстетических знаков, направленных к тому, чтобы возбудить в людях эмоции»[327]. Эмоции, возникающие при восприятии художественных произведений, называют эстетическими реакциями, которые

---

[325] *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 477.
[326] *Толстой Л. Н.* Что такое искусство? М., 1985. С. 357.
[327] См.: *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987. С. 9.

могут быть сиюминутными, кратковременными или стойкими, переходящими в художественные переживания. Последние, в свою очередь, могут оказывать сильное влияние на всю личностно-смысловую сферу человека, на его сознание, мировоззрение, мирочувствие, мироощущение. Природой и развитием эстетических реакций и художественных переживаний занимается психология искусства.

Наиболее известным, из этих переживаний, казалось бы, всесторонне изученным и вместе с тем таинственным является катарсис. Аристотель в «Поэтике» ввел термин катарсис (очищение) в свое учение о трагедии для обозначения душевной разрядки, испытываемой зрителем в процессе эмоционального потрясения, сопереживания: «трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному в различных ее частях, [производимое] в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение (katharsis) подобных страстей»[328]. Помимо сострадания и страха, Аристотель говорил также о состояниях энтузиазма, испытываемых людьми под воздействием произведений искусства, а также об индивидуальности вызываемых ими реакций.

Важную сторону катарсиса отметил Шпет. По его мнению, в основе драматического лежит «противоречие: свободы и необходимости, высшей правды и узаконенной, так или иначе, неправды и т. п. Так как такое противоречие раскрывается, прежде всего, в самом поведении и образе действия человека, то понятно – соответствующее воплощение характеров (как “действующих”). Возведение их в “идею” – второй момент, но для создания художественного произведения он – первый и основной. <…> Возведение действия в идею и доведение противоречия до сознания может рассматриваться как “очищение” (катарсис), причем последнее идет от “смирения” перед высшею волею до возведения в идеал героизма, как такого, – что в свою очередь создает конфликт. <…> Возведение в идею *нравственного* (поступок, поведение) – сюжет трагедии. Подлинно нравственное заключает в себе конфликт: против условного, установленного, принятого или предписанного»[329]. В упомянутой выше рукописи доклада «Искусство как вид знания» Шпет говорит об определенной последовательности художественного переживания: «преобразование самого сознания → prinzip “Возрождения” → очистительная жертва “И возникают в ней [душе] видения //

[328] *Аристотель*. Поэтика // *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 651.
[329] *Шпет Г. Г.* Заметки к статье «Роман» // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 89.

Первоначальных чистых дней”»[330]. Возведение поведения, образа действия человека, воплощение «действующих» характеров в идею есть «отрешение» их от мира действительных вещей.

Л. С. Выготский также использовал понятие «катарсиса» применительно к разным видам искусства: живописи, музыке, поэзии и др. Согласно Выготскому, «никакой другой термин из употреблявшихся до сих пор в психологии не выражает с такой полнотой и ясностью того центрального для эстетической реакции факта, что мучительные и неприятные аффекты подвергаются некоторому разряду, уничтожению, превращению в противоположные и что эстетическая реакция как таковая в сущности сводится к такому катарсису, т. е. к сложному превращению чувств»[331]. Такая трудная «эмоциональная работа» связана с тем, что художественное произведение «заключает в себе непременно аффективное противоречие, вызывает взаимно противоположные ряды чувств и приводит к их короткому замыканию и уничтожению»[332]. И, наконец, Выготский заключает: «В этом превращении чувств, в их самосгорании, во взрывной реакции, приводящей к разряду тех эмоций, которые тут же были вызваны, и заключается катарсис эстетической реакции»[333]. А. Н. Леонтьев в интерпретирует понимание Выготским катарсиса как решение некоторой личностной, смысловой задачи, открытие более высокой, более человечной правды жизненных явлений, ситуаций.

Данная Л. С. Выготским характеристика катарсиса отвечает его же положению об искусстве, как об *общественной технике чувств*. Примерно так же характеризует катарсис и М. М. Бахтин. Однако в контексте обсуждения проблем поэтики Ф. М. Достоевского Бахтин выделяет новый и весьма существенный аспект этого явления: «Некоторые исследователи (Вяч. Иванов, В. Комарович) применяют к произведениям Достоевского античный (аристотелевский) термин «катарсис» (очищение). Если понимать этот термин в очень широком смысле, то с этим термином можно согласиться (без катарсиса в широком смысле вообще нет искусства). Но трагический катарсис (в аристотелевском смысле) к Достоевскому неприменим. Тот катарсис, который завершает романы Достоевского, можно было бы – конечно, не адекватно и несколько рационалистично выразить так: *ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди…* В романах Достоевского все устремлено к не сказанному еще и не

---

[330] *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания (этюд) // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 116.
[331] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987. С. 204.
[332] *Там же.* С. 203.
[333] *Там же.* С. 206.

предрешенному “*новому слову*”, все напряженно ждет этого слова и *автор* не загромождает ему путей своей односторонней и однозначной серьезностью»[334].

Это неожиданно оптимистическая трактовка катарсиса, завершающего произведения Достоевского. Бахтин предупреждает, что она не исключает возможность мрачного колорита внутри произведения: «Поэтому и мрачный колорит произведений Достоевского не должен нас смущать: ведь это не последнее их слово»[335]. Строго говоря, недосказанность характеризует любое произведение искусства и составляет его тайну. Тем самым оно оставляет воспринимающему пространство или степени свободы для восполнения собственным переживанием, в котором может родиться (или не родиться), как говорил Л. С. Выготский, «второй смысл» произведения. Например, смысл, который скрывается за последними словами «Трагедии о Гамлете»: «Дальнейшее – молчание». Или в другом переводе: «А дальше – тишина»[336].

«Молчание» и «второй смысл» – это и сюжеты Шпета в «Эстетических фрагментах»: «Истинно, истинно SYLENTIUM – предмет последнего, над-интеллектуального, вполне реального, ens realissimum. Silentium – верхний предел познания и бытия»[337]. Выготский и Шпет едины в том, что поэтические (в широком смысле слова) формы суть творческие формы, суть символические формы. Однако символизму искусства Шпет уделил значительно большее внимание, чем Выготский. По Шпету: «Символ и сам есть sui generis смысл – оттого-то он есть тожество и «бытия» и «мысли» – со-мысль и син-болон»[338]. Оттого-то искусство – вид знания! Можно сказать сильнее – оно со-бытие и со-знание.

Далее Шпет поясняет, что именно символический характер искусства порождает специфику этого вида знания. Символ в искусстве quasi-предикативен, «так как предмет поэтической форме онтологически нейтрален, отрешен, фиктивен, символ не включает реализации познавательной и тем более прагматической»[339]. Шпет отмечает, что поэтическая предикация не установление, а со-поставление. Далее, он заключает: «Если же брать символ как самый смысл – “второй” смысл, то разница между символом и смыслом (разумно-логическим) без остатка растворится в творческих поэтических актах, распределится, разделится между ними, не уничтожая самого логического смысла, лишь

---

[334] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 2002. С. 187.
[335] *Там же.*
[336] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987. С. 251.
[337] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 236.
[338] *Там же.*
[339] *Там же.*

нейтрализуя, отрешая его»[340]. И оставляя созерцателю свободу угадывать заложенный художником смысл или конструировать свой собственный «второй», «третий»… смысл. Выготский почувствовал в художественных произведениях наличие «второго смысла», что не заметили другие психологи, утверждавшие даже, что искусство – это коммуникация смыслов. Но они, скорее, имели в виду смыслы жизненные, иногда – прагматические, а не символические, отрешенные. Между тем, именно эти «вторые смыслы» и оказывают самое сильное влияние на реальную жизнь, ибо способны менять сам смысл человеческой жизни.

В приведенных выше несколько абстрактных описаниях катарсиса весьма точно характеризуются *внешняя*, очевидная и лишь отчасти – *внутренняя* картина воздействия искусства на человека. Поэтому, остается тайной механизм *превращения*, *претворения* эмоций. Прислушаемся к компетентному суждению В. Гёте, испытавшего под влиянием искусства не столько превращение своих эмоций, сколько перерождение самого себя целиком: «Мое внимание приковал к себе Микельанджело, тем, что мне было чуждо и неприятно то, как воспринималась им природа, потому что я не мог смотреть на нее такими огромными глазами, какими смотрел на нее он. Мне оставалось пока одно: запечатлеть в себе его образы… От Микельанждело мы перешли в ложу Рафаэля, и нужно ли говорить о том, что этого не следовало теперь делать! Глазами, настроенными и расширенными под влиянием предыдущих громадных форм и великолепной законченности всех частей, уже нельзя было рассматривать остроумную игру арабесок… Пусть я был все тот же самый, я все–таки чувствовал себя измененным до мозга костей… Я считаю для себя днем второго рождения, подлинного перерождения тот момент, когда я оказался в Риме. И, однако, все это было для меня скорее дело труда и заботы, чем наслаждения. Перерабатывание меня изнутри шло своим чередом. Я мог, конечно, предполагать и до этого, что здесь будет для меня чему учиться. Но я не мог думать, что мне придется возвратиться так далеко на положение школьника и что так много придется опять учиться и перестраиваться вновь»[341].

Замечательные мысли о возможных путях влияния произведений искусства на человека принадлежат В. В. Кандинскому, который утверждал, что всякое произведение искусства есть дитя своего времени, часто оно и мать наших чувств: «Истинное произведение искусства возникает таинственным, загадочным, мистическим образом “из художника”. Отделившись от него, оно получает самостоятельную жизнь, становится личностью, самостоятельным духовно дышащим субъектом, ведущим также и

---

[340] *Там же.* С. 236–237.
[341] См.: *Ухтомский А. А.* Избранные труды. Л., 1978. С. 258.

материальную жизнь; оно является *существом* <…> оно, как каждое существо, обладает дальнейшими созидательными, активными силами. Оно живет, действует и участвует в созидании духовной атмосферы…»[342]. К этому можно добавить, что при всей своей таинственности и мистичности истинное произведение искусства есть воплощение духа его создателя.

Однако далеко не все столь чувствительны к произведениям искусства. Понимавший это Ф. Кафка писал в 1904 году О. Поллаку: «Книга должна быть топором для замерзшего в нас моря». В этом же духе размышлял Б. Пастернак: «Книга есть кубический кусок горячей, дымящейся совести – и больше ничего… Без нее духовный род не имел бы продолжения. Он перевелся бы. Ее не было у обезьян. Ее писали. Она росла, набиралась ума, видала виды, – и вот она выросла и – такова. В том, что ее видно насквозь, виновата не она. Таков уклад духовной вселенной… Неуменье найти и сказать правду – недостаток, которого никаким уменьем говорить неправду не покрыть. Книга – живое существо. Она в памяти и в полном рассудке: картины и сцены – это то, что она вынесла из прошлого, запомнила и не согласна забыть»[343]. Пастернак хотел, чтобы его стихи говорили всем своим молчанием. Это своего рода приглашение читателя во внутреннее пространство поэта.

Чтобы читатель не отнес приведенные заявления на счет восторженности (или заносчивости) художников и поэтов, как бы соперничающих с самой жизнью, приведем высказывания философов и ученых. Шпет со свойственной ему страстностью обсуждает старую как мир проблему взаимоотношения искусства и жизни: «Художественное создание – хотят того или не хотят декаденты – входит в жизнь как в факт. С этим ничего даже и поделать нельзя. Художественное произведение, вошедши как факт в жизнь, уже и не может не быть жизнью. Хотят же другого. Хотят, чтобы то, что не может быть, перешло в то, что есть, что не может не быть. Но это и есть возвращение к неукрашенной жизни, природной, животной, – прекрасной только в некоторых редких случаях игры и безобразия природы. Тут почти всегда вместо золота – горсть глиняных черепков.

Только искусство подальше от жизни, далекое, далекое ей, может быть ей, безобразной украшением. А искусство в жизни, близкое ей – новое в ней безобразие. Не довольно ли того, что есть? Искусство должно быть не в жизни, а к жизни, при ней, легко отстегиваемое, – отстегнул и пошел дальше – пристегнул к другому краю… Красота –

---

[342] *Кандинский В. В.* О духовном в искусстве. М., 1992. С. 99.
[343] *Пастернак Б. Л.* Об искусстве. М., 1990. С. 144–145.

праздник, а не середа»[344]. Вспомним И. Бродского, писавшего, что *искусство писателя не есть Искусство жизни*. И прибавлявшего к правде элемент Искусства. Прав был Пастернак, говоривший, что живой действительный мир служит поэту примером в большей еще степени, нежели – натурой и моделью. Художник подражает не жизни, а живости и предлагает нам живое знание, «отчего произведения искусства кажутся не отрешением или описанием жизни, но случайно выломленным куском самой плотности бытия, формообразующей сути существования»[345]. Философ Н. А. Бердяев даже писал: «как последнюю истину должно сказать, что красота Боттичелли и Леонардо вошла в вечную жизнь…»[346].

Наконец, сошлемся на более близкого нам по времени Ю. М. Лотмана: «Литература – не полка книг – она живой организм, и держится этот организм единством атмосферы, наличием определенных неоспоримых ценностей… Атмосфера честности, душевного благородства, бесстрашного поиска истины – воздух литературы. Без него она погибает. А атмосфера эта создается лишь ценой величайших и трудных личных усилий»[347]. Эти усилия совершаются не только автором, но и читателем – тем самым всегда конкретным, историческим «народом», в котором и ради катарсиса которого, а отнюдь не в угоду которому творит художник, что бы об этом ни говорили сегодня утонченные постмодернистски ориентированные критики.

Мало, хотя и важно, встретить произведение искусства, его нужно захотеть и суметь воспринять, прочесть, услышать, понять. А понимание не имеет границ, – сказал О. Мандельштам. Он же говорил, что «читать стихи – величайшее и труднейшее искусство и звание читателя не менее почетно, чем звание поэта»[348]. Труднейшим искусством читателя обладают немногие. Даже А. С. Пушкин писал о недостатке внимания к зрелому поэту: «…он творит – для себя самого и если изредка еще обнародывает свои произведения, то встречает холодность и находит отголосок своим звукам только в сердцах некоторых поклонников, как он уединенных, затерянных в

---

[344] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 181–182.
[345] *Пастернак Б. Л.* Об искусстве. М., 1990. С. 366–367/
[346] *Бердяев Н. А.* Кризис искусства. М., 1990. С. 35.
[347] *Лотман Ю. М.* Сотворение Карамзина, серия «Писатели о писателях». М., 1987. С. 319–320.
[348] *Мандельштам О.* Слово и культура. М., 1987. С. 216.

свете»[349]. Суров в своих «вычислениях» И. Бродский: «Вообще-то аудитория у поэта всегда в лучшем случае – один процент по отношению ко всему населению»[350].

Поэты, как мне кажется, знают о месте души в восприятии произведения искусства: «Существует средняя деятельность между слушанием и произнесением. Эта деятельность ближе всего к исполнительству и составляет как бы самое его сердце. Незаполненный интервал между слушанием и произнесением по существу своему идиотичен. Материал не есть материя»[351]. О. Мандельштам достаточно суров, но справедлив. Интервал между слушанием и произнесением – это особое пространство *между*, место для отклика души, для работы души, для вчувствования, переживания, извлечения смысла произведения или порождения своего смысла. Значит, необходимо быть чувствительным не только к материалу, но и к эстетической, поэтической материи произведения. Размышления поэта находятся в полном соответствии с размышлениями ученых: «Гумбольдт раскрывает нам мысль капитальной важности, когда он, допустив наличность чистого артикуляционного чувства, и каждый отдельный артикуляционный звук рассматривает, как некоторое “напряжение души” определяемое его прямым “назначением” *выразить мысль*, в отличие от животного звука и даже музыкального тона. В артикуляционном звуке, по словам Гумбольдта, воплощено “намерение души породить его”, намерение, в свою очередь определяемое отношением порождаемого звука к какому-то смыслу. Артикуляционное чувство – не простая способность артикуляции, констатируемая в качестве присущей человеку физиологической особенности, а это есть принципиальное свойство языка, как орудия мысли, находящихся в культурном общении социальных субъектов. Слово и со своей звуковой стороны, не рев звериный и не сотрясение воздуха, а необходимая интенция сознания, из его конкретного состава не исключаемая иначе, как в отвлечении»[352]. По сути дела, Гумбольдт и Шпет писали о том же, о чем писал Бахтин в контексте анализа эстетической деятельности. Чувство собственной порождающей активности автора-творца и созерцателя художественного произведения эквивалентно артикуляционному чувству Гумбольдта: «…в каждом моменте творец и созерцатель чувствуют свою активность – выбирающую, созидающую, определяющую, завершающую – и в то же время чувствуют что-то, на что эта активность

---

[349] *Пушкин А. С.* Баратынский принадлежит к числу отличных наших поэтов // *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений. Т. XI. С. 185.
[350] *Бродский И.* Об Ахматовой. Диалоги с С. Волковым. М., 1992. С. 12.
[351] *Мандельштам О.* Слово и культура. М., 1987. С. 154
[352] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 359–360.

направлена, что предлежит ей»[353]. Бахтин особо подчеркивает, что «это не чувство голого органического движения, порождающего физический факт слова, но чувство порождения и смысла и оценки, т. е. чувство движения и занимания позиции цельным человеком, движения, в которое вовлечен и организм, и смысловая активность, ибо порождается и плоть и дух слова в их конкретном единстве»[354]. Разумеется, сказанное относится к любой порождающей активности, а не только к словесному творчеству. Хорошей иллюстрацией чувства порождающей активности является высказывания гения самонаблюдения А. Эйнштейна о том, что он мыслит посредством зрительных образов и мышечных ощущений.

Таким образом, мы перешли от напряжения души, от ее намерения породить слово к смыслу, к деятельности и сознанию как неотъемлемых составляющих духовной атмосферы. Понимание этого перехода требует обращения все к тому же слову, к литературе: «Слово – универсально, как само сознание, и потому-то оно – выражение и объективация, реальный, а не только условно признанный репрезентант всего культурного духа человечества: человеческих воззрений, понимания, знания, замыслов, энтузиазмов, волнений, интересов и идеалов. Как всеобъемлюще по своему существу слово, так всеобъемлюща по содержанию и смыслу литература, ибо она не частный вид общего рода “слова”, а его особая форма. Предмет литературы – в реальном культурном осуществлении сознательного начала человека, в полноте его духовных проявлений и возможностей. Литературное сознание есть сознание, направленное на предмет, смысл и содержание которого – конкретно-эмпирический дух человека в его развитии и в его истории. Поэтому о литературе можно с полным правом сказать, что она, в своей идеальности есть воплощение, материализация самосознания как такого»[355]. И далее Шпет характеризует литературную традицию, литературную память как память духа о самом себе. Чтобы избежать недоразумений, он поясняет: «в действительности дух народа определяется по его литературе, а не есть нечто из чего можно было бы ее объяснить. Мы ищем для духа последней интерпретации, переходящей в философию культуры, а не конечного объяснения, сводящего первично данное к химерической первопричине. В нашем словоупотреблении вся реальность духа – только в его объективном, – культурно-историческом, – проявлении; вне этого, в его потенции, в его an sich, дух нереален, он не действует, его нет, есть только одна чистая и абсолютная материя – лишь возможность

---

[353] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 317.
[354] *Там же.*
[355] *Шпет Г. Г.* Литература // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 165.

бытия. Мы не только знаем его по его проявлениям, но и на самом деле он есть не иначе, как в своих проявлениях»[356]. Укорененность духа в языке, в слове, в литературе сознают и творцы. А. С. Пушкин в 1824 году писал кн. П. А. Вяземскому: «Я желал бы оставить русскому языку некоторую библейскую откровенность». На самом деле он оставил нечто большее – пушкинский русский язык, с которым мы далеко не всегда достойно обращаемся.

Продолжим обсуждение психологических механизмов создания искусством в целом духовной атмосферы и к феномену живости, мало того – субъектности сотворенного произведения искусства: «Всякая социальная вещь может рассматриваться как *объективированная субъективность* <...> и вместе, как *субъективированная объективность*. <...> Акты фантазии данного субъекта, точно так же, как все другие творческие и трудовые акты, объективируясь в продуктах труда и творчества, в языке, поэзии, искусстве, становятся культурно-социальными актами. Мы имеем дело всякий раз не только с реализацией идеи, но также и с объективированием субъективного, а вместе, следовательно, и с субъективированием объективного – в каждом произведении поэзии, как и во всех других областях творчества»[357]. И далее. Субъективность произведений искусства «может проистекать только из объективирующегося в них посредника, субъекта и его социальной относительности, – из привносимого им из собственных субъективных запасов почерпаемого материала переживаний, восприятий, воспоминаний, апперцепции, эмоциональных рефлексов и т. д. Это и есть совокупность со-значений, атмосферически окутывающих сферу называемых вещей, объективных значений, сообщаемых смыслов, мыслимых идей»[358]. Кандинский, Иванов, Пастернак, Мандельштам и Шпет совпадают в главном. Согласно Шпету, социальная вещь, да к тому же рассматриваемая как акт, – это и есть субъект. Субъект атмосферически окутанный значениями, со-значениями, смыслами, идеями, т. е. духовной атмосферой, о чем говорил и В. В. Кандинский, даже называя такого субъекта личностью.

Возникает вопрос, в каком смысле можно говорить о произведении как о живом художественном событии, о субъекте, о личности? Не метафоры ли это? Вначале дадим ответ Шпета: «Здесь перед нами некоторый “сам”, который настолько в художественном произведении, “воплощен в нем”, что мы прямо и непосредственно отождествляем *его самого и его произведение* (“это – Пушкин” и т. п.), он *слит* со своим произведением, мы изучаем художественное произведение и наслаждаемся им, а *он сам – здесь же,*

---

[356] *Там же.* С. 169–170.
[357] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 468–469.
[358] *Там же.* С. 470.

непосредственно ощутимый, чуемый, *здесь – налицо*. Как *эмпирическое самосознание* оно доступно только “самому”. Нужно *быть* в нем, чтобы знать его… Художественное произведение есть *его собственное самосознание, он сам в нем видит, узнает и познает себя*, как и мы его *самого*! Мы как бы прямо *входим в его сознание себя*, *участвуем в нем*, *свое сознание себя сочетаем в единство с его сознанием себя, свое самосознание с его самосознанием*! Это есть, действительно не сводимое и непереводимое в объективное познание единство самого чувства, непосредственно, в презентативной контемпляции, данная конкретная общность самости творца и зрителя. Это и есть самое *«касанье»* двух живых существ, без которого нет *полноты жизни*, и нет без него полноты художественного наслаждения. “Перевод” общения в научный объект уничтожает его актуальность и делает нас изолированными индивидами»[359]. Шпет заключает, что «таким образом, *через эту общность и это общение* искусство и становится видом знания: оно приводит к знанию *творческого «лица»* (лика и облика)… *– что́ раскрывает объективное знание*»[360], хотя оно к нему и несводимо.

Шпет применительно к восприятию художественного произведения использует новый для психологии термин «слиянное общение», превосходно характеризующий суть дела. Он подчеркивает, что такое общение с художественным произведением, с культурой предполагает актуальную общность, единство индивидов, существующее между ними «сообщение». «Оно – не фактор в культурной истории человека, но условие ее фактического бытия»[361].

Итак, художественное произведение есть духовная субъективация мира, не только его очувствление, но одухотворение. В нем дух выступает как знак материи. Шпет считает, что это больше, чем чистая духовность, это духовность, победившая материальность!

Практически в те же годы и тоже в опубликованной десятилетия спустя статье «К вопросам методологии эстетики словесного творчества» М. М. Бахтин развивал близкие идеи, относящиеся к своеобразию эстетического объекта и его живости. Художественная форма «есть моя органически-двигательная, оценивающая и осмысливающая активность, и в то же время является формою противостоящего мне события и его участника (личности, форма его тела и души). Творцом переживает себя единичный человек-субъект только в искусстве. Положительно-субъективная творческая личность, есть конститутивный момент художественной формы. Здесь субъективность ее находит

---

[359] *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания (этюд) // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 130.
[360] *Там же.* С. 131.
[361] *Там же.* С. 143.

своеобразную объективацию, становится культурно-значимой творческой субъективностью; здесь же осуществляется своеобразное единство органического – телесного и внутреннего – душевного и духовного человека, но единство – изнутри переживаемое. <…> Эстетический объект – это творение, включающее в себя творца: в нем творец находит себя и напряженно чувствует свою творящую активность…»[362]. Эту творящую активность чувствует и переживает и зритель, вступающий в «слиянное общение» с художественным произведением.

Приведенные выше уподобления художественного произведения живому организму, субъекту, личности, творцу выходят за пределы свойственной человеку мании персонификации. Они имеют вполне реальные основания. Такие уподобления больше, чем метафоры, а если и метафоры, то вполне живые, напоминающие переживания, которые, надеемся, читатель испытывал, сталкиваясь с подлинным искусством.

Забавной иллюстрацией такого опыта, свидетельствующей к тому же о сложности субъективации объективного или даже, точнее, субъективации субъектного, не вещного, а именно персонального, является рассказ Н. Н. Евреинова о своих многочисленных портретах, нарисованных разными художниками. Этот рассказ и комментарии к нему заимствованы у Г. Г. Почепцова: «Перелистайте иллюстрации этой книги и скажите по совести, что общего у этого гордого и деловитого мыслителя, каким изобразил меня Илья Репин, с иронически настроенным паном, каким изобразил меня Добужинский! Что общего у этого красивого, кроткого, задумчиво-сентиментального Евреинова-Сорина с этим страшным, черным, низколобым хулиганом, без пяти минут убийцей, Евреиновым-Маяковского? Что роднит этого интересного, но некрасивого, милого, но себе на уме, неврастеничного Евреинова-Анненкова с этим недоступным, сказочно вычурным красавцем, величественным в своем сверхземном спокойствии, каким изобразила меня симпатичная Мисс. И не стоит ли особняком от всех этих Евреиновых, не имея ничего общего с ними, Евреинов экстатически-театральный, Евреинов накрашенный, “нарочный”, парадоксальный, полу-шут, полу-святой, изумительный, экстравагантный, ввысь посылающий вызов, – каким изобразил меня Кулибин в своем знаменитом chef d’oeuvr’e? И если это – Евреинов, то Евреинов ли тот женственный, церковно–дразнящий homosexual’ист, который, в наготе своей, любуется на странный цветок и кокетничает со зрителем, распущенно пользуясь сумеречным освещением (произведение Бобышева)? <…> Но перелистайте, перелистайте иллюстрации этой книги и скажите сами по совести, чей гений запечатлелся на всех этих изображениях меня в сильнейшей степени – мой,

[362] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 323–324.

каким вы его знаете (вы, родственники, друзья и враги!), или же гений известных вам художников, создателей этих мало похожих друг на друга портретов!»[363].

«Ответ, который дает на этот вопрос Н. Евреинов, – рассуждает Почепцов, – не снимает двойственности вопроса. Он рассматривает портрет как результат coitus'а [совокупления] отца-оригинала и матери-портретиста. Ибо: "1) портрет с меня, в качестве такового, должен походить на меня; или это не мой портрет, не мое изображение, а кого-то другого, и 2) портрет с меня является, на поверку, автопортретом художника, что в природе искусства и что непреодолимо в последнем, поскольку это искусство, а не простая копия, декалькомания, фотография, гипсовая маска"[364].

"Я не они! Они не я", – пишет Евреинов о своих портретах и перечисляет дополнительные включения в свой портрет, привнесенные художниками: "Разбираясь в художественных дарах-сюрпризах, включенных в мои изображения оказавшими мне честь своим творчеством портретистами, мы видим в итоге, что один подарил меня **своей** страстью и верхней губой, другой дал мне **свой** чахоточный румянец, третий – **свой** детски-картофельный нос, пятый **свой** большой рот, шестой (лысый) уменьшил мне шевелюру, седьмой снабдил меня **своим** фасоном черепной коробки, восьмой **своей** широкоплечной грузностью и пр."[365]. Это суммарная характеристика, выжимка из того, где каждому портрету посвящены отдельные страницы. Углубляя эту парадоксальность, Н. Евреинов скорее увидел себя не в своем портрете: "между тем (игра случая, на которую рекомендую обратить серьезное внимание всем мистикам, духовидцам, телепатам, оккультистам и теософам!) портрет моей прабабушки – эта очаровательная, в полном смысле слова, миниатюра на слоновой кости, созданная приблизительно 100 лет тому назад (если не раньше) – до изумительности, до холодной дрожи, передает как внешние, так и равным образом внутренние черты правнука этого прелестного, вечной памяти, оригинала. Это мой портрет, несмотря на то, что он написан задолго до моего рождения"[366]»[367].

Здесь заканчиваются выписки из «Русской семиотики» Г. Г. Почепцова о книге Н. Н. Евреинова, приводящего прекрасную иллюстрацию воплощения своих черт не в своем автопортрете, а в портрете другого человека. Подобное наблюдается не только в живописи. М. М. Бахтин пишет об этом в более общем виде: «…отношение формы к

---

[363] *Евреинов Н. Н.* Оригинал о портретистах (к проблеме субъективизма в искусстве). М., 1922. С. 17–18.
[364] *Там же*. С. 107.
[365] *Там же.* С. 80.
[366] *Там же.* С. 81.
[367] *Почепцов Г. Г.* Русская семиотика. М., 2001. С. 122–124.

содержанию в единстве эстетического объекта носит своеобразный *персональный* характер, а эстетический объект является некоторым осуществленным событием действия творца и содержания. В словесном художественном творчестве событийный характер эстетического объекта особенно ясен – взаимоотношение формы и содержания носит здесь почти драматический характер, особенно ясно вхождение автора – телесного, душевного, духовного человека – в объект; ясна не только нераздельность, но и неслиянность формы и содержания, между тем как в других искусствах форма более проникает в содержание, как бы овеществляется в нем и труднее от него отделима и выразима в своей абстрактной обособленности»[368].

В этом же духе размышлял Ю. М. Лотман: «Автор формирует модель по структуре своего сознания, но и модель, соотнесенная с объектом действительности, навязывает свою структуру авторскому сознанию… и произведение искусства является одновременно моделью двух объектов – явления действительности и личности автора»[369].

Если заменить некогда модное слово «модель» словом «образ», то подобное взаимодействие мы наблюдаем в каждом акте нашего восприятия: образ – всегда есть микст или итог нашего перцептивного опыта, если угодно, – структуры нашего сознания и воспринимаемого содержания. Объективацию субъективного в процессе создания художественного произведения Шпет называет самоопределением творца, автора: «субъект *сам самого себя* превратил в объект – и этим он отличается от объектов природы – в объект *нравственный*, – предмет науки и культуры (нравы, нравственность, право, труд и т. д.). С этого момента, и как творец художественного произведения, как “художник” – он – объект…»[370]. Видимо, в том числе и для самого себя. Б. Пастернак приводит выразительное высказывание П. В. Анненкова о Пушкине: «Он должен был сам любоваться тем нравственным типом, который вырезывался из его собственных произведений, и мы знаем, что задачей его жизни было походить на идеального Пушкина, создаваемого его гением»[371].

Возможно, подобные давние размышления об объективации субъективного, происходящем в художественном творчестве, послужили основанием для модных недавно рассуждений о смерти автора?

---

[368] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 324.
[369] *Лотман Ю. М.* Лекции по структуральной поэтике. М., 1994. С. 51.
[370] *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 135.
[371] *Пастернак Б. Л.* Об искусстве. М., 1990. С. 243.

Вернемся к портретам Н. Н. Евреинова. Видимо, портретная живопись, о которой он писал, ближе к словесному художественному творчеству. Здесь художники, как и писатели, не просто объективируют свое видение, а добавляют к нему собственные черты. Подобное знакомо и читателям, которые на собственном опыте знают, что они не только вычитывают нечто из произведения, но и вчитывают в него. И не в последнюю очередь, вчитывают свои телесные, душевные и духовные черты. Для этого нужно, как минимум, вынести себя, если и не целиком, то какие-то свои черты из себя. И, между прочим, таким не прямым, а косвенным путем познать себя или даже изменить себя, уподобив, хотя бы на первых порах, себя Другому. А может быть и «умереть» с автором?

Такая работа, протекающая в духовной атмосфере, создаваемой произведением искусства, необходима для вызревания и вочеловечивания чувств. Об этом же говорил А. А. Ухтомский: «Песни Петрарки и Данте стали определителями поведения для дальнейшего человечества»[372]. Разумеется, каждая эпоха «продуцирует» свои определители поведения, как и не пренебрегает определителями прежних эпох, впрочем, нередко пользуясь ими всего лишь как масками, лишенными внутреннего содержания. В студенческой работе Ухтомский писал: «Великие индивидуальности – Гомер, Иов, Эсхил, Шекспир – жили и будут жить, притом не в ущерб один другому, не умаляя друг друга, а именно потому, что они оставили людям чувство, передали в нем потомству великую загадку – свою личность, субъективную жизнь, а субъективная жизнь, естественно, чужда прогрессу, а потому бессмертна»[373]. П. А. Флоренский рассматривал искусство как духовное подвижничество, способ преодоления хаотического вихря страстей, говоря словами Л. С. Выготского, претворения их в умные эстетические эмоции. Именно таким непреходящим опытом искусство делится с современниками и накапливает его впрок будущим поколениям. Вольно или невольно художник своим произведением приглашает читателя, зрителя, слушателя не только к соответствующему восприятию, развлечению, переживанию, но и к уподоблению воспринимающего своему произведению. Естественно, формы уподобления весьма разнообразны. О семиотической природе этого процесса интересно размышляет Г. Г. Шпет, когда пишет о литературной форме: «Это есть необходимость самой литературной формы в противоположность не только “случайной” прагматической форме и не только также случайной импровизационной художественной, экстатической, этузиастической или иной подобной форме, но и форме постоянной в смысле конвенционального штампа или форме закономерной в смысле всеобщности,

---

[372] *Ухтомский А. А.* Избранные труды. Л., 1978. С. 83.
[373] *Ухтомский А. А.* Заслуженный собеседник: этика, религия, наука. Рыбинск, 1997. С. 269.

характеризующей как письменное, так и всякое слово (например, в смысле закономерности логических форм). Это есть признание формы всецело индивидуальной, но обнаруживающей сознание направляющего ее индивидуальное осуществление формообразующего начала. Это – не простая потребность памяти, а намерение, руководимое подмеченною закономерностью формы, рефлексия на последнюю и стремление вновь и вновь ее реализовать, заполнять, привлекая новое содержание и новый материал. Сила внутренней необходимости в устойчивом запечатлении так велика, что конечное отношение двух систем знаков, к которым мы прибегаем, становится обратным изначальному их отношению. Мы искали написания, чтобы запечатлеть произносимое, теперь написанное завершается до произнесения, – это не за-писывание, а как бы пред-сказание. В идее же предписывания есть мотив требования, задания. И, действительно, литературное произведение как бы требует от нас: следи за моими формами, через них я – новое, своеобразное, отличное от всего иного, что ты знаешь и чему ты внемлешь в слове»[374].

Что касается предписывания, то его часто понимают в дидактическом смысле, как предписание. Конечно, настоящей литературе, в том числе поэзии, не чужды выраженные, правда, в интеллигентной форме «учительные» (С. С. Аверинцев) мотивы и тенденции. Мало этого, дидактизм в искусстве был, есть и, вероятно, будет. Например, Б. Пастернак писал, что ранние рассказы Толстого, как и первые прочитанные им стихотворения Блока, ошеломили и поразили его «настоятельностью сказанного, безусловностью, нешуточностью, прямым назначением речи». Однако для Шпета здесь важен отнюдь не дидактизм «предписывания», но его историзм, т. е. пред-писывание это то, что уже было написано до нас. В идее «предписывания» он видит важнейшую функцию литературы: сохранение исторически существующих смыслов, благодаря которым мы только и можем говорить о новизне чего-либо.

5.6. Психологические аспекты влияния искусства на человека

Обратимся к «Психологии искусства» Л. С. Выготского, хотя и в предшествующем изложении мы не очень удалялись от этого предмета. Для нас важно, что Выготский, приступая к изучению человеческого сознания, признал объективность аффективного сознания. Невольно вспоминается Б. Пастернак, расширивший духовную атмосферу, аффективно-смысловые образования до границ мирозданья:

Мирозданье – лишь страсти разряды,

[374] *Шпет Г. Г.* Литература // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 168–169.

Человеческим сердцем накопленной.

Искусство создает палитру человеческих чувств, которая несомненно избыточна для каждого отдельного человека, но, видимо, недостаточна для человечества в целом. Поэтому искусство ничем не может быть заменено. Всегда были, есть и будут продолжатели 1001 ночи! Без искусства наша эмоциональная сфера была бы если и не совсем пустынной, то наверняка примитивной, напоминающей осклабленную гримасу питекантропа. Не от нее, – говорил Г. Г. Шпет, – берут начало высшие человеческие эмоции. Об этом же говорил А. Белый: Современные дикари – не «остатки» примитивного человека, а дегенераты когда-то бывших культур.

Выготский конкретизировал идею духовной атмосферы и осуществил ее психологическую проекцию, постулировав объективность существования аффективно-смысловых образований. После признания их объективности уже можно размышлять, исследовать, спорить, происходит ли усвоение этих чувств, присвоение или овладение ими. Можно размышлять, как развивается индивидуальное эмоциональное сознание: в содействии, в сочувствии, во вчувствовании, в сопереживании или в специальных формах эстетической деятельности. Это работа психологов, педагогов и самих художников.

Важно, что искусство признано *«общественной техникой чувства»*, что «искусство есть социальное в нас, и если его действие совершается в отдельном индивидууме, то это вовсе не значит, что его корни и существо индивидуальны». «Переплавка чувств вне нас совершается силой социального чувства, которое объективировано, вынесено вне нас, материализовано и закреплено во внешних предметах искусства, которые сделались орудиями общества»[375]. Эти положения Л. С. Выготского Д. Б. Эльконин приводит в другой статье, но также написанной после 1980 года. Комментируя их, он пишет: «Таким образом, оказывается, что сформулированный Л. С. Выготским основной закон формирования специфически человеческих высших психических процессов, закон, согласно которому всякая высшая, собственно человеческая психическая функция первоначально существует во внешней интерпсихической форме и лишь затем в особом процессе интериоризации превращается в индивидуальную, интрапсихическую, был первоначально намечен уже при объективном анализе произведений искусства, при выяснении общественной природы человеческих эмоций. В этом мы видим важнейшее значение для всех дальнейших исследований его работы по психологии искусства»[376].

Таинственное и дорогое сердцу психологов «внутреннее» имеет интерсубъективную природу и рождается вовне в совокупном действии, в слиянном общении сначала ребенка со взрослым, а затем и с одухотворенными природой, предметным миром, произведениями искусства. Столь же верно и то, что, так называемое, «внешнее» рождается внутри. Но оно уже деятельностно-семиотически и субъективно проработано, опредмечено, объективировано, что и делает его доступным культурно-историческому анализу. И в этом смысле Д. Б. Эльконин был прав, называя культурно-историческую психологию Л. С. Выготского неклассической. Столь же неклассическими были развивавшиеся М. М. Бахтиным и Г. Г. Шпетом психологический и феноменологический аспекты эстетики.

Заметный вклад в понимание эстетического восприятия внес А. В. Запорожец. Он писал об опосредствованности эмоциональных процессов, эстетических реакций и переживаний. Подобно тому как познавательный акт объективируется в формулах

---

[375] См.: *Эльконин Д. Б.* Избранные психологические труды. М., 1989. С. 412–413

[376] *Там же.* С. 414.

логики и научном знании, так опыт эмоциональный материализуется в произведениях искусства, в культивируемых обществом средствах и способах выражения эмоций. Человек в той или иной степени овладевает этим опытом, этическими, нравственными, эстетическими ценностями. Здесь большую роль играет активный выбор и самодеятельность, которые приводят к превращению объективно значимого в субъективно значимое, имеющее личностный смысл. Запорожец отмечает, что такая деятельность первоначально может не осознаваться и не переживаться субъективно или осознаваться неадекватно[377]. Так или иначе, формирующийся эмоциональный опыт А. В. Запорожец называл ядром личности, органом индивидуальности.

Учитель А. В. Запорожца и Д. Б. Эльконина Л. С. Выготский и после «Психологии искусства» возвращался к проблематике природы человеческих аффектов: он специально анализировал взгляды Спинозы на соотношение аффекта и интеллекта. Заметим попутно, что в те годы Л. С. Выготский был не одинок. Трудно сказать, в соответствии ли с собственной логикой или под влиянием творческих контактов с Л. С. Выготским и А. Р. Лурия С. М. Эйзенштейн «мысленно представлял тот период, когда будет создана развернутая партитура основных законов создания выразительных форм, и когда ученый, как и художник, в равной степени смогут сознательно подойти к законам наивысшей выразительности, чтобы пользоваться и управлять ими. Нахождение этих законов и было основной целью жизни Эйзенштейна-мыслителя»[378]. Палитра чувств и партитура их выразительных средств – это предмет специальных размышлений. Л. С. Выготский, а вслед за ним Д. Б. Эльконин и Б. Д. Эльконин используют для обозначения *объективных* аффективно-смысловых образований понятие «*идеальной* формы», которая усваивается, в процессе индивидуального развития, становится *реальной* формой психики и сознания индивида. Здесь внимательный читатель должен узнать освещавшиеся выше идеи Г. Г. Шпета об объективации субъективного, о внутренней форме слова.

Содержание человеческого сознания, разумеется, не ограничено доступом к миру аффективно-смысловых образований. Столь же объективно и вне индивидуального сознания существует мир языка, о чем писал В. фон Гумбольдт. Выготский соглашался с ним и также называл язык идеальной формой или культурой, предстоящей ребенку, которую он должен сделать своей собственной реальной формой внутреннего мира. Пред-стоят человеку – как вызов, как приглашающие силы – миры деятельности, сознания, мышления, духа, семиосфера, когитосфера, техносфера, существующие столь же объективно.

Для психологии искусства, да и для культурно-исторической психологии важно ответить на вопрос, что же конкретно представляет собой складывающаяся у человека реальная форма внутреннего мира? То, что она производна от культуры – это не так уж мало, хотя и слишком общо. Но можно ли реальную форму, о которой идет речь, свести к совокупности (коллекции) или даже к системе специфически человеческих высших психических процессов или функций, как это до сих пор делалось в культурно-исторической психологии? Это не праздный вопрос: он имеет прямое отношение к определению предмета культурно-исторической психологии и, как нам представляется, предмета психологии искусства. Ведь о «душе» – главном интегральном органе психической жизни с ее атрибутами – познанием, чувством и волей – забыли. Или ее вытеснило стремление психологии уподобиться естественным наукам? Заменить «душу» личностью не получилось, она сама склонна распадаться. Выготский отчетливо осознавал эту проблему и искал пути ее решения, как недавно бы сказали, в системном подходе. Он оптимистически писал: «человек может

[377] *Запорожец А. В.* Избранные психологические труды. В 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 296.
[378] *Лурия А. Р.* Психологическое наследие. М., 2003. С. 282.

действительно привести в систему не только отдельные функции, но и создать единый центр для всей системы… Перед психологией стоит задача показать такого рода возникновение единой системы как научную истину»[379]. В конце своего доклада «О психологических системах» (1930 г.) он выражает свое основное убеждение в том, что «все дело не в изменениях только внутри функций, а в изменениях связей и в бесконечно разнообразных формах движения, возникающих отсюда, в том, что возникают иногда на известной стадии развития новые синтезы, новые узловые функции, новые формы связей между ними, и нас должны интересовать системы и их судьба. Мне кажется, что системы и их судьба – в этих двух словах для нас должны заключаться альфа и омега нашей ближайшей работы»[380]. Нам представляется, что предлагаемый и частично реализованный Выготским способ интеграции психологических функций много продуктивнее по сравнению с тем, что предлагалось несколько десятилетий спустя в рамках системного подхода, ставшего своего рода модой в советской психологии. Вместе с тем предложенный Выготским путь не дает ответа на поставленный выше вопрос о том, что представляет собой реальная форма психической деятельности, объемлющая все высшие психические функции человека? Здесь более приемлемо решение этого вопроса, предложенное А. А. Ухтомским, которого волновала анатомия и физиология человеческого духа. Выготский не понял его учения о доминанте, хотя идея Ухтомского о функциональных органах-новообразованиях индивидуальности в общих чертах совпадает с идеей Выготского о тех же органах-новообразованиях, только первая раньше и строже выражена. Существенно и то, что Ухтомский от функциональных органов шел к душевным интегралам, к доминанте души.

Нам представляется, что и самого Выготского не вполне удовлетворял предложенный им системный подход. Он старался выйти не только за пределы одной психической функции, но и за пределы сочетания двух и более функций-процессов (систем). Напомним еще раз, что, по крайней мере, применительно к двум высшим психическим процессам – мышлению и речи – такой вопрос был поставлен Выготским. В начале книги «Мышление и речь» он дал ответ – значение. Именно в нем сходятся оба процесса, и оно является их общей единицей анализа. На протяжении почти всей книги значение было и главным предметом интересных исследований. По ходу развития их логики и результатов по ходу написания книги, ближе к ее концу этот ответ перестал удовлетворять автора и акцент (возможно, незаметно для него) сместился со значения на смысл. В статье «Проблема умственной отсталости», написанной, видимо, после упомянутой книги, Выготский, обсуждая взаимоотношения мышления и действия, рассматривает их как два вида деятельности, каждый из которых представляет собой динамическую смысловую систему[381]. Поскольку речь представляет собой тоже вид деятельности, эта характеристика, несомненно, распространяется и на нее. О значении в этом контексте вообще ничего не говорится. Не говорится о значении и при обсуждении проблематики сознания и личности. В качестве единицы анализа личности и среды Выготский предлагает взять переживание. И его же использовать как единицу анализа сознания[382]. Последнее, в соответствии с его взглядами, также имеет смысловое строение. Аналогичную эволюцию претерпевали взгляды Выготского по ходу написания «Психологии искусства». Он начал с эстетической реакции, хотя и понимал ее достаточно широко, но – все же с реакции. В работе «Исторический смысл психологического кризиса», написанной в 1927 году, т. е. после «Психологи искусства», Выготский подтверждает, что главный

[379] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 1982. С. 131.
[380] *Там же.*
[381] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 1983. С. 250–251.
[382] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 4. М., 1984. С. 382.

предмет его исследований в этой области – эстетическая реакция, что он от многого абстрагируется, в том числе и от задачи найти «границы и смысл самой эстетической реакции внутри искусства»[383]. Он даже делает более сильное утверждение: «Кто разгадал бы клеточку психологии – механизм одной реакции, нашел бы ключ ко всей психологии»[384]. Утверждение, – даже учитывая эстетический контекст, достаточно двусмысленное, особенно в свете известного положения Н. А. Бернштейна о том, что человеческое действие не реакция, а акция. Да и сам Выготский неоднократно обращался к проблеме свободы воли. В конце же «Психологии искусства» Выготский пришел к смыслу, в том числе и ко «второму смыслу» «Трагедии о Гамлете», о чем уже упоминалось выше. Сказанное – не критика Выготского, а лишь констатация вполне разумной логики развития его мысли.

А. Н. Леонтьев также неоднократно обращался к проблеме смысла и даже как-то предложил принять смысл в качестве основной единицы анализа психики, но затем оставил эту идею. Смысл растворился в предложенной им схеме анализа деятельности, как отношение мотива к цели. В качестве относительно самостоятельного он выступил в контексте размышлений Леонтьева о сознании, как одна из его образующих, наряду со значением и чувственной тканью. Хотя в своих довольно редких экскурсах в проблематику эстетического восприятия Леонтьев всегда подчеркивал, что главное в этом процессе извлечение смысла.

Аналогичная проблема конкретизации предмета этнической психологии возникла и перед Шпетом. Его книга «Введение в этническую психологию», изданная в 1927 году, несомненно, является культурно-исторической по замыслу (оформившемуся в 1916 году), по методологии, по содержанию и исполнению. Примечательно, что, определяя предмет этнической психологии, Шпет начал с анализа значения и переживания. Именно в них он ищет материал для этнической психологии. Последняя, с одной стороны, сопоставляется с общей психологией, и, с другой стороны с науками о культуре, с историей, этнологией и т. п. Не то ли самое должно происходить в культурно-исторической психологии? Ведь она и по содержанию и методологически близка к психологии этнической.

Шпет различает два вида значений: значения первого порядка (предметное значение) – здесь «выражение» выполняет свою прямую собственно *значащую* функцию. Но выражение выражает не только реальное положение дел. Если обратиться к самим желаниям, намерениям «выражающего», то мы придем ко *второму порядку* «значений» – тут собственно имеет место «*выражательная* функция слова, в узком смысле “выражения”, как “обнаружения” или “проявления” *экспрессии*»[385]. Вот как эту идею интерпретирует ученица Шпета А. К. Соловьева: «нужно учитывать, – пишет она своему второму учителю Ш. Балли, – что Шпет четко различает “экспрессию” и экспрессивность. Для него сообщение и выражение являются двумя сторонами *одной и той же* вещи – *объективной* в ее *сущности*, тогда как экспрессивность (выразительность), которую он характеризует также термином “созначение” *Mitbedeutung*[386], есть нечто эмоциональное и *субъективное*, коллективно субъективное, если можно так выразиться»[387]. Шпет отмечает важность определения

---

[383] *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 1982. С. 405–406.
[384] *Там же.* С. 407.
[385] *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 490.
[386] Mitbedeutung (*нем.*) – со-значение.
[387] Письмо А. К. Соловьевой к Ш. Балли от 25 января 1927 года // BPU (Bibliothèque publique et universitaire). Département des manuscrits. Correspondance Ch. Bally. Ms. fr. 5004.

взаимоотношений между значениями первого и второго порядка. При этом он предупреждает об опасности чисто психологической интерпретации значений второго порядка: «…каждый член группы, опять в большей или меньшей степени, носит в себе духовную коллективность, известную под названием традиций, преданий, которые также можно рассматривать как систему духовных сил, определяющих настоящие переживания, впечатления и реакции индивида. Каждый живой индивид поэтому есть sui generis коллектив переживаний, где его личные переживания предопределяются *всею массою* апперцепции, составляющей коллективность переживаний его рода, т. е. как 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"»[388]. Приведу итоговое определение Шпетом предмета этнической психологии: «*этническая психология имеет предметом второй порядок "значений" в анализе "выражения" или конкретный духовный уклад человека*»[389].

Не станем «навязывать» культурно-исторической психологии тот же предмет исследований, хотя она и сама приближалась к близкому определению своего предмета в своих крос-культурных исследованиях психики. Правда их доминантой была когнитивная, а не эмоциональная сфера, не сфера переживаний. В свою очередь и Шпет не сводил «коллектив переживаний» только к эмоциям. Ведь значения, независимо от того, к какому порядку они относятся, остаются значениями и по определению им присуща предметность. Т. Г. Стефаненко считает, что «содержание коллективных переживаний очень близко к тому, что в науке наших дней называют *ментальностью,* когда понимают ее – вслед за французскими историками школы "Анналов" – как характерную для социальной группы систему человеческих представлений о мире»[390]. Нам все же представляется, что понятие «духовный уклад» предпочтительнее терминов «коллективные переживания» и особенно – «ментальности». Так или иначе, но Шпет предметно представил, что собой может представлять реальная форма человеческой психики. Его вариант ответа на этот вопрос, несомненно, важен и для психологии искусства, и для культурно-исторической психологии в целом.

Воздействие искусства на человека весьма и весьма разнообразно. Оно выступает и как расширение самой жизни и как средство формирования культурного самосознания. Воздействие подлинного искусства глубоко индивидуально. Разумеется, искусство не обладает монополией на воспитание чувств. Разве что расширить понятие «искусство» до искусства жизни. В любом случае, нельзя сбрасывать со счета Природу, семью: «В матери я любил Природу, или в Природе – Мать. Naturam naturantem (природа творящая, созидающая – *лат.)* Спинозы. Я знал, что мать очень любит меня; и в тоже время у меня всегда было чувство таинственного величия ее»[391]. Таинственное в природе Флоренский почувствовал очень рано и старался расширять свою чувствительность для восприятия сверхчувственного в природе, а потом и в искусстве. Отсылаю заинтересованного читателя к цитированной книге о. Павла «Детям моим», где есть немало патетических страниц, посвященных природным корням не только богатой чувствами души автора, но и его незаурядного интеллекта. При чтении этого

---

f. 227. Цит. по: *Щедрина Т. Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008. С. 315–316.

[388] *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 492.

[389] *Там же.* С. 494.

[390] *Стефаненко Т. Г.* Г. Г. Шпет и этнопсихология конца XX века // Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. М., 2000. С. 321.

[391] *Флоренский П. А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 38.

замечательного текста не знаешь, чему больше восхищаться – искусству Природы или искусству ее восприятия и одушевления автором?

Чувства, порождаемые (воспитываемые, внушаемые) искусством не только весьма разнообразны, но и полярны. Понятие «идеальная форма» не должно вводить в заблуждение не только в этическом, но и в философском смысле слова. Идеальная форма вполне реальна. Выготский, как и Кандинский, говорил о *сложном художественном организме* произведения. Он отличал статическую схему конструкции, например, рассказа И. Бунина «Легкое дыхание», как бы его анатомию, от динамической схемы его композиции, т. е. как бы от его физиологии. Анализ Выготского исходил из смысла и *живой жизни* целого и *живого организма* новеллы[392].

Таким образом, мало кто сомневается, что искусство – одно из важнейших средств оформления, воспитания души, поскольку в нем выражается не только родовая память, но также и память историческая: духовный и этический опыт человечества. Искусство – это до-теоретическая этика – этика в действии, а не в назидании. Беда, когда поэзию заставляют «ко всякой всячине приклеивать нравоучения» (А. Пушкин).

Искусство – это до-теоретическое знание, которое практически вводит человека в мир человеческих ценностей. Не просто восприятие, а активное восприятие, восприятие-действие и понятое как деятельность созерцание произведений искусства есть начало духовной практики. Применительно к восприятию искусства духовная практика требует восприятия – вчувствования. Термин «вчувствование» (Einfühlung) в контекст искусства ввел Вильгельм Воррингер в своей книге «Абстракция и вчувствование», которая в английском переводе звучит как «Абстракция и эмпатия». Этот перевод слова «вчувствование», предложенный Э. Титченером, принял психолог и искусствовед Р. Арнхейм. Последний отмечает, что понятие «эмпатия», ставшее рабочим у психотерапевтов и социальных психологов, родилось в контексте психологии искусства. Он приводит его определение, данное К. Кларком: эмпатия – это «способность индивида чувствовать потребности, стремления, разочарования, радости, горести, заботы, боли и даже голод других людей, как свои собственные». По Кларку, эмпатия – это способность воспринимать то, что чувствуют другие, соотнося чужие чувства со своими. Арнхейм не сомневается в существовании подобного эффекта, несмотря на таинственность его происхождения и механизма, отмечаемую многими авторами. Он пишет о том, что мы сами ощущаем действие живых сил, идущих от картины, и что они накладывают свой отпечаток. Естественно, что эмпатию соотносили с проекцией собственных переживаний наблюдателя, с экстраверсией, развивались и кинестетические теории эмпатии[393].

А. В. Запорожцу удалось приблизиться к пониманию происхождения этого чувства. Анализ формирования эстетического восприятия сказок, басен, детских спектаклей, иллюстраций к художественным произведениям у детей дошкольного и младшего школьного возраста привел его к заключению о наличии в этом процессе выразительных движений детей, выполняющих функцию «содействия» героям произведений, когда ребенок становится как бы со-участником происходящих событий. На основе такого содействия затем складывается более сложные и автономизирующиеся от внешнего действия формы эмоционального сопереживания и вчувствования в ткань художественного произведения, мысленного действия в воображаемых ситуациях. Мы встречаемся, таким образом, с реализацией идеи преобразованного, претворенного «умного» действия в «умные» эмоции. Вместе с тем опыт экспериментальных исследований показывает, что содействие может не только способствовать пониманию (это справедливо, например, для сказки, спектакля), но и

[392] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987. С. 144.
[393] *Арнхейм Р.* Новые очерки по психологии искусства. М., 1994. С. 63–76.

служить помехой (например, для понимания басни). Для понимания существа и смысла последней требуются соответствующие умственные действия, воображение.

В итоге А. В. Запорожец[394] так описывал эволюцию поведения детей-дошкольников в театре: со-присутствие, сочувственное со-действие, вчувствование, со-чувствие, со-переживание. Постепенно со-присутствие превращается в симпатическое со-участие или, в со-причастие, из которых может вырасти со-мыслие и эстетическое отношение к происходящему на сцене. А может и не вырасти. Первые стадии, благодаря детской непосредственности, отчетливо наблюдаемы. Это стадии *вживания* в произведения искусства, растворения себя в них, слияния с ними, нередко смешения произведений искусства с жизнью, с реальностью. Согласно М. М. Бахтину, – за вживанием должна следовать стадия завершения, когда происходит некоторое отстранение от произведения, от образа, занятие устойчивой позиции вне его, его осмысление, примеривание на себя, соотнесение с собой, своего рода рефлексия относительно произведения искусства и самого себя. Но и это еще не конец. Бахтин говорит, что эстетическое *целое* не просто сопереживается, но активно создается и автором и созерцателем, лишь героям необходимо сопереживать, но и это не есть еще собственно эстетический момент, таковым является лишь *завершение*. Он поясняет, что «при нехудожественном восприятии романа можно заглушить форму и сделать активным содержание в его познавательно-проблемном или этико-практическом направлении: можно, например, сопереживать героям в их приключениях, жизненных удачах и неудачах; можно и музыку низвести до простого аккомпанемента своей мечты, своего свободного элементарно-этического напряжения, перенеся на него центр тяжести.

Поскольку мы просто видим или слышим что-либо, мы еще не воспринимаем художественной формы, нужно сделать видимое, слышимое, произносимое выражением своего активного ценностного отношения, нужно *войти творцом в видимое, слышимое, произносимое* и тем самым преодолеть материальный внетворчески-определенный характер формы, ее вещность: она перестает быть вне нас как воспринятый и познавательно упорядоченный материал, становится выражением ценностной активности, проникающей в содержание и претворяющей его. Так, при чтении или слушании поэтического произведения я не оставляю его вне себя как высказывание другого, которое нужно просто услышать и значение которого – практическое или познавательное – нужно просто понять, – но я в известной степени делаю его своим собственным высказыванием о другом, усвояю себе ритм, интонацию, артикуляционное напряжение, внутреннюю жестикуляцию (созидающие движения) рассказа, изображающую активность метафоры и пр., как адекватное выражение моего собственного ценностного отношения к содержанию, т. е. я направлен при восприятии не на слова, не на фонемы, не на ритм, а со словами, с фонемою, с ритмом активно направлен на содержание, обымаю, формирую и завершаю его (сама форма, отвлеченно взятая, не довлеет себе, а делает самодовлеющим оформленное содержание). Я становлюсь активным в форме и *формою занимаю ценностную позицию вне содержания – как познавательно-этической направленности*, и это впервые делает возможным завершение и вообще осуществление всех эстетических функций формы по отношению к содержанию»[395]. Бахтин говорит, что «не только в первичном творчестве, не только при собственном исполнении, но и при созерцании художественного произведения *я должен пережить себя в известной степени – творцом формы, чтобы*

---

[394] См.: *Запорожец А. В.* Избранные психологические труды. В 2 т. Т. 1. М., 1986.
[395] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 313–314.

вообще осуществить художественно значимую форму как таковую»[396]. Заметим, воспринять, созерцать художественно, эстетически означает осуществить, завершить, найти себя в форме, найти свою продуктивную ценностно оформляющую активность, живо почувствовать свое созидающее предмет движение. Между прочим, все это написано Бахтиным до трактовок восприятия (внеэстетического) как деятельности, как перцептивного действия, задолго до изучения роли движений руки, глаза, речедвигательного аппарата в осязательном, зрительном, слуховом восприятии. Уроков из размышлений Бахтина об эстетическом восприятии не извлекла и психология социальной перцепции, занимающаяся проблемой восприятия человека человеком. А между тем, эти общие, литератур-метафизические рассуждения Бахтина содержат весьма эффективную исследовательскую программу, реализовав которую психология могла бы получить весьма значимые конкретные результаты.

Для эстетического восприятия одной – оформляющей содержание активности мало, мало и сопереживания. Последнее должно быть симпатическим. Такое сопереживание жизни героя совершенно иное, чем то, в которой она переживалась или могла бы быть пережита самим субъектом этой жизни: «Симпатически сопереживаемая жизнь оформляется не в категории “я”, а в категории “другого”, как жизнь другого человека, *другого* “я”, это существенно *извне* переживаемая жизнь другого человека, и внешняя и *внутренняя*»[397].

В результате всей этой без преувеличения грандиозной работы эстетического восприятия наступает стадия *вживления* произведения в себя. Оно превращается из «чужого» в «чужое-свое», затем в «свое-чужое» и, наконец, в «свое». В итоге мы не всегда отчетливо различаем, мы ли находимся внутри произведения искусства или оно в нас? Оно уже как бы про-*изводится* из себя, пред-ставляется и пред-стоит себе. Это открывает возможность разговора, спора-согласия с произведением – оригиналом и его автором, возможность конструирования иных вариантов продолжения и завершения произведения, проникновения в его смысл.

Важнейшими особенностями подлинного произведения искусства являются его недосказанность, множественность вариантов извлечения и толкования смысла, содержащаяся в нем загадка, тайна, что не только благоприятствует такой работе, но и провоцирует ее, побуждает к ней читателя, слушателя, зрителя. М. К. Мамардашвили приводит французскую сентенцию: «Без тайны – животная жизнь; жизнь человеческая – тайна; культура – способность удержания тайны». Наличие тайны, как и другого знания о не-знании, предрасполагает к открытию. В этом духе размышляет Умберто Эко: люди должны знать, что имеется тайна. В противном случае – для чего жить, если все таково, каким представляется? Мы полагаем, что окрашенная переживанием (вплоть до катарсиса) работа над произведением искусства, а соответственно, и работа с самим собой, есть составная и важнейшая часть духовной практики, вносящая неоценимый вклад в оформление души и, соответственно, *в подъем среднего уровня духовной жизни* (Ю. М. Лотман). Такая работа несомненно имеет эстетическое измерение, связанное в том числе с наличием (развитием и формированием) эстетического вкуса.

Проблема восприятия, переживания, понимания смысла искусства одна из сложнейших, тем более, что по замечанию Г. Г. Шпета смысл не только этимологически есть со-мысль. Он, как и мысль, имеет предметное основание для эстетического осознания. Отсюда Шпет заключает, что и на чисто мыслительном,

---

[396] *Там же*. С. 312.

[397] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 155.

разумном, интеллигибельном акте понимания может располагаться своя эстетическая атмосфера. М. К. Мамардашвили даже написал книгу «Эстетика мышления».

В психологии распространена характеристика смысла как отношения мотива к цели (А. Н. Леонтьев), которая недостаточна для известного в психологии, идущего от Л. С. Выготского, Б. М. Теплова и А. Н. Леонтьева понимания искусства как возможного механизма коммуникации и трансляции личностных смыслов[398]. Это, конечно, бесспорно, хотя слишком обще, так как смысл смыслу рознь и передача смысла и его извлечение, выделение в художественном произведении смыслового ядра могут быть весьма сложными.

Но без такой работы не может быть полноценного восприятия и понимания произведения искусства. Шпет трактовал укорененный в бытии, в том числе и в художественном произведении, смысл как материю логической и поэтической (в широком понимании) формы. По Бахтину, «Переживание – это след смысла в бытии, это отблеск его на нем, изнутри себя самого оно живо не собою, а этим внележащим и уловляемым смыслом»[399]. Взаимоотношения бытия, смысла и переживания достаточно сложны. С одной стороны, смысл укоренен в бытии, с другой, – «подчиняется ценности индивидуального бытия, смертной плоти переживания. Конечно, переживание уносит с собою отблеск своего заданного смысла, ведь без этого отблеска оно было бы пусто, но оно положительно завершается помимо этого смысла во всей его нудительной неосуществленности (принципиальной неосуществленности в бытии)»[400]. Положительное завершение переживания вполне может приводить и к порождению нового смысла, в чем состоит его огромная жизненная, в том числе и психотерапевтическая роль[401].

Мы вслед за Л. С. Выготским начали разговор о влиянии искусства на человека с, казалось бы, простой эстетической реакции, а закончили сложнейшими психологическими проблемами деятельности созерцания и деятельности переживания, в которых совершаются акты извлечения и построения смысла. В конце своего анализа «Трагедии о Гамлете» Выготский писал: «Не разгадать эту загадку – была цель этих строк, не раскрыть тайну Гамлета, а принять тайну как тайну, ощутить, почувствовать ее»[402]. Автор приходит к тому, что незавершенность, недосказанность характеризует не только произведение искусства, но и его восприятие: «художественное восприятие есть “*испугавшееся*”, *прерванное* восприятие, незаконченное; оно неизбежно приводит к иному – к восполнении. слов трагедии молчанием»[403]. Речь, конечно, идет не только о восприятии анализируемой Выготским трагедии. Молчание – это активный покой, работа души, направленная не только на вчувствование, осмысление произведения, возможно, медитации, но и на создание нового «функционального органа», особого «шестого чувства», органа эстетического восприятия. Раннее приобщение детей к восприятию художественных произведений способствует превращению глаза телесного в глаз духовный или в око души, направленного не только вовне, но и внутрь самого себя. Человек, лишенный такого опыта, оказывается ущербным. Должно быть ясно, что сказанное относится не только к детям и не только к эстетическому восприятию. Закончим настоящий текст высказыванием И. Бродского, которое прозвучало в его Нобелевской речи: «…не может быть законов, защищающих нас от самих себя, ни один

---

[398] См.: *Леонтьев Д. А.* Психология смысла. М., 1999.
[399] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2003. С. 187.
[400] *Там же.* С. 188.
[401] *Василюк Ф. Е.* Психология переживания. М., 1984.
[402] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987. С. 288.
[403] *Там же.* С. 291.

уголовный кодекс не предусматривает наказаний за преступления против литературы. И среди преступлений наиболее тяжким является не преследование автора, не цензурные ограничения и т. п., не предание книг костру. Существует преступление более тяжкое – пренебрежение книгами, их не-чтение. За преступление это человек расплачивается всей своей жизнью; если же преступление это совершает нация, она платит за это своей историей…». Если в этом высказывании Бродского слово «литература» заменить словами «культура» и «история» мы получим программу культурно-исторического подхода к гуманитарным феноменам.