





Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины
Общество русской философии при Украинском философском фонде

Философское самоопределение
ГУСТАВА ШПЕТА



Издательский Дом Дмитрия Бураго
К и е в → 2 0 1 9

УДК 1 (091) (Шпет)
ББК 87.3(2)6

Рецензенты

В. А. Малахов,
доктор философских наук, профессор (Израиль, г. Нахария)
Н. Г. Мозговая,
доктор философских наук, профессор (Украина, г. Киев)

Рекомендовано к изданию
Учёным советом Центра гуманитарного образования
Национальной академии наук Украины
(протокол № 6 от 10 сентября 2019 года)

Философское самоопределение Густава Шпета / Под ред.
М. Ю. Савельевой, Т. Д. Суходуб, Г. Е. Аляева / Центр гуманитарно-
го образования НАН Украины, Общество русской философии при
Украинском философском фонде / Серия «*Философия*». — К.:
Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2019. — 424 с.

ISBN 978-966-489-461-3

Четвёртая книга из серии «*Философия*» посвящена творчеству Густава Густавовича Шпета (1879–1937) и охватывает анализ феноменолого-герменевтической, историко-философской и эстетико-искусствоведческой сфер профессиональных интересов мыслителя. В центре внимания авторов — амбивалентный характер самоопределения Г. Г. Шпета как философствующего субъекта и поиски методологического основания объединения философии, науки и искусства в единое когнитивное пространство.

В книге представлены не публиковавшиеся ранее архивные документы, раскрывающие подробности киевского периода жизни философа.

В оформлении использованы репродукции акварелей
Микалоюса Константинаса Чюрлёниса

УДК 1 (091) (Шпет)
ББК 87.3 (2) 6

ISBN 978-966-489-461-3

© Серия «*Философия*»
© М. Ю. Савельева, Т. Д. Суходуб, Г. Е. Аляев
© М. Ю. Савельева (обложка, макет)

«ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДОМА»
ФИЛОСОФА ГУСТАВА ШНЕТГА



Вместо предисловия

*... Необратимо потеряно
Всё, что с рожденья дано нам.
Кто объяснит мне уверенно,
Что мне считать своим домом?
Город ли жёлто-медовый,
Этот заснеженный мыс ли?
Определение дома.
Определение смысла
Жизни, что теплится вроде бы, —
Значит — не кончился порох.
Определение Родины —
Призрачной точки опоры.*

А. ГОРОДНИЦКИЙ ¹

*Совсем я была ещё маленькая и как-то папу спросила:
“Папа, а что такое — философия?”
Он засмеялся и говорит: “Как бы тебе объяснить? Философия — это наука о науках”. Я уточнила: “Значит, самая главная наука?” Он: “По-моему, да”. И так у меня это и осталось на всю жизнь в памяти. Философия — самая главная наука. За философию с ним и расправились.*

М. Г. ШТОРХ (урожд. ШПЕТ) ²

Высшей силе угодно было преподать мне урок, заставить разбираться в вещах и людях с тем, чтобы каждому найти его действительное, не иллюзорное место. Мне кажется, что урок дан поздновато и всей пользы его назидания я не применю, но кто знает, где поставлены сроки и чем должны быть наполнены времена?..

Из письма Г. Г. ШПЕТА к Ю. К. БАЛТРУШАЙТИСУ,
Томск, 1936 г. ³

Он киевлянин, родился в Киеве, окончил Киевский университет ⁴. В твоих руках, уважаемый и, надеюсь, внимательный к смысловым «подробностям» текста читатель, книга, посвящённая жизненному и творческому пути Густава Густавовича Шпета ⁵. Отрадно отметить, что выходит она в юбилейный для философа год — 140-летия со дня рождения.

Это четвёртая книга из серии «Киевомышление» ⁶. Таким образом оформленные киевоведческие философские исследования, задуманные и уже отчасти представленные в серийном издании памятованием о плеяде мыслителей-земляков, соединяют в себе, по сути, три фокуса, то есть три способа «сосредоточения» исследовательского интереса.

«Первый» фокус нацелен на Киев — город, задающий «фотографически» «отчётливое» понимание философского процесса в этом «месте на Земле». Для одних Киев — «малая родина», оставшаяся в памяти «одним из самых красивых городов» — далёким, недоступным предметом душевного притяжения, доступным лишь в мечтах и воспоминаниях. Для других Киев связан с жизненными «сюжетами», оставившими следы духовного «взросления», первых опытов философских высказываний, впервые найденных *слов*, важных не только для себя, но и для Других. Для третьих это *место* «профессиональной» зрелости, активной научной и преподавательской деятельности, исторических или личностных испытаний...

Но для всех и навсегда Киев — их *город*, с его неповторимым ландшафтом, а это не просто вид местности, пространство,

определяемое рельефом грунта, климатическими особенностями или специфическими природными зонами, но и «место» — нет, не физического пребывания, а бытия экзистенциального, когда «здесь» и «теперь» — не окружающая природа (окружающее природное «естество» как большой твой Дом), а присутствующие в душе миры — «мир людей» и «мир вещей». Киевский мир как духовный ландшафт имеет свой язык и свой голос, свой стиль изъяснения событий обыденных и событий «метафизических», имеет свой шум (сварливый, недовольный, но и тихий, нежный — только вслушвайся!). Хотя правильнее было бы сказать — имеет свой *гомон бытия*. В этом киевском голосовом «созвучии» бывает одновременно уютно и оторопело неприятно, в нём чуждость происходящего соседствует с душевной близостью ко всему, что рядом, а защищённость якобы «своим миром» сопровождается крайней беззащитностью (но таков этот «киевский мир» — таким был и будет...). Войти в многомерность этого «гомона» — сверхзадача, конечно, неосуществимая. Тем не менее, каждое исследование — новая попытка хотя бы немного этот мир приоткрыть.

Такого рода интерес к топосу (гр. *topos* — место, местность) как к «месту» рождения мысли, как к пространству неизменного присутствия *философов* в Городе даёт надежду на связь времён, на реализацию самого неукоренённого ныне права человека — права на память, тем самым создаёт «второй» фокус исследовательского видения «киевомыслящих». Речь идёт об *определении* Киева как *дома* «Серебряного века», как не «уходящей натуры» и современного города... Философы, к которым обращается авторский коллектив, здесь *были!* Ходили киевскими улицами, любовались днепровскими кручами, восхищались нездешним светом Киево-Печерской лавры, древними фресками Софийского собора и творениями В. М. Васнецова, М. В. Нестерова во Владимирском... *Они* здесь *жили!* Жили и любили, учились и работали, мечтали и надеялись, получали жизненные уроки, позволяющие уметь «разбираться в вещах и людях»... Потому *не могут* здесь *не Быть*. Потому нет силы, которая могла бы отказать ныне здесь пребывающим, в праве на любовь к ним и память о них.

«Третий» фокус создаётся первичным значением латинского слова «focus» — очаг. В этом плане выпускаемая книжная серия подобно согревающему многих «очагу» соединяет разные философии и стили мышления, объединяет равновеликие личности, но и предельно различимые их индивидуальным философским мировидением. Отсюда, каждая книга, как хочется надеяться, зажигает свой отдельный «очаг», имеет собственный «предел» — философское *имя* о-*предел*-яет предмет «киевомышления» в каждом конкретном случае. Ныне преломленный авторскими желаниями луч мерцающего дальним светом очага «Серебряного века» высвечивает имя ШПЕТА.

Родился Густав Густавович Шпет 26 марта (по старому стилю) / 7 апреля (по новому) 1879 г. в Киеве. Есть смысл представить «лингвистическое определение» происхождения фамилии философа. Как вспоминала его дочь Марина Густавовна: «Фамилию Шпет всегда ошибочно принимали за немецкую, она не немецкая! Она польская. Хотя вообще-то “шпет” по-немецки — это “поздно”, я помню, наша немка всегда говорила, когда я опаздывала на урок: “Шпет, *Warum so spät?*” — “Шпет, почему так поздно?”. У Даля находим: “шпетить”! Там нет слова “шпет”, но есть глагол “шпетить” — значит, насмехаться, оскорблять, дразнить какими-то обиняками. И приведена цитата из Державина: “Он не постеснялся при всех меня шпетить”»⁷.

По мере того как «прочитывалась» судьба Философа в моей душе, как всматривалась я в счастливые и горькие даты его биографии, вдумывалась в смыслы творчества, как-то само по себе зрело желание соединить в качестве эпиграфа три отрывка. Из стихотворения современного поэта, разговора философа с маленькой дочерью и из последнего его письма к близкому другу. Они, по-моему, действительно соединяются в единый запев книги о Г. Г. Шпете — как определение его человеческой Доли (или судьбины), смысложизненного призвания («Философия — самая главная наука») и последнего слова-завещания...

Город «жёлто-медовый» и «заснеженный мыс» — поэтические образы, удивительно точно, на мой взгляд, очертившие

преломившуюся в Томске ⁸ линию жизни Густава Шпета. Линия эта пролегла от радужно-тёплого, родного Киева, где всё только начиналось — университетские семинарии (как тогда говорили) Г. И. Челпанова, первые успехи в научной работе, первый опыт преподавания... ⁹ — и до последнего предела, страшной даты — 16 ноября 1937 г., когда Философа *казнили за философию*.

Расстрелян. Слово, как и действие, зловещее, абсурдное, гнетущее... и до сих пор испытывающее культуру на прочность — *допущения* (или *позволения*) существования философии и философствования, хотя бы в пределах, определяемого ею «жизненного мира».

Правда, здесь же, в родном Киеве, случился и первый обыск, и первое обвинение, и первая тюрьма — Лукьяновская, которая и ныне — не достопочтенное место, название которого то и дело мелькает в криминальных сводках. «Это был 1900 год и первый обыск в его жизни. Так для папы начался двадцатый век» ¹⁰ — *век*, так безжалостно определивший жизненный срок философа, и оставивший без ответа главный для людей всех эпох (и отнюдь не риторический) вопрос, а, действительно, «чем должны быть наполнены времена?..» Прошлая их «наполненность» (тождественная пустоте, отсутствию культуры человечности), увы, осталась неизменной. Ибо *времена* до сих пор «наполняют» клоны тех же, по сути, «наполнителей». Да и «наполняют» они всё тем же неизменно востребованным в истории «продуктом» — нетерпимостью, враждой, раздором, ненавистью, навязчивой идеей (впрочем, «продуктивно» работающей в незрелых умах) о том, что есть люди «правильные» и «неправильные», а потому — достойные или... недостойные жить.

Конечно, такой злой, несправедливый конец ничто не могло предвещать в киевские годы детства и юности..., когда мечталось и когда мама, растившая сына одна ¹¹ «при помощи иголки и напёрстка», была рядом. «Этот её напёрсток, — вспоминала дочь философа, — до последних папиных дней стоял на его письменном столе. И в Сибири тоже» ¹².

Итак, Вторая (классическая) гимназия ¹³ окончена. Шпет мечтает стать математиком, поступает в 1898 г. на физико-математический

факультет Университета Святого Владимира ¹⁴. Правда, его студенчество протекает не гладко и прерывается отчислением из университета без права восстановления. Дело в том, что Густава Шпета, как и других молодых людей той эпохи, позже названной «Серебряным веком», не миновало увлечение марксизмом и участие в революционном движении. Студент второго курса Шпет «пойман с поличным: какие-то прокламации у него нашли»; «был уличён в посещении вольных революционных кружков и арестован» ¹⁵. Уже упоминаемая мной «Лукьяновка» свела тогда «одним делом» Густава Шпета и Анатолия Луначарского — именно будущий нарком просвещения РСФСР двадцать два года спустя поможет Густаву Густавовичу избежать эмиграции. Поистине удивительны переплетения судеб тогдашних «подельников» в контексте грядущих исторических перипетий.

Шесть месяцев ссылки в Херсонскую губернию прошли в напряжённой интеллектуальной работе, поменявшей планы Шпета. После нескольких прошений в Министерство просвещения и некоторого, сложившегося в стране, общего послабления в отношении «политических» (как тогда говорили) произошло восстановление Густава в университете (с переводом на историко-филологический факультет). Такая перемена одарила студента Шпета судьбоносной встречей.

Речь, конечно, идёт о Г. И. Челпанове, возглавлявшем в тот период кафедру философии и читавшем курс «Введение в философию», а также курсы психологии и логики. Деятельность Г. И. Челпанова заслуживает высокой оценки и как организатора психологического семинара ¹⁶, в котором активно работали студенты Николай Бердяев, Василий Зеньковский, Густав Шпет. Один из них так описывал учёбу и университетского преподавателя: «Из представителей академической профессорской философии я ещё на первом курсе университета имел близкое общение с Г. И. Челпановым, популярным профессором философии, который с большим успехом читал курс по критике материализма. У него собирались по субботам, я часто у него бывал и мы вели длинные специально философские разговоры. Эти разговоры были мне полезны, я выходил из замкнутости своей

мысли. Политически мы расходились, но это было неважно. Челпанов в философии был прежде всего педагогом. Но он был очень живой человек, всем интересовавшийся, он был для того времени новым типом профессора»¹⁷.

Именно вместе с Г. И. Челпановым в 1907 г. Г. Г. Шпет переезжает в Москву. Как отмечают современные исследователи, «... Г. Челпанов был не только хороший педагог, но и заботливо относился к своим ученикам. Так, уезжая из Киева в Москву, он забрал с собой талантливого ученика Г. Шпета, которому по политическим мотивам не позволили работать в Университете Св. Владимира, а на своём месте оставил не менее талантливого ученика — В. Зеньковского»¹⁸.

В последующие годы жизни «челпановцев», конечно, пересекались. Вероятно, существовал взаимный интерес, хотя и расхождения в позициях были нешуточные. Г. Г. Шпету было близко «гуссерлинское преобразование трансцендентализма», соединённое «с отвержением христианства», как отмечал В. В. Зеньковский, в то время как он сам и другие мыслители «исходили из трансцендентализма, но не удовлетворялись им и ступали (за исключением одного Шпета) на путь метафизического творчества»¹⁹.

Для них (прежде всего как религиозных философов) важно было помыслить проблему «абсолютного» в бытии, в то время как Шпет мыслил философию ««строгой наукой» о «смыслах», об «идеальном бытии», находимом в «явлениях»»²⁰. Шпет считал, что через феноменологическую редукцию данность сущего предстаёт как явления. Зеньковский понимает это: «Шпет утверждает, — пишет он, — «единство вещи», как оно дано в опыте («явления» и «смысла»), достаточно полным и не требующем «выхода» за пределы опыта»²¹, но не принимает такую позицию. Обобщая своё понимание теоретических усилий философа Шпета, он считает, что «для него просто выпадает вековая проблема метафизики, самого понятия «вещи в себе». В явлениях, в их «глубине» нам открывается мир «идей» или «эйдосов», — уже тут мы имеем *transcensus*, но далее, по Шпету, идти некуда»²².

В свою очередь, следует отметить, что и Шпет критически относился к позиции Зеньковского, упрекая его в незнании

феноменологических работ Гуссерля²³. Впрочем, справедливости ради, нельзя не подчеркнуть и то обстоятельство, что, работая в эмиграции над «Историей русской философии», В. В. Зеньковский сетовал на то, что не смог найти книгу Г. Г. Шпета «Явление и смысл»²⁴, «с которой был знаком ещё в России»²⁵. Поясняя в этой работе смысл «феноменологического поворота» в философии, осуществлённого Э. Гуссерлем, значим в ней и собственно шпетовский вариант понимания феноменологии, особенно — в аспекте выделения социального как одного из важнейших форм бытия, чего не было у Гуссерля. Кроме того, обобщённо можно сказать, что Шпета интересовало многообразие предметностей (и в первую очередь, ещё раз подчеркнём, предметностей социокультурного порядка), как это многообразие может быть предьявлено в опыте, фиксирующем в целом социально-культурную полноту бытия, возможность осмысленности последнего.

Таким образом Г. Г. Шпет в значительной степени предвосхищал уже в работе 1914 г. «герменевтический поворот» в философии XX в., намечая переход от традиционной для XVIII–XIX вв. *герменевтики сознания к герменевтике бытия*, где понимание возможно как раскрытие смыслов человеческого опыта, связанного с языком, культурой, формами бытия социального и исторического, иначе говоря, видел необходимость «перехода» от формального к содержательному (ориентированному на социокультурное измерение бытия) истолкованию герменевтики. Это уже совершенно отчётливо, конкретно прозвучало в рукописи 1918 г.: «Если мы подойдём к понимаемому и излагаемому не со стороны только формы, но и стороны их содержания, то мы убедимся, что речь идёт у нас не о двух разных содержаниях, а об одном и том же. Нетрудно также убедиться и в том, что это содержание имеет свои формы, именно присущие всякому содержанию онтологические формы, также общие как со стороны понимания, так и со стороны изложения»²⁶. Шпетовский «герменевтический круг» по-своему соединял разум, выступающий формой осмысленности, слово как его воплощение и историю культуры, что давало возможность развитию самых разных «лингвистических проектов».

Вернёмся, однако, к alma mater, к киевскому кругу челпановских учеников. Ещё, пожалуй, драматичней, чем с Зеньковским, складывались отношения Шпета с Бердяевым. Свои размышления о становлении философии в России Н. А. Бердяев подкреплял шпетовским «Очерком развития русской философии», давая ссылки на эту работу, в частности, когда писал: «В XVIII в. и в начале XIX в. у нас настоящей философии не было, она находилась в младенческом состоянии»²⁷. Действительно, у Шпета можно найти очень близкие смысловые оценки, по сути, того же исторического периода: «У нас, — писал он, — на наших низинах официального невежества, не было никакого торжества, потому что не было никакой победы, как не было и борьбы. Потихоньку, вяло, лениво, с полусонья сделали мы в этом новом направлении свои первые шаги»²⁸.

В Предисловии же к «Очеркам...» Шпет, в свою очередь, среди прочих, с благодарностью вспоминает и работу Бердяева о Хомякове²⁹. Тем не менее, их пути философствования настолько разошлись и в понятийно-категориальном языке и в стиле, способе мышления, что дружеского единения и сотрудничества, конечно, не могло быть. Оценки же порой откровенно выходили за границы лицеприятных. Известно, что именно Шпету принадлежит остроумное «именование» философа «Белибердяевым».

Хотя М. К. Поливанов³⁰ утверждал, что «многие его (Шпета — Т. С.) не любят. Бердяева он как-то назвал Белибердяевым — злая шутка вполне в его духе»³¹. Думаю, что тут всё-таки нельзя не взять во внимание смекалистый шпетовский характер. Значит, не было никакой злобы, а сыграл, скорее, роль иронично-игривый настрой философа, что подтверждают воспоминания дочери: «... Папа отличался необыкновенным остроумием и совершенно не мог пропустить какого-нибудь шутового или двусмысленного слова, если его можно было как-то обыграть или переделать по-другому. Например, я помню, с папиной лёгкой руки пошло по всей Москве, что Бердяев, известный философ, — Белибердяев. Папа мне даже пояснял: “Ну, он же больше литератор, чем философ. Поэтому он Белибердяев”. А своего друга профессора Павла Сергеевича

Попова, отличавшегося обстоятельностью речи, он называл “скукиным сыном”»³².

Москва начала XX века с её философскими поисками, театральными опытами, художественно-поэтическими открытиями, многообразием творческих групп и философских обществ раскрыла в Густаве Густавовиче множество интересов и талантов. Он не только приват-доцент Московского университета, член Московского психологического общества, преподаватель Московского городского народного университета имени А. С. Шанявского (который посещали поэты С. Есенин и Н. Клюев), но и завсегдатай театров³³, член художественного совета МХАТ и т.д. Безусловно, нельзя не отметить и посещение Шпетом психологических лабораторий в Берлине и Бонне (лето 1910 г.), стажировку в Сорбонне (1910), Геттингенском университете (1912–1914 гг.), где он слушал лекции Гуссерля.

Революцию в России Г. Г. Шпет принял без сомнений, считая, что «революция наша есть не только каузальное следствие и результат, но также осуществление замысла. Этот замысел выносила, лелеяла, себя сама на нём воспитывала наша интеллигенция девятнадцатого века»³⁴. Отсюда, вполне закономерно, что он, как отмечал М. К. Поливанов, «чувствовал личную свою ответственность за судьбу русской культуры и должен был — в соответствии со своим пониманием этой судьбы — для неё трудиться»³⁵. Философ верил в «русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта...»³⁶, считая, что грядущий «ренессансный» подъём культуры в стране создаст условия и для «новой философии». У Г. Г. Шпета не было сомнений в правильности такого пути как для страны, так и для него лично.

Поэтому «философский пароход» 1922 года, организуемый новой властью, был вынужденным «выходом» для многих, но не для Г. Г. Шпета (хотя он и числился в списках высылаемых, следовательно, неудобных «новой» стране). **БЫТЬ дома** — такое *определение себя* в пространстве *родины* было для философа настолько важно (принципиально важно!), что он буквально боролся за право *остаться*. Замечу, что ещё в 1920 г. Густав Густавович

отказался от предложения близкого друга Юргиса Балтрушайтиса помочь с паспортами для выезда за границу всей семьи Шпета, считая, что «нельзя бросать свою страну, когда она в беде»³⁷. А через два года философ вынужден был уже не просто «отказаться» (самостоятельное решение невозможно!), а настойчиво просить его не высылать. Для решения этого вопроса он обратился «к Луначарскому, которого знал с юности, с просьбой вычеркнуть его из списка, так как *эмигрировать он не хочет и это его принципиальная позиция*. Что Луначарский и сделал, на его горе» (выделено мной — Т. С.)³⁸.

Представляемая книга содержит самые разные направления шпетовской мысли — от проблем историко-философского познания и до проблем феноменологии, герменевтики, философии культуры и т.д. Думаю, что нет смысла предварять и заранее представлять собранные монографией исследования. Поэтому позволю себе обратить внимание ещё на одну, рассматриваемую философом проблему. Речь идёт об определении смыслов философии в контексте понимания философского и научного знания, а также различения так называемых «теоретической» и «практической» философии. Важность обращения к этому вопросу определена, в частности, особой актуализацией ныне темы «практической» философии.

Обратимся к тексту одной из незаконченных статей Г. Г. Шпета. Авторское название статьи неизвестно, время написания — примерно между 1914–1916 гг.³⁹ Поясняя термин «теоретическая философия», философ различает в нём следующие значения: во-первых, имеется в виду «технический термин, употребляемый в логике, где под ним разумеют проверенное, приведённое в систему с помощью гипотезы знание»; во-вторых, речь идёт о «прикладном и техническом» значении; в-третьих, «новый смысл приобретает теоретическое в его противоположении не только действительному, но и действительному вообще»⁴⁰.

Главное же, что стремится подчеркнуть, на наш взгляд, Густав Шпет, заключается в том, что философское познание не является, да и не может быть чисто теоретическим. Он видит специфику

философского познания в нацеленности на «конкретную полноту и целостность» бытия. При этом понятно, что философского порядка «конкретность» связана с возможностью «умозрения сущностей», вписываемых в систему знания. Однако эту систему следует отличать от так же систематизированного научного знания. Ибо само по себе понятие системы не даёт возможности их различения или неразличения. Философия, по мысли Шпета, в отличие от науки, изначально настроена на критическое установление своих собственных пределов и «начал», избегает «догматических предпосылок и условий», претендует на «абсолютность и безусловность». Мысля же философию содержательно, Г. Г. Шпет выделяет в её понимании «принципы и метафизику», то есть, «начала» как «теоретическое знание до построения теорий» и знание о бытии вообще.

История, собственно, философского знания демонстрирует как бы «возвращение» к уже имевшим место в культурной истории «сюжетам» философствования: «Идея держится, — подмечает философ, — и живёт в истории пока не исчерпаны все возможности её интерпретации, но быстрая исчерпаемость ответов на её запросы свидетельствует только о бедности последних»⁴¹. Согласно Шпету, «Философия в её целом есть нескончаемый спор. Облечённый в индивидуальные исторические формы, этот вечный спор даёт бесконечное разнообразие вопросов и ответов, которые и составляют содержание так называемой “истории философии”». И чем большее разнообразие ответов встречает какой-то вопрос, тем, следовательно, она богаче своим смысловым содержанием, тем больше альтернатив представляет раскрытие возможностей в смысле идеи»⁴². В определённом смысле, как видим, философ пытается преодолевать существующий в истории антагонизм идей принципом, по сути, диалогового мышления, характерным, в частности, для дискурса современной «практической» философии.

е

Философские идеи, как и их творцы, «традиционно» рождаются *не к месту, не ко времени, не-свое-временно — люди и времена*

их с трудом в-мещают в свою жизненно-обыденную и социально-историческую канву бытия, ибо редко кому под силу «каждому найти его действительное, не иллюзорное место».

Отсюда *искусство задавать вопросы*, чем, по сути, и является философия — дело всегда «хлопотное» и не-у-местное, особенно в глазах временщиков, приподнятых над всеми силой глупой «массы», рождающей для них сладостное *время власти* (и расправ), а вместе с ней и самоуверенный ум, не терпящий другой — мудрый...

Мудрый ум, конечно, уязвим. Но только в его беззащитной и, на первый взгляд, ненаблюдаемой *силе* меркнет властная мощь и открывается её безумие... Иначе говоря, сила философа проявляется и в его вынужденном подчинении, что и не прощается ему в первую очередь сильными мира сего. В этом плане показателен рассказ квартирной хозяйки последнего дома Шпета о его аресте ⁴³ (также последнем), произведшим большое на неё впечатление: «...Густав Густавович внешне был очень спокоен, ничего не возражал, не спорил. Собрался и ушёл. А потом они с мужем обнаружили, что на столе лежит недописанное письмо. И Сима Минеевна вложила его в конверт и прислала нам. И так оно оборвано на полуслове»... ⁴⁴

«Я понимаю, что многочисленные смерти близких, которые меня преследовали, — это случайность. Может быть, может не быть. А вот то, что произошло с отцом, — это уже в руках человеческих. Поэтому в какой-то мере страшнее. Это не судьба, а воля людей» ⁴⁵, — горько и точно подытожила не только семейную историю М. Г. Шторх.

Так можно ли найти мудрецу «место на Земле»? Когда Дом его — *неопределим* — он там, где философ *был*, *но* и там, где не был, но есть и будет его *мысль* — в-местительная, в-местная в целый мир (и потому у-местная в нём), *но* при этом и не местная, не привязанная к местности, хоть и связанная с ней.

Примирился в том, что философская мысль — для всех. Она — для тех, кто разбросан по «своим» и «чужим» местам и для тех, кто находится между ними, ощущая себя «между небом и землёй» —

«чужим» среди «своих», как и «чужим» среди «чужих», или везде и со всеми — *своим*. Позволим философу определять свой Дом самостно. Главное — пусть будет ему (хоть «на время» *во временах*) в этом доме уютно.

А киевлянам пусть будет уютно в Киеве — городе, где найдётся «место» (когда-нибудь...) и для памяти о философе Густаве Густавовиче Шпете, дабы «запечатлеть его в слове»⁴⁶, как сказал Поэт.

¹ *Городницкий А. М.* Определение дома: Избранные стихотворения и песни / Ил. К. Ли. Статья Я. А. Гордина. Биографическая хроника составлена А. А. Кобринским. — СПб.: Вита Нова, 2016. — С. 354.

² См.: *Якович Е.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович. Полная версия воспоминаний Марины Густавовны Шторх. — М.: АСТ: CORPUS, 2014. — С. 55.

³ Цит. по: *Якович Е.* Указ. изд. — С. 163.

⁴ Там же. — С. 57.

⁵ В изложении биографии Г. Г. Шпета, помимо цитируемых, использовались следующие работы: *Безеллнский Ю. Н.* 99 имён Серебряного века. — М.: Эксмо, 2009. — С. 592–598; *Пастернак Е. В.* Г. Г. Шпет // *Шпет Г. Г.* Сочинения. — М.: Издательство «Правда», 1989. — С. 3–8; *Поливанов М. К.* О судьбе Г. Г. Шпета // Вопросы философии. — № 6. — 1990. — С. 160–164; *Поливанов М. К.* Густав Шпет // *Шпет Г.* Философские этюды. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — С. 3–19; *Радченко О. А.* Густав Густавович Шпет // Эстетические фрагменты: Своевременные напоминания. Структура слова in usum aestheticae / Вступ. ст. О. А. Радченко. Изд. 2-е, доп. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. — С. III–XIX; *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 416 с.; *Щедрина Т.* Густав Шпет: путь философа // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. — С. 5–32; *Щедрина Т.* Идеи Густава Шпета в контексте феноменологической эстетики // Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. — С. 5–12 и др.

⁶⁾ Серию «Киевомышление» составляют книги: «Культурное пограничье» Льва Шестова / Под ред. Аляева Г. Е., Савельевой М. Ю., Суходуб Т. Д. — К.: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2016. — 376 с. (рус., укр.); Гражданин мира Максимилиан Волошин / Под ред. М. Ю. Савельевой, Г. Е. Аляева, Т. Д. Суходуб / Серия «Киевомышление». — К.: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2017. — 312 с.; «Великий киевлянин» Николай Бердяев / под ред. М. Ю. Савельевой, Т. Д. Суходуб, Г. Е. Аляева [яз. рус., укр., фр.] / Серия «Киевомышление». — К.: Издат. Дом Дмитрия Бурого, 2018. — 532 с.

⁷⁾ *Якович Е.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович... — С. 56.

⁸⁾ Философ как будто предчувствовал уготованное ему злодеяние в этом, последнем «месте» жизни, когда описывал странную, присущую городу, двойственность: «Для Томска природа уготовила на земле прекрасное место, но, кажется, что чем лучше место, тем более его умеют загадить. Свой скромный Енисейск с безмерными просторами небес и массами воды иной раз вспоминаю не без сердечной тоски...» (Из письма Г. Г. Шпета Ю. К. Балтрушайтису // Цит. по: *Якович Е.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович... — С. 163).

⁹⁾ После окончания университета Г. Г. Шпет в 1906–1907 гг. преподавал в Фундуклеевской женской гимназии, основанной киевским губернатором, меценатом И. И. Фундуклеем (1804–1880) — в его честь благодарными киевлянами были названы не только гимназия, но и улица, на которой гимназия располагалась (ул. Фундуклеевская, дом 6; современный адрес: ул. Б. Хмельницкого, 6/13). Среди учениц молодого преподавателя была и Анна Ахматова.

¹⁰⁾ *Якович Е.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович... — С. 60.

¹¹⁾ О матери Г. Г. Шпета нельзя не сказать особо. Благодаря М. Г. Шторх, дочери философа, можно в какой-то степени представить её облик и характер: «Бабушка киевская делала всё, не торопясь, говорила медленно, степенно, но зато успевала за день гораздо больше тех людей, которые суетились, спешили и делали кое-как»; «Я её помню хорошо. Она умерла — мне было уже лет пятнадцать — шестнадцать. И особенно, когда она последнее время болела, я в этот год очень часто к ней ходила. О литературе, я помню, мы с ней говорили — о Достоевском, которым я тогда увлекалась» (Там же. — С. 58).

Тайна одиночества матери-труженицы «проста» как сама жизнь и трудна как жизнь, а также величественна как доля по-настоящему любящей женщины. «... В жизни отца, — читаем в тех же воспоминаниях, — была одна очень серьёзная вещь — он был незаконнорождённый. И воспитан целиком своей матерью, Марцелиной Иосифовной Шпет, “гордой полячкой”. Они, эти самые Шпеты, были польские дворяне. Но такие — совершенно обедневшие: отец Марцелины Иосифовны, то есть мой прадедушка, служил в чужом имении управляющим. И вот из этого имения бабушка и убежала, когда забеременела. Буквально на улице, не сказав никому ни нового адреса, ничего. Она поступила ученицей в швейную мастерскую, зарабатывала на жизнь шитьём и в конце концов стала первоклассной портнихой, которую очень ценили в Киеве. У неё было много поклонников, многие предлагали ей руку и сердце, и ребёнка хотели усыновить. Но она никогда не соглашалась: “Сама выращу”» (Там же. — С. 57).

Что касается отца Г. Г. Шпета, то в некоторых исследованиях делается предположение, что отцом философа был офицер австро-венгерской армии по фамилии Кошиц. Дочь же Густава Густавовича говорила об этом следующее: «... Насколько я знаю, единственные слухи о том, кто же все-таки истинный отец моего папы, произошли из одного случая в его детстве. Папа это маме моей рассказывал: однажды, когда ему было лет семь или восемь, его на улице остановил какой-то незнакомец и подарил хороший заводной поезд. Таких дорогих игрушек у него никогда не было. Он принёс этот поезд домой, а бабушка рассердилась и выбросила. Тогда он решил, что встретил своего отца. Существует предположение, что папин отец — венгр, и сам папа так думал. Говорили, якобы чуть ли не какой-то там венгерский граф. Но сама бабушка его имени никогда никому не называла» (*Якович Е.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович... — С. 57–58).

¹²⁾ Там же. — С. 57.

¹³⁾ Вторая классическая гимназия основана в 1836 г. В 1856 г. гимназия обрела собственное здание (архитектор Павел Шлейфер). Современный адрес: бульвар Т. Шевченко, дом 18. Как отмечает знаток киевской старины, исследователь Михаил Кальницкий, Вторую киевскую (классическую) гимназию окончили «... будущий академик и арктический герой Отто Шмидт, учёный-экономист и поэт Павел Чубинский — автор слов

национального гимна «Ще не вмерла Україна» (отмечен памятной доской), украинский литератор и общественный деятель Максим Славинский, поэт Семён Надсон, композитор Рейнгольд Глиэр» (*Кальницький М.* Из истории киевских гимназий. — [Электронная публикация]. — Режим доступа: <http://primetour.ua/ru/company/articles/iz-istorii-kievskih-gimnaziy.html>).

Увы, не только в этой публикации в перечне именитых личностей, достойных выпускников 2-й гимназии имени философа не найти. Правда, о Г. Г. Шпете как преподавателе Фундуклеевской гимназии (первой женской гимназии в Российской империи) информация имеется практически во всех справочных изданиях.

¹⁴⁾ О Густаве Шпете, выпускнике Университета Святого Владимира, помнят в нынешнем Киевском Национальном университете им. Тараса Шевченко.

В частности, в изданиях, посвящённых истории университета, читаем о том, что «з семінару Челпанова (Георгия Ивановича Челпанова /1862–1936/, работавшего в университете с 1892 г. — Т. С.) вийшли М. Бердяєв, Г. Шпет, В. Зеньковський» (*Конверський А. Є., Бичко І. В., Огородник І. В.* Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність / За заг. ред. проф. А. Є. Конверського. — К.: Центр навчальної літератури, 2005. — С. 102). См. также: Генеза філософських студій у Київському університеті. 2-ге видання. Монографія / авт. колектив: А. В. Губерський, А. Є. Конверський, І. В. Бичко, І. В. Огородник та ін.; — К.: КНУ імені Тараса Шевченка, 2010. — С. 93–94.

¹⁵⁾ *Якович Е.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович... — С. 61, 60.

¹⁶⁾ Психологический семинар последовательно трансформируется в организованные Г. И. Челпановым сначала психологическую лабораторию (первую в России), а затем и в первый в России Институт психологии, работающий в Москве с 1912 г. Г. Г. Шпет в этой деятельности — соратник учителя.

¹⁷⁾ *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии) // *Бердяев Н. А.* Собрание сочинений. — Т. 1. — Изд. второе исправленное и дополненное. — Paris: YMCA PRESS, 1989. — С. 140–141.

¹⁸⁾ Пер. с укр. яз.: «... Г. Челпанов був не тільки хороший педагог, але турботливо ставився до своїх учнів. Так, від'їжджаючи з Києва до Москви, він забрав з собою талановитого учня Г. Шпета, якому за політичними мотивами не дозволили працювати в Університеті Св. Володимира,

а на своєму місці залишив не менш талановитого учня — В. Зеньковського» (*Конверський А. Є., Бичко І. В., Огородник І. В.* Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність. — С. 118.)

¹⁹⁾ *Зеньковский В. В.* История русской философии. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — С. 764.

²⁰⁾ Там же. — С. 782.

²¹⁾ Там же.

²²⁾ Там же.

²³⁾ См.: *Конверський А. Є., Бичко І. В., Огородник І. В.* Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність. — С. 167.

²⁴⁾ *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. — М.: Гермес, 1914. — 219 с.

²⁵⁾ См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. — С. 781.

²⁶⁾ *Шпет Г. Г.* Герменевтика и её проблемы // *Шпет Г. Г.* Философия и психология культуры : избранное. [отв. ред. Т. И. Артемьева, В. А. Кольцова, Т. Д. Марцинковская, Н. С. Полева]; Институт психологии РАН. — М.: Наука, 2007. — С. 193.

²⁷⁾ *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, П. А. Сорокин, Г. П. Федотов, Г. В. Флоровский. — М.: «Наука», 1990. — С. 69 и др.

²⁸⁾ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г.*: Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 368.

²⁹⁾ См.: там же. — С. 224. Речь шла о работе: *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. — М.: «Путь», 1912. — 250 с.

³⁰⁾ Михаил Константинович Поливанов — внук Г. Г. Шпета. См. о нём: *Логос.* Философско-литературный журнал. — М.: СВІП «РУСТР», МП «ЭХО», 1991. — С. 286.

³¹⁾ *Поливанов М.* Очерк биографии Г. Г. Шпета // Серебряный Век. В 3-х тт. — Т. 3. Портретная галерея культурных героев рубежа XIX–XX веков / Сост. П. Фокин, С. Князева. — СПб.: Амфора, 2008. — С. 393.

³²⁾ *Якович Е.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович... — С. 56–57.

³³⁾ М. Г. Шторх вспоминала: «Папа очень любил театр. У него всегда было много театральных знакомств. Но, пожалуй, из всех тогдашних театральных высот, из этой великой троицы — Станиславский, Мейерхольд, Таиров — папа ближе всех был с Таировым. И с его женой Алисой Коорен. <...> ...с Ольгой Леонардовной Книппер-Чеховой папа дружил всю жизнь. Она его называла “шефом”» (Там же. — С. 45).

³⁴⁾ *Шпет Г. Г.* Историзм и новая философия (из книги «Очерк развития русской философии» // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П. В. Алексеев. — М.: Политиздат, 1990. — С. 86.

³⁵⁾ *Поливанов М. К.* Густав Шпет // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — С. 8.

³⁶⁾ *Шпет Г. Г.* Историзм и новая философия. — Указ. изд. — С. 87.

³⁷⁾ *Якович Е.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович... — С. 14.

³⁸⁾ Там же.

³⁹⁾ *Шпет Г. Г.* Работа по философии / составление и примечания И. Чубарова // Логос. Философско-литературный журнал. — М.: СВП «РУСТР», МП «ЭХО», 1991. — С. 229.

⁴⁰⁾ Там же. — С. 215.

⁴¹⁾ Там же. — С. 220.

⁴²⁾ Там же.

⁴³⁾ *Шпет Г. Г.* «арестован 14.03.1935 г. по “делу о Большом немецко-русском словаре”. Сослан в Енисейск. В ноябре 1935 г. переведён в Томск. 27.10.1937 г. вновь арестован, приговор к десяти годам “без права переписки”. 06.11.1937 г. приговорён к высшей мере наказания» («Железный век» русской мысли: Памяти репрессированных / Сост. Б. В. Емельянов. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2004. — С. 94).

⁴⁴⁾ *Якович Е.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович... — С. 179.

⁴⁵⁾ Там же. — С. 215.

⁴⁶⁾ Упоминаю здесь строчки из ранее цитируемого стихотворения А. Городницкого: «Жил я достаточно долго. / Где я умру — неизвестно. / Определение дома. / Определение места. / Всё отыскать его силюсь я, / Запечатлеть его в слове...» (*Городницкий А. М.* Определение дома... — С. 354).

Т. Д. Суходуб

«Я ДЕЙСТВИТЕЛЬНО

СТОРОННИК ФИЛОСОФИИ КЯК ЗНАНИЯ...»



К ВОПРОСУ О КРИТЕРИЯХ ОПРЕДЕЛЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ГУСТАВА ШПЕТА

А. А. Шиян

Густава Густавича Шпета можно по праву считать основателем феноменологической традиции в России. В 1912–13 годах он стажировался в Геттингене у Г. Гуссерля. Воодушевившись новым философским направлением — феноменологией, в 1914 году он опубликовал в России свою работу «Явление и смысл», которая была первым развёрнутым откликом на первую книгу «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерля¹. Тем не менее, однозначно отнести Шпета к последователям гуссерлевской философии нельзя. Так, современный немецкий феноменолог Александр Хаардт в своей книге, посвящённой Г. Г. Шпету и А. Ф. Лосеву, отмечает, что феноменологические взгляды Густава Густавовича Шпета созвучны идеям мюнхенских феноменологов². В статье представлен сравнительный анализ феноменологии Шпета и мюнхенско-геттингенской реалистической феноменологии, с одной стороны, и феноменологии Гуссерля, с другой стороны.

Реалистическая феноменология — направление в феноменологическом движении, возникшее в начале XX века в Мюнхене и Геттингене. В это время в Геттингене начал преподавать Эдмунд Гуссерль, ставший уже довольно известным философом благодаря выходу «Логических исследований». Первые реалистические феноменологи — это студенты и коллеги Гуссерля: Гайгер, Райнах, Пфендер, Гильденбранд, Конрад, Шелер и др. Их основные философские взгляды сформировались независимо от Гуссерля, в феноменологии же Гуссерля они увидели выражение своих интуиций

и идей, и практически сразу же признали Гуссерля своим метром и учителем.

Основной задачей феноменологии мюнхенцы и геттингенцы считали осуществление лозунга «К самим вещам!», реализация которого возможна лишь путём открытия и усмотрения сущностных законов. На этом основании они относили себя к прямым продолжателям философии Платона, который исходил, по словам Райнаха, не из слов и значений, а сразу ставил своей целью прямое усмотрение идей, непосредственное постижение сущностей как таковых. Райнах считал, что априорное (сущностное) познание допускает неоспоримую очевидность, которая достигается в сущностной интуиции. «То, что укоренено в сущности объектов, может быть приведено к предельной данности в сущностном усмотрении»³, — читаем у Райнаха. Именно усмотрением сущностей и занимались реалистические феноменологи — сущностей цвета, протяжённости, математических различий и т. д. Интуиция сущностей для них не являлась ни внезапным вдохновением, ни просветлением. Как раз проблема возможности её осуществления и описания представляла одну из главных проблем реалистической феноменологии.

Похожая исходная установка была и у Шпета. Он также считал себя продолжателем традиции Платона, то есть, традиции позитивной философии. Она, по мнению Шпета, во главу угла ставила онтологические вопросы в отличие от негативной философии, которая занималась в основном познанием и его критикой⁴. Роль метафоры «сами вещи» у него играет «сама действительность», «подлинное бытие», «само бытие», которое должно быть усмотрено в своей сущности. «Феноменология может быть только наукой о сущностях, и этим уже гарантируется ей тот абсолютный характер, без которого “основная наука” вообще немислима»⁵, — писал Шпет. Сущности, по Шпету, даются нам в интуитивном усмотрении нашего разума. Проблемы интуиций разных родов (эмпирической, сущностной, интеллигибельной), их соотношение и обоснование возможности интуитивного схватывания «самой действительности в её сущности» проходят красной нитью через всю его работу «Явление и смысл».

Можно сказать, что Шпет давал интуитивистскую трактовку «Идеи-І». Немецкий термин *Anschauung*, который в современных феноменологических исследованиях передаётся как «созерцание», Шпет переводил как «интуиция». Можно предположить, что Шпет использовал этот термин, чтобы подчеркнуть момент непосредственной данности любой предметности, которая ассоциируется с интуицией. И здесь Шпет, кажется, следовал строго за Гуссерлем. Именно на этой особенности *Anschauung* основан гуссерлевский *Принцип всех принципов*: «Любое изначальное созерцание есть правовой источник познания, и всё, что предлагается нам в изначальной “интуиции” (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя даёт, но только в тех рамках, в которых оно себя даёт»⁶.

Однако есть основание считать, что Шпет несколько преувеличивал роль интуиции в «Идеи-І». Сущностному познанию в ней отводится всего лишь две первых главы, далее тема усмотрения сущностей практически не поднимается. Однако это не самое разительное несоответствие между «Идеи І» Гуссерля и «Явлением и смыслом» Шпета.

Дело в том, что основная часть мюнхенских и геттингенских реалистических феноменологов отвернулась от Гуссерля после публикации «Идеи І». Они считали, что Гуссерль изменил самой сути феноменологии и встал на позицию, близкую неокантианству, и после так называемого «трансцендентального поворота» в «Идеи І» занялся конструированием действительности, исходя из чистого сознания, а не усмотрением её сущностей. Шпет же, наоборот, в «Идеи І» видел реализацию основной задачи позитивной философии — постижение самой действительности в её сущности. Никаких упреков в переходе на неокантианскую позицию, которая была чужда Шпету, и против которой он резко выступал, в «Явлении и смысле» мы не найдём. Постараемся разобраться в этой ситуации.

Основания для упреков Гуссерля со стороны реалистических феноменологов, безусловно, были. Недоумения вызывает, скорее, то, что «Идеи І» привели Шпета в восторг. Для него всегда

существовал явный приоритет онтологии перед всеми другими разделами философии, то есть, по его мнению, философия должна в первую очередь отвечать на вопрос: «Что существует?». Более того, Шпет выражал свою полную солидарность с позицией П. Юркевича, который, в свою очередь, считал, что «для того, чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании»⁷. Гуссерль же неоднократно утверждал о приоритете теоретико-познавательной постановки вопроса, поскольку был убеждён, что только критика познания может привести к ясности онтологические бытийные утверждения⁸. Только радикальное вопрошание о субъективности «может дать понять нам объективную истину и достичь последнего бытийного смысла мира»⁹, — писал Гуссерль в поздний период. Реалистическим феноменологам это стало ясно только после выхода «Идеи I», хотя, конечно, эта позиция проявлялась у Гуссерля и в более ранний период творчества.

Однако Шпет вовсе не был против исследования познающего сознания. Он выступал за то, чтобы рассматривать сознание как бытие, а не как его условие¹⁰. Именно сознание как особый вид бытия иногда интересовало и Гуссерля. А сущность этого бытия может быть усмотрена в сущностной интуиции. Сам Гуссерль это вовсе не утверждал. Он исследовал переживания сознания в имманентном восприятии, которое иногда приравнивал к рефлексии. Шпет же утверждал, что внутреннее восприятие и есть сущностная интуиция. Именно в сущностной интуиции, по Шпету, мы схватываем особенности переживаний сознания, его структуру и основные принципы функционирования.

Насколько оправдано такое понимание Шпетом позиции Гуссерля?

Да, можно сказать, что основные структуры сознания (ноэзис, ноэма, чистое Я) Гуссерль устанавливал в сущностной интуиции, хотя сам прямо об этом не говорил. Они вводились Гуссерлем после эпохэ, а эпохэ осуществляется по отношению ко всему миру, и речь идёт о сознании «вообще», а не о чьём-то конкретном сознании. Но главную особенность переживаний сознания (возможность их данности с очевидностью, то есть, ясно и отчетливо) Гуссерль

устанавливал на примере конкретного опыта, до эпохэ. Но поскольку эта черта характеризует любое переживание сознания и устанавливается на основе конкретного переживания, то можно сделать вывод за Гуссерля, что она усматривается в сущностной интуиции. Главный аргумент в пользу отождествления сущностной интуиции и внутреннего восприятия состоит в том, что Гуссерль был убеждён, что указанные им свойства и структуры сознания действительно ему присущи, являются, безусловно, его главными и сущностными характеристиками, и, будучи таковыми, могут быть постигнуты только в сущностной интуиции. Он никогда не подвергал сомнению это основное свойство сознания и не осуществлял его проверку на опыте, что, казалось бы, требовали его собственные принципы.

Как можно это оценить? Да, по Гуссерлю, интенциональность сознания присуща нашему опыту сознания, и с этим никто не будет спорить. Но всё же его убеждение в том, что интенциональность и есть главная сущностная особенность сознания, является его гипотезой. Во внутреннем опыте мы можем в качестве непосредственно данного усматривать и «связь переживаний» (как Дильтей), и «ощущения» (как Мах и Авенариус) и «психические феномены» (как Brentano), то есть, определяя интенциональность в качестве основного свойства сознания (выбирая из всех возможных пониманий сознания, основанных на опыте, именно это свойство с осознанием своей абсолютной правоты), Гуссерль делал во многом произвольное допущение на основании абсолютного статуса сущностей.

Возвращаясь к Шпету, можно сказать, что он вполне логично довёл мысль Гуссерля до конца, приравняв внутреннее восприятие к сущностной интуиции. Хотя, конечно, в случае исследования в рефлексии конкретного опыта данности вещей сознанию если и используется сущностная интуиция, то не в смысле установления всеобщих сущностей, а как усмотрение индивидуальных сущностей. Но это отдельная тема, на которой здесь нет возможности останавливаться.

Существуют ли, по Гуссерлю, сущностные и независимые связи в мире вещей? Или онтология Гуссерля является исключительно

онтологией сознания, и Шпет приписал ему то, чего у Гуссерля не было? На этот вопрос не так легко ответить однозначно. С одной стороны, в «Идеи I» он писал о сущностных (априорных) закономерностях и о сущностях, обуславливающих все эмпирические науки о природе. Причём сущности и их априорные связи постигаются в сущностной интуиции, которую Гуссерль принципиально отличал от опыта. Однако после «трансцендентального поворота» у Гуссерля можно встретить и утверждения, подобные тому, что всё онтическое априори возможно лишь как коррелят неотделимого от него и единого с ним конститутивного априори¹¹, то есть обусловлено сознанием. В «Опыте и суждении» проводится мысль, что наши логические законы таковы, а не иные, именно потому, что наше сознание функционирует определённым образом. Этими и подобными тезисами рушится весь пафос позитивной философии Гуссерля, который так вдохновлял Шпета.

Для ответа на поставленный выше вопрос я бы предложила провести разделение сущностей и сущностных взаимосвязей и сущностных суждений. По Гуссерлю, любые суждения, в том числе и априорные, обусловлены конститутивной деятельностью сознания, и для их прояснения необходимо обратиться к генетическому анализу сознания. Однако в этих сущностных суждениях речь идёт о реально существующих взаимосвязях в мире, например, взаимосвязях в мире вещей. Сам Гуссерль вовсе не занимался их установлением. Он исходил из данности научного знания и пытался проверить его основные положения. Например, во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»¹² Гуссерль занимался исследованием соотношения материальности и пространственности в вещах, проверяя на опыте теоретические положения естествознания Нового времени. Причём речь идёт здесь не обязательно об опыте сознания. И в этом Гуссерль — позитивист, поскольку выбирал в качестве основного принципа проверки опыт (хотя и не в позитивистском смысле). Проверка на опыте, в отличие от позитивистского подхода, означает не то, что данная модель пригодна и может быть использова-

на, а нечто более сильное, а именно, то, что данное утверждение характеризует саму реальность. Принцип исследования на опыте применим и к исследованию конкретных вещей окружающего мира. Чтобы лучше понять вещь или ситуацию, целесообразно обратиться к тому опыту сознания, в котором она нам дана.

Хотелось бы заметить, что эти утверждения о сущностных свойствах материальных предметов делаются внутри региона «вещь». Сущность материальной вещи является путеводной нитью, в рамках которой устанавливаются все другие закономерности. Причём эта сущность молчаливо понимается и даже не выражается в понятиях и не требует проверки на опыте. В этой связи, то, что фактически осуществил Гуссерль, прояснял Шелер в работе «Феноменология и теория познания»¹³. Шелер полагал, что априорную структуру невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть. Напротив, все эмпирические исследования должны принимать её во внимание.

Да, нацеленность на изучение того, что есть (в первую очередь — это сущности и априорные закономерности) присуща Гуссерлю. Шпет здесь ничего не придумывал. Однако, основным предметом интереса Гуссерля в «Идеи I» — сознание; соответственно, к сознанию было приковано особое внимание и Шпета в «Явлении и смысле». Сознание интересовало Шпета также и как метод достижения сущности предметов. В работе «Явление и смысл» Шпет пытался понять, как с точки зрения феноменологии Гуссерля в актах сознания может быть усмотрена сущность предмета. В этом случае он обратился к интуиции не как методу исследования сознания, а как способу исследования окружающего мира. При этом, по мнению Шпета, гуссерлевская сущностная или интеллектуальная интуиция неприменима, поскольку направлена на схватывание не статических идеальных сущностей, а сущностей предметов социального динамического мира. Хотя сам Гуссерль не вёл речь о каких-то других, кроме эмпирической и идеальной интуиций.

Чтобы решить поставленную перед собой задачу — выявить феноменологический путь к сущности окружающих нас предметов,

Шпет отождествил понятие смысла, введённое Гуссерлем в «Идеи I», и индивидуальную сущность предмета. В последней главе «Явления и смысла» Шпет для обозначения сущности предмета также использовал выражение «внутренний смысл». «Смысл не “творится” чистым Я, — читаем у него, — не окрашивает предмет субъективной краской произвольной интерпретации, а относится к тому постоянному пребывающему в предмете, что остаётся тождественным, несмотря на все перемены интенциональных переживаний»¹⁴. Несмотря на то, что сам Гуссерль в явном виде не отождествлял «сущность» и «смысл», стоит считать, что в случае с индивидуальной сущностью это вполне феноменологически допустимо.

Анализируя третий раздел «Идеи I» с точки зрения метода установления смысла предмета, Шпет пришёл к выводу, что у Гуссерля не прояснено, каким образом нозезы, к сущности которых относится способность «таить в себе» смысл, выполняют свою функцию осмысления¹⁵. Смысл, по мнению Шпета, не может усматриваться в тетических актах сознания, в которых полагается способ бытия предмета как просто существующего, желającego, оценивающего и т. д.¹⁶ Смысл также не может устанавливаться в «оживляющих» актах (морфе), которые оформляют бесформенные ощущения (хюле). Шпет обращал внимание на то, что смысл у Гуссерля выражается в предикативных характеристиках предмета: деревянный, круглый, жёлтый и т. п. Но в актах предикации, подчёркивал Шпет, смысл захватывается уже готовым, а не усматривается. Здесь Шпет, как и Гуссерль, выступал сторонником неязыкового характера любого усмотрения и понимания: сначала мы нечто созерцаем, и только потом выражаем это в языке. «Осмысление и логизация — по существу и принципиально не тождественны», — писал он¹⁷. Но именно момент выражения в понятиях свойств предмета помогал Шпету зафиксировать, что понимал под смыслом Гуссерль. А именно: смысл у Гуссерля, по мнению Шпета, есть предмет в «своей определяющей квалификации»¹⁸, то есть смысл определяется материально-пространственными свойствами предмета. В общем виде смысл можно определить

как набор свойств, как пустую матрицу качеств предмета. Именно поэтому Гуссерль называл смысл «абстрактной формой».

Шпет подчёркивал, что именно так нам являются предметы в восприятии — как обладающие определённым набором качеств и свойств. Но чтобы на них обратить внимание и зафиксировать, мы должны перейти в феноменологическую установку. Несмотря на то, что последнее замечание принадлежит мне, кажется, что Шпет вполне адекватно понял, что именно Гуссерль понимал под смыслом, и как он достигается. Но дело в том, что самого Шпета такое понимание смысла категорически не устроило. Шпет утверждал, что смысл, понятый как абстрактная форма, является лишь смыслом явления предмета в восприятии или, языком Гуссерля, смыслом ноэмы. А внутренний смысл действительного предмета — это нечто совсем другое. «Смысл не как предмет в его определительной квалификации, а как подлинный смысл есть отнюдь не абстрактная форма, а то, что внутренне присуще самому предмету, его интимное», — был уверен Шпет¹⁹. И задача, которую, по убеждению Шпета, так и не смог решить Гуссерль, — как от смысла ноэмы перейти к смыслу самого предмета. И для этого, утверждал Шпет, феноменологической методологии не достаточно. В последней главе «Явления и смысл» Шпет пытался разработать свой собственный путь к постижению смысла действительного предмета. Эта новая методология была основана на ином, отличном от гуссерлевского, понимании смысла предмета.

Прежде чем обратиться к собственно шпетовскому пониманию смысла предмета и пути его достижения, стоит остановиться на вопросе, насколько русский философ адекватно воспринял феноменологию Гуссерля, представленную в «Идеи I». В начале необходимо заметить, что понятия «предмет» и «смысл» у Гуссерля являются многозначными и употребляются различным образом. Шпет акцентировал своё внимание на понимании предмета как некоего пустого «X», на которое навешиваются различные предикаты. Да, такое понимание предмета есть у Гуссерля, но самое распространённое понимание предмета в «Идеи I» — это ма-

териально-пространственная вещь. Специфика этой работы в том, что в ней предмет, взятый с точки зрения его данности сознанию, то есть в феноменологической установке, в некотором приближении является смыслом. Это значит, что смысл Гуссерль вводил как чисто техническое понятие; изначально содержательно предмет и смысл совпадают. Тогда становится понятным, почему Шпет называл гуссерлевский смысл *пустой логической формой*. Для Гуссерля, бывшего логика и математика, предмет представлялся совокупностью своих свойств, субъектом возможных предикаций. Такое понимание предмета являлось естественнонаучным и весьма характерным для начала XX века, и именно из него чаще всего исходил Гуссерль, когда в своих многостраничных штудиях описывал процесс восприятия предмета. Сам Гуссерль это прекрасно осознавал и подчёркивал, что естественнонаучный регион вещи является основой для данности других регионов. Учитывая сказанное выше, вопрос Шпета, как от смысла ноэмы перейти к смыслу предмета, является некорректным поскольку, как уже говорилось, содержательно смысл и предмет у Гуссерля — одно и то же. Но тот же вопрос, переформулированный на другом языке: «Как от явления предмета перейти к самому действительному предмету» является вполне правомерным для феноменологии Гуссерля. Гуссерль вполне согласился бы с тем, что предметы, которые мы воспринимаем в естественной установке и потом исследуем в феноменологической, есть являющиеся нам предметы или явления. И на каком основании мы можем утверждать, что воспринимаемые нами явления есть действительные предметы, а не продукты нашего воображения или галлюцинациями? Гуссерль не только осознавал эту проблему, но и дал на неё ответ уже в шестом «Логическом исследовании» в рамках теории познания. Именно тогда Гуссерль ввёл критерий истины того, что предмет, данный нашему сознанию, является действительным предметом²⁰. Этот критерий основан на приведении данности сознания к очевидности, то есть к переживанию ясности и адекватности содержания сознания. Шпет не заметил у Гуссерля этого ответа на свой вопрос о переходе от явления к действительному предмету, как представляется,

потому что проблематика теории познания его не интересовала. Называя предмет пустым «X», Шпет использовал это в своих целях. Эта мысль коррелирует с тем, что при обращении к социальному миру Шпет обозначал окружающие предметы как знаки, которые сами по себе ничего нам не говорят, а для выявления своего смысла отсылают к чему-то другому, а именно, к конкретному социальному контексту своего функционирования.

То, что Шпет называл предмет «пустым X» с точки зрения Гуссерля являлось неверным. Предмет как «X» в третьем разделе «Идеи I» выступает в качестве путеводной нити, которая определяет наше познание. Это означает, что если мы, например, воспринимаем стол, то можем бесконечно заниматься изучением его свойств и особенностей, открывая ранее для нас неизвестные его детали, но при этом все непознанные качества стола должны укладываться в наше общее представление о столе. Так, ни при каких условиях мы не можем ожидать от стола, чтобы он полетел, или заговорил с нами, ибо это не соответствует «путеводной нити» стола. Важно не упускать из виду, что предмет как путеводная нить находится у нас в сознании и определяет наш будущий опыт с точки зрения его всеобщих свойств. Можно сказать, что предмет в данном случае является общей идеей или сущностью, наличествующей в нашем сознании, пускай, даже в самом смутном и приближённом виде. Точнее говоря, речь идёт о «матрешке» сущностей», которые реализуются в опыте восприятия конкретного стола: стол как письменный стол, стол как представитель общего вида стола, стол как материальный предмет. Это означает, что, по Гуссерлю, любое сущностное усмотрение опосредовано сущностными типами, которые уже присутствуют в сознании и обуславливают опыт усмотрения сущности ²¹. Эта мысль об опосредовании любого опыта уже имеющимися в нашем сознании представлениями, у Гуссерля присутствует уже в «Логических исследованиях» при введении различия акта сознания, смысла/ значения и предмета ²². Например, выражения «победитель при Йене», «побеждённый при Ватерлоо» выступают разными значениями (смыслами) одного предмета «Наполеон»; «утренняя и ве-

черная звезда» — два значения предмета «Венера». Эти различия предмета, значения и акта Гуссерль перенёс в феноменологическую установку. Предметом в ней выступает X, который является сосредоточением всех его предикаций. Поэтому отнесение X к ноземе, как это делал Шпет, является некорректным. Различие между данностью предмета (смыслом — в феноменологической установке) и самим предметом являлось принципиальным для Гуссерля. Так, исследуя данность оттенков предмета, его свойств и качеств в феноменологической установке, мы постоянно удерживаем и уже вполне сознательно (в отличие от естественной установки) как некую точку тот предмет, к которому они относятся.

Можно сделать вывод, что в творчестве Гуссерля одновременно присутствуют две взаимоисключающие линии. С одной стороны, он утверждал возможность непосредственной данности в опыте чувственного (восприятие) или интеллектуального созерцания, что, как было показано, явно выражается в *Принципе всех принципов*. С другой стороны, он сам развеивал миф о чистой данности, демонстрируя, что наш любой опыт является обусловленным уже сформированным единствами сознания.

Что касается позиции Шпета, представленной в «Явлении и смысле», то есть все основания считать, что она представлена в полном согласии с мифом о непосредственной данности опыта. Для пояснения этой мысли достаточно обратиться к шпетовскому примеру с негром на крыше: «Во время своих размышлений я подошёл к окну. Из окна виден город, крыши домов, вдали горы, но всё заволочено туманом. Подумал: “туман идёт с моря”. Вдруг заметил на соседней крыше *негра*: голова в чёрных кудрях, плечи — серый парусиновый пиджак. Должно быть, иллюзия, — почему негр на *крыше*? Но почему же это *невозможно*? Важнее, — почему *негр* на крыше? Но и это сомнение тотчас устраняется, — здесь я встречал немало негров, индейцев и под. *Очевидно*, негр! Но почему так долго он не *меняет* своего положения, — слишком для *человека* неподвижен. *Очевидно*, это труба, а не негр!»²³ Для нас представляет интерес, как Шпет объяснял смену своих впечатлений. Сначала он пытался объяснить присутствие негра на крыше, исходя

из возможности встретить негра в это время в Москве. Это оказывалось возможным. Потом он подключал свою исходную интуицию и понимал, что к сущности негра как человека не относится «сидеть неподвижно», — значит на крыше не негр, а труба. Мы видим, что философу, чтобы разобраться в своей эмпирической интуиции, необходимо было подключить другую, интуицию нового типа, и привести эмпирическую интуицию в соответствие с интуицией сущностной. При этом в результате сущностной интуиции он не сомневался: сущность человека дана так, как она есть. Движение мысли Шпета здесь напоминает описанный выше подход Шелера. С точки зрения феноменологии Гуссерля, в подобном случае, мы бы обратились к нашему прошлому опыту и попытались бы сопоставить все наши представления о негре с тем, что мы видим сейчас. Возможно, результат был бы тот же: в нашем опыте отсутствовал бы неподвижно сидящий человек и, скорее всего, мы бы ошибались, и виденное нами было бы трубой. Однако этот результат не претендовал бы на абсолютность и незыблемость: возможно, мы просто не встречали неподвижно сидящего человека. И поэтому здесь был бы уместен вопрос о том, чем определяется наш опыт, насколько ему можно доверять и т. д. Ответы на подобные вопросы можно найти в творчестве Гуссерля, в частности при рассмотрении проблематики редукции и того, что принципиально не редуцируется в нашем сознании. Однако тогда мы выходим далеко за рамки «Идеи I» и её интерпретации Шпетом.

Вернёмся к шпетовскому примеру с негром. Интуиция, в которой мы схватываем сущность человека, является интуицией нового (по сравнению с гуссерлевским) типа, так как мы обращаемся к человеку в контексте социальной действительности, а не рассматриваем его с точки зрения его пространственно-временных характеристик. Эта нового типа интуиция называлась у Шпета герменевтической или интеллигибельной интуицией. Именно с её помощью схватывается внутренний смысл или сущность окружающих нас предметов социального бытия. Что же такое внутренний смысл предметов социальной действительности? Шпет определял его теологически, то есть исходя из той роли и функции,

которую предметы играют в обществе. Так, смысл секиры (пример Шпета) — рубить головы. Но секира, выставленная сегодня в музее, имеет совсем другой смысл — знакомить нас с особенностями конкретной исторической эпохи.

Внутренний смысл предметов мы узнаём в ходе коммуникации, путём обращения с вопросом к опыту других людей. Это не просто получение информации, но процесс анализа, — именно поэтому Шпет называл герменевтическую интуицию «уразумением». В этом он был близок Гуссерлю, у которого сущностная интуиция также являлась рациональным актом. Но, в отличие от Шпета, как было показано, мы подвергаем рефлексии и анализу свой собственный опыт, реальный или возможный, с целью выявления сущностных свойств предмета. Для Шпета же, повторюсь, предметы — всего лишь знаки, которые сами по себе ничего не говорят нам о своей сущности, а отсылают для её выявления к социальному контексту, в котором они функционируют. «В естественной установке, — писал Шпет, — вещи постоянно выступают перед нами как знаки; язык, искусство, всякий социальный предмет, организмы, люди и проч. и проч. — всегда выступают как знаки, и со своим внутренним интимным смыслом. Но мы его не видим, не слышим, не осязаем, а “знаем” всё-таки. Мы знаем, что *der Tisch* значит стол, стол значит орудие для какой-то цели, вот уже его смысл, его энтелехия; мы знаем, что у птицы крылья для летания; что данный памфлет написан для протеста; наконец, просто, вот лежит что-то для чего-то! И феноменологический анализ соответственных предметов покажет нам только, что, действительно, к сущности социального относится иметь цель, то есть обладать энтелехией»²⁴.

Подводя итоги сравнению феноменологии Гуссерля и философской позиции Шпета, можно сказать, что Шпет, вначале исходя из феноменологии, переходил на путь герменевтики как более адекватного метода исследования социального бытия. Однако, на мой взгляд, *намеченный Шпетом вариант герменевтики нельзя назвать «феноменологической герменевтикой»*, так как в ней не ставится вопрос об обусловленности и предпосылках сознания самого исследователя,

использующего герменевтическую интуицию. Убеждённость Шпета в возможности беспредпосылочного и адекватного познания действительности основывалась на гегелевском принципе тождества бытия и мышления. «Разум в действительном явлении и разум, полагающий действительное — чистое индифферентное тождество», — утверждал Шпет в «Явлении и смысле»²⁵. Это означает, что феноменология выступала для Шпета учением о разуме, причём, в гегелевском смысле. Таким образом, нельзя также отрицать большую заслугу Шпета в развитии феноменологии: что в своей работе «Явление и смысл» он показал ограниченность феноменологической методологии, исходящей из естественнонаучного понимания вещи, и наметил путь для исследования предметов социальной реальности.

¹ Далее — «Идеи-I» (*Прим. ред.*)

² См.: *Haardt A.* Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. — München: Fink, 1992. — S. 44.

³ *Райнах А.* О феноменологии // Антология реалистической феноменологии. — М., 2006. — С. 367.

⁴ См.: *Шпет Г.* Работа по философии // Логос». — 1991. — № 2. — С. 213–233.

⁵ *Шпет Г.* Явление и смысл. — Томск: Водолей, 1996. — С. 25.

⁶ *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А. В. Михайлова. — М.: Академический проект, 2009. — С. 80 (Перевод скорректирован, — А. Ш.)

⁷ *Шпет Г.* Явление и смысл. — С. 23.

⁸ См.: *Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen // Husserliana II. Herausgegeben von Walter Biemel. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. — S. 22.

⁹ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — С. 101.

¹⁰ См.: *Шпет Г.* Явление и смысл. — С. 30–31.

¹¹ См.: *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 // Husserliana IX. Herausgegeben von Walter Biemel. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968. — S. 297.

¹² Далее — «Идеи-II» (*Прим. ред.*)

¹³ См.: *Шелер М.* Феноменология и теория познания / Пер. с нем. // Шелер М. Избранное. — М.: Гнозис, 1994. — С. 198–258.

¹⁴ *Шпет Г.* Явление и смысл. — С. 122.

¹⁵ См.: Там же. — С. 116.

¹⁶ См.: Там же. — С. 119.

¹⁷ Там же. — С. 123.

¹⁸ Там же. — С. 124.

¹⁹ Там же. — С. 131.

²⁰ См.: *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden // Husserliana XIX. Herausgegeben von Ursula Panzer. — Halle: 1901; rev. ed. 1922. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. — S. 645–656.

²¹ См. подробнее об этом: *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden // Husserliana XIX. Herausgegeben von Ursula Panzer. — Halle: 1901; rev. ed. 1922. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. — 959 S.

²² См.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. — Том II. Часть 1 / Пер. с нем. В. И. Молчанова. — М.: Академический проект, 2011. — С. 44–53; *Шиян А. А.* Трансценденция сущностей и жизненный мир в феноменологии Эдмунда Гуссерля // История философии: история или философия? Алёшинские чтения–2015. — М.: РГУ, 2015. — С. 149–157.

²³ *Шпет Г.* Явление и смысл. — С. 93.

²⁴ Там же. — С. 171–172.

²⁵ Там же. — С. 144.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАЕКТОРИЯ Г. Г. ШПЕТА: ПУТЬ ОТ ЯВЛЕНИЯ К СМЫСЛУ

В. А. Петрушенко

Чтобы взвешенно говорить о каком-либо творце, приходится вписывать его в некоторую топографию или определять его место в некоторой предметной системе координат. Сделать это по отношению к Густаву Густавовичу Шпету достаточно проблематично. Он — выученик и представитель киевской университетской среды, но вскоре по окончании Киевского университета оседает в Москве и вроде бы довольно тесно примыкает к философии Российского «Серебряного века». Но когда его «собратьев по цеху» вынуждают к эмиграции за пределы пролетарского государства на так называемом «Философском пароходе», Г. Г. Шпет уговаривает А. Луначарского вычеркнуть его из списков отправляемых. Он слушает лекции Э. Гуссерля и пользуется благосклонным расположением последнего, предложившего Шпету написать статью о феноменологии для французского издания¹, но при этом он же весьма почитает П. Юркевича, философа достаточно отличающихся научных ориентиров, периодически ссылаясь на него в своих работах. Он является сторонником чёткой и ясной логики, то есть исповедует определённый тип рационализма² и иронизирует по поводу стиля некоторых своих философских современников (например, Н. А. Бердяева), и он же в некоторых своих суждениях и выводах оказывается максимально сближенным с интуитивизмом и даже с положениями того же Бердяева. Словом, получается, что Шпет в такой условной интеллектуальной топографической карте очерчивается перед нами в образе, напоминающем маятник с раскачкой от одного интеллектуального полюса к иному³.

Г. Г. Шпет интересует нас, прежде всего, как, с одной стороны, ученик Э. Гуссерля, как человек, имевший прямые беседы и контакты с учителем в период с 1912 до 1914 года, а, с другой стороны, как достаточно самостоятельный интерпретатор феноменологической философии. Как уже упоминалось, он набрасывал вариант статьи о феноменологии для французского научного издания, который позже преобразовался в известную и одну из главных работ Шпета под названием «Явление и смысл». Если мы сравним это изложение основ феноменологии со статьей самого Гуссерля для Британской энциклопедии ⁴, то мы не сможем не обратить внимание на достаточно разительные отличия этих работ. Говоря о генетическом родстве идей Шпета с феноменологической философией Гуссерля, следует не забывать о том, что ему более всего были известны разработки последнего времени «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). Относительно его знакомства с более поздними работами основателя феноменологии нам ничего не известно ⁵; во всяком случае, «Явление и смысл»; также серия работ по теории сознания явно диалогизируют с работами Гуссерля этого времени.

Вероятно, можно начать наше рассмотрение с того, что признано многими современными специалистами — исследователями феноменологической философии: так или иначе, с теми или иными оговорками, но получается, что существовал только один подлинный феноменолог, и им был сам Э. Гуссерль. Подле него и после него начали продуцироваться довольно различные варианты феноменологии. Вот как об этом писал Р. Ингарден: «... Не все люди, ставшие феноменологами, используют его (феноменологический метод — *В. П.*) в одном и том же смысле... Но феноменология может рассматриваться и в ином смысле, а именно как совокупность высказываний или как система теорий, которые составляют результат феноменологического способа рассмотрения. И в этом случае на первом месте находится феноменология Гуссерля как некоторая обособленная сама по себе тема, которая в различных существенных пунктах отличается от феноменологии М. Шелера, или от так называемой “Мюнхенской феноменологии” (А. Пфендер,

М. Гайгер, Д. ф. Гильдебранд и т. д.), или, наконец, от философии Хайдеггера»⁶, что, в конечном итоге, привело к признанию того, что феноменология — это некая общая настроенность или тональность философствования, а не метод, не познавательная матрица и, скорее всего, не теория, поскольку фигурирует термин «учение»⁷. Основанием для такого вывода служит не только разнообразие трактовок феноменологии учениками Гуссерля и после Гуссерля, не только тот факт, что сам основатель феноменологической философии менял свои позиции и формулировки, уточнял их, вводил в новые контексты, но и то, что некоторые его ученики (Р. Ингарден, Л. Блауштайн) находили в положениях своего учителя нестыковки, противоречия, туманные и нерешённые вопросы. В результате такого положения дел нам следует смириться с тем, что нет смысла искать единственно возможное прочтение произведений Гуссерля, единственно правильную их интерпретацию или реконструкцию, но, в то же время, вполне оправданно можно поставить перед собой иную исследовательскую задачу: путём сравнения основных положений Гуссерля с положениями Шпета, а также и некоторых других последователей и исследователей феноменологической философии, выяснить особенности её трактовки Шпетом и степень оригинальности шпетовской позиции в этом вопросе.

С самого начала всё же стоит отметить то, что, несмотря на весомость мнений многих философских авторитетов, я считаю феноменологию Гуссерля не только некоторой общей установкой в нашем познавательном отношении к миру, но и теорией (своеобразной теорией сознания, психологии и познания), методом (базирующемся, прежде всего, на известных проработках процедуры нескольких видов познавательных редукций), и общей экзистенциально-онтологической, а не только познавательной установкой. В пользу того, что нельзя превращать феноменологию в некое общее «интеллектуальное состояние» говорит опыт В. Кебуладзе: после нескольких общих замечаний относительно того, что в феноменологии нет единого метода, стабильных формул и предписаний, он всё же утверждает, что нельзя быть приобщённым к феноменологии

без штудирования текстов классиков этой философии и без их активного вовлечения в собственный дискурс, а также, в конечном итоге, представляет феноменологию как единство онтологии, эпистемологии и антропологии⁸.

Какие положения классической, то есть гуссерлевской феноменологии могут считаться (и считаются) её идейными устоями? — К ним, следуя самому Гуссерлю, а также и некоторым его последователям, можно отнести следующие.

1. Философия «дозрела» до того, чтобы из любви к мудрости и из разновидности мировоззрения превратиться в подлинную науку и приобрести статус основоположной науки, в которой все науки найдут как возможность прояснения своих исходных оснований, так и метод осуществления такого прояснения.

2. Но для выполнения этой миссии философию необходимо переосмыслить и отбросить самые распространённые к тому времени философские предрассудки, среди которых фигурируют психологизм, эмпиризм и историцизм. Эти философские установки претендуют на роль основоположений для философии, но они ведут к релятивизму и скептицизму, а потому превращают философию в нечто изменчивое и субъективно тонированное.

3. Корень неспособности превратить философию в строгую науку и отказать ей в продуцировании несомненных выводов и положений лежит в натуралистической установке как наук, так и философии, а сущность натуралистической (естественной) установки заключается в убеждении, что вне нас существуют трансцендентные реальности, и задача познания заключается в том, чтобы, используя возможности сознания, проникнуть в их сущность. Но вследствие радикальных качественных отличий между познанием и так понимаемой реальностью оказывается невозможным адекватное представление вещей в познании.

4. Подлинно философская, она же и феноменологическая установка предполагает признание того, что существует только поток феноменов, то есть поток того, что представлено в сознании, и выйти за пределы этого потока невозможно и бессмысленно. Отсюда следуют важные выводы: во-первых, следует отказаться от метафизики, то есть

поиска чего-то, что стоит за явленной реальностью, а, во-вторых, нужно устремить свою познавательную активность на то, что даётся из самого первейшего источника, то есть из потока феноменов и опыта сознания. Так феноменология предстаёт одновременно и как теория сознания (сознание является способом представления феноменов), и как анализ феноменов.

5. Основной формой, в которой феномены представлены в сознании, является переживание; Гуссерль настаивает на том, что речь идёт не о восприятии, чувствовании, а именно о переживании, которое понимается как длящийся во времени опыт сознания, всегда связанного с некоторыми данностями (интенциональность сознания) и всегда соотнесённым с Я. Опыт переживания Гуссерль связывает как с переносом внимания с одних составляющих потока феноменов на другие, так и с качеством актов сознания, то есть с тем, мыслит, или вспоминает, или описывает, или интерпретирует познающее Я, а также с тем, осуществляются такие акты чётко или туманно.

6. Одним из основных заданий феноменологической философии Гуссерль считает анализ феноменов, поскольку иного попросту нет, а анализ феноменов предполагает осуществление нескольких видов методологической редукции, то есть очищения феноменов. Что может получить исследователь в результате редукции? Согласно Гуссерлю, при этом осуществляется сущностное видение того, что дают феномены или, иначе, видение сущности, которое выводит на разные способы бытия, именуемые регионами бытия. Соответственно, в качестве методологии феноменологическая философия предстаёт как анализ феноменов, а саму сущность такого анализа составляет изменение установки, изменение взгляда, направляемого на феномены.

7. В разных своих работах и разработках лекций Гуссерль неоднократно углублял и детализировал содержание и задачи анализа феноменов. Прежде всего, речь шла о том, чтобы отличать материю интенциональных переживаний («гилетику») от интенциональных актов разного качества: если материя интенциональных переживаний изменчива и текуча, то интенциональные акты

и их предметы стабильны, и потому открывается возможность, всматриваясь в сущность и содержание интенциональных актов, постигать их предметы с их смысловыми акцентами.

8. Весьма существенное значение для феноменологической философии в том варианте, который разработал Гуссерль, было проведение нескольких принципиальных различий: (а) различие имманентных и трансцендентных переживаний: трансцендентные переживания дают познанию данность, материал, который сознание принимает, однако не считает его своим, а имманентное переживание предстаёт как направленность переживания на само переживание, которое без сомнений и колебаний является принадлежащим самому сознанию; на этом основано и различие (б) неизбежной представленности вещей в трансцендентных переживаниях как бесконечно и разнообразно нюансированных и во многом случайных и, напротив, однозначно данного и несомненного внутреннего восприятия характера имманентного переживания (смотрение всегда то же самое, воспоминание есть только воспоминание и пр.); соответственно, различаются и результаты таких разных переживаний: нюансированное восприятие вещей открывает некоторый бесконечный горизонт их возможных переживаний, а гомогенный и однозначный характер имманентных переживаний даёт выход на тот или иной регион бытия, сопровождаемый ощущением очевидности и несомненности: бытие оказывается имманентным сознанию.

9. В анализе феноменов, соответственно — интенциональных переживаний и интенциональных актов — Гуссерль различает нозу и ноэму, то есть чувственно окрашенное и смысловое содержание, меняющееся вариативное их наполнение и стабилизирующую предметность. Анализ феноменов предполагает, как уже отмечалось, осуществление нескольких видов редукции. Феноменологическая редукция предполагает очищение нашего переживания феноменов от наслоений всевозможных представлений и стандартов о сути внешнего мира и от каких-либо личностных внешних характеристик, эйдетическая редукция предполагает формирование образа предмета интенционального переживания, а в дальнейшем

Гуссерль вводит понятие трансцендентальной редукции: поскольку мы отрешились от навязанных представлений о мире, вынесли за скобки любые личностные данные и представления, то в нашей рефлексии осталось только сознание, сознание как таковое с присущей ему интенциональностью. На что? — На некоторые априорные, трансцендентальные корреляты сознания, представляющие из себя первейшие структурные характеристики бытия.

10. Смена естественной установки на феноменологическую, осуществление тех редукций, которые призваны «очистить» то, что дано в переживании, от разнообразных наслоений приписываемых ему значений как объективного, так и субъективного планов, даёт возможность усмотреть смысл интенциональных предметов с полной и абсолютной очевидностью, причём для этого достаточно всего лишь опыта одного переживания, а не обобщения многочисленных опытов. Если науки какой угодно предметной направленности смогут осуществить такой анализ феноменов собственного опыта, то они также смогут иметь в своём знании несомненные и окончательные основоположения. Это, по убеждению Гуссерля, открывает путь к созданию целого ряда феноменологических наук, например, феноменология естествознания, феноменология социологии и пр.

Так можно вкратце очертить самые важные узловые пункты предметного содержания феноменологии Гуссерля. Теперь нам важно проследить, какие именно интерпретации и исполнения получила эта феноменология у Шпета, сравнив его трактовки и подходы с таковыми у некоторых последователей и единомышленников Гуссерля. Это тем более интересно, что сам Шпет, имевший личные многочисленные и тесные контакты с Гуссерлем, был уверен в том, что феноменологическая философия не завершена⁹. Но мало того, что она не завершена: она как бы и окончательно не определена в своих исходных основоположениях и, более того, в своих первейших целевых задачах. К такому выводу нас подталкивает тот факт, что, по сути дела, ни один из учеников и единомышленников Гуссерля не совпал в своих трактовках феноменологической философии ни с учителем, ни со своими коллегами.

Естественно, что в таком своём отношении к феноменологии Шпет ни в коем случае не мог разделять мнение М. Хайдеггера о том, что «никто не знает, что это такое»¹⁰.

Б. Вальденфельс считается среди современных исследователей одним из наиболее компетентных специалистов по изучению и трактовке феноменологической философии. Но если сравнить его работу «Введение в феноменологию» со статьей Гуссерля «Феноменология» в «Британской энциклопедии», то не могут не броситься в глаза заметные различия между этими публикациями, имеющими как бы общую цель — дать краткий очерк основных идей. Вальденфельс в своём изложении идеи феноменологии ставит в центр внимания предмет, смысл, интенциональный акт и положения феноменологии как строгой науки¹¹. Большую же часть своего введения он посвящает очерчиванию отличительных черт региональных феноменологий, инициированных разными учениками и последователями Гуссерля. Гуссерль в своих основных работах затрагивает более обширную проблематику: начав с отношения между феноменологией и дескриптивной психологией, он далее подчёркивает особую роль рефлексии в движении от психологии к феноменологии, останавливается на структуре феноменов и далее особо подчёркивает отличия между разными видами редукции в феноменологии, доводя свои рассуждения до очерчивания особой роли трансцендентальной редукции и, соответственно, трансцендентальной феноменологии.

Большой интерес для понимания как феноменологии, так и позиции в этом вопросе Шпета представляют известные шведские лекции Романа Ингардена 1967 года, изданные под названием «Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля»¹². В этих лекциях Ингарден рассматривает основные положения феноменологической философии в контексте истории её разработки Гуссерлем, но при этом совершает экскурсы в разные этапы творчества философа, а также неоднократно ссылается на свои личные беседы с ним, на возникавшие при этом дискуссии и расхождения между ним и Гуссерлем. Предметами пристального внимания Ингардена становятся вопросы о соотношении имманентных переживаний

с разными видами трансценденции¹³, об отношении вещи к её оттенкам и аспектам, данным в процессе её восприятия, вопрос о природе сознания, его структуре и месте в нём ощущений, наконец, возможно, более всего он уделяет внимание феноменологической редукции, рассматривая, с одной стороны, соотношение эйдети-ческой и трансцендентальной редукции, а, с другой стороны, роль рефлексии в осуществлении редукции и возможные результаты осуществления трансцендентальной редукции¹⁴. Ингарден передаёт убеждение Гуссерля в том, что уход от психологии, даже дескриптивной психологии к философии, подлинной, по его мнению, философии, возможен только через проведение трансцендентальной редукции¹⁵. В этом вопросе у Ингардена были сложности и даже определённая степень непонимания своего наставника, в частности, он не мог понять, что же может остаться в сознании после осуществления такой редукции. Более того, ему представлялось, что логично было бы полагать существование двух видов Я, проявляющихся в феноменологической установке: Я воспринимающее или переживающее и Я, осуществляющее редукцию. Гуссерль был с этим категорически не согласен и сетовал на то, что никто из его учеников не может осуществить трансцендентальную редукцию. Также непонятен был Ингардену и тезис Гуссерля о необходимости в процессе такой редукции оставить за скобками все данные науки. От этого ценность лекций Ингардена не снижается, напротив, его сосредоточенность на тех или иных проблемах феноменологии, введённое в контекст разговоров и дискуссий с Гуссерлем, позволяет воспринимать эту философию более полно и многосторонне. Отмечу также и очень важное в исследовательском плане прослеживание Ингарденом терминологического оформления феноменологии, а также содержательных модификаций её некоторых терминов.

Нельзя обойти вниманием и придиричиво-аналитическую работу Л. Блауштайна «Учение Гуссерля об акте, содержании и предмете представления». Блауштайн по многим позициям не согласен с Гуссерлем. В частности, он считает излишним допущение в феноменологическом анализе познания наряду с материей акта ещё

и интенционального предмета ¹⁶, а также достаточно решительно высказывается против понятия идеального бытия ¹⁷. Кроме того, позиция Блауштайна характеризуется и неприятием понятия переживания, столь важного для Гуссерля: в этом пункте Блауштайн выдвигает аргументы, которые, по его мнению, при принятии позиции Гуссерля о соотношении переживаний и ощущений, ведут к абсурдному следствию ¹⁸. В конечном итоге Блауштайн приходит к выводу, что психические переживания следует связывать только с интенциональными актами, но не с ощущениями ¹⁹, а «психологический анализ для решения своих познавательных задач не требует принятия идеального бытия» ²⁰.

Следует заметить, что рассматриваемая работа Блауштайна отличается достаточно скрупулезным углублением в аналитику всех оттенков и составляющих феноменологической установки по отношению к реальности и придирчивым оцениванием их роли в понимании феноменов. На мой взгляд, критическая аналитика ряда положений Гуссерля, развернутая Блауштайном в названной работе, свидетельствует не столько о противоречиях Гуссерля, сколько о том, что эти мыслители стоят на различных позициях, и что с позиции Блауштайна, развитой в его программной работе «Имагинативные представления», некоторые принципиальные положения феноменологии оказываются вне поля его интересов. Сформулированный Гуссерлем «принцип всех принципов» однозначно утверждал непререкаемое значение ощущений для всей работы сознания и, соответственно, для жизни сознания: всё начинается с созерцания. Всё то, что даётся сознанию в поле его созерцания, охватывается понятием опыта, и всё это является непрерывной серией переживаний. Переживает сознание, точнее, то, что мы обозначаем словом Я. Ему в переживаниях являются некие данности, на эти данности направлены интенциональные акты. Данности, то есть данные совокупности ощущений, не интенциональны, то есть не владеют характеристикой быть направленными на нечто, поскольку презентуют это нечто. Следовательно, переживания, как и интенциональные акты, без того, чем они наполнены благодаря ощущениям, просто невозможны. Но тут вступают в силу некоторые принципиальные

для феноменологии моменты: во-первых, то, что дано нам в ощущениях, то есть содержание ощущений, мы не можем приписать самим вещам: ощущения являются элементами поля сознания, а не частью вещей. Во-вторых, ощущения постоянно текут и меняются, в них вещи предстают в оттенках и нюансах (Ингарден употребляет ещё и слово «аспект»), но интенциональный акт характеризуется, и характеризуется сущностно, как неизменный: Гуссерль подчеркивает это — когда я вижу, то видение остаётся видением, вспоминаю, желаю и пр., сущность самого характера акта не меняется, как не меняется и вектор его интенциональной направленности — направленности на интенциональный предмет. Я вижу дерево, обходя его, всё в новых и новых очертаниях и видах, ощущения текут, но при этом я всё время вижу именно это дерево и не сомневаюсь в том, что это так, что это оно, то самое дерево. Если бы мы согласились с Блауштайном и ограничили сферу переживаний только интенциональным актом, мы, скорее всего, получили бы некую голую схематику регионов бытия, но не полноценный опыт жизни сознания.

На мой взгляд, говоря о различных оценках и интерпретациях феноменологии Гуссерля, необходимо вспомнить ещё и о работе Б. В. Яковенко, посвящённой феноменологии²¹. Сделать это необходимо также и в связи с тем, что её упоминает и на её положения реагирует Г. Шпет. Работа Яковенко носит обзорный характер, акцентируя внимание на тех моментах феноменологии Гуссерля, которые автор считает его заметными достижениями: речь идёт об антипсихологизме, об убедительной демонстрации роли чистой логики и интеллектуальной интуиции как в познании действительности, так и в её истолковании. Но при этом автор считает, что Гуссерль так и не смог окончательно преодолеть психологизм²², а его трактовка роли описания в феноменологической философии является неудовлетворительной: понятия, применяемые в описании, носят теоретически окрашенный характер, а речь идёт об описании непосредственных переживаний²³.

Обратимся теперь к Г. Шпету и его интерпретации основных положений феноменологии. Хотя основной работой такого плана является работа «Явление и смысл», но, по моим убеждениям,

осмыслить в надлежащей мере особенности понимания Шпетом феноменологии, а также оценить его новации и собственные авторские идеи можно только при условии подключения сюда также и других работ автора, таких, как «Сознание и его собственник», «Мудрость или разум?», «История как предмет логики» и «Герменевтика и её проблемы», а также и некоторых писем из его семейного архива. «Явление и смысл» была написана в 1913 г., «Сознание и его собственник» в 1916 г., «Мудрость или разум?» в 1917 г., «Герменевтика и её проблемы» в 1918 г., то есть эти последние три работы примыкают к основной работе, посвящённой феноменологии, и развивают, и закрепляют серию её идей.

На основании названных работ можно полагать, что Шпет не просто принимал феноменологию, но органически включил её положения в систему своих философских размышлений. Какие содержательные моменты мыслитель выделяет прежде всего в феноменологической философии? Он поддерживает исходную идею Гуссерля о том, что философия нуждается в том, чтобы основать её на фундаменте надёжных знаний, что, в свою очередь, даст возможность философии обрести статус основоположной для всех познаний науки²⁴. Поддерживает он и позицию Гуссерля относительно того, что для этого необходимо выйти за пределы эмпиризма и психологизма, которые утверждают относительность знаний и становятся базисом скептицизма. Шпет, идя за Гуссерлем, высказывает уверенность в возможности получения таких знаний, которые будут основываться на прямом усмотрении сущности, поскольку феноменология считает первым предметом философии «сознание, в котором и через которое всё дано»²⁵. Соответственно, тут стоит вопрос «о первично данных прямой первичной интуицией»²⁶. Он принимает идею Гуссерля о противопоставлении философской установки в отношении к действительности естественной установке и говорит о необходимости изменить направление взгляда, различая опытную и идеальную интуицию. В опытной интуиции мы не сомневаемся в том, что видим в данный момент и что существует перед нами, вне нас, трансцендентно. Идеальная интуиция находит своё оправдание в том факте,

что сознание и его переживания (составляющие в совокупности актов опыт сознания) носят интенциональный характер, то есть всегда на что-то направлены, что, вопреки изменчивым наполнениям наших интенциональных переживаний, включающих в себя ощущения, все текущие в оттенках переживания как бы группируются вокруг некоторого устойчивого ядра — интенционального предмета ²⁷. Соответственно, у Шпета не вызывает сомнений правильность мысли Гуссерля о том, что вещь представлена в ощущениях в оттенках и нюансах, а характер интенционального акта (смотрение, воспоминание, представление) остается всегда себе тождественным ²⁸. Эта тождественность неразрывно связана с сущностным усмотрением, данным в идеальной (интеллектуальной) интуиции: устойчивое ядро интенциональных переживаний — это уже не вещь (последняя всегда даётся в оттенках), а некое «тоже самое», сущность как некий способ (регион) бытия ²⁹. Шпет высказывает убеждение, что для выделения сущности, «того самого», «мы вовсе не нуждаемся в бесконечном повторении» ³⁰ познавательных опытов: прямое интуитивное усмотрение сущности открывает такую возможность. Он достаточно подробно и придирчиво анализирует понятия «гиле» и «морфе» в составе интенциональных переживаний, переходит от них к понятиям ноэзы и ноэмы и, как Гуссерль, считает, что ноэма фиксирует смысл интенционального предмета.

До сих пор Шпет как бы идёт за Гуссерлем, отмечая некоторые моменты, которые у основателя феноменологии остались не до конца прояснёнными, но, обратившись к понятиям ноэмы и смысла, он ставит вопрос, который Гуссерль не ставил, — во всяком случае, не ставил в «Идеях-1», на которую Шпет постоянно ссылается. А именно: «Непонятно, как есть интеллектуальное познание» ³¹. Непонятно потому, что, согласно Шпету, наука и точное знание невозможно без чистой работы интеллекта, но «Гуссерль, однако, здесь этой проблемы не касается» ³². У него всё внимание сосредоточено на том, как дан феномен сознанию, каковы возможности рефлексии в его очищении до первичных данных. Но при этом, по убеждению Шпета, вне понимания остаётся вопрос: как и почему мы обращаемся

к смыслу? Что нас заставляет идти дальше усмотрения сущности и желать получить что-то еще? ³³ Да, Гуссерль говорит о том, что сознание наделяет всё, входящее в него, смыслом. Но, в конце концов, почему мы решили, что смысл «подходит» вещам, подходит действительности, а не деформирует их, не субъективирует познание? Обсуждая эти вопросы, Шпет демонстрирует серьёзную озабоченность своеобразным разрывом между чувственной и идеальной (интеллектуальной) интуицией вследствие разрыва между чувственными данными и смыслом: он полагает, что должно быть нечто «третье», центрирующее, собирающее содержание интенциональных переживаний в одно целое ³⁴.

Решение приходит тогда, когда Шпет, обсуждая вопрос о регионах бытия, столь важный для трансцендентальной феноменологии, замечает, что у Гуссерля напрочь отсутствует один, по мнению Шпета, очень важный регион бытия — социальное бытие ³⁵. Шпет справедливо замечает, что у социального иной бытийный статус, чем, скажем, у бытия физического или органического. Но внимание к социальному наталкивает мыслителя и ещё на одну проблему: пребывая в сфере социального, человек очень много данных и знаний получает от других людей в процессах социального общения; как быть здесь с усмотрением сущности? Ведь, согласно феноменологии, интеллектуальная интуиция не убирает и не устраняет естественной установки в отношении к действительности, а лишь требует изменения способа её видения, то есть она, как и естественная установка, базируется на прямом восприятии вещей, а в социальной коммуникации такого нет; как же мы тогда понимаем и принимаем передаваемые нам знания? Шпет говорит о том, что в таком случае мы запускаем в ход толкование и разумение (в его словоупотреблении — уразумение), то есть мы заранее предполагаем, что то, что нам передают, является разумным, потому его можно толковать и интерпретировать. Отсюда следует требование Шпета любое познание ориентировать на разумение, и именно разумение и предполагает наличие смысла. Первое следствие такого рассуждения Шпета: смысл является органической составляющей социальной сферы бытия, именно благодаря социальности мы спо-

собны двигаться к смыслу и наделять всё познаваемое смыслом. Но возникает другая проблема: если мы готовы согласиться с тем, что смысл органически присутствует в социальных связях и общени-ях, то на каком основании мы приписываем смысл внесоциальным явлениям? — Тут мы обнаруживаем совершенно оригинальное решение Шпета: он считает, что, так или иначе, но, направляя усма-тривающую рефлексию на аналитику феноменов, мы постулируем наличие исходной, имманентной разумности всякого, данного в ин-тенциональных переживаниях ³⁶. Ведь социальное по своей приро-де и социально опосредованное познание требует, чтобы истолко-вание дополнялось уразумением, то есть изначальным принятием смысла во всём, с чем мы имеем дело. При этом для обозначения такого понимания сути дела он считает возможным использовать аристотелевское понятие энтелехии ³⁷, подавая её душой и ядром разумности всякой вещи: «Всякий предмет ... может иметь свою эн-телехию...» ³⁸, и «внутренний смысл самого предмета определяется как энтелехия» ³⁹. И именно допущение этой исходной разумности (энтелехии) во всякой вещи и стимулирует нас идти дальше ноэ-зы и ноэмы и искать смысл. Эта устремлённость к смыслу, это его изыскание осуществляется уже через третий вид интуиции — через интеллигибельную интуицию: «...Может возникнуть, прежде все-го, вопрос, не является ли и данность энтелехии просто первичной данностью, которую мы могли бы назвать данностью интуитивной? Тогда нам пришлось бы говорить об особого рода интеллигибель-ной интуиции, как требует соответствие со всем сказанным» ⁴⁰. На основании таких суждений Шпет считает возможным утвер-ждать, что даже уже в естественной установке по отношению к действительности нами всегда заранее постулируется смысл вся-кого сущего ⁴¹, что «к сущности самого сознания принадлежит не только усматривать, но и понимать, уразумевать усмотренное» ⁴². Отсюда следует вывод Шпета, предвосхищающий позднейшие вы-воды М. Хайдеггера: «Бытие разума состоит в герменевтических функциях...» ⁴³.

Таким образом, прослеживая траекторию шпетовского дви-жения в рамках феноменологической философии, мы можем

зафиксировать, во-первых, её очевидную самостоятельность и отличие от очерченных выше иных интерпретаций феноменологии. Во-вторых, имеем основание констатировать, что, будучи приверженцем исходных идей феноменологии, Шпет не столько пытается её критиковать, сколько дополняет её положения новыми видениями и новыми подходами. Наконец, нельзя не отметить и того, что в своих дополнениях, касающихся социального характера познания и передачи знаний, философ достаточно органично вписывается в контекст основополагающих идей российской философии Серебряного века, в частности, теми положениями, которые касаются роли социальности, необходимости соединения гносеологии и онтологии, ориентации на смысловые начала бытия. Обращение Шпета к герменевтике достаточно органически вписывается в его идею о единстве социальности с пониманием (у Шпета — с уразумением), и этим обращением он как бы отмечает, предвосхищает ту направленность интерпретаций феноменологии, которая проявилась позже в идеях М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера. Сложнее дать оценку введению в контекст феноменологических изысканий понятия энтелехии: с точки зрения стремлений Гуссерля, который достаточно твёрдо выступал против признания метафизических сущностей, скрытых как бы под поверхностью вещей, это как раз можно рассматривать как возврат к метафизике. Однако в контексте идеи единства гносеологии и онтологии, а также в русле исповедования в российской философии позиции философии жизни можно понять введение этого аристотелевского понятия как стремление онтологизировать гносеологию и представить мир через органическое присутствие в нём человека со всеми его базовыми антропными характеристиками (прежде всего — разумностью).

Мы намеренно оставляем вне рассмотрения целую серию важных для нашей темы нюансов, например, решение Шпетом вопроса о том, может ли феноменология как беспредпосылочная наука использовать теоретические понятия и категории для осуществления дескрипции, вопрос о соотношении имманентных и трансцендентных переживаний, о понимании и критериях очевидности

в феноменологии. Оставляем потому, что в этих вопросах, достаточно полно представленных в комментирующей литературе, Шпет идёт строго за Гуссерлем и, как нам представляется, не добавляет к ним чего-то заметно оригинального.

О том, что внимание Г. Шпета к социальному имело для него непреходящее значение, что выделению нового вида интуиции он придавал серьёзное значение, свидетельствуют его обращения к этим вопросам и в других, более поздних его работах.

¹ См.: Г. Г. Шпет — Н. К. Шпет 10.VII.1914 // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. — С. 208.

² См.: *Порус В. Н.* Спор о рационализме: философия и культура (Э. Гуссерль, Л. Шестов и Г. Шпет) // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 160.

³ См.: Подробнее о жизненном пути Г. Г. Шпета в связи с его творческой биографией речь идёт в издании: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу, как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 416 с.

⁴ См.: *Гуссерль Э.* Феноменология / Перевод, предисловие и примечания В. И. Молчанова // Логос. — 1/1991. — С. 12–21.

⁵ См.: Обстоятельное исследование по истории феноменологии см. в кн.: *Шнигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ. — М.: Логос, 2002. — 608 с.

⁶ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Пер. А. Де-нежкина и В. Куренного. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — С. 12.

⁷ См.: *Кебуладзе В.* Феноменология досвіду. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. — С. 13.

⁸ См.: Там же. — С. 14.

⁹ См.: *Шпет Г.* Явление и смысл // *Шпет Г.* Мысль и Слово. Избранные труды / Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. — С. 35.

¹⁰ Мартин Хайдеггер — Карлу Ясперсу. Фрайбург, 14 июля 23 г. // Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка (1920–1963) / Пер. с нем. И. Михайлова. — М.: Ad Marginem, 2001. — С. 91.

¹¹ См.: *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології / Пер. з нім. М. Д. Култаєвої. — К.: «Альтерпрес», 2002. — С. 11–18.

- ¹² См.: *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. — 268 с.
- ¹³ См.: Там же. — С. 125–126.
- ¹⁴ См.: Там же. — С. 186–187.
- ¹⁵ См.: Там же. — С. 187, 195–197.
- ¹⁶ См.: *Блауштайн А.* Учение Гуссерля об акте, содержании и предмете представления // Блауштайн А. Избранные произведения / Пер. с польского Б. Домбровского. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. — С. 62–63.
- ¹⁷ См.: Там же. — С. 68.
- ¹⁸ См.: Там же. — С. 87–89.
- ¹⁹ См.: Там же. — С. 99.
- ²⁰ Там же. — С. 110.
- ²¹ См.: *Яковенко Б. В.* Учение Эд. Гуссерля // *Яковенко Б. В.* Мощь философии. — СПб.: Наука, 2000. — С. 581–627.
- ²² См.: *Яковенко Б. В.* Учение Эд. Гуссерля. — С. 623.
- ²³ См.: Там же. — С. 624.
- ²⁴ См.: *Шпет Г.* Явление и смысл. — С. 44.
- ²⁵ Там же. — С. 45.
- ²⁶ Там же. — С. 51.
- ²⁷ См.: Там же. — С. 64, 72–74.
- ²⁸ См.: Там же. — С. 68.
- ²⁹ См.: Там же. — С. 77.
- ³⁰ Там же. — С. 77.
- ³¹ Там же. — С. 81.
- ³² Там же.
- ³³ См.: Там же — С. 124–125.
- ³⁴ См.: Там же. — С. 123.
- ³⁵ См.: Там же. — С. 120.
- ³⁶ См.: Там же. — С. 158.
- ³⁷ См.: Там же. — С. 162.
- ³⁸ Там же. — С. 164.
- ³⁹ Там же. — С. 166.
- ⁴⁰ Там же. — С. 170.
- ⁴¹ См.: Там же. — С. 171
- ⁴² Там же. — С. 172.
- ⁴³ Там же. — С. 174.

«НЕГР НА КРЫШЕ»:
«ЯВЛЕНИЕ И СМЫСЛ»
КАК ПРОБЛЕМАТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ
В ФЕНОМЕНОЛОГИЮ ГУССЕРЛЯ

М. Е. Соболева

«Во время своих размышлений я подошёл к окну, — пишет Густав Шпет в своей работе «Явление и смысл». — Из окна виден город, крыши домов, вдали горы, но всё заволочено туманом. Подумал: “туман идёт с моря”. Вдруг заметил на соседней крыше *негра*: голова в чёрных кудрях, плечи — серый парусиновый пиджак. Должно быть, иллюзия, — почему негр на *крыше*? Но почему же это *невозможно*? Важнее, — почему *негр* на крыше? Но и это сомнение тотчас устраняется, — здесь я встречал немало негров, индейцев и под. *Очевидно*, негр! Но почему так долго он не *меняет* своего положения, — слишком для *человека* неподвижен. *Очевидно*, это труба, а не негр!»¹. Шпет приводит этот пример, рассуждая о методе феноменологии как дескрипции с целью продемонстрировать её преимущества как новой философской дисциплины, способной служить основанием всех прочих наук о мире и объяснить не только природу и возможности нашего познания, но и характер мира, в котором мы живём. Понятие о феноменологии как описательной дисциплине он заимствует у Гуссерля, у которого он учился в Геттингенском университете с 1912 по 1913 года, с той разницей, что если фокус учителя направлен на описание работы «чистого» сознания, то ученик, несмотря на всё своё воодушевление от нового философского подхода, сохраняет *de facto* бифокальную перспективу, не теряя из виду ни мир природы, ни социальный мир. Это означает, что он не проводит последовательно феноменологическую редукцию, знаменитое гуссерлевское *epoché*, а вместо «чистого» сознания исследует практическое

сознание, укоренённое в мире, действующее в нём и направленное на осмысление его предметов. Об этом свидетельствует написанная им в 1914 году по горячим следам, то есть сразу после возвращения из Германии, работа «Явление и смысл». Как кажется, не учитывая этого кардинального различия, невозможно адекватно понять содержание этой работы.

Замечу, что среди российских историков философии нет единого мнения о том, насколько верно Шпету удалось передать идеи своего учителя. Например, Н. В. Мотрошилова считает, что работа молодого Шпета представляет собой «содержательное и во многом аутентичное (достаточно) краткое изображение гуссерлевской феноменологии в той её целостности, какой она достигла к 1913 году»². По её мнению, в этой книге «воспроизводятся основные понятия, принципы и методы феноменологии»³. Другие исследователи, например, И. М. Чубаров, полагают, что уже в этой работе, состоящей «почти на 9/10 из изложения хода мысли Гуссерля», Шпет критикует последнего, хотя и «сначала очень осторожно и в весьма затемнённых выражениях», а «в последней главе мы находим самостоятельные идеи Шпета, весьма интересные, но данные всё же фрагментарно и сжато»⁴. Е. Борисов убеждён в том, что «эта книга представляет собой не просто изложение основных идей феноменологии Э. Гуссерля, но — и прежде всего — проблемный анализ и проблемную разработку этого учения»⁵. В дальнейшем я постараюсь продемонстрировать различия между гуссерлевским и шпетовским пониманием феноменологии, выделив несколько ключевых проблемных узлов, и выявить причины такого расхождения во взглядах.

Понятие очевидности. Вернёмся, прежде всего, к примеру, приведённому в начале этой статьи, и зададимся вопросом о том, при какой его интерпретации он может послужить введению в феноменологическую методологию. Этот, по существу ещё сократовский пример⁶, представляет собой апорию для всякого, кто рассматривает явление в отрыве от являющегося. В этом случае возможны как скептический сценарий в духе Декарта, если исходить

из недостоверности чувственного познания, так и солипсический сценарий в духе Беркли, если исходить из того, что выйти за пределы сознания вообще невозможно. Шпет справедливо видит в развиваемой Гуссерлем феноменологии способ избежать подобных крайностей, но реконструирует его, предлагая собственные предпосылки. Ему важно, с одной стороны, сохранить определение феноменологии как эйдетической науки о жизни сознания, а с другой — он видит её как науку, на высказываниях которой можно построить истинные высказывания о являющемся сознанию мире. Для того чтобы совместить эти аспекты, он вводит понятие о «данном» интуиции, но саму интуицию подразделяет на внутреннюю и внешнюю, так что истинное познание действительности становится возможным в результате максимального совпадения данных обеих интуиций, их «коррелятивности». Это, в свою очередь, требует того, чтобы как внешняя, так и внутренняя интуиция представляли данные в их очевидности, ведь если иметь в виду предполагаемую коррелятивность интуиций, то «неясность опытной интуиции может послужить препятствием к “проникновению” в неё и через неё к интуиции сущности»⁷. Свой пример Шпет интерпретирует в том смысле, что очевидность чувственной интуиции противоречит его опыту, а поэтому нуждается в коррекции разума и не может выступать тем первичным знанием, которое бы служило основанием для всего последующего знания. Он приходит к выводу о том, что «мы должны различать между очевидностью опыта, “смотрением”, и очевидностью идеального “усмотрения” <...> реально трансцендентное, по существу оттеняющееся, не может давать адекватной очевидности, открываясь в явлении необходимо “односторонне”, и напротив, идеальное эйдетическое усмотрение стоит здесь совершенно в ином положении, доставляя таким образом чистую очевидность в точном смысле»⁸. Однако, что представляет собой «эйдетическая» идентичность в данном примере, сказать с уверенностью невозможно. Несмотря на то, что мотивом для коррекции чувственной интуиции было подозрение, что «эйдетической» сущностью «негра» не может быть неподвижность, вряд ли кто-нибудь согласится со Шпетом, что «под-

вижность» и есть «сущность», а не свойство человека. Тем более что сам он утверждает, что неподвижность человека противоречит его практическому опыту, а не его сущностным воззрениям. Таким образом, шпетовская интерпретация этого примера служит не для демонстрации преимуществ феноменологического подхода à la Гуссерль, а указывает на то, что он сталкивается с некоторой методологической трудностью.

Здесь сама идея очевидности, которая является основанием гуссерлевского метода, представляет для Шпета проблему. Он задаётся вопросом, как узнать, «что интуиция доведена до полной ясности, до последней абсолютно близкой ступени интуитивной данности?»⁹. Он спрашивает о том, что «если не всякое усмотрение очевидно, то какое же именно? К идеальной сущности какого усмотрения относится это “свойство” быть очевидным?»¹⁰. Принимая, вслед за Гуссерлем, что очевидность есть «полная непосредственность», он спрашивает, в чём состоит эта непосредственность, «какие условия сознания создают нам её?»¹¹. И, наконец, предположив, что очевидность имеется «там, где, действительно, усматриваемое само стоит перед нами, как предмет», «в своей первичной данности», он опять стоит перед возможным «противопоставлением первично и не-первично данного»¹².

Уже этот, далеко не полный, комплекс вопросов делает феноменологическую идею очевидности в том виде, как её интерпретирует Шпет, непригодной в качестве инструмента анализа и зарождает у любого непредвзятого читателя сомнения в том, действительно ли феноменология как дескриптивная наука представляет собой новый шаг в развитии философской мысли. В трактовке Шпета метод феноменологии состоит в том, чтобы «начать с естественной установки и даже с эмпирического зрения, чтобы затем перейти к выяснению того, что относится к его сущности и, следовательно, сохраняется за ним в идеальной установке, в том числе и феноменологической»¹³. Однако того, каким образом осуществляется этот переход, по его мнению, у Гуссерля найти невозможно.

Такая оценка связана с недооценкой Шпетом одного из основных феноменологических принципов, гласящего, что очевидность

данного есть не что иное, как данность очевидного. С учётом этого принципа в приведённом им примере нечёткость данного в чувственности тем не менее представляет собой очевидность для сознания как сознание нечёткости данного в чувственности. Именно эта очевидность побуждает сознание корректировать своё содержание. Если следовать этому феноменологическому принципу Гуссерля, запрещающему преумножать сущности, то все перечисленные выше вопросы снимаются. Шпет, однако, не может ему следовать, поскольку он переносит акцент с анализа функционирования чистого сознания, на его содержание, предоставляемое опытом, и считает опыт, а не данные сознания, основным объектом исследования и ключом к феноменологии.

Понятие предмета. Одним из открытий Гуссерля является интенциональность сознания, которую он охарактеризовал как ноэмато-ноэтическую структуру. Здесь предмет сознания предстаёт как интенциональная предметность, то есть представляет собой синтетическое единство текущих многообразных способов данности (восприятия, воспоминания, суждения, воображения и т.д.). Другими словами, предмет как таковой конституируется в переживании (ноэзисе). Тождество предмета сознания в переживании обеспечивается тем, что он не проникает в это переживание извне, но заключён в нём самом как смысл¹⁴. Сознание, таким образом, не знает никакой другой предметности, кроме как идеальной. Предметность здесь предстаёт как форма сознания, а предмет — как «предметный смысл» (ноэма), то есть как связанность непрерывно изменяющихся явлений одной и той же вещи в *одно* сознание этой вещи.

Эти соображения Гуссерля Шпет не готов принять и подвергает их критике, разрушая до основания феноменологические конструкции своего учителя. Прежде всего, он считает, что в ноэме необходимо «различать собственно её “содержание” и “предмет”, к которому она относится “через посредство” этого содержания»¹⁵. На этом основании он различает в каждой ноэме «два понятия предмета: этот чистый пункт единства, ноэматический

“предмет просто” и “предмет в своей определительной квалификации”», то есть смысл¹⁶. Исходя из этого разделения, ему «не только остаётся неясным, как мы приходим к усмотрению смысла в содержании ноэмы, т.е. само это отождествление вызывает сомнения, но, что важнее, непонятно, как предикативные определения предмета могут исчерпать содержание ноэмы»¹⁷. Пытаясь объяснить возникновение смысла, он приходит к тому, что «источником смысла является двоякого рода квалификация предметности — определительная, выражающаяся предикативно, и квалификация со стороны данности, имеющая значение»¹⁸. Более того, оказывается, что «и самый “предмет” обладает своим “внутренним” смыслом, а следовательно, для установления его источников необходимо не только ещё больше обобщить проблему, но прежде всего войти глубже в строение ноэмы и роль носителя её “ядра”»¹⁹. И, наконец, Шпет говорит о необходимости перехода «от смысла, как подразумеваемого ноэмы, к смыслу самого этого подразумеваемого, как бытия предмета, и притом его “действительности”»²⁰. Завершая свои раздумья о смысле, Шпет предлагает следующую классификацию: «Определительная квалификация предмета даёт, по нашему мнению, смысл *an sich*, квалификация в способах данности даёт смысл *in sich*, тот вопрос, к которому мы подвигаемся, есть вопрос о смысле *für sich*»²¹. Из этой цитаты можно заключить, что смысл подразделяется им на значение интенционального предмета, на его содержание, выражаемое в понятиях, и на отношение идеального предмета к реальному, с которым он коррелирует. Причём, для того чтобы получить смысл самого предмета в его действительности, нужно уметь перейти к самой действительности. Такой переход Шпет обосновывает на предположении, что действительность даётся «в непосредственном свидетельстве разума, в его усмотрении, уразумении, (в “выражении”, “явлении”, и наконец, в “предмете”), самого себя»²². Смысл, следовательно, оказывается у него, по сравнению с Гуссерлем, многоуровневым образованием. Причём он должен не просто непосредственно усматриваться интуицией, как нечто безусловно очевидное, но его очевидность должна быть установлена в процессе понимания.

Шпет прекрасно сознаёт, что поставленные им вопросы у самого Гуссерля уже определённым образом решены. Так, он отмечает, что «само действительное выступает у него в наполненном интуитивно смысле, и таким образом оно исчерпывается, как разумное основание, являющимся. Следовательно, здесь вопроса о смысле действительного, как особом “мотиве” его самого, вовсе нет»²³. Но для него представление о том, что в феноменологии действительное представлено являющимся, представляет собой камень преткновения. Избежать подобных сомнений можно, если иметь в виду, что основной предпосылкой как кантовского, так и гуссерлевского трансцендентализма является убеждение в том, что действительность явления гарантирует явление действительности²⁴. Как показал ещё Кант в своей «Критике чистого разума», явление свидетельствует о реализме внешнего мира, а не ставит существование мира под сомнение. Учение о явлении призвано исключить как всякий метафизический идеализм, так и всякий метафизический реализм, оставляя пространство для практицирования различных форм и способов познания мира. Однако, Шпет, считая Канта представителем «негативной философии», неверно ставящей вопрос о действительности как «балете бескровных категорий», ищет других оснований для своей философии.

Понятия сущности и бытия. Существенным преимуществом феноменологии по сравнению с теорией познания Шпет считает признание ею «одним из вопросов “первой” философии вопроса о бытии познающего разума»²⁵. При этом под «бытием разума» он понимает бытие идеальных сущностей, противопоставляя его «естественному» бытию человека в мире. Как он пишет: «Мы должны признать, что феноменология может быть только наукой о сущностях, и этим уже гарантируется ей тот абсолютный характер, без которого “основная наука” вообще немыслима»²⁶. Отсюда, согласно ему, следует необходимость уяснения понятия сущности, и в особенности его роли в феноменологии, поскольку при решении этого вопроса намечаются основные проблемы, подлежащие решению этой дисциплиной.

Несмотря на то, что Шпет понимает феноменологию как эйдетическую науку, его понимание «эйдетического» радикально расходится с гуссерлевским. Интуиция сущности у Гуссерля есть сознание чего-то, на что направляется её взор, и что в ней непосредственно дано, то есть сознание предмета. Сущность — это то, что может быть представлено в других интенциональных актах, смутно или отчетливо мыслиться, делаться субъектом истинных и ложных предикаций, подобно тому, как функционирует любой «предмет» в формальной логике. Таким образом, гуссерлевская сущность — это формальное образование, εἶδος как вид, образ. Шпет, напротив, интерпретирует сущность в духе Платона как вневременную содержательную сущность. Это видно, например, из следующего отрывка: «Репродукция эмпирических восприятий, как воспоминание во времени, не имеет ничего общего с репродукцией идеальных интуиций, “воспроизводящих” одну и ту же сущность, вне всякого времени»²⁷. При этом он полагает, что каждая индивидуальная вещь обладает своей сущностью. Так, интуиция опыта даёт нам факты, но «тот же “взор” не останавливается на этом, а как бы идёт дальше вглубь, “проникает насквозь” индивидуальное вплоть до его сущности в разных, может быть, бесконечных, ступенях его спецификации и генерификации»²⁸.

Из разного подхода к пониманию сущности вытекает бесконечный ряд других не менее принципиальных различий. К ним относится коренное различие в понимании характера бытия сознания. Шпет склонен к тому, чтобы видеть в гуссерлевской феноменологии не теорию сознания²⁹, а своеобразную онтологию, некое первичное бытие, определяющее характер нашего познания. К первичному бытию он относит «то абсолютное имманентное бытие, которое открывается актом рефлексии, направленным на сознание, на интенциональные переживания, как абсолютные сущности»³⁰. Сущностная сфера бытия есть, следовательно то, что Гуссерль обозначил как *cogito*, сами переживания, интенциональные акты, взятые как «своеобразное содержание»³¹. С этим имманентным бытием сознания, благодаря свойству интенциональности сознания, «коррелирует» трансцендентное бытие реального мира.

Шпет полагает, что всё, воспринимаемое как интенциональный объект, само не является переживанием, всегда остаётся принципиально иным, чем акт, и представляет собой бытие иного вида, тогда как переживания суть имманентные предметы, так как они являются не только сознанием чего-нибудь, но и сами составляют сознание. Он вводит следующий критерий имманентности/трансцендентности: имманентны те интенциональные предметы, которые принадлежат к потоку переживаний, и «представляют собою одно непосредственное единство одной конкретной *cogitatio*»³². Если же интенциональный предмет не принадлежит к этому потоку и дан не в непосредственном с ним единстве, то он называется трансцендентным. В приведённом в начале статьи примере, «негр» оказывается таким трансцендентным интенциональным предметом, поскольку он лишь «является» сознанию, а не составляет единой с ним сущности.

Шпет убеждён в том, что всё, что обладает пространственными характеристиками, не может быть переживанием: «Вещь, воспринимаемое, ни в каком возможном сознании вообще, — потому что это принадлежит к существу как вещи, так и сознания, — не может быть дана, как реально имманентное; между бытием, как переживанием и бытием, как вещью, выступает в основе существенное различие. Это означает, что сама вещь сплошь трансцендентна, — и таким образом вскрывается самое глубокое принципиальное различие, как между двумя видами бытия: сознанием и реальностью, так и между теми способами, какими они нам даны: прямо в своей сущности или через посредство оттенков в явлениях»³³.

Как видим, в своих рассуждениях о сущности и бытии Шпет трансформирует основополагающее для феноменологии понятие интенциональности сознания, вследствие чего в его концепции сохраняется субъектно-объектный дуализм³⁴. У Гуссерля этот дуализм оказывается преодолённым, так как интенциональный предмет никогда не покидает пределов сознания. Он является трансцендентным лишь по отношению к самому себе как конституируемый в актах сознания. Поэтому гуссерлевская трансцендентность представляет собой трансцендентность имманентности. У Шпета, на-

против, интенциональность, понятая как направленность сознания на внешние по отношению к нему предметы, выводит субъект за пределы сознания. При этом «трансцендентное бытие» всегда указывает на имманентное бытие сознания «в силу того интенционального характера всякого актуального переживания, которое в самом себе носит постоянно подчёркиваемую нами коррелятивность обоих видов бытия»³⁵. Трансцендентное бытие оказывается у него лишь «интенциональным бытием»³⁶ и, следовательно, сущностно зависимым от имманентного бытия сознания: без последнего нет первого. Причём трансцендентное бытие не имеет характера необходимости, а представляет собой всего лишь «необходимость факта»³⁷. Это значит, что «действительный» мир есть всегда лишь только «возможный» мир или один из «возможных» миров.

Одним из мотивов, которые заставили Шпета отказаться от буквального следования концепции своего учителя, было подозрение в солипсизме. Очевидно также, что за различием в интерпретации понятия интенциональности стоит различие в познавательных интересах. Шпет убеждён, что, ограничивая область феноменологии исключительно анализом сознания, «мы бесконечно сузили бы задачи науки, которая действительно, хочет быть основной по отношению ко всему и во всём». Отсюда он делает вывод о том, что «феноменология не может и не должна ограничиваться описанием “одного только” сознания, хотя в то же время чистое сознание и составляет главную её цель и задачу»³⁸.

Понятие явления. Исходя из вышесказанного, очевидно, что работа «Явление и смысл» не может, строго говоря, рассматриваться как введение в феноменологию Гуссерля. На это указывает и сам её автор, предваряя книгу следующим предисловием: «Первоначально у автора была цель ознакомить русского читателя с идеями феноменологии Гуссерля. Но уже с самого начала его неотступно преследовала музыка Вагнера, — всё время он слышал “Тангейзера”»³⁹. Как понимать эти слова?

Ответ на этот вопрос можно найти в последней главе рассматриваемой книги. Она же объясняет, почему Шпет не смог или

не захотел понять и принять учение своего учителя. Причина этого заключается в том, что его не столько занимает проблема чистого сознания, о чём уже говорилось выше, сколько проблема содержания бытия, которое он в целом понимает как жизнь духа или, что то же самое, как духовную жизнь человека, взятую в её содержательном, а не формальном аспекте. С самого начала он «заподозрил» «пробел» в гуссерлевской феноменологии, заключающийся в том, что в ней «само “содержание” явления оказывается раскрытым не до конца»⁴⁰. Что же необходимо, по его мнению, сделать для того, чтобы заполнить этот пробел?

Прежде всего, Шпет отмечает, что выделение Гуссерлем только двух родов интуиции — опытной и идеальной — является недостаточным для описания характера и способа нашего познания. Он предлагает ввести третий вид интуиции, которую называет «интеллигибельной интуицией» или «умозрением»⁴¹. Необходимость такой интуиции обусловлена тем, что «к сущности самого сознания принадлежит не только усматривать, но и понимать, уразумевать усмотренное»⁴². Известный уже нам пример иллюстрирует это положение следующим образом: «Я под “негром” разумел “человека” и разумел комплекс “зрительных ощущений”». Таким образом, в наше изложение и в связи с главным его вопросом входит новый фактор: понимание как уразумение»⁴³. Если первые две интуиции лишь формируют идеальную структуру сознания, то благодаря третьей возникает живой мир сознания, его бытие как бытие познающего духа. Этот бытийный мир сознания образует подлинный предмет философской онтологии, в необходимости создания которой убеждён Шпет.

Стремясь избежать логицизма, он относит к видам умозрения или понимания не только умозаключение, но и механическое подражание, симпатию, вчувствование, мистическое восприятие и так далее. Их особенность состоит в том, что они представляют собой действия, которые индивидуум осуществляет на фоне культурно-исторически обусловленного социального горизонта. Необходимой предпосылкой любого понимания оказывается, таким образом, сфера intersubjectивных отношений. Именно

она определяет содержание являющихся предметов как «живое», «конкретное» содержание. Причём «никакая “субъективность” интерпретаций не может принципиально закрыть “объективности” интерпретируемого», поскольку общий, интерсубъективный, горизонт интерпретации задаёт правила для индивидуального истолкования. Таким образом, заключает Шпет, «вообще и принципиально существует только одна единая интуиция, и это есть опыт в самом объемлющем смысле слова, и как бы ни было велико многообразие тех видов и форм бытия, которые охватываются этим смыслом»⁴⁴. Разумеется, что под «опытом» в данном случае стоит понимать коллективный, «соборно-социальный»⁴⁵ опыт. Поскольку уразумение или понимание не просто фиксирует некое чувственное содержание, а придаёт ему особое смысловое содержание, исходя из условий общественного опыта, Шпет характеризует эти процессы, устанавливающие смысл действительного бытия, как «герменевтические акты»⁴⁶.

В результате герменевтических усилий понимания и интерпретации конституируется сама действительность как сфера смысла. У Шпета эта мысль выражена при помощи гуссерлевских терминов: действительность есть единство смысла и моментов «тетического», то есть полагающего, конституирующего характера. В зависимости от конкретных условий понимания любой предмет необходимо является нам «с определённым коэффициентом сознания»⁴⁷. Если при естественной установке мы имеем «чистый сенсуализм, а при феноменологической — чистый интеллектуализм», то «интелигибельная интуиция» выявляет «своеобразность поэтической стороны герменевтического положения»⁴⁸. Это означает, что действительность представляет собой «объективирование» человеческого духа как результат его понимающих герменевтических усилий, а определённый «коэффициент сознания» выражает особое «направление» деятельности духа, как наделение чувственно данных определённым смыслом, в результате чего возникает целое культуры. Подтвердим вышесказанное ссылкой на текст Шпета: «Его (предмета — М. С.) “объективирование”, будучи разумным, мотивированным, есть организующая

направленность различных форм духа в их социальной сути: язык, культ, искусство, техника, право»⁴⁹.

Невозможно не заметить, что в своей книге Шпет предвосхитил основную идею философии символических форм Эрнста Кассирера, который впервые опубликовал свою теорию в 1923 году. Символические формы, к которым относятся миф, язык, наука, искусство и религия, суть продукты деятельности человеческого духа, пути, «по которым дух объективируется, то есть раскрывается самому себе»⁵⁰. Символические формы не являются отражением мира, а представляют собой выражения духа. Каждой из них свойственен имманентный ей конститутивный закон — особый «индекс модальности», а вместе они представляют «конкретную тотальность духа»⁵¹. Вся действительность представляет собой, согласно Кассиреру, «синтез мира и духа», который происходит благодаря «символическому понятию», понимаемому им как наделение смыслом чувственных данных.

Если общность между Шпетом и Кассирером состоит в понимании действительности как «воплощения» духа, то то, как Шпет понимает сам механизм смыслонаделения, объединяет его с Хайдеггером. Последний, разъясняя в вышедшей в 1927 году книге «Бытие и время», как протекает «истолковывающее понимание», предлагает практически-прагматическую интерпретацию этого процесса. Истолкование уточняет понятие о вещи на основании того, каким образом с ней сталкивается человек. Результат истолкования выражает формула «представление о нечто как нечто». Поскольку обычно вещь встречают в процессе целесообразной жизнедеятельности, то её истолковывают как нечто определённое в соответствии со схемой «это для...» Причём «указание для-чего не простое именование нечто, но названное понято *как* то, за *что* его можно принять»⁵². Итак, смысл предмета задаётся практикой обращения с ним, и основывается на целеориентированном «для-чего».

Аналогичный механизм наделения предметов смыслом предлагает и Шпет. Он полагает, что «при описании и установлении “что” и “как” предмета, мы не ограничиваемся “голословной” данностью

и очевидностью, а открываем также её “мотивацию”»⁵³. Под мотивацией он имеет в виду целерациональные действия человека, которые он обозначает заимствованным им у Аристотеля термином «энтелехия». Он подчёркивает, что «отношение цели-средства вовсе не является чем-то привносимым нами для “удобств” познания в нашем теоретическом познании, а есть отношение, присущее самой вещи по существу и в такой форме констатируемое нами»⁵⁴. Таким образом, не теория, а практика, понимаемая в широком смысле как опыт, не формальная логика, а поэтика, понимаемая как продуктивное, творческое отношение к миру, представляют собой основные принципы осмысления любого предмета за счёт выделения в нём сущности через его функциональное значение. Итог исследований Шпета можно выразить следующей формулой: «Бытие разума состоит в герменевтических функциях, унаволивающих разумную мотивацию, исходящую от энтелехии, как “носителя” предметного бытия, как “духа предмета”»⁵⁵. Сознание, которое его заинтересовало, есть, таким образом, не чистое, а «герменевтическое сознание»⁵⁶.

Был ли Шпет феноменологом? Из вышесказанного видно, что отношение Шпета к феноменологии его учителя было довольно проблематичным, и многие его идеи он не понял. По его оценке, «особенность феноменологии в изложении Гуссерля состоит в том, что он пока не столько решает проблемы, сколько ставит их»⁵⁷. За решение этих проблем он и взялся в своей книге, так что его непонимание явилось продуктивным непониманием, приведшим к разработке собственной концепции. В этой связи уместно спросить, можно ли вообще считать Шпета феноменологом. В российской традиции истории философии одни исследователи относят Шпета к феноменологам гуссерлевского образца, по крайней мере, в период после возвращения из Геттингена и написания работы «Явление и смысл»⁵⁸. Другие с этим категорически не согласны⁵⁹. Некоторые считают, что он проделал путь от феноменологии к герменевтике⁶⁰, а некоторые склонны оценивать его творчество как своеобразный синтез феноменологии и герменевтики⁶¹.

Предпринятые мною попытки прояснения, «как и чем отличается “негр”, взятый теоретически и “негр” — феноменологически»⁶², позволяют заключить, что в работе «Явление и смысл» Шпет предстаёт как феноменолог. Однако под феноменологией он понимает нечто совсем иное по сравнению с Гуссерлем, а именно, феноменология для него — это наука о явлении смысла и как таковая она есть герменевтика⁶³. Он пишет о том, что если «исследовать данное X (интенциональный предмет — М. С.) также “вместе” с сопровождающим его коэффициентом (сознания — М. С.) и в нём, — такое исследование будет феноменологическим, по крайней мере, по роду своему»⁶⁴. Его интересует, следовательно, прежде всего, смысл, открывающийся в предмете и раскрывающий его в его «действительном бытии». Его интересуют также механизмы смыслообразования. Он считает, что смысл возникает в результате герменевтических усилий понимания, мотивированных «энтелехией», то есть «для чего», предмета. Поскольку же правила для выявления смысла предмета основываются не на простой казуальности, и не на отражении, а обусловлены творческим поиском сознания, выявляющим порядок и связи в предмете из перспективы действующего субъекта; то можно сказать, что феноменология как герменевтика есть «уразумение» мира через «самоуразумение» разума. «Уразумение» — прагматическое или поэтическое понимание — оказывается в этом случае актом онтологически проясняющим, сближающим сознание с действительностью, поскольку сознание не лежит вне действительности, но само конституирует её в ходе понимания.

Таким образом, волнующие Шпета вопросы об отношении сознания и бытия, трансцендентного и имманентного, идеального и чувственного, понятия и интуиции, внутреннего и внешнего опыта, сущности и явления, полагания и оправдания действительности — всё это лишь различные формулировки проблемы о «жизни бытия» которую он считает онтологически первичной данностью и как таковую исходным горизонтом для постановки вопроса о бытии реального мира. Точкой пересечения всех этих вопросов является, по его мнению, понятие смысла явления, которое

и должно задавать рамки феноменологического исследования, поскольку в нём сходятся как проблемы происхождения (конституирования) действительности, так и её оправдания как разумной в своём существовании.

¹ Шпет Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и её проблемы. — Томск: Водолей, 1996. — С. 93.

² К 1914-му году были опубликованы три основополагающие работы Гуссерля: «Логические исследования» (1900–1901), «Философия как строгая наука» («Логос» 1 (3) 1910–11) и первая книга «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», озаглавленная как «Всеобщее введение в чистую феноменологию» (1913).

³ Мотрошилова Н. В. Работа Густава Шпета «Явление и смысл» как веха в развитии русской феноменологии. // Историко-философский ежегодник. — М.: Наука, 2006. — С. 299.

⁴ Чубаров И. М. «Явление и смысл» // Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. — Изд. 2-е, дораб. и доп. — М.: Книжный клуб Книговек, 2014. — С. 813.

⁵ Борисов Е. «Явление и смысл» Г. Шпета в контексте развития феноменологии Гуссерля // Шпет Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и её проблемы. — Томск: Водолей, 1996. — С. 184.

⁶ См., например, диалог «Теэтет», в котором Платон критикует теорию чувственного познания Протагора, используя подобные примеры.

⁷ Шпет Г. Явление и смысл. — С. 84. Ср.: «Действительно, идеальные интуиции мотивируют очевидность чувственных, и идеальные предметы мотивируют предметы чувственные» (Там же. — С. 95).

⁸ Шпет Г. Явление и смысл. — С. 88–89.

⁹ Там же. — С. 85.

¹⁰ Там же. — С. 87.

¹¹ Там же. — С. 88.

¹² Там же. — С. 88.

¹³ Там же. — С. 87.

¹⁴ Ещё в своих «Логических исследованиях», в знаменитой пятой главе, Гуссерль критикует психологизм, разделяющий субъект и объект, и показывает, что любой объект всегда доступен для субъекта только через определённый способ данности.

¹⁵ Шпет Г. Явление и смысл. — С. 123.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. — С. 124.

¹⁸ Там же. — С. 126.

¹⁹ Там же. — С. 127.

²⁰ Там же. — С. 131.

²¹ Там же. — С. 132.

²² Там же. — С. 149.

²³ Там же. — С. 144.

²⁴ Кант отстаивает эту позицию в своей «Критике чистого разума», в главе об опровержении идеализма. Гуссерль пишет в первом томе своих «Идей»: «Трансцендентальная редукция совершает эпоху касательно реальности, — однако к тому, что сохраняет она от действительности, принадлежат ноэмы с заключённым в них ноэматическим единством, а тем самым и тот способ, каким именно сознаётся и в специфическом смысле даётся реальное в сознании» (*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.* — Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова. — М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. — С. 219).

²⁵ Шпет Г. Явление и смысл. — С. 24.

²⁶ Там же. — С. 25.

²⁷ Там же. — С. 30.

²⁸ Там же.

²⁹ Сегодня многие вслед за Майклом Даммитом (*Dummett M. The Origins of Analytical Philosophy.* — Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1993. — 212 p.) считают Гуссерля наряду с Фреге основоположником аналитической теории языка и аналитической теории сознания.

³⁰ Шпет Г. Явление и смысл. — С. 55.

³¹ Там же. — С. 41–42.

³² Там же. — С. 43.

³³ См.: Там же. — С. 44.

³⁴ Он пишет, например: «Таким образом, мир имманентного восприятия и мир трансцендентного восприятия резко противостоят друг другу, как во всём различные миры» (Там же. — С. 49)

- ³⁵ Там же. — С. 53.
- ³⁶ Там же. — С. 54.
- ³⁷ Там же. — С. 49.
- ³⁸ Там же. — С. 52.
- ³⁹ Там же. — С. 9.
- ⁴⁰ Там же. — С. 156.
- ⁴¹ См.: Там же. — С. 173.
- ⁴² Там же. — С. 173.
- ⁴³ Там же. — С. 96.
- ⁴⁴ Там же. — С. 175–176.
- ⁴⁵ См.: Там же. — С. 177.
- ⁴⁶ См.: Там же. — С. 164 и далее.
- ⁴⁷ См.: Там же. — С. 51.
- ⁴⁸ Там же. — С. 171.
- ⁴⁹ Там же. — С. 175.
- ⁵⁰ *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. — Bd. I. — Darmstadt. 1956. — S. 9.
- ⁵¹ См.: Там же. — С. 15.
- ⁵² *Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen: Niemeyer, 2006. — S. 149.
- ⁵³ *Шнем Г.* Явление и смысл. — С. 159.
- ⁵⁴ Там же. — С. 167.
- ⁵⁵ Там же. — С. 175.
- ⁵⁶ Ср.: «...Мы можем сказать, что всякое сознание может быть герменевтическим сознанием» (Там же. — С. 169.)
- ⁵⁷ Там же. — С. 155.
- ⁵⁸ См., например, уже упомянутую статью Н. В. Мотрошиловой.
- ⁵⁹ Анна Шиян убеждена, что считать Шпета «правовверным гуссерлианцем несколько некорректно» (См.: *Шиян А.* Шпет как платоник // Докса. — 2005. — С. 286).
- ⁶⁰ См., например: Калининченко В. В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. — М., 1992. — № 3. — С. 37–61).
- ⁶¹ Такого мнения придерживается, например, В. Г. Кузнецов (См.: *Кузнецов В. Г.* Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Г. Г. Шпета // Логос. Философско-литературный журнал. — М.: Гнозис, 1991. — № 2. — С. 199–214).

⁶² Шпет Г. Явление и смысл — С. 95–96.

⁶³ В. Г. Кузнецов приходит к тому, что учение Шпета можно назвать «герменевтической феноменологией» на основании анализа его книги «Герменевтика и её проблемы», вышедшей в 1918 году (См.: *Алексеев А. П., Кузнецов В. Г.* Шпет // *Алексеев П. В.* *Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды.* — М.: Академический Проект, 2002. — С. 1102).

Примечательно, что понимание феноменологии как герменевтики не единственный случай в истории философии. Например, Хайдеггер разрабатывает феноменологию Dasein в форме герменевтики. Также Кассирер считает свою философию символических форм феноменологией человеческого духа.

⁶⁴ Шпет Г. Явление и смысл. — С. 51.

«...ВНЕШНЕЕ ЯВЛЕНИЕ ДУХА НАРОДОВ...»



ГУСТАВ ШПЕТ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КЛК ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКЛ И СТРУКТУРЕНИЯ ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЫ СЛОВЛ

И. В. Павленко

Содержательный разговор о Г. Шпете и его философской работе может состояться при том лишь условии, что мы ясно видим в нём рационалиста. Шпет — рационалист в исходном и главном смысле этого слова, неизбывном, неисчерпанном и по сей день. В том самом смысле, который и создаёт европейскую философию. Доверие к разуму и разумным основаниям нашего знания было для Шпета чем-то не подлежащим сомнению и опровержению. Ведь латинское *ratio* — мышление, обдумывание, предмет размышления, проблема, рассудок, разум, смысл и т.д., практически исчерпывает собой возможности самой философии; в той мере, в какой она занята поиском смысла, она есть и будет рациональной. Именно так понимает это сам Шпет: «*Рационализм* — первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии. *Всё, что есть, сущеe, в своей сущности, разумно; разум — последнее основание и первая примета сущного.* Такова формула рационализма»¹. Для Шпета, пожалуй, даже иррациональные тенденции европейской философии являются всё же достаточно рациональными, а современные разговоры о неклассических формах или парадигмах рациональности и вовсе были бы nonsensom.

Этот тип философствования, который возник задолго до Декарта и к которому можно отнести большинство досократиков, Платона и Аристотеля, скептиков и стоиков, отражает общую для всех людей способность говорить о мире с точки зрения своей разумной способности — *sub specie rationalis*, с позиции разума и оснований, выверенных и взвешенных на весах разума.

Удивительно другое, при всём своём рационализме, Шпет остаётся не вполне прояснённым для разума реципиента, читателя. Тексты мыслителя полны метафор, скрытых реминисценций, загадок, намеков, недомолвок и тайн. Трудно вообще как-то полно, рационально и ясно представить *всю* философию Шпета в её основных положениях. Она избыточно разнообразна, текуча и даже в чём-то меонична. Она проскальзывает мимо чётких формулировок и оценок. И это при всей любви Шпета к афористичности, чего стоит только «Теория познания — теория незнания». Сравнивая Платона и Канта, как «да» и «нет» философии, Шпет однозначно на стороне Платона, однако в собственном философствовании успел завершить только своё шпетовское «нет». Шпет точно знает и понимает, чем *не должна* быть философия в его исполнении, мы были вправе ждать от него первой русской *Системы философии*, учитывающий весь европейский опыт, неоднозначный успех неокантианства и феноменологии, трансформацию прежней герменевтики и структуралистский подъём, наконец, активно развивавшуюся аналитическую философию.

Этого не случилось. Точнее, не случилось так, как должно было — не произошло яркого, открытого вхождения Г. Шпета в круг европейских философов, наступили десятилетия забвения и теперь мы вынуждены интерпретировать шпетовское тайноречие на свой страх и риск.

Рассмотрим же ряд ключевых для философии Г. Шпета понятий: предметность, предметная форма, внутренняя логическая форма в их отношении к его лингвозстетической концепции.

Понимание предметности, которое вкладывается Шпетом в понятие предметной формы, семантически расположено между двумя значениями термина «предмет»: это вещь, выступающая в качестве феномена, во всём богатстве своих чувственных определений и, в то же время, это предметность как внутреннее качество, неотъемлемое формообразование сознания, в определённом смысле, его собственное обнаружение. Именно с учётом этой двойственности или двухаспектности и будут в дальнейшем употребляться понятия «предмет» и «предметный».

В духе подхода Ф. Brentano, а впоследствии и Э. Гуссерля, эстетическое сознание у Г. Шпета — предметно, то есть совершенно определённым образом отнесено к некоторому содержанию, предметной структуре. Однако следует воздержаться от гипертрофии этой предметности, поскольку то, в чём реализует себя эстетическое сознание, равно как и вообще любое сознание, смысловая деятельность, — принципиально непредметно, или же — квази-предметно, т.е. лишь выглядит таковым. Здесь мы попытаемся разобраться с предметной стороной сознания, которая представляется заданной изначально, синхронистически, по определению, в качестве первичной до-смысловой структуры по отношению к его смысловой стороне, к процедурам означивания, осмысления и понимания.

Для адекватного представления точки зрения Г. Шпета немаловажно также разграничить и соотнести друг с другом такие понятия как «предметная форма» и «онтическая форма».

Форме самого предмета как феномена, обнаруженной и схваченной сознанием непосредственно в акте чувственного созерцания, у Шпета соответствует чистая онтическая форма, схватывающая мысль в соответствующих языковых, смысловых формах. Поскольку предметом для сознания становится любая вещь, свойство, отношение или действие/претерпевание посредством процедур экстерриториализации, то весь мир превращается для него в сквозную иерархию форм как тех, на которые непосредственно направлена активность сознания, так и тех, в которых эта активность осуществляется. Форма предмета и чистая онтическая форма, таким образом, выступают как корреляты, однако семантическая дистанция между ними столь велика, что они расположены как бы в различных смысловых полях, или контекстах, и лишь иногда, по некоему закону, который ещё нужно установить, сопрягаются друг с другом.

Это различие, хотя и выявленное спекулятивным образом (иного способа на данном этапе и быть не может), тем не менее, достоверно также и психологически, или даже экзистенциально. Так, М. Хайдеггер в известном произведении пытается создать

модель чистого онтического присутствия вещи, чаши². Нет нужды говорить о том, сколь мало этот сотворённый смысловой объект похож на реальный предмет, обладающий собственной качественной определённой, а значит и собственной предметной неповторимостью. Верно и то, что мы не знаем наверняка, в чём заключается неповторимость предмета вне всякой связи (координации) с познающим и осмысливающим его субъектом. Более того, возникает соблазн и самого субъекта обозначить лишь теми интенциями, которые соотносят, позиционируют его по отношению к этой предметности.

Чаша как смысловой феномен, созданный Хайдеггером, обладает не меньшей определённой, чем реальный предмет, но в ином отношении. Любая попытка описать вещь «как она есть» или «саму по себе» наталкивается на непреодолимые трудности, поскольку здесь происходит подмена формы предмета (именно самого предмета в его первичной до-смысловой данности) чистой онтической формой в лучшем случае, а в ситуации Хайдеггера, с сильным довеском художественных аллюзий, историко-мифологических и психологических ассоциаций и реминисценций.

В определённом смысле, реальный предмет, в той мере, в какой мы вообще способны говорить о его реальности, и его чистая онтическая форма, являющаяся смысловым коррелятом вещи, — несопоставимы в принципе. Возможность человеческого сознания желать этой связи и обнаруживать желаемое, можно полагать либо как чудо, либо как опасное заблуждение, настолько велико различие между предметом и его смысловой моделью.

Таким образом, понятие предметной формы у Г. Шпета следует чётко отграничить как от формы самого предмета, так и от чистой онтической формы. Если форма предмета есть нечто, приобретаемое сознанием в самом процессе чувственного созерцания, в его бесконечных и непрерывно текущих актах, то чистая онтическая форма есть артефакт по определению, продукт жизнедеятельности самого сознания, — это некое совершенно особое знание о предмете, как бы превосходящее сам предмет, а потому от него отличающееся, и к нему не сводимое. Так, поэт в состоянии намекнуть

нам об этой чистой онтической форме в том или ином образе, но только намекнуть, так как именно чистота подобных форм защищает их от явленности любого рода.

Итак, форма предмета есть его чувственный аналог, конституируемый или обнаруживаемый в акте восприятия вещи как феномена. Этот аспект предметной формы никогда не отвергался Шпетом и постоянно присутствует у него при рассмотрении любого вопроса эстетики или философии языка. Этот вид и способ отношения к вещи, *со-стояния* с ней, является исторически и психологически первичным, хотя в нём ещё и не выражается полнота отношений сознания к своему предмету. И точно так же как предметная форма есть лишь звено, ступень, переход от формы предмета к чистой онтической форме, следует ожидать, что превращение формы предмета как чувственной даты феномена в предметную форму как форму сознания происходит при участии некоего опосредующего звена.

В качестве такового следует выделить тип отношения сознания к самому факту того или иного созерцания, отношения эстетического характера, проявляющегося в чувстве удовольствия или неудовольствия, признания или отторжения, наслаждения или страдания, то есть — эстетической оценке, выраженной тем или иным способом. Именно так, по Шпету, и осуществляется эстетическая способность суждения: в специфическом восхождении по ступеням эстезиса, от элементарных актов чувственного созерцания преданных феноменам, к смысло-словесным формам восприятия, интерпретации и понимания. Лишь вслед за эстетической оценкой и вследствие последней происходит более глубокое и, собственно, другое проникновение в феномен, в котором теперь уже отыскивается то или иное значимое содержание, логическим коррелятом которого является понятие предметной формы.

Впервые в рамках, очерченных предметной формой сознания, открывается и сама предметность как таковая, она является в образе *значения*. Проходя через первичное созерцание и горнило эмоциональной оценки, предмет впервые начинает нечто *значить*. Можно сказать, что благодаря своей предметной форме

и, что немаловажно, благодаря своей готовности быть предметным, сознание впервые и открывает для себя предмет, но также открывает для себя и свою собственную предметную природу и утверждается в ней. Теперь сознание перестаёт холодно и отстранённо созерцать весь текущий феноменальный ряд (чего оно, собственно, в чистом виде никогда и не делало), равно как и перестаёт испытывать какие-либо эмоции по этому поводу. Оно впервые получает возможность предаваться рефлексии в отношении вещи, именовать её, означивать, наделять смыслами, трансформировать, подвергать анализу.

Теперь предметная форма выступает перед нами, по меньшей мере, в двух своих обнаружениях: во-первых, как сложная надстройка над сферой чувственности и, во-вторых, как законченное логическое формообразование, являющееся трансцендентальным аналогом существования вещи. Существует определённое сходство между подобной трактовкой предметной формы и её отношения к сознанию и рассудком у Гегеля, так как это представлено в «Феноменологии духа», где рассудок проникает к истинной, скрытой основе вещей, приводит сознание к его целостности и всеобщности, позволяя ему осознать свою мощь в отношении феномена: «Именно это *целое* как *целое*, или *всеобщее*, и составляет “*внутреннее*”, *игру сил как рефлексию* его в себя самого. В нём для сознания предметно установлены сущности восприятия так, как они суть в себе...»³

Названные ранее три формообразования сознания для Г. Шпета в своей глубинной основе есть эстетическое сознание, что означает сознание не только чувственное и чувствующее, но и сознание означающее и смысловое. При этом чувственное и смысловое не следует слишком резко разводить в стороны. Такая трактовка менее всего была бы способна отразить точку зрения Шпета. Его концепция эстетического представляется в достаточной степени синкретичной, в ней прекрасно сочетаются эти аспекты, даже если по видимости они противоречат друг другу. Их действительная близость уходит на второй план, пожалуй, только в русском языке. Во многих европейских языках всё обстоит несколько

иначе. Так, *sensus* в латинском языке; *Sinn* — в немецком; *sense* — в английском, означают не только нечто чувственное, воспринимающее, но также и рефлектирующее, означающее, смысловое. У древних греков этот смысл слова *αἴσθησις* сохраняется и приближается к русскому значению «чувствовать» — точно, правильно, в тонкостях понимать некое явление, процесс, событие. Мы говорим о ком-то, что он не просто нечто знает, но и *чувствует* это, т.е. разбирается досконально, действительно понимает это как бы изнутри, как нечто *своё*. Можно отметить также и *αἰσθάνομαι* — не только проявление чувствительности, но и понимание, наличие здравого смысла; напр. у Фукидида — *ὁ αἰσθανόμενος* — здраво-мыслящий человек.

Подобная игра, настоящая переключка значений и смыслов, вообще свойственна манере философствования Шпета. Отсутствие жёстких разграничительных линий между понятиями, не приводящее, однако, к их смешению, позволяет рассматривать эстетические взгляды философа как нечто целостное, несмотря на то, что в само понятие эстетического попадут столь разнородные элементы. Эстетическое сознание в собственном, интегральном смысле — едино, оно не подлежит дроблению на свои, чрезвычайно условно выделяемые, компоненты: восприятие, оценка, осмысление. С большой степенью уверенности можно утверждать, что именно в силу дробления, расчленения этой целостности эстетического Шпет не признавал тех или иных авангардных форм и течений в искусстве.

Разрушение предметности до определённой степени даёт возможность по-иному взглянуть на феномен, иначе его представить, попытаться открыть в нём то, что ранее не замечалось. Однако, полное разрушение предметной формы (если такое вообще возможно) является смысловой катастрофой для эстетического сознания: утратив предметность, оно ввергается в хаос иррациональных установок, разрушается его образная и, в конечном итоге, смысловая система. В сущности, вне предметной формы сознания не имеет смысла говорить и о самом сознании. Равно справедливо и то, что предметная форма в свою очередь может

быть обнаружена лишь в интенциональной деятельности сознания. Ни один феномен, ни одна вещь в мире не обладает предметной формой в самой себе, вне сопряжения с чем-то иным. Такова же и природа самого сознания. Свою собственную предметность оно обнаруживает, лишь соприкасаясь с внешним, *эстетическим* предметом. Помимо этого соотнесения с вещью, сознание и его продукты принципиально непредметны. Так, непредметен смысл, и здесь Г. Шпет в целом не считает необходимым сколько-нибудь значительно отдаляться от Э. Гуссерля, хотя уже в книге «Явление и смысл» (1914) были намечены пункты расхождения с гуссерлевской позицией. Для Шпета то, что непредметно, является отягощённым так или иначе личностным произволом, необъективностью, а значит и недействительностью.

Предметная форма достаточно ясно увязывается философом с особой деятельностью сознания. Она придаёт любой вещи некий семантический индекс, при помощи которого вещь опознаётся, интерпретируется, оценивается тем или иным образом. Можно спорить о том, насколько прав Шпет в своих оценках, насколько предметная форма действительно разрушается в современном искусстве, однако его общая установка на рассмотрение предметных форм сознания не вызывает сомнения. При этом переход вещи во внутренний, смысловой пласт сознания осуществляется в несколько этапов, последовательность которых будет рассмотрена далее.

Следует задаться вопросом, в чём причина столь бережного отношения Шпета к предмету, к вещи? Философ прежде всего озабочен тем, чтобы последняя на любом этапе её рассмотрения сохраняла достаточно высокий онтологический статус, который не может быть сохрaнён в случае какой-либо небрежной трактовки реальности, например, полагания её иллюзией, игрой воображения или потоком переживаний субъекта.

Реальность по Шпету есть нечто совершенно неустраняемое в актах субъективного произвола или ссылкой на Откровение, а потому требующее пристального внимания исследователя. Говоря языком современной философской логики, Шпет наделяет

реальность, а, соответственно, и предметные формы сознания достаточно сильными экзистенциальными предпосылками, интерпретируя её как осуществляющуюся необходимость, в отличие от подвижных и условных форм и вариаций, с которыми имеет дело искусство. Столь бережное отношение к вещи и предметности вытекает у Г. Шпета из самой сути его философствования, которое он сам характеризовал как особую форму реализма, а именно как «позицию эмпирического («естественного») реализма, который исходит из утверждения бытия реальной, независимой от нашего сознания и познания, эмпирической действительности»⁴.

Действительное разрушение предмета, будь оно осуществлено, автоматически, разрушило бы само сознание, коль скоро последнее само имеет предметную природу, зависящую от некоего содержания: прошлого или нынешнего, имеющего свой источник во внешнем или во внутреннем опыте. Способность сознания быть лишь в качестве содержащего нечто: мыслью, образом, понятием, отношением — быть только содержательным сознанием — вот, что, по Шпету, определяет его предметность. Это, помимо всего прочего, лишает сознание возможности помыслить *ничто*, а также и самого себя как ничто лишает его возможности быть бессодержательным. Сознание как бы обречено на свою предметность, которую оно же в определённом смысле и конституирует, продуцирует, творит в бесконечных тетических актах.

О своеобразной «борьбе» Г. Шпета против *ничто* достаточно красноречиво написал В. В. Биbihин: «Шпет ни в коем случае не может, не хочет признавать реальности ничто, для него оно только наше представление, от дурного нигилизма. В пределе всего *ничто* — нет; всё вещи, пусть идеальные, видимые другим, мудрым зрением вещи. <...> Надрывное стремление Шпета засыпать пропасть ничто “символом”, “поэтическим образом”, “творчеством”, “поэзией” нам кажется безнадежным. Трезвее признать то, что он сам сказал, не слыша сам себя: кроме действительности — ничто»⁵. И далее: «Теперь мы можем понять, <...> зачем внутренняя форма, когда уже есть символ, — почему, имея уже символ, Шпет сохраняет внутреннюю форму. Ему нужно

много всего, он будет умножать сущности, чтобы забросать бездну Ничто»⁶.

Возможность продуцировать, создавать свои собственные конструкты и предметные формы, без усмотрения непосредственной связи с предметом восприятия составляет основу творческой мощи сознания. Все ограничения, которые ставит Шпет на пути оперирования с реальностью, касаются лишь определённого разряда нигилирующих процедур. Как бы странно это ни выглядело в отношении Г. Шпета, но философ весьма внимательно следил за успехами положительной теологии в России и рассматривал её появление здесь скорее как благо. Любого рода конструктивный подход приветствовался им безоговорочно, лишь бы он соответствовал тому духу сдержанного реализма, сохраняющего вещь как эстетический предмет, — подход, который разделял и сам Шпет. В связи с этим следует рассмотреть отношение философа к некоторым фундаментальным понятиям новоевропейской метафизики, а вместе с этим и к традиционным проблемам последней, в той мере, в какой это затрагивает эстетическое сознание и его формы. Прежде всего, рассмотрим понятие «опыт» — опасного рифа, о который разбился не один философский корабль и которому сам Шпет посвящает немало размышлений.

Не вызывает сомнения деление Шпетом всей суммы эмпирического на внешний и внутренний опыт, каждый из которых имеет достаточно сложную структуру. Более точно опыт сознания может быть разделен на три части:

1. Чувственные созерцания в качестве внешнего опыта (или же сфера эстезиса, в её наиболее строгом понимании).

2. Эмоциональное переживание, являющееся уже частью и основой внутреннего опыта сознания (переживание всегда эстетично, то есть всегда чувственно, хотя мы можем говорить о переживаниях эстетически значимых или незначимых).

3. Внутренний в собственном смысле опыт сознания и его описание как науки (феноменология). Рефлексия в отношении созерцаний

и переживаний или, что то же самое — опыт в отношении любого возможного опыта.

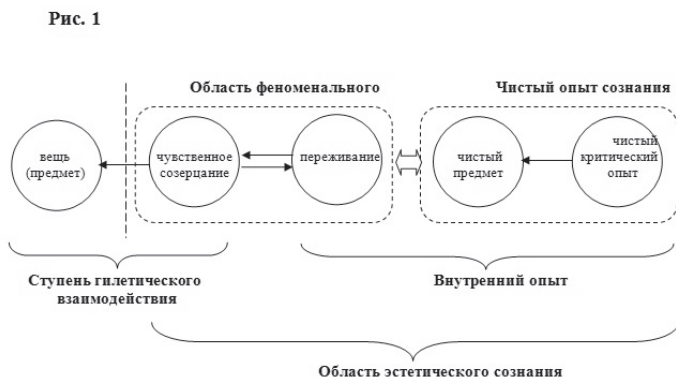
На последнем этапе, в соответствии с традицией, идущей от Юма, рефлексия в отношении нашего опыта превращается в критику последнего, критику, которая сама уже не есть опыт. Именно с подобной критикой связывает Шпет своё понимание философии как строгой науки. На этом же основано неприятие философом психологизма в логике и философии. Переживанию отказано в праве быть «знанием», т.е. в праве служить основой и принципом для любой науки: «Переживание, конечно, есть опыт, и пережить что-нибудь, испытать что-нибудь, “узнать” его, однако это ещё не значит, что само переживание есть “знание”. Переживания — только поток, который несёт с собою множество самых разнообразных “вещей”, нужно уметь найти и извлечь из него то, что мы называем “знанием”. Научное знание, и в особенности система его, не есть переживание, а есть *рефлексия о нём*, не есть опыт, а есть критика опыта»⁷.

Эта критика опыта у Шпета в некотором отношении напоминает «чистый опыт» Э. Гуссерля, однако у последнего — это, хотя и опыт, но не имеющий в себе ничего феноменального, напротив, он явлен в сознании, как нечто задающее основания любого возможного опыта. Чистый опыт у Гуссерля — скорее мета-феноменален, он обозревает и описывает феномены и выносит вердикт в отношении существования последних. В этом отношении, как непосредственное чувственное восприятие, так и любые формы эмоциональной жизни человека могут быть отнесены к феноменальной сфере сознания, его внешним и внутренним феноменам соответственно.

И то и другое так или иначе связано с внешним объектом или *средой*. К чувственным созерцаниям особого рода можно отнести также эстетические переживания и даже мистический опыт, вне зависимости от теоретических или идеологических установок субъекта. Сказанное, конечно, не относится к эстетическим концепциям и теологическим построениям, которые всегда являются рациональной переработкой соответствующих состояний

и переживаний, так же как и любой отчёт о сновидении всегда излишне структурирует и рационализирует исходный материал.

Представим отношения между описываемыми понятиями у Г. Шпета (предмет, чувственное созерцание, переживание, предметная форма, чистый критический опыт) с помощью схемы:



Все позиции на данной схеме входят в понятие «опыт», трактуемый предельно расширительно. При этом предмет и процесс чувственного созерцания, то есть восприятие предмета, соответствуют внешнему опыту, а процесс переживания, процедуры вторичного конструирования вещи, а также чистый (трансцендентальный) опыт сознания входят в объём понятия «внутренний опыт». Наконец, область эстетического сознания у Шпета охватывает все указанные категории. Любой объект может быть рассмотрен в рамках данной структуры, в том числе и язык со всеми его формообразованиями и на всех его уровнях. Само слово для феноменолога является и *вещью-предметом* (разумеется, предметом в интенциональной структуре, или в качестве члена интенциональной структуры), и *переживанием*, и *чистым предметом* (внутренней формой, в широком смысле) и *чистым критическим опытом*.

Внешний опыт сознания представляет собой традиционную сферу эстетического, тем не менее, он для Шпета — своеобразный минимум

эстетизиса, и, несмотря на это, — необходимое звено в структуре эстетического сознания. Недаром он столь активно отстаивал права внешней формы и вообще «внешности» в жизни и в искусстве: «Художник должен утвердить права внешнего, чтобы мог существовать философ. Только действительно существующее внешнее может быть осмысленно, потому что только оно — живое. Только художник имеет право и средства утверждать действительность всего — и бессмысленного и осмысленного, — лишь бы была перед ним внешность. Философ узурпирует чужие права и привилегии, когда он, заикаясь, бормочет что-то об иррациональном бытии и о действительности иррационального. Вся действительность — во внешнем, и потому такое бормотание также действительно только как бормотание — алогическая белиберда»⁸.

Таким образом, внешнее, внешний опыт для Г. Шпета есть основа существования и жизненности любого опыта, в том числе и опыта критической рефлексии. Для Шпета весь опыт тотально эстетичен, даже *чистый опыт* Э. Гуссерля, поскольку последний всё-таки интенцирован к эстетическому опыту. Однако эстетизм присутствует в чистом опыте (поскольку с последним имеет дело философия) и без такого интенцирования: «Философия есть искусство, и искусство есть философия — две истины, во все не получающиеся путём взаимного формального обращения. Оба утверждения реально независимы и самобытны. Философия есть искусство как высшее мастерство мысли, творчество красоты и мысли — величайшее творение; ображение безобразного, украшение безобразного, творение красоты из небытия красоты. Философия есть искусство, т.е. она начинает существовать “без пользы”, без задания, “чисто”, — в крайнем случае, разве лишь в украшающем “применении”»⁹.

Переживание (см. Рис. 1) — поистине «средний термин» всей сферы эстетизиса, звено, объединяющее оба полюса эстетического сознания, не дающее последнему впасть в одну из крайностей: либо превратить себя в некое чувствилище, исключив те или иные рациональные аспекты эстетического сознания, а значит, по Шпету, и всё словесное творчество; либо предаться созерцанию «чистой»

красоты, лишённой всякой чувственной окраски. Переживание, трактуемое широко, есть тот пункт в системе, который объединяет как самые чувственные из искусств (например, музыку), так и наиболее семантические и смыслоуглублённые (например, поэзию). В целом же, совершенно закономерно, что на переживаниях и эмоциональном воздействии построено всё искусство как одна из наиболее значимых форм эстетизиса.

Включение Г. Шпетом феноменальности в сферу эстетического сознания не вызывает сомнения, более того, в ряде случаев они отождествляются философам: «Переходя в сферу анализа чистого сознания, мы соответственно различаем состояния или “составы” сознания, которые условимся обозначать как сознание эстетическое или *феноменальное* в преимущественном смысле (феноменологическое Штумпфа, гилетическое Гуссерля), с одной стороны, и по преимуществу *интенциональное* или функциональное, с другой стороны»¹⁰.

Сфера эстетического, таким образом, с необходимостью включает в себя вещь в её непосредственности как всякий возможный опыт внешнего характера. О возможном опыте внутреннего характера речь пока не идёт, поскольку он полагается заданным изначально и однозначно на полюсе «Я» в сфере эстетического сознания. Предполагаемая же вещь не есть вещь внешнего опыта, напротив, она полагается, конструируется во внутренних созерцаниях и не является ни переживанием, ни чистым критическим опытом сознания. С одной стороны, это вещь, пребывающая в памяти (если речь идёт о прошлых созерцаниях) или антиципируемая (предвосхищаемая) вещь; с другой стороны, это трансцендентальный феноменологический объект, вещь, ставшая объектом феноменологического рассмотрения. В первом случае вещь, обозначенная на Рис. 1 как «чистый предмет», относится к внутреннему опыту сознания в отношении чувственности и составляет вместе с переживанием основу собственно эстетического сознания во всех его обнаружениях. Эта вещь — феномен внутреннего опыта, как это и отмечено на схеме.

Предвосхищение вещи, предмета, когда его *ещё нет*, или воспоминание о нём, когда его *уже нет*, являются своего рода эстетической профилактикой сознания, его изначальной эстетической заданностью (направленностью).

Существенно то, что это предвосхищение или воспоминание может быть и с отрицательным знаком, в качестве скепсиса, сомнения в существовании объекта, вещи, однако это ничего не меняет по сути, поскольку в любом сомнении, скепсисе и даже нигилизме не меньше эстетизиса, чем в любых «положительных» системах.

В том случае, когда предмет, вещь относится к внутреннему опыту сознания, мы имеем дело с трансцендентальным объектом феноменологии, т.е. уже и не с феноменом как таковым, а с отношением, делающим возможным любой феноменальный объект или опыт в собственном значении этого слова. Важно отметить, что ни Г. Шпет, ни Э. Гуссерль не отрицали того, что этот феноменологический объект есть нечто так или иначе «выведенное» из непосредственного опыта, — это не только позиция здравого смысла, но и общий тезис для всей современной психологии. Для человека, кем бы он ни был, естественно считать, что факты сознания появляются лишь в качестве синтеза тех или иных восприятий и переживаний, строящих феноменальный образ вещи в качестве результата. Это может быть охарактеризовано как проявление естественной установки сознания, которая сама по себе вполне бескачественна, однако в ряде случаев закрывает пути дальнейшего развертывания рефлексии.

Более существенной характеристикой этого внутреннего объекта, внутренней вещи, является то, что последняя лежит в основе любого феноменального обнаружения. Что это означает? Прежде всего, важно отметить, что «лежать в основе» не означает в то же время «быть причиной». Причины осуществляющейся где-то на границе «Я» и Мира феноменальности предельно не ясны и возможно никогда не откроются человеку. Не впадая в излишние спекуляции, Шпет оставляет подобные вопросы поэзии и теологии. Совершенно иное беспокоит нас, когда мы хотим поставить

или разрешить вопрос об основаниях нашего знания, в том числе, об основаниях чувственного созерцания. Сами эти основания могут иметь различную природу, но чаще приходится слышать об основаниях логических и трансцендентальных.

Шпет настаивал на построении своеобразной *онто-логики*, логики смысла, логики интерпретации, логики самого бытия, которая логикой, строго говоря, уже не является, но есть метафизика, интерпретирующая те или иные логические связи и отношения в структуре самого бытия. В модели Шпета логика является более исходной ступенью интерпретации, чем уровень построения трансцендентальных конструкций-понятий. Логический уровень рассмотрения пред-лежит любому иному уровню, и не в этом ли причина того, что и Гуссерль и Шпет видели будущее философии в облике строгой науки, твердо укоренённой в некоторых логических основаниях? Для данного исследования существенно то, что Шпет отказывается от полного отождествления логического и трансцендентального, предполагая, что чистая логика должна лежать в основе любых философских построений. Таким образом, логический уровень у Шпета является основанием для создания интерпретационных моделей сознания и реального мира, причём последний сам полагается в качестве интенционального массива сознания как некая основа, субстрат восприятия и дальнейшего конструирования феноменов.

Этот уровень или основание естественным образом связан с более или менее напряжённым созерцанием своей индивидуальности, понимаемой как система смысловых форм сознания, превращающая (трансформирующая) факты и формы культурно-исторического развития человечества в факты и формы внутренней, скрытой, интимной жизни духа.

Ещё один важный момент, связан с понятием трансцендентального основания феноменального ряда. И у Гуссерля, и у Шпета это основание выступает как некая предзаданность, предвосхищение, априорность, изначально и до конца определяющая весь возможный опыт сознания. В то же время, это основание не присутствует в опыте непосредственно. Необходимы особые

технические процедуры (эпохе, редукция) для того чтобы выйти к этому источнику. У Шпета этот процесс осуществляется исключительно в понятийной и смысловой деятельности сознания. Разного рода «вчувствование», «интуиция», те или иные мистические способы проникновения в основы, были ему чужды: «Вы можете прийти к своей истине каким угодно путём, но раз вы хотите убедить в своей истине других, вы вынуждены “рассуждать”, т.е. в конце концов тем или иным способом *доказывать*. Самая свободная теория непосредственного усмотрения истины, след., всякий интуитивизм, вяжется, таким образом, самым естественным путём с логикой и её законами...»¹¹.

У Шпета феноменальность есть то, что объединяет, сближает внутренний и внешний опыт, не даёт распасться целому нашего опыта, является гарантом его константности и преемственности. Она сама устраняет или хотя бы уменьшает водораздел между вещами ноуменальными и собственно вещью в строго эмпирическом смысле. Шпет постоянно полемизирует с Кантом и его школой, для которых за пределами феноменального ряда — вещь-в-себе в качестве источника наших созерцаний. Мы можем лишь надеяться, что и трансцендентальная вещь, чистый предмет (тоже, между прочим, ноумен, смысловая конструкция) есть более или менее точное описание вещи в себе. С точки зрения Канта это, естественно, невозможно, поскольку вещь-в-себе предпослана любому возможному опыту, тогда как чистый предмет — вторичен по отношению к опыту, теоретически конструируется нами после вполне определённого опыта.

Иначе обстоит дело у Г. Шпета. Кантовскую вещь-в-себе он считал надуманной, излишней конструкцией, лишь усугубляющей водораздел между вещами с одной стороны и сознанием и его продуктами, с другой. У Гуссерля говорить о вещи-в-себе вообще не приходится. Вся область гилетического взаимодействия и сама «материя» — *ύλη* — область сырого, неоформленного материала, предстоящего нашим чувственным созерцаниям, менее всего является тем, что можно было назвать трансцендентной вещью-в-себе. Но стоит задуматься, не там ли, в действительности, происходит

самое интересное, о чём часто высказываются теологи, мистики и созерцатели разных времен и народов. Не оттуда ли мутными, теплыми волнами поступает то, что становится впоследствии эстезисом во всех его проявлениях? Так ли бессмысленна неформальная материя?

Феноменологическая школа, по крайней мере, на раннем этапе, оставила эти вопросы без ответа. Тем не менее, в отличие от Гуссерля, Г. Шпет никогда не апеллировал к полной неразличимости *џлџ*. По Гуссерлю, в сознании осуществляется предстояние пока ещё мысленного объекта, который конституируется тетическими актами сознания, и лишь после этого становится возможным восприятие конкретных объектов. У Гуссерля конституирование феноменов имеет не столько эстетический оттенок (в плане восприятия, как у Канта), сколько смысловой или смысло-эстетический, постоянно воспроизводя и сохраняя момент означивания, осмысления и понимания. Впрочем, в рамках естественной установки этот момент даже не осознаётся, и для того, чтобы это всё-таки произошло, необходим целый ряд феноменологических процедур.

Такова эмпирия эстетического сознания. Проходя все указанные ступени, от полюса Вещи до полюса Самости, оно впадает в свою собственную стихию — область логических, онтических, грамматических форм.

Понятие «форма», в сочетании с самыми различными предикатами: «внутренняя», «предметная», «логическая», «поэтическая» и др. можно встретить в работах Шпета едва ли не чаще, чем любой другой философский термин. Нельзя сказать при этом, что авторское отношение к нему было всегда достаточно ясно определено. Для того чтобы представить себе это отношение, необходима специальная реконструкция, учитывающая целый ряд вариантов употребления этого слова на всех этапах творческого пути философа.

Вопрос о метаморфозах и вариациях внутренней логической формы является одним из наиболее трудных для прояснения, причём, не только потому что понятие «внутренней формы», равно

как и «внутренней логической формы», явно недостаточно чётко и однозначно определены самим Шпетом, но также и по причине сложности и неоднозначности представлений последнего о структуре слова. Здесь мы имеем дело скорее с философскими интуициями Г. Шпета. Следует выяснить, насколько понятие внутренней формы слова у Шпета может быть соотнесено с платоновскими эйдосами/идеями, с одной стороны, и с формами перипатетиков, с другой.

Разобраться в многочисленных трактовках Шпетом термина «форма» тем более важно в связи с понятием *внутренней логической формы*, играющем ключевую роль в его философии языка и эстетике.

Существующие исследования являются скорее обзорами, чем аналитическим рассмотрением внутренней формы, они более ориентированы на описание последней в историко-культурных и лингвистических контекстах. Общим местом всех современных исследований внутренних форм в философии языка Г. Шпета является указание на связь с В. фон Гумбольдтом. При этом редко обращают внимание на предисловие самого Г. Шпета к работе «Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта)»: «Если бы автор был вообще смелее, он, наверное, прибавил бы к словам “этюды и вариации” ещё один музыкальный термин: “и фантазии”»¹².

Философ подчёркивает здесь свою автономию от идей и выводов предшественника и даёт понять, что строит свою собственную, ни от кого не зависимую, философскую теорию языка. Этому соответствует также и критика Шпетом позиции Гумбольдта: «Первоисточником всех неясностей в учении Гумбольдта о внутренней языковой форме явилось его неотчётливое указание места, занимаемого внутренней формой в живой структуре слова»¹³; «Закключение о *месте* внутренних форм, мне кажется, могут быть согласованы с идеей Гумбольдта о внутренней форме, даже если толковать её собственный смысл, разойдясь с Гумбольдтом в каждой букве»¹⁴. Поиску этого места, собственно, и посвящена работа Шпета.

Следует помнить, что Г. Шпет лишь пользуется термином Гумбольдта, значительно расширяя сферу его применения. То, что у Гумбольдта является только индексом, указывающим на некие внутренние характеристики языка, которые делают его доступным всем представителям данной культуры, у Шпета становится метафизической структурой, логическим, эйдетическим и смысловым стержнем, без которого слово как такое вообще не могло бы состояться. Попытаемся проанализировать отношение Шпета к структуре слова в целом, классифицировать само понятие формы и те многообразные связи, в которые вступает слово, становясь объектом философского дискурса. Слово «форма», которое мы, следуя Шпету, постоянно будем здесь использовать, является на самом деле очередным словом-бумажником Шалтая-Болтая, опасным смысловым рифом, подстерегающим исследователя, хотя бы в силу своей омонимичности, на что сетовал и сам философ, предлагая в большинстве случаев (т.е. в не-философском употреблении) заменять его словом «очертание»¹⁵.

Среди рукописей Г. Шпета есть текст, относящийся ориентировочно к 1925 году, где рассматриваются различные значения и коннотации термина «форма», в его отнесённости к смысловым и грамматическим реалиям¹⁶. Автор использует для прояснения своего отношения к данному понятию четыре греческих слова, выстраивая при этом особый синонимический ряд:

1. Εἶδος — вид, внешность, образ, облик.
2. Ἰδέα — внешний вид, внешность, наружность; вид, род, тип, качество; лог. род, класс, категория или вид; филос. идея, общее свойство, начало, основание, принцип; идея, первообраз, идеальное начало.
3. Μορφή — вид, образ, форма, очертания; внешность, видимость; филос. форма.
4. Σχήμα — вид, внешность, фигура, наружность; форма; лог. фигура силлогизма; грамматическая форма; схема, набросок, очерк, эскиз, план.

Здесь сохранена последовательность, заданная автором рукописи, поскольку, как представляется, она имеет для Шпета принципиальное значение. Все четыре понятия участвуют в формировании смысла, хотя и по-разному. В движении от одного термина к другому происходит своеобразное перетекание смысла в определённом направлении.

Во-первых, это последовательное движение от внутренней формы (точнее, внутренних форм), ко все большему её овнешнению.

Во-вторых, это движение от невещественной, умозрительной формы к вещественной.

В-третьих, от несотворённой формы к её творению. Так, у Г. Шпета: «*Σχημα* — большей частью геометрические очертания, но всегда деятельность разумения»¹⁷.

Наконец, *в-четвертых*, от содержательности к схематичности, то есть, ко всё большей формальности и простоте. Здесь некая невидимая, глубинная логика всё более проявляется, как бы очерчивая саму себя, превращаясь при этом в доступную всем и каждому структуру, схему, абрис.

Такая последовательность характерна для Г. Шпета, поскольку для него практически любое содержание, точнее, любой рассматриваемый, исследуемый и трансформируемый *материал* представляется как система форм¹⁸.

Кроме того, такое разворачивание термина соответствует стадиям осуществления, обнаружения и схватывания смысла и эстетической значимости слова, представленного как сложная система физических, грамматических, историко-культурных и логических форм.

Для Шпета язык, философия, искусство — это организация формы. Форма самостоит в сумме своих обнаружений, любое мыслимое и выражаемое в языке содержание может быть представлено в качестве формы, по аналогии с тем, что любая вещь может представлять, презентировать другую вещь в качестве знака.

В определённом смысле любой знак у Шпета — автореферентен, то есть, он сам по себе есть нечто сущее и самое себя в этом отношении презентующее. В качестве такого автореферента

знак онтологичен, но одновременно — онтичен как ввод в область некоего иносказания, область, которая уже не есть знак, но, прежде всего, — смысл, значимое проблемное поле, независимо от характеристик последнего.

Фактически, любая вещь, любое отношение или свойство могут быть знаками, но лишь в том случае, когда мы соотносим их с чем-то иным. Такое свойство «быть знаком» вещам самим по себе приписать невозможно, хотя выделяются вещи особого рода, о которых мы точно знаем, что они суть знаки по определению, равно как и любая возможная их система. Речь идёт, очевидно, о слове и тексте.

Шпет поступает в данном случае предельно корректно, указывая, что, с одной стороны, «слова-понятия: “вещь” и “знак” — принципиально и изначально гетерогенны, и только точный интерпретативный метод мог бы установить пределы и смысл каждого»¹⁹. С другой стороны, он указывает, что «само слово есть некоторая «вещь», имеющая свои онтические формы, с им присущим особым содержанием, которое входит, как смысл, в особые слова: слова-знаки о словах-вещах. Эти слова, так сказать, второго порядка (суппозициональные предикаты), будут подчиняться тому же синтаксису и той же логике, что и слова о других, окружающих нас вещах. Но они требуют, конечно, для своего отличия особого *именования*. Морфологические формы суть такого рода слова-знаки слов-вещей»²⁰.

Таким образом, язык, текст, слово, знак — это вещи особого рода. Само тело языка, представленное формой знака, является областью эстетического и онтического. Достаточно вспомнить существующую в различных культурах практику каллиграфии, в которой те или иные смысловые моменты задавались внешней, зримой формой знака. Примерно то же можно сказать об акустической форме речи, о смысловом значении её звучания, её мелодики.

Слово, знак, являются вещами также ещё в одном отношении, а именно — как феномены восприятия и переживания, что знаменует собой появление художественного текста. Это следующий и последний этап в расширении сферы *лингвоэстетизиса*.

Здесь мы обнаруживаем в языке те конструкции и отношения, которыми занимается грамматика, а в перспективе — поэтика и философия.

На этом этапе появляется терминированная речь, деловое письмо, с одной стороны, и поэтическое творчество, с другой. Впрочем, не следует искусственно сужать сферу эстетического в языке, исключая из неё канцелярское и деловое письмо. История литературы знает множество примеров, когда именно такое письмо становилось образцом высокой литературы. Достаточно вспомнить китайскую дворцовую и чиновничью переписку, стиль романов Кафки, собрания речей выдающихся юристов, а также целый ряд трактатов, написанных критиками метафизики, например, тексты Витгенштейна.

Итак, нет никаких препятствий к тому, чтобы любой знак, любое слово считать особого рода вещью. Многое здесь зависит от того, как будут расставлены акценты. Сам Шпет в одних случаях делал ударение на вещности знака («всё-таки» вещь), в других, указывал на её особенность, отличность от вещности любого иного рода. Отметим только, что в поздний период своего творчества философ более опирался на первую установку.

Вернёмся к рассмотрению знака. Последний открыт нам сам по себе, во всей своей чистоте и незамутнённости и вначале ничего, кроме себя самого не изображает и не обозначает. Всё это — либо более ранние, либо более поздние операции. Возможно, знак — это единственная вещь, которая открыта нам сама по себе или, во всяком случае, более любой другой. Знак открывается нам не только и не столько в качестве феномена, сколько в качестве мыслительной формы и модели отношения мысли к себе самой. Как таковой, знак автореферентен и автосемантичен. Не потому ли мы в состоянии усмотреть связь некоего знака с чем бы то ни было, что знак сам презентует себя и эта функция — быть презентантом, заложена в нем а priori? Знаки значат и означают даже при конце света. Истинным концом последнего (во всяком случае, в экзистенциальном смысле) было бы прекращение всякого означивания, прекращение знаковости как таковой.

Онтологический аспект или качество знака состоит в том, что он — знак и ничем иным не является, по крайней мере, с необходимостью. Иными словами, существование знака как знака состоит в его презентации себя самого как знака, он существует как знак только потому, что связывает, соединяет свой вид, образ (эйдос) со своей ролью знака. Для Шпета «единица» и «1», или «*конъюнкция*» и «и» — это один и тот же знак, выраженный различной феноменальной формой.

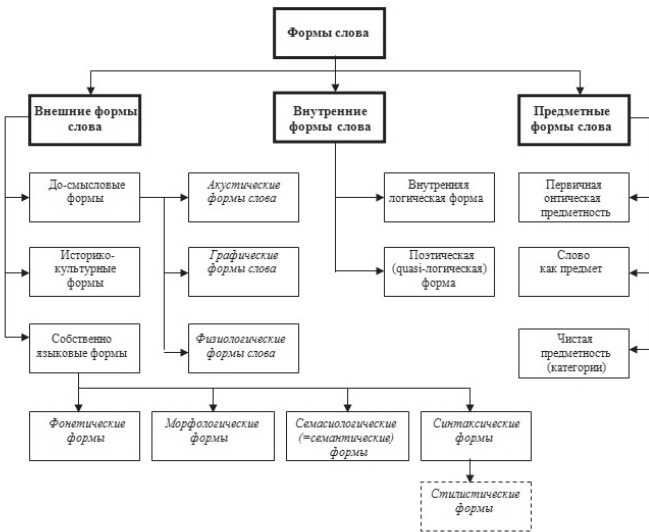
Форма графическая или звуковая принимается удобства ради, в самом знаке ничего не изменяя. Точно также обстоит дело с логическими и *quasi-логическими* формами, разновидностью которых выступают для Шпета поэтические формы. Семантика внутренних логических форм начинается уже тогда, когда мы переходим от внешней, случайной, феноменальной формы знака к самому понятию знака и к знаковости как таковой.

До сих пор мы рассматривали логическую форму в её отнесении к знаку и значению, что является неким динамическим аспектом её существования. Теперь рассмотрим, какое место занимает внутренняя логическая форма в устойчивой структуре слова. Обратимся к диаграмме, представленной на Рис. 2. Здесь логическая форма рядоположна всем остальным формам слова, которые, без исключения являются лишь этапами развёртывания и движения смысла. Логическая форма наиболее непосредственно связывается Шпетом с теми смыслами, которые мы открываем в слове, хотя сама она не есть смысл: «Что касается с м ы с л а, который заключается в словесном выражении данной вещи (и о данной вещи), то он нами постигается, понимается, уразумевается, улавливается, и т.п., через или сквозь внешние формы словесного выражения, в собственных самодеятельных л о г и ч е с к и х формах, которые и должны рассматриваться, как внутренние формы слова. С точки зрения абстрактной логики их можно назвать “понятиями”, но тогда надо отличать в самом “понятии” его (логическую) концептивную форму от смыслового, конципируемого содержания»²¹.

Внутренняя логическая форма составляет смысловое ядро любого слова, охватываемое, в одном отношении — онтически-

ми формами называемых вещей (предметная форма) и, в другом, внешними: акустическими, физиологическими, собственно языковыми и историко-культурными формами. Эти внешние формы отнюдь не умаляются Шпетом, напротив, их значение постоянно подчёркивается, например: «Мы никогда не можем допустить в внутренней языковой форме там, где ей не соответствует никакой фонетической форме»²².

Рис. 2



Соотношение между внутренними и внешними формами слова напоминает соотношение между трансцендентальным и феноменальными планами сознания, рассмотренными ранее.

По отношению к логической форме все остальные формы слова являются внешними, хотя в ряде случаев Шпет помещает её между внешними языковыми и чистой предметной формой: «...Внутренние формы лежат между внешними и предметными. Это “между” и есть ничто иное, как своего рода отношение между указанными пределами, составляющими меняющиеся, живые

термины этого отношения»²³. Именно такое срединное положение внутренних форм и нашло своё отражение в реконструкции форм слова по Шпету, представленной на Рис. 2. Думается, что это не мешает внутренней логической форме быть внутри любого мыслимого и выражаемого содержания, поскольку у Шпета именно она ответственна за смысловую и логическую нагрузку любой вербальной структуры.

Особого замечания заслуживает отношение внутренних форм и чистой предметной формы. Если внутренняя форма находится именно *внутри* слова и может быть представлена средствами языка, то чистая предметность уводит слово за пределы языка, в область мыслимого, или только возможного содержания, чистые предметные формы у Шпета — запредельны для языка, и составляют для последнего лишь мыслимую материю, источник или возможность смысла.

Рассмотрев внутреннюю логическую форму и её участие в словообразовании, мы оставили за пределами изложения многочисленные лингвистические и историко-культурные аспекты проблемы. Более всего это касается связи философии языка Г. Шпета с концепцией В. фон Гумбольдта. Последний не связывал внутреннюю форму с эстетическими проблемами, тем более, в их трансцендентальной постановке. Эстетика Шпета, напротив, буквально вырастает из этого понятия, поэтому внутренней логической форме и её участию в формообразовании слова и языка было уделено столько внимания. На схеме представлены формы слова, описание которых обнаруживается в сочинениях Г. Шпета. Разумеется, форма организационной диаграммы не в состоянии отразить текучего, подвижного характера всех указанных форм и их взаимодействия. Последнее, с точки зрения самого философа, может быть вскрыто лишь с помощью особой формы рассмотрения и интерпретации конкретного материала — герменевтики.

¹ Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: РОС-СПЭН, 2006. — С. 356.

- ² См.: *Хайдеггер М.* Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — С. 316–326.
- ³ *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. Система наук. Часть первая / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. — СПб.: Наука, 1992. — С. 77–78.
- ⁴ *Шпет Г. Г.* Ответ Канатчикову // Литературная газета. — 17 февраля 1930 г.
- ⁵ *Бибихин В. В.* Внутренняя форма слова. — СПб.: Наука, 2008. — С. 355–356.
- ⁶ Там же. — С. 359.
- ⁷ *Шпет Г. Г.* История как предмет логики // Историко-философский ежегодник: 1988 г. — М.: Наука, 1988. — С. 294.
- ⁸ *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 192.
- ⁹ Там же. — С. 182.
- ¹⁰ *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. — С. 272.
- ¹¹ *Шпет Г. Г.* Философия Джоберти (по поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти») // Мысль и слово. — Ч. 1. — М., 1917. — С. 313.
- ¹² *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). — М.: ГАХН, 1927. — С. 9.
- ¹³ Там же. — С. 60.
- ¹⁴ Там же. — С. 79.
- ¹⁵ См.: *Шпет Г. Г.* О различных значениях термина «форма». Доклад. (Протокол заседания ГАХН). Автограф // Отдел рукоп. РГБ. — Ф. 718, к. 21, ед. хр. 29, 6 л.
- ¹⁶ См.: Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ См.: Там же.
- ¹⁹ *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. — С. 288.
- ²⁰ *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова... — С. 72.
- ²¹ Там же. — С. 82.
- ²² Там же. — С. 79.
- ²³ Там же. — С. 93.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ПОЛОЖЕНИЙ ГУСТАВА ШПЕТА О СТРУКТУРЕ СЛОВА И ВЫРАЖЕНИЯ¹

М. Дени

Г. Густав Шпет в ГАХН

*а) О месте внутренней формы слова
в научной деятельности Г. Г. Шпета*

Проблемным центром предлагаемых размышлений являются положения Густава Шпета о структуре слова и выражения и их применении в качестве методологического принципа, в частности в рамках Государственной Академии Художественных Наук (ГАХН). Такая тематика может явиться вызовом обычной интерпретации последнего периода научной деятельности мыслителя, особенно если принять во внимание факт, что в 1920-е годы, когда Шпет работал в ГАХН, он сосредоточился прежде всего на проблемах внутренней формы (*vs* «внутренней формы слова», дальше ВФС), а о структуре слова и выражения в качестве специфичной тематики почти не говорил. В статьях, посвящённых методологическому принципу, который нашёл применение в ГАХН под влиянием Шпета, речь идёт именно о внутренней форме слова и о развитии этой тематики в разных произведениях Густава Шпета этого периода. Можно привести в качестве примера статью Натальи Полевой, «Проблема внутренней формы в трудах учёных ГАХН»², где автор указывает на все труды, в которых Шпет пользуется этим понятием. Она пишет: «Впервые Г. Шпет обращался к понятию внутренней формы в “Эстетических фрагментах” (1922–23), дальнейшее развитие намеченных идей и положений

осуществляется им в научных докладах и статьях, среди которых важно отметить следующие: “Предмет и задачи этнической психологии”, “Введение в этническую психологию”, “Форма выражения театрального представления”, “Театр как искусство”, “Проблемы современной эстетики”, “Искусство как вид знания”, а в 1927 году выходит “Внутренняя форма слова”³. В той же работе Н. Полева определяет, что имеется в виду под понятием «внутренней формы»: «Подчёркивая динамический характер и энергичную роль внутренней формы, Шпет считал, что она, регламентируя образование понятия, являясь алгоритмом, не только помогает уразумению смысла, но и определяет законы диалектического движения к достижению полноты смысла....»⁴

*б) К обратной стороне внутренней формы слова
(На основе сопоставления с Павлом Флоренским)*

На конференции, посвящённой Павлу Флоренскому, состоявшейся в Бордо 12–14 ноября 2009 года, дискуссии, касающиеся сопоставления взглядов Шпета и Флоренского, позволяют сделать вывод о том, что объединяет обоих мыслителей, хотя это происходит в рамках существенных различий, существующих между ними. Совершенно очевидно, что именно такой «динамический характер» составляет основной общий фон их подходов, однако стоит отметить, что Флоренский осуществляет это посредством процесса преодоления границ (речь идёт здесь, прежде всего, о границах между эмпирическим и трансцендентным мирами) и включением этого процесса в рамки своего мистико-религиозного подхода (который есть одновременно опыт, переживание и уразумение), Шпет, в свою очередь, отклоняется от такой формы преодоления и возвращается к присущему философской традиции герменевтическому кругу. Именно это представляет горизонт его истолкования языка (хотя только с философской точки зрения) и придаёт этому истолкованию специфичную динамическую характеристику — но уже внутри и в рамках языкового процесса, который определяет и ограничивает умственное переживание.

Оба мыслителя работали в ГАХН. О влиянии Густава Шпета на научную деятельность Академии уже много писали. Об участии Павла Флоренского упоминают также в разных статьях, опубликованных в «Вопросах Искусствознания»⁵. Их влияние на научную работу гахновцев или их участие в научной работе ГАХН связывают с «поисками *смысла* художественной формы»⁶. Как и Шпет, Флоренский использует понятие внутренней формы, которое он унаследовал от Гумбольдта, а в истолкование этого понятия он включил элементы, свойственные своему личному интеллектуальному опыту. Однако когда речь идёт о деятельности Флоренского в рамках ГАХН, если его сближают с Хлебниковым, опираясь на его «деятельность по “обнажению корней” и “пробуждению уснувших в слове смыслов”»⁷, если его сопоставляют с А. В. Бакушинским, когда дело касается «обратной перспективы»⁸, никогда не доходят до основной установки, позволяющей придать силу ранним его позициям в области искусствознания, т.е. проблематике не только имени, но Имени Божьего, которое сосредоточивает в себе самую сильную семантическую нагруженность и всю энергию, помогающую преодолеть сосредоточение сущего в имени.

То же самое касается Густава Шпета: когда описывают или анализируют его влияние в рамках ГАХН, постоянно ссылаются на его теорию о внутренней форме слова⁹, но практически не упоминают связи, существующей у мыслителя между внутренней формой слова, с одной стороны, и структурой слова и выражения, с другой, хотя истолкование положений сотрудников Шпета в ГАХН свидетельствуют о постоянном присутствии такой связи в умах¹⁰.

*в) От внутренней формы слова
к структуре слова и выражения*

Необходимо подчеркнуть следующие пункты:

1. Идеи, развёрнутые учениками или сотрудниками Шпета в ГАХН, переключаются с идеями, присущими произведениям Шпета;

2. Обращение Шпета к *ВФС* соответствует определённым обстоятельствам, хотя оно не чуждо его основным философским положениям;

3. Истолкование понятия *ВФС* у Шпета, во всех его текстах 1920-х годов, на которые уже было указано, является только вариантом определения структуры слова и выражения, которое он выдвинул в 1914-м году, т.е. в определённом контексте, во многом отличавшимся от эпохи ГАХН.

II. Обратное к «Явлению и смыслу»

Не стоит говорить о тесной связи, существующей между, во-первых, «Явлением и смыслом», написанным в 1914-м году, во-вторых, «Эстетическими фрагментами», опубликованными в 1922-м году (но включающими в себя текст доклада, прочитанного Шпетом в 1919-м году в Московском лингвистическом кружке (МЛК), и свидетельствующего уже о сближении эстетической точки зрения с размышлениями о языке), и в-третьих, «Внутренней формой слова»¹¹ (*ВФС*), посвящённой критическому истолкованию философской мысли и лингвистического подхода В. фон Гумбольдта. Это произведение, которое наряду с «Введением в этническую психологию»¹², было одной из двух последних публикаций Густава Шпета до закрытия ГАХН в 1929-м году, повторяет и развивает теоретические элементы «Эстетических фрагментов» и заново освещает то, что подразумевалось уже в 1914-м году в отношениях, существующих между фантазией и художественными произведениями, с одной стороны, и философией языка, с другой. Все эти главные произведения, опубликованные в 1920-е годы, и служившие ссылками не только для современников Шпета, но также для сегодняшних исследователей ГАХН, опираются на открытие, которое Шпет сделал в рамках своего критического истолкования Гуссерля, поставив вопрос о сущности феноменологии в зависимости от логики (теории значения) и герменевтики. В последней главе «Явления и смысла»¹³ Шпет представляет составляющие элементы базовой структуры, которая, будучи данной как структура слова, проявляет себя так же, как и структура

любой текстовой или культурной реальности, то есть реальности, корнящейся в естественной и в то же время когнитивной способности человека. Оригинальность его подхода практически выражается в нескольких деталях. Однако их прояснение является основополагающим моментом для того, чтобы понять и воспринять последующее развитие идей Шпета, касательно искусства и художественного творчества во всей их полноте. Продолжая размышления Гуссерля о ноэтико-ноэтической структуре интенционального акта, Шпет также пытается установить различие, уже сделанное Фреге, но которое Гуссерль, в рамках «Ideen I» и относительно важного места, придаваемого нозме, не счёл нужным сохранить. Шпет различает термины «смысл» и «значение», соотносит эти понятия с понятием «энтелехия», подобным же образом, в акте познания, опытная интуиция и идеальная интуиция соотносятся с интуицией, их обе включающей, т.е. с *интеллектуальной интуицией*. Таким образом, ясно отделяются три элемента структуры слова, которые составляют для Шпета базу для всех его последующих размышлений в области истории, лингвистики, эстетики или психологии.

а) О трёх элементах структуры слова и выражения

Термин «значение» обозначает то, что направлено в сторону нормы, т.е. в сторону того, что уже определено, признано, утверждено. В рамках феноменологической установки, данный термин является носителем «идеальной интуиции». В области лингвистики он будет соответствовать лексике языка, лексическим, но также синтаксическим, уже установленным формам. В последнем труде Шпета о Гумбольдте и внутренней форме слова (ВФС), где употребление структуры слова в области лингвистики отличается исключительной тонкостью, этот термин интерпретирован именно в соответствии с понятием *significatio*, принадлежащем терминистской логике XIV века.

Что касается термина «смысл», согласно Шпету, он относится к акту сознания в той степени, в которой он тем или иным способом

открыт для данного чувственного восприятия. В труде 1914 года именно понятие «смысл» является носителем ноэтико-ноэмати-ческой структуры, но для Шпета сущность вопроса заключается уже в самом отношении, в котором находятся понятия «смысл» и «значение», в связи с ролью придаваемой понятию «энтелехия». Это последнее понятие может соответствовать видению идеального объекта, определение которого влечёт за собой «значение» слова с тем, чтобы, в определённом смысле, применить его к данному чувственной интуиции. Таким образом, здесь мы имеем дело с тем, что Шпет определит в труде 27-го года, как **практические и коммуникативные функции языка**. В таком освещении, термин «смысл» свидетельствует о присутствии слова в предложении, о его функциональной зависимости относительно других членов предложения. Иными словами, «смысл» позволяет применить первоначальное и абстрактное содержание «значение» к восприятию определённой вещи.

*б) Эстетическая функция языка
и «нейтрализованная модификация»*

Эстетическая функция языка базируется на чём-то другом, но всё-таки связанном с выше указанными понятиями. Ещё в «Явлении и смысле», постоянно базируясь на том, что Гуссерль определяет как «нейтрализованная модификация», согласно которой любой субъект может модифицировать цель высказывания, Шпет выдвигает понятие «квази-энтелехия». Таким образом, он вводит то, что позднее позволит ему отличить слово, уже являющееся носителем смысла, в соответствии с нормативным признанным значением, от слова, приобретающего или уже имеющего новый смысл. Он даёт основы для различия, которое он установит позже между практической и эстетической функцией слова. Он уже обозначает функционирование этой базовой структуры, которая, через человеческую творческую деятельность, сможет быть источником глубокой радости, соответствующей удовлетворению, которое может быть испытано любимым человеком, когда он действует в согласии с самим собой.

Основная причина, благодаря которой Шпет выдвинул в «Явлении и смысле» своё истолкование структуры слова и выражения — это место, отведённое им естественному языку: естественный язык является, в большей степени, чем математика, носителем и «дарителем» смысла. За любым актом восприятия и наименования предмета или явления стоит уже предшествующее этому акту *значение*, соответствующее конкретному предмету или явлению. Именно это приводит Шпета к критике гуссерлевского *Чистого Я* и к акцентированию понятия *нейтрализованной модификации*, то есть способности изменить в рамках выражения и наименования, интенцию, дарующую *смысл*. В связи с этим, **выделенной структуре сообщается внутренний динамизм**, благодаря которому становится возможным — основываясь на том, что говорится или создаётся — выявить деятельность субъекта и его интенционного сознания. С момента появления труда Шпета «Явление и смысл» внимание, уделяемое им тому, что он называет «квази-энтелехия», предвещает появление того, что впоследствии станет основой его размышлений в области эстетики.

III. Обратнo к текстам об эстетике

В труде «Проблемы современной эстетики»¹⁴, Густав Шпет будет гораздо более очевидным образом применять это понятие в области эстетики, настаивая на различии между действительными предметами, с которыми мы поддерживаем прагматическую связь¹⁵ и «”как-бы” действительностью», «действительностью *фиктивной*» эстетического предмета. Деятельность субъекта, воспринимающего предмет в качестве эстетического, имеет следующую особенность: то, что воспринимающий приписывает предмету, не имеет ничего общего с его уже существующим значением. «Эстетическая действительность как бы не доходит до идеально мыслимого коррелята воспринимаемого предмета»¹⁶. Для Шпета, «эстетический предмет помещается как бы “между” предметом действительным, вещью, и идеально мыслимым»¹⁷.

а) Эстетика как «отрешение»

Эстетика, определённая как «отрешение», или, точнее, как область «отрешённого бытия»¹⁸, хорошо отражает позицию Шпета.

Для него, речь не идёт о том, чтобы отвернуться от того, что он называет «действительным бытием», т.е. от того, что уже «при-сутствует» (если употребить термин Бибикина, когда он переводит Хайдеггера) в мире, или, другими словами, от сущего, обозначенного посредством принятых в данном конкретном языке слов. Речь идёт о подходе к этому бытию в свете иной перспективы, обогащённой опытом конкретного субъекта, и благодаря которой становится возможным признание за этим субъектом факта созидания нового смысла.

В «Проблемах современной эстетики» (далее — в «Проблемах...») он пишет: «Сохранением в термине слова “бытие” я хочу прямо указать на онтологическое значение и место термина, а словом “отрешённое” я хочу подчеркнуть ту тенденцию отхода от прагматической действительности и “идеализации” её, которой, прежде всего, и определяется установка на эту *sui generis* область»¹⁹.

У Шпета понятие «отрешение» всегда отсылает, хотя бы и неявным образом, к данным чувственной реальности, восприятие которых соответствует уже определённым формулировкам. Шпет считает, что для рождения художественного произведения необходимо, чтобы конкретный «смысл» обязательно соотносился, хотя бы и в малой степени, с определённым «значением», и в той степени, в которой содержание «значения» модифицируется через «смысл», начинает приоткрываться «поэтическая функция». В «Проблемах...» Шпет говорит, что тогда и получается новое «значение» — результат «квази-познавательного» акта суждения, и что именно таким образом «открывается такой широкий простор для связывания субъекта с предикатом, который <...> вводит нас в беспредельную область действительности “творимой”»²⁰.

Таким образом, если акт отрешения предмета и является специфическим для области «фантазии», он, однако, не влечёт за собой

отбрасывание или полное забвение первоначального значения. Напротив, в понимании Густава Шпета, только лишь на базе уже существующего мира, который невозможно игнорировать, так как именно он является опорной точкой для самоопределения интенционального сознания, появляется мир фантазии, мир художественного творчества. В области же словотворчества, это влечёт за собой тот факт, что не может существовать творения *ex nihilo*, что не может существовать языка, в котором бы радикальным образом была бы разорвана связь с реальностью и с уже существующими «значениями» слов. Таким образом, синтаксис конкретного данного языка, даже в том случае, если этот синтаксис может претерпевать какие-либо изменения, не может полностью игнорироваться или подвергаться грубым изменениям, так как он является опорой этой символической реальности, которой дышит каждый творческий акт ²¹. Если Густав Шпет и является сторонником «подражания», то потому, что он понимает этот термин не как означающий имитацию уже существующих вещей или творений, но как воспроизводящий акты и процессы, благодаря которым становится возможным, опираясь на уже существующее, создание нового. Именно в этом смысле он говорит также о «*воплощении*». Он пишет: «Подражание есть *воплощение*. Чтобы идея перестала быть только в возможности и стала действительностью, она должна быть реализована. И отрешённое бытие без воплощения, без “передачи” есть не бытие, а ничтожество» ²².

б) Критика футуризма

Та же самая идея о воплощении, благодаря которой Шпет будет в продолжении своей книги настаивать на внешнем характере искусства, лежит в основе его критического анализа русского футуризма. Эта идея чётко сформулирована в нескольких высказываниях «Эстетических фрагментов» (ЭФ) ²³. Г. Шпет упрекает русских футуристов в том, что нашло наиболее яркое развитие в творчестве Велимира Хлебникова, а именно — в практике разрыва с общепринятыми значениями элементов языка, приводящей

к полному отказу от смысла. Он не задаётся вопросом о скрытом смысле, могущем существовать в заумном языке. Для него оказывается важным прежде всего то, что словотворчество русских футуристов соответствует применению на практике некой теории, иллюстрации некой идеи. Он пишет: «*Футуризм* есть теория искусства без самого искусства»²⁴, но он также добавляет: «Футурист не только тот и не всегда тот, кто называет себя футуристом, <...> а тот, у кого теория искусства есть начало, причина и основание искусства». В чём Густав Шпет также упрекает русских футуристов, так это в их молодости: «Но сразу становилось невкусно и отвратительно щекотало обоняние, когда манифест обнародовал возраст Их Величеств: самым старшим из нас, говорилось там, тридцать лет! Как? Вам тридцать лет, и у вас уже есть теория искусства? — тогда вы — не художники, не художники в творчестве <...>. Вы можете быть художниками разве только в теории! <...> Футуризм “творит” по теории — прошлого у него нет — беременность футуристов — ложная»²⁵. Таким образом, всё вполне ясно: критика Густава Шпета не обращена ни к одному какому-либо конкретному поэту-футуристу, он критикует лишь саму идею, идентифицируемую им с творчеством футуристов вообще, и в которой находит своё наилучшее воплощение декадентство: «Футуризм, таким образом, распад, гниение и удобрение»²⁶. Но, может быть, следовало бы направить стрелы критики Шпета на него самого, и задаться вопросом, не слишком ли быстро отождествляет он футуризм со своим представлением о нём, т.е. с идеей, оторванной от реальности, не слишком ли теоретизирован его подход к нему? Все ныне ведущиеся исследования творчества Хлебникова, несомненно, смогут внести ясность в данный вопрос. Остаётся в силе тот факт, что высказывания Шпета, наделённые очевидной полемической функцией, в соответствии с требованиями его эпохи, тем не менее, отражали руководящее направление его творческой мысли относительно эстетики. Именно размышления Густава Шпета по этому вопросу привели в 1923-м году Романа Яacobсона к корректировке своего подхода в области поэтического творчества, сформулированного им в 1919-м году в статье о Велимире

Хлебникове, и к отведению в своей статье о чешской поэзии, более важного места тому, что в трудах Густава Шпета соответствует разнице между понятиями «смысл» и «значение». Это означает, что шпетовская критика русского футуризма не была исключительно негативной, что она была услышана и была небезосновательной. Но в какой степени она ещё может считаться актуальной в контексте исследований по вопросу русского футуризма, уже проведённых, начиная с современной Густаву Шпету эпохи, вплоть до сегодняшнего дня и ведущихся ныне? Вопрос остаётся открытым и в связи с ним, остаётся достойным напоминания та философская база дискуссий в области эстетики, оживлявших в двадцатые годы жизнь московских интеллектуальных кругов.

Основная идея данных размышлений состоит в том, что, начиная с текста «Явление и смысл», мы имеем в своём распоряжении уже целый концептуальный аппарат, который Шпет будет использовать разным образом в своих более поздних текстах, и который он будет считать **основным методологическим принципом для изучения художественного предмета в рамках ГАХН.**

IV. Главные этапы становления структуры слова и выражения до «Внутренней формы слова»

Необходимо выделить самые главные этапы становления структуры слова и выражения, и таким образом показать, как её понимание варьируется в рамках самого творчества Густава Шпета, адаптируясь к разным областям человеческой деятельности, в которых философ старается её применить, и особенно в области эстетики.

► В 1917-ом году Густав Шпет встречается Романа Яacobсона, создавшего в 1915-м году Московский Лингвистический Кружок (МЛК). Деятельность этого кружка, посвящённая изучению лингвистики, поэтики, метрики и фольклора, оказывается созвучной личной философской проблематике Шпета, а также является толчком к развитию его исследований в области лингвистики и поэтики.

Одновременно она возбуждает интерес некоторых членов МЛК, занятых поиском философского фундамента их подхода в тех же самых областях. Уже в 1917-м году внимание Якобсона привлекла статья Шпетта «Предмет и задачи этнической психологии», на которую он ссылается в 1929-м году. В этой статье ²⁷ Шпет давал определение знаку, которое укоренилось в труде «Явление и смысл», но через которое отделило уже *«значащую функцию»* от *«выражательной функции»*, и которое могло стать, в таком контексте, базой для последующих исследований, находящихся на перекрёстке лингвистики и эстетики.

► В этот период Г. Шпет уже разработал основу своей концепции языка и произведения искусства.

► Во временной промежуток с 1917 по 1927 год, опираясь на свои собственные достижения, в рамках МЛК и, позднее, лаборатории этнической психологии при Московском Университете, и, наконец, ГАХНа, он постоянно углублял исследование вопроса, дорогого его сердцу, а именно, вопроса об отношении, в котором могла находиться лингвистика с художественным произведением, с творческим актом и с конституированием культур посредством онтико-онтологического места и отнической роли, которые он предоставил структуре слова в «Явлении и смысле».

► В 1922-м как и в 1927-м году лингвистика должна была позволить ему сделать углублённые исследования о взаимодействии семантики, с одной стороны, и, с другой стороны, морфологических и синтаксических форм, с тем, чтобы показать, как в этой игре взаимодействий всегда функционирует одна и та же базовая структура, и как, в таком контексте, можно выделить различные функции языка (практическую, коммуникативную, поэтическую). В связи с этой проблематикой, нельзя не сослаться на работы Л. А. Гоготишвили о месте, которое Шпет уделяет синтаксису, начиная с *Явления и смысла* вплоть до ВФС ²⁸.

► В *Эстетических Фрагментах (ЭФ)*, Шпет возвращается к структуре слова и к присущей ей нейтрализованной модификации, чтобы развить идею о том, что структура слова потенциально содержит опыт разрыва и дифференциации по отношению

к первоначальному данному. Постоянно ссылаясь на эту структуру, он делает из слова архетип способов отношений, которые человек может иметь с миром, с другими людьми и с самим собой. Показывая, как та же самая структура может быть использована во всех формах выражений и во всех знаках, т.е. через всякое означающее целое, во всём, что является носителем смысла, он представляет слова как управляющие всем, «и на земле, и на водах, и на небе»²⁹; он утверждает опыт разъединения и дифференциации, как лежащий в основе всего, что было и будет сотворено. Для него слово есть архетип всех видов искусств, оно и есть архетип самой реальности. По этой причине, согласно Шпету, творческий акт любого художника, как и поэта, вызывает в самом опыте творения некую форму «самоудовлетворения», соответствующего удовольствию, которое любой человек способен ощутить, в том случае, если он действует в согласии со своей глубинной природой. Поскольку она является проводником — ввиду тех отношений, в которых могут состоять её элементы — эстетической функции, структура слова имеет онтологическую природу. Она является указателем отношений, которые человек может иметь с бытием посредством смысла. Однако, в ЭФ, как и в книге 1927-го года, посвящённой внутренней форме слова (ВФС), Шпет беспрестанно устанавливает различие между эстетикой в школьном её понимании и художественным творением. Эстетика, в качестве размышления о произведении Прекрасного, развивается относительно уже зафиксированных норм и установленных ценностей, будь-то в рамках какой-либо эпохи, или, в более узком смысле, какой-либо определённой школы. В этом смысле, эстетика указывает скорее на область воспроизведения, а не произведения Прекрасного, и если она и отсылает к творческому акту, то он уже является поглощённым определённым культурным контекстом. В ВФС Шпет делает чёткое различие между, с одной стороны, простым удовольствием, которое можно испытать, занимаясь внешними формами произведения искусства, что часто приводит, согласно ему, к плохим формам эстетизма, и, с другой стороны, подлинным наслаждениям, происходящим от «способности вызывать эстетическое

впечатление, организующее совокупность эмоциональных впечатлений поэтического произведения»³⁰. Он пишет: «Искусство начинается с того, что подлежащее изображению подвергается преобразованию согласно этой идее, включаемой, вдыхаемой, внутрь самого изображаемого. Внутренне заключённая в нём, она с первого момента, с первого толчка отрешения, сама руководит преобразованием его в художественно оформленное, ибо она есть та самодовлеющая цель, осуществление которой по внутренним художественным формам есть само свободное художественное творчество»³¹.

V. Главные положения Шпета об эстетике и «Внутренняя форма слова»

Эти элементы являются достаточными для того, чтобы показать глубинную связь, которая есть, согласно Шпету, в рамках произведения искусства, между воплощением внутренней логики и эстетическим наслаждением, которое произведение способно вызвать. Именно благодаря этому, думает Шпет, мы можем поместить себя на некоем отдалении, отрыве по отношению к вещам окружающего мира. Для него логика особого типа (логика конституирующего мира) сосуществует с опытом разрыва, и именно при подобном понимании возникает опыт подлинного эстетического наслаждения. Он пишет: «Без усмотрения этой идеи художественное отрешение не мыслимо, опять оно было бы простой мечтательностью и галлюцинацией». И добавляет: «Так, в произведении искусства, мы имеем дело всё-таки с действительностью, но возведённой в идеал, идеализированной <...>, с модифицированной фантазией <...>, ставшей действительностью отрешённой...»³².

Можно глубже проникнуть в анализ Шпета и показать, как в своём тексте об эстетике (ЭФ) Шпет прибегает к элементам структуры слова, чтобы уяснить проблемы, связанные с эстетикой, и особенно проблемы о внешней и внутренней формах.

Для Шпета специфика художественного творчества заключена не в практической функции, а в функции чисто выразительной,

отсылающей ко всему тому, что слово (или выражение, или текст, или произведение) ведёт за собой. С тем, чтобы развить свою аргументацию, Г. Шпет делает здесь различие между «номинальной» функцией слова, связываемой им с тем, что он называет «значение», и его «номинативной» функцией, что отсылает к понятию «смысл»³³. Обозначению и наименованию конкретной «вещи» он противопоставляет выражение целого комплекса впечатлений, отсылающее к психологической начинке данной личности и открывающее доступ к самому предмету, который остаётся недоступным в своём содержании для любого подхода, базирующегося только на изучении внешних форм. В этом смысле, рассуждения Шпета отличаются от рассуждений первых русских формалистов. Внимательное изучение различных этапов развития творческого метода Шпета, в итоге не меняющегося от начала до конца его творческого пути (и который он лишь обогащает в связи с различными точками зрения и областями знания, принятыми им во внимание), позволяет также увидеть, как, в отличие от Якобсона и от футуристов и формалистов этого периода, Шпет не останавливается на простом различении поэтической и коммуникативной функции языка.

В 1927-м году, в конце *ВФС*, именно через вопросы художественного творчества и поэтической функции языка, Шпет вновь обращает своё внимание на проблему коммуникации, чтобы уточнить свою позицию. Он это делает, не обращаясь к так называемой «практической» функции языка. Ещё раз отсылая нас к структуре выражения, к способу реализации внутренней логической формы³⁴, Шпет изучает, каким образом тот комплекс впечатлений, который пытается выразить определённый поэт (или художник) представляется вниманию или наблюдению другого индивидуума. Шпет вводит здесь, в своих размышлениях об искусстве, проблематику, набросок которой мы находим в «Явлении и смысле», и которая была разработана им позже в трудах о психологии. Он возвращается к способу, каким индивидуум отмечает создание, восприятие или созерцание произведения своим личностным отпечатком. Идёт ли речь о создателе, реципиенте

или об исполнителе, налицо один и тот же процесс, одновременно выражающийся и в отчуждении по отношению к чисто внешней и материальной или абстрактной и теоретической формам, и в присоединении к определённой идее, отнесённой к произведению, и в которую художник, реципиент или исполнитель вводят комплекс своих собственных впечатлений. Шпет упорно настаивает на том факте, что нет и не может быть адекватизации между впечатлениями, аккумулируемыми в произведении художником, и впечатлениями, испытанными и собранными человеком в момент его восприятия, созерцания или исполнения. Но между этими двумя позициями можно провести аналогию, и благодаря этой аналогии воплощается опыт единения, базой которого являются, с одной стороны, определённый язык и определённая культура, и, с другой стороны, опыт дистанциации, разрыва по отношению к тому языковому и культурному данному, что позволяет каждому осознать смысл своей специфичности. Здесь необходимо констатировать интерес, который проявляет Шпет к некоторым аспектам номинализма; наряду с этим высвобождается нечто фундаментальное — то, что Шпет многократно пытался выразить, обращаясь к специфическим элементам русской культуры, а именно: способ обращения к индивидууму только посредством его принадлежности к определённому сообществу. В этой перспективе присутствие индивидуума проявляется только через модификации, которые он производит посредством своего творческого акта, в рамках определённой культуры и на базе определённого языка. Но в то же время, отпечаток его присутствия поглощается сообществом, начиная с того момента, когда произведение, посредством которого он мгновенно обрисовывался и отличался от других, становится составляющей частью культурных достижений, базируясь на которых, другие отдельные индивиды смогут испытать через ещё одну дистанциацию, идею ими самими пережитого. Таким образом, именно по опытной аналогии, глубокое эстетическое наслаждение, по словам Шпета, «поглощающее всё наше существо»³⁵, становится знаком участия каждого в безгранично открытом будущем культуры.

VI. Заключение:
Об основном методологическом принципе
для изучения художественного предмета в рамках ГЛХН

В заключении можно сказать, что именно структура слова и выражения в своём точном шпетовском определении и не только ВФС в своём *плавильном тигле влияний* может служить основным принципом производства и истолкования творческого произведения. Именно это позволяет уяснить то, что с точки зрения лингвистики остаётся смутным в творчестве Шпета. Именно это позволяет уточнить разницу между такими понятиями как внутренняя форма, логическая форма, художественная форма, поэтическая форма, открывая для нормы всех норм ту скрытую сторону, которая пробирается своими корнями внутрь философской установки. В общем, то, что используется в 1920-е годы в рамках ГАХН как методологический принцип для искусствоведения, является своего рода воплощением, в разных областях культурной жизни (производительности) того, что в рамках чистой философии сформировалась в складке (в сгибе) бытия и сущего, — т.е. там, где сама философия, посредством Логоса, ограничивает свою сферу, создаёт мир и даёт возможность его воспроизвести. Можно показать, что у Густава Шпета внутренняя форма не первая, хотя и другие определяющие формы из неё вытекают. Укореняясь в более основную структуру, которая реализуется на онто-онтологическом уровне, она структурно-аналогично связывает с собой все разные формы воплощения смысла. Поэтому Шпет говорит об алгоритме, который надо понимать здесь как цепь разных проявлений бытия в логосе, или разных модусов осуществления смысла.

¹ Опубликовано: Die Hauptthesen Gustav Špets zur Wort- und Ausdrucksstruktur und ihre Anwendung als methodologisches Prinzip (insbesondere an der GACHN) / A. Hansen-Löve, B. Obermayer, G. Whitte (hrsg) // Form und Wirkung. — München: Wilhelm Fink, 2012. — P. 55–71 (ISBN: 978–3–7705–5121–7).

² *Полева Н.* Проблема внутренней формы в трудах учёных ГАХН // Искусствознание. — 1998. — № 1. — С. 280–294. См. также: *Полева Н.* Внутренняя форма художественного произведения как предмет научного исследования // Г. Г. Шпет: Архивные материалы. Воспоминания. Статьи / Ред. Т. Д. Марцинковская. — Москва: Смысл, 2000. — С. 304–319; *Марцинковская Т. Д., Полева Н. С.* Проблемы внутренней формы художественного произведения в работах ГАХН // Культурно-историческая психология. — 2006. — № 2. — С. 98–104; *Счастливцев Р. А.* Внутренняя форма слова как гуманитарный универсум (текстологический анализ) // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / Под ред. Т. Г. Щедриной. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 251–260; *Dennes M.* De la «structure du mot» à la «forme interne» chez Gustave Chpet // L'Allemagne des linguistes russes / С. Trautmann-Waller (réd.). — Revue germanique internationale. — 2006. — № 3; *Ghidini M. С.* Trois publications du département de philosophie du GAKhN: variations sur le thème de la forme interne / M. Dennes (éd.) // Gustave Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique. — Slavica occitania, 2008. — № 26. — P. 23–34; *Poleva N.* L'influence des travaux de G. Chpet sur l'étude des problèmes de la forme artistique, dans le cadre de l'Académie d'Etat des Sciences artistiques (GAKhN) // Gustave Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique. — Slavica occitania, 2008. — № 26. — P. 97–107.

³ Полева Н. Проблема внутренней формы в трудах учёных ГАХН. — С. 282.

⁴ Там же. — С. 282–283.

⁵ *Стрекопытов С.* ГАХН как государственное научное учреждение // Вопросы искусствознания. — XI (2/97). — С. 8; *Адашкина Н.* ГАХН и Подиграффах ВХУТЕМАСа // Там же. — С. 30–31.

⁶ Там же. — С. 31.

⁷ Там же. — С. 30.

⁸ Там же. — С. 31.

⁹ См.: *Адашкина Н.* ГАХН и Подиграффах ВХУТЕМАСа. — С. 31; *Полева Н.* Проблема внутренней формы в трудах учёных ГАХН. — С. 280–282.

¹⁰ См. например представление Н. Полевой об исследовании А. А. Губера «Структура поэтического символа» // Там же. — С. 290.

¹¹ См.: *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольта. — М.: ГАХН, 1927; М.: КомКнига, 2006 (факс. изд.) — 216 с.

См. также: *Шпет Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 325–501.

¹² См.: *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 475–574. См. также: *Шпет Г.* *Philosophia Natalis.* Избранные психолого-педагогические труды / Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2006. — С. 417–500.

¹³ См.: *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. — М.: Гермес, 1914. — 219 с.; Томск: Водолей, 1996. — 191 с.; См. также: *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды / Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2005. — С. 35–190.

¹⁴ См.: *Шпет Г. Г.* Проблемы современной эстетики // *Шпет Г. Г.* Психология социального бытия / Ред. Т. Д. Марцинковская. — Москва-Воронеж: Институт практической психологии, 1996. — С. 373–412. См. также: *Шпет Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. — С. 288–322.

¹⁵ См.: *Шпет Г. Г.* Проблемы современной эстетики. — С. 399.

¹⁶ Там же. — С. 401.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. — С. 403.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ По вопросу связи, установленной Густавом Шпетом между символом и *suppositio*, см. *Шпет Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.* Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 358. См. также: *Шпет Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. — С. 186.

²² *Шпет Г. Г.* Проблемы современной эстетики. — С. 404.

²³ *Шпет Г.* Шпет Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. — С. 173–287.

²⁴ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. — С. 361.

²⁵ Там же. — С. 362.

²⁶ Там же.

²⁷ См.: *Шпет Г.* Предмет и задачи этнической психологии // Психологическое обозрение. — 1918. — № 1, 3–4. — С. 407–408. Об этом см. также: *Марцинковская Т. Д.* Предисловие // *Шпет Г. Г.* Введение в этническую

психологию. — С. 262; *Шпет Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. — С. 417.

²⁸ Кроме текста, представленного в этом сборнике, мы ссылаемся также на следующий: *Гоготшвили А. А.* Ранний Шпет: мотивация и цели поворота феноменологии к «языковому сознанию» // Comprehensio. Пятое шпетовские чтения. «Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания». — Томск: Изд. Томского университета, 2009. — С. 54–69.

²⁹ *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. — С. 398.

³⁰ *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольта. — С. 150.

³¹ Там же. — С. 149.

³² Там же.

³³ *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. — С. 391–392.

³⁴ Здесь «внутренняя логическая форма» может быть более точно определена как «квази-логическая» в связи с тем, что речь идёт о произведении искусства (Об этом см.: *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. — С. 167; *Шпет Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. — С. 451).

³⁵ См.: *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольта. — С. 162.

ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА СЛОВА ИЛИ ЖИЗНЬ ЯЗЫКА В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ Г. ШПЕТА

В. Б. Окороков

При осмыслении творческого пути Густава Шпета с необходимостью возникает желание понять, является ли его феноменология самостоятельной логической формой мышления (своеобразной лингвистической феноменологией) или же она — всего лишь простое логическое продолжение феноменологической теории его учителя Гуссерля? И на первый взгляд, однозначного ответа нет. Чтобы разобраться в этой проблеме, стоит проанализировать его теорию «внутренней формы слова» в контексте основных философских систем начала XX века.

Сознание, погружённое в языковую среду, становится понимающим. Бытие, размеченное языком, обречено на понимание, или же оно исчезает за горизонтом последней чистой мысли. Таким образом, бытие всегда закодировано в смыслах, иначе оно становится бессмысленным и исчезает из границ сознания. Поэтому те мыслители, которые в начале XX века стремились раскрыть сущность бытия (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и др.), обратились не к его значению, а к его смыслу (язык есть «дом бытия») и в таком контексте связали бытие с мыслительной деятельностью человека, его психики или, во всяком случае, его сознания.

Мир без смыслов превращается в бессмысленность (хаос) и не может быть востребован в антропологическом измерении, он превращается в чистую природу в себе, которая ничего не может нам дать. Точно так же и человек, попадающий в неизвестную среду (например, в джунгли или пещеру, в которых окружающий мир теряет смыслы), становится беспомощным. Вся окружающая

действительность ещё только должна пройти через его внутренний опыт и наполниться смыслом. В рационализированном (или логосном) мире, как показал Декарт, отчетливо прослеживаются два измерения: рациональное (мыслительное) и природное (пространственное), а между ним пропасть несоответствия. Однако ещё стоики утверждали, что истина есть согласие разума с данными чувств; видимо, это же является основой опыта: многократное повторение ошибок приводит нас к истине разума, вместе с которой появляется и смысл. Мы присваиваем вещам ценностные ярлыки (знаки, имеющие значение) и наделяем их определённым смыслом, имеющим функционирование в сознании.

Находясь приблизительно в такой парадигме, Г. Шпет попытался развести фундаментальные понятия, связанные с существованием человека и его сознания. И поскольку решения такой проблемы в чисто рациональном измерении не существует, русский мыслитель был вынужден обратиться к другим (в целом ещё плохо изученным) источникам бытия человека, ориентированным на историю, новую логику, лингвистику, семиотику.

В таких измерениях анализ языка и смысла явился ключевым для творчества философа такого масштаба и направления, как Г. Шпет. Согласно его концепции, язык и стиль мышления есть объективные природные свойства, которые преломляются в созидательной деятельности человека. Они — предпосылки понимания, внутренние скрытые моменты предпонимания. Они очерчивают «горизонт» понимающей деятельности человека ¹. Более того, язык в творчестве Шпета, так же как и у Л. Витгенштейна, образует границу собственного мира человека, однако со своими особенностями: язык обнаруживается как интерсубъективный феномен и позволяет преодолеть парадоксы непонимания. Такие особенности вызваны тем, что Шпет рассматривает слово как «живую» сущность, способную изменяться вместе с традицией, тогда как в концепции Витгенштейна язык жёстко нормирован логическими схемами мышления, жёстко детерминирует сознание, а там, где исчезают смыслы и логика, там нужно молчать. Но там, где ранний

Витгенштейн попытался исключить свободу из всех смысловых установок и схем языка, там Шпет, стремившийся применить слово к непосредственной жизни человека, наоборот заключает, что выход за границы языка лишь снимает логические запреты и позволяет обрести свободу.

Слово, по Шпету, как энергетическое начало пронизывает всё. «Синтаксическая связь слов есть также слово, следовательно, речь, книга, литература, язык всего мира, вся культура — это слово. В метафизическом аспекте ничего не мешает и космическую вселенную рассматривать как слово. Везде существенные отношения и типические формы в структуре слова — одни»². Иными словами, существует некая фундаментальная (синтаксическая) связь слов, которая пронизывает любые отношения в культуре. Всякое сознание построено по типу такой связи, поэтому нет проблемы понимания одних другими. Интерсубъективность, согласно Шпету, должна быть основана на уникальности синтаксических связей для любой формы культуры. «Интерпретация, — утверждает он, — есть обнаружение смысла»³. Интерпретируемый мир интерсубъективен и наполнен смыслами. Всякое сознание есть сознание чего-нибудь⁴. Оно именно со-знание, и значит, начинает работать там, где есть смыслы.

Любое мировоззрение есть лишь один из способов разворачивания смыслов мира. Оно формирует начальную точку такого разворачивания. Это касается и философии. Шпет размечает точку её отсчёта. «Философия как чистое знание есть порождение античной языческой Европы»⁵. И это чистое знание было названо мудростью в том смысле, что оно было природным, чистым, идущим от вечности. Предметом философии как знания становится истина, знание о том, что есть бытие. «Мысль, на которую направлена философия, есть непременно мысль о предмете»⁶. Предмет мышления образуется по той же форме (или по тому же сценарию), который организует философию изначально, — он должен быть чистым знанием. Но чистота здесь — не форма принадлежности к сознанию, а форма проявления реальности (действительности). Ведь философия начинается с правильного

(логического или логосного) движения мысли, которое принято называть разумом. Со временем форма поменялась, и в Века Просвещения и Позитивного разума стала обозначать именно принадлежность сознанию. И сам факт такой принадлежности у Шпета фиксируется важнейшим свойством философии: «Математика по существу дискурсивна, а философия интерпретативна»⁷. Философия в любом своём проявлении всегда была связана с движением мысли (со смыслами), и речь в разные эпохи шла лишь об истоке (источнике) такого движения (бог, разум, рассудок, опыт или чувства).

Не начинается ли и сама культура с упорядочивания смыслов?

Слово есть архетип культуры. Связь между знаками, таким образом, есть уникальное образование, уникальная среда, присущая данной культуре. В таком контексте уже даже не слово, а знак становится архетипом культуры. Система знаков создаёт совместно синтаксическую среду, глубинную структуру языка, которая координирует знаки. Следовательно, есть предзнаки, дознаковые формы языка (метазнаки), которые и образуют каркас семантики. Ближе к концу XX века в постструктурализме Ж. Деррида возникает представление о граммах — универсальных предпосылочных структурах письма. В деконструктивистских умозаклчениях Деррида знаки предшествуют истине и сущности бытия, так как они опосредуют любую нашу попытку выхода к структурам бытия. Точнее говоря, всякое присутствие уже опирается на знаки, на разметку «пути» к бытию, на тропы. Структуры, координирующие смыслы, пронизывают систему знаков, а соответственно и язык как семантическую структуру и бытие. Бытие всегда онтологично. Но так как оно нуждается в разметке (иначе оно есть ничто или хаос), мы можем говорить о том, что оно в то же время ещё и семантически, обладает семантикой построения, и грамматично, обладает глубинной разметкой самих знаков и смыслов. Точнее, есть некий тип связи, координирующий смыслы, который опирается, на нечто, предшествующее знакам, на нечто, предшествующее грамматологии как науке о письме (как сказал бы сам Деррида). Смыслы пронизывают бытие и размечают его, поэтому мы его

понимаем; оно раскрывается для нас (как сказал бы Хайдеггер) по собственной инициативе посредством таких смыслов. Однако Хайдеггер увидел смысловую структуру бытия в языке. Шпет (а позже и Деррида) увидели её на более глубоком уровне семантики языка. Но коль скоро наше бытие пронизано смыслами, то, по мнению Витгенштейна, задача философии — в логическом прояснении мыслей, то есть в создании законченных систем смыслов. Все проблемы традиционной философии были бессмысленными, и в таком контексте она была больной (нездоровой), она не видела подлинной сущности языка. Задача современной (прежде всего, лингвистической) философии, как утверждал Витгенштейн, — терапия, расчищающая путь от бессмысленных высказываний и утверждений (в классическом мышлении) к утверждениям осмысленным (с точки зрения современной неклассической философии). В частности, неопозитивистские принципы верификации и фальсификации, фактически, являли собой критерии демаркации научных (то есть опирающихся на первичный опыт или обнаружение ошибок) и ненаучных (бессмысленных с точки зрения науки, или позитивной философии) утверждений. Логические позитивисты стремились обнаружить глубинные принципы различения смыслов. Так, Дж. Остин высказывался о том, что мы не столько говорим о вещах, сколько их лепим. Согласно П. Стросону, за всеми частными грамматиками различных языков стоит одна общая универсальная грамматика, и задача философии как раз и состоит в том, чтобы осуществить анализ этой глубинной грамматики. Поэтому изучение бытия мира в таких схемах должно сводиться к изучению глубинной грамматики, лежащей в основе его построения.

Для прояснения структуры такой грамматики Н. Хомский анализировал трансформации предложений и пришёл к выводу о наличии глубинной структуры высказываний. Он отмечал, что «синтаксический компонент состоит из базы, порождающей глубинные структуры, и трансформационной части, отображающей их в поверхностные структуры. Глубинная структура предложения подвергается семантической интерпретации семантическим

компонентом... Когда мы определяем “глубинные структуры” как “структуры, порождаемые базовым компонентом”, мы на самом деле предполагаем, что семантическая интерпретация предложения зависит только от его лексических единиц и грамматических функций и отношений, представленных в тех структурах, лежащих в его основе, в которых они появляются... Такова основная идея, стимулирующая развитие теории трансформационных грамматик...»⁸ Хомский предполагал, что грамматика, таким образом, и есть поле, связывающее глубинные смыслы языка с их поверхностным проявлением (словами и предложениями).

Как мы видим из учения позитивистов, слова и предложения, таким образом, выступают границей или формой проявления смыслов.

Однако в концепции Шпета по такому же принципу функционируют и знаки. Следовательно, важно понять, что же это за загадочные структуры, связывающие смыслы воедино, то есть порождающие систему смыслов. Прямое логическое рассмотрение этой проблемы ничего не даёт, так как, согласно Шпету, связь слов в предложении также является словом, связь знаков — всё ещё является знаком (в виде особого знака — слова), связь предложений также заканчивается словом, которое обосновывается.

Все конечные (или ограниченные) структуры (и формы) языка выступают как герменевтические кольца, замкнутые на себя, размыкание которых осуществляется только временным или семантическим дополнением (усложнением) мысли, то есть смыслом. Точнее, можно сказать и так: любое слово всегда есть темпоральное выстраивание знаков (звуков или букв), и нет другого типа связи символов. Темпоральная последовательность раскрытия тех или иных знаков (например, букв) образует слово или систему слов (предложение). Не может быть одномоментного абсолютного пространственного видения знаков. Язык всегда осуществляет движения, изменения и трансляции, будь то в форме произнесённых слов (речь) или написанных, например, на плоскости слов (письмо). Может быть, поэтому не только бытие раскрывается в горизонте времени, но и язык по аналогич-

ной формуле раскрывается в горизонте времени (и язык — лишь более сложная, имеющая лишние измерения, форма бытия). Как тут не вспомнить: в начале было Слово, и это Слово был Бог. Существование разворачивается по заданным (из лишнего, божественного, измерения) смыслам. Шпет пишет: «...Понятие не само по себе заключает в себе смысл, а образовано уже по поводу данного смысла... Смысл, который мы усматриваем в абстрактных понятиях, включается в них нами самими... ведь усмотрение смысла есть усмотрение... цели»⁹. Смысл детерминируется со стороны творца слова, а язык — лишь форма повторения слова, — и русский философ это прекрасно понимал. «Принимать понятие, — пишет он, — значит проникать к тому смыслу, по поводу которого оно образовано... не понятие выражает понимание, а само понятие должно быть понимаемо, а не только принимаемо»¹⁰. И это означает, что смысл ниспускается как эманация из высшего детерминирующего начала. Творцом понятия (ономатетом — в древнегреческой транскрипции) всегда были высшие духовные авторитеты (в древнем мире жрецы). И это понятие выражает высший смысл.

Смысл, как и слово, есть код времени (расшифровка временного послания). Смысловое поле не столько пространственно, сколько темпорально. Итак, язык, как выясняется, имеет не только семантическое, но и темпоральное, а точнее, пространственно-временное, измерения.

Но даже после обнаружения различных измерений языка мы всё ещё не приблизились к выяснению того, каковы мельчайшие структурные образования самого смысла (его носители). Парадокс состоит в том, что смысл появляется лишь после того, как мы даём значение тому или иному семантическому образованию и это значение носит дескриптивный характер, то есть раскрывается в контексте. Поэтому смысл обнаруживает себя как своеобразное сингулярное поле значения. Может быть, он автономен даже от языка или мысли? И это мысль разворачивается в соответствии со смыслом. Однако в таком случае должны быть носители (мельчайшие частицы), переносящие и формирующие смысловое поле

во времени. Ведь и буква, и звук (и любой знак) уже могут быть носителями смысла, так как могут что-то означать. А означать — не значит быть тождественным образцу (как это было у Платона) или соответствовать (как это было у Аристотеля), это значит раскрываться во времени в одном и том же значении (длиться во времени один и тот же смысл). И тогда уменьшение смысловой значимости до минимального предела должно привести нас к минимуму смысла или минимальной размерности смысла. Наука приучила нас к тому, что если есть определённое (например, электромагнитное или сильное) поле, то есть и квант поля (в частности, гамма-квант или W-бозон). Судя по многочисленным исследованиям структуры языка и мышления, в лингвистике должна наблюдаться аналогичная картина. Правда, языковые поля носят сложный коммутационный герменевтический характер, связанный с мышлением, переживаниями, психикой и культурой человека. Что же это за квант, переносящий смыслы, инициирующий создание смыслового поля? И тут (у этой границы) мы пребываем в растерянности, ибо это не предложение, не понятие, не слово и даже не знак, ведь все они уже могут иметь смысл.

Шпет начинает отсчёт с понятия, так как отмечает, что «смысл может существовать в каких угодно онтологических формах, но мыслится он необходимо в формах слова-понятия, природа которых должна быть раскрыта, как природа начала активного, образующего, энергийного, синтетического и единящего»¹¹. Шпет постоянно обращается к образу «творца смыслов». И хотя творец может проявлять своё присутствие лишь формальным образом, так наличествует в другом высшем измерении, но наполнение внутренности формы он может передавать посредством смыслов. Шпет, апеллируя к языку, считает, что язык есть «не-что текущее и ежемгновенно преходящее. Он есть деятельность, энергия, постоянная работа духа, направленная на то, чтобы сделать артикулированный звук способным к выражению мысли»¹². В соответствии с этим феноменолог Шпет различает внешние, предметные и внутренние формы слова¹³, и разные формы адекватных смыслов.

В поисках истока смыслов Г. Шпет ищет жизнь слова (живое слово как смысл). Живое слово у него означает лишь то, что оно поддерживает жизнь сознания. Будучи учеником Гуссерля, Шпет, утверждал, что область смысла — это область особого бытия, добраться до которой позволяет аппарат феноменологии. Гуссерль, по его мнению, не останавливается на общем определении того, что изучает феноменология, но идёт дальше в определении бытия и характеризует его вообще как интенциональность¹⁴, что позволяет путём особой феноменологической установки выделить мир сущности. Определённая настройка такой установки позволяет выделять различные регионы: идеальный мир, пространственно-временной мир, мир чисел и т. д., которые в целом различаются именно по смыслу анализируемых сущностей. Посредством познавательной рассудочной деятельности мы можем переходить из одного мира в другой¹⁵. Следовательно, интенциональность косвенным, по сути классическим, образом решает проблему заданности смыслового поля, заполняющего вакуум между мыслью и предметом. То есть, она фактически характеризует напряжённость поля между ними, ведь направленность (переживание) мысли может быть разной степени интенсивности. Такое интенциональное поле, безусловно, является смысловым и имеет свою интенсивность. У Шпета это, скорее, интенсивность энергетическая (оживляющая мир сущего посредством слова). Мы должны говорить в таком случае о выделении ещё нескольких параметров смыслового поля: не только о его структурности, но также о напряжённости и направленности. Смысловое поле является векторным. Однако до тех пор, пока не найдена единица структурности этого поля, его поведение скорее характеризуется векторным анализом взаимодействия сил в классической механике, то есть мы можем ввести условные смысловые точки, на которые действуют различные силы, а общая направленность смыслового поля будет результирующей суммой приложенных к ней векторных смысловых сил. Итак, смысл есть неоднородное объёмное явление мышления, которое включает как глубинные семантические структуры, так и поверхностные явления. Именно вследствие

разности напряжений в глубине и на поверхности и возникает интенциональность, которая хотя и направлена на объект, но само направление и его интенсивность зависят от точки приложения. По мере удаления от глубинного уровня напряжённость интенциональной мысли падает. Именно благодаря этому и проявляются эффекты ослабления или усиления внимания к тому или иному объекту. В целом, исходя из сказанного, феноменологию можно назвать векторной «механикой» теории смыслов, в которой сущность вещи рассматривается как строгая (абсолютно точная) система её смысла, инвариантная относительно любых преобразований мышления и бытия. Феноменологическая редукция есть установка мышления, обеспечивающая поиск строгого смысла. Из физической теории нарушения симметрии следует, что любое такое нарушение ведёт к наличию частицы, отвечающей за нарушение. Вспомним, гуссерлевский тезис, что мировоззрения могут спорить, только наука может решать, и её решения несут печать вечности.

Если применять классическую механику к феноменологии и лингвистике, то мы обнаружим, что они развиваются в рамках классических представлений о движении форм (движущихся сред). Если же применить физическую теорию нарушения симметрии к лингвистике, то всякое нарушение (возмущение) смысла должно вести к новой лингвистической структуре. К лингвистическим возможностям нарушения симметрии смыслов можно отнести те лингвистические образования, которые обеспечивают симметрию движения смыслов: это знак, слово, утверждение (применительно к конкретному языку), текст, речь, язык (применительно к культуре).

Представление о том, что предшествует всем указанным семантическим образованиям, имеет довольно широкий спектр. Здесь уже говорилось, что Деррида указывал на граммы и получил теорию грамматики (нечто, указывающее на смыслы); Гуссерль акцентировал внимание на сущностях, связал их с являющимися феноменами и вывел феноменологию. Р. Барт отослал нас к значениям и знакам. «Знак, — пишет он, — наводняет всякую вещь

смыслом...; в самом деле объекты языка (созданные посредством речи) подобны новообращенным» (в религии): «первичный смысл языка метонимически апеллирует ко вторичному смыслу — смыслу дискурса, — и эта апелляция имеет смысл всеобщего принуждения»¹⁶. То есть и Р. Барт признавал, что существует первичный смысл, который размечает смысл внешний (вторичный); и этот первичный смысл, с одной стороны, опирается на знаки, а с другой — в речевой практике он подобен формированию религиозного объекта.

В. Г. Кузнецов на основе анализа концепции Г. Шпета сделал вывод, что переживания уже существуют в мире сознания до восприятия вещи и выявления её сущности. Но существование этого особого типа — бытие вне времени¹⁷. Язык смыслов, таким образом, есть язык переживаний; но, по Шпету, он абсолютен и является вневременным, в таком случае речь может идти только об абсолютных смысловых потоках, в которых смысл передается жесткими квантованными порциями — имеются абсолютные (пока неизвестные) «переносчики» переживания, психики и смысла. Такова механистическая транскрипция смысла.

Однако Шпет, как и Гуссерль, во многом тяготеет к классической интерпретации фундаментальных понятий (ещё не нуждающейся в перенормировках). Он пытается сравнивать смысл с тем, что наполняет форму. Но чистого сознания не существует, оно получается в результате феноменологической редукции по выведению за скобки всего трансцендентального — это идеальный мир чистых переживаний. Смысл как содержание является как бы знаком внутреннего смысла. Он указывает на мотивацию данности предмета¹⁸. Тогда мы вправе говорить, что мир бытия ценностно окрашен, и эта ценность есть смысл существования, так как только то, что важно для человека в бытии вещи, наполняется смыслом. То, что для него в вещи не важно, он не замечает (оно остаётся за пределами его внимания, вне понимания и соответственно вне бытия). Существование вещи жестко связано с её осмыслением, с ценностью. Только в таком (можно сказать, социальном) контексте вещи наделяются смыслом. Так как,

по Хайдеггеру, основной параметр бытия есть понимание, то бытие в его концепции полностью размечено смыслом; бессмысленное находится вне поля зрения человека и в чистом смысле не существует. По Шпету, «внутренний смысл, так же как и аристотелевская энтелехия, является душой ноэмы, конституируя предмет как нечто конкретное (как душа тело), указывая на его целевое предназначение»¹⁹. Внутренний смысл становится формой предмета, указывающей на его границы, а, в аристотелевском измерении, и на его цель. Этот внутренний смысл, являющийся душой вещи, границей вещи, маркирует её бытие, а значит, создаёт границы существования, вне которых вещь ускользает от понимания и выпадает за пределы бытия сознания. Сознание конституирует вещь, и в таком ракурсе является основой её существования (здесь и сейчас).

Однако проблема границы вещи является сложной для разрешения. Это связано с тем, что существует несколько планов её существования. С одной стороны, есть план непосредственно активного участия психики в вычленении свойств вещи. В таком онтологическом плане проявляется смысл вещи. Смысл, по мнению Шпета, есть характеристика определённой квалификации предмета. Этот внутренний смысл присущ самой вещи и, по сути, является константой существования вещи. Сознание в «диалоге» с вещью наделяет её определённым смыслом. С другой стороны, та же самая вещь может раскрываться в плане высказывания о ней (коммуникативном плане). Этот план характеризует общую сумму знаний о вещи, границы её понимания. В этом плане вещь раскрывается как значение. Значение имеет дело с «выражением» и относится к логическому слою ноэмы. Ещё Аристотель понимал под категориями различные способы высказывания о бытии вещи; он, по сути, разрабатывал план высказываний о мире. Это и послужило основой создания формальной логики. Высказывание о вещи имеет границу, которая на данном уровне культуры является относительно устойчивой константой. Именно поэтому оно может служить формой смыслового оформления вещи, или её значением. И, по мнению Шпета, «смысл как таковой» (логическое значение

высказывания о предмете) находит своё прямое выражение в высказываниях. Внутренний же смысл есть характеристика предмета, а не высказывание о нём, и он относится к «смыслу как таковому» через смысл, зависящий от способа данности предмета. Разведение категорий «смысл» и «значение» по разным уровням, когда категория смысла описывает предметно-содержательный уровень ноэмы, а категория значения относится к её логическому уровню, характерно для ранней феноменологии Шпета²⁰.

Итак, Шпет демаркирует внутренний и внешний смыслы предмета, выделяет соответствующие им уровни и по отношению к ним различает смысл и значение. Однако он всё ещё работает с этой проблемой, как и Гуссерль, лишь на классической стадии различения уровней. Ему не удаётся выйти на стадию осмысления и разметки структуры смысловых полей. Эту проблему сумели осмыслить лишь представители постструктурализма во второй половине XX в. (логика смысла). Но и тут глубинный смысл слова, обнаруженный Шпетом, ускользает от понимания. Возможно, поиск квантов этого глубинного смысла приведёт к фундаментальной революции в семантике и философии. Как знать, может быть, Шпет проторил путь к новому измерению живого слова, указал путь внутренним мотивам жизни языка. И как бы ни был тут близок хайдеггеровский термин «существование», он не заменит понятия «жизнь» (как это уже отмечали ещё до Хайдеггера граф Йорк и Дильтей в поисках внутренней жизненной силы истории). Жизнь и существование по своим автохтонным (изначальным) признакам, видимо, не совпадают. Шпет, скорее, ищущий энергетическую подпитку слова, обращается к понятию «жизнь».

¹ Кузнецов В. Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Шпета // Логос. — 1991. — № 2. — С. 204–205.

² Шпет Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 381.

³ Шпет Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2006. — С. 273.

- ⁴ Шпет Г. Сознание и его собственник. — С. 301.
- ⁵ Шпет Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. — С. 314.
- ⁶ Там же. — С. 316–317.
- ⁷ Там же. — С. 323.
- ⁸ Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса / Пер. с англ. В. А. Звегинцева. — Благовещенск.: БГК им. И. А. Бодуэна де Куэртена, 1999. — С. 126.
- ⁹ Шпет Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях / Под ред. В. С. Мясникова. — М.: Памятники исторической мысли, 2002. — С. 1029.
- ¹⁰ Шпет Г. История как проблема логики. — С. 1028.
- ¹¹ Шпет Г. Внутренняя форма слова // Шпет Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 363.
- ¹² Там же. — С. 370.
- ¹³ См.: Там же. — С. 397.
- ¹⁴ См.: Шпет Г. Явление и смысл. — Томск: Водолей, 1996.
- ¹⁵ См.: Кузнецов В. Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Шпета. — С. 208.
- ¹⁶ Барт Р. Империя знаков / Пер. с франц. Я. Г. Бражниковой. — М.: Праксис, 2004. — С. 89–90.
- ¹⁷ См.: Кузнецов В. Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Шпета. — С. 209.
- ¹⁸ См.: Там же. — С. 209–211.
- ¹⁹ Там же. — С. 211–212.
- ²⁰ См.: Там же. — С. 212.

«ВЕЧНЫЙ ДИАЛОГ,
ЧАСТО ПЕРЕХОДЯЩИЙ В СЛОЖНУЮ ДРАМУ
СО МНОГИМИ ДЕЙСТВУЮЩИМИ ЛИЦАМИ...»



ПЛАТОН, КЛЕНТ, ФЛОРЕНСКИЙ И ШПЕТ КАК АГЕНТЫ ПОЛЯ ФИЛОСОФИИ¹

А. И. Резниченко

...Поле является местом действий и противодействий, <...> Агенты реагируют на отношения силы, на структуры, они их конструируют, изобретают, воображают, представляют себе и т.п. И, несмотря на принуждения со стороны сил, вписанных в эти поля, и детерминацию их постоянных диспозиций силами поля, агенты способны влиять на эти поля, действовать в них, согласно частично предустановленным направлениям, имея при этом некоторый запас свободы.

Поль БУРДЬЕ

Поле политики. Поле социальных наук

Поле журналистики

Всё нижесказанное — лишь размышления по поводу одного очень давнего спора. Кульминацией этого спора в классический период русской философии стала дискуссия на страницах различных печатных изданий в период 1914–1916 гг. в связи с Германией и войной между «неозападниками», консолидировавшимися в основном вокруг «мусagetского» философского журнала «Логос», и «неославянофилами», объединёнными издательской группой «Путь». Позиция неославянофилов была наиболее отчётливо артикулирована В. Ф. Эрном, видевшим в военном столкновении противоборство двух национальных «духов» или, говоря современным языком, двух ментальностей — германской и русской: «Столкновение духа Германии и духа России мне представляется внутренней

осью европейской войны. Все другие силы группируются по периферии. Гордая, материальная, внешняя идея германская сталкивается со смиренной, духовною и внутреннею идеею русскою»². Точкой отсчёта для формирования «германской идеи» — в неославнофильской интерпретации, опирающейся, впрочем, на более чем столетнюю историю рецепции Канта в России³, становится философия Канта; родословие же «русского духа» в этот период, с лёгкой руки Флоренского и Эрна, принято возводить к Платону. Платон и Кант воспринимаются как противоположные полюса, а платонизм и кантианство — как маркеры национальных — русской и немецкой — идентичностей. Разумеется, эта жёсткая позиция не была всеобщей: историкам философии известен ответ мыслителей про-европейской ориентации С. А. Франка и М. М. Рубинштейна на вопрос о том, «Виноват ли Кант?», принцип автономии нравственности, трансцендентальное единство апперцепции и категорический императив в появлении крупновских пушек и иприта. Неокантианец М. М. Рубинштейн фактически разбивает аргументы Эрна, убедительно доказывая, что кантовская этика — благо, и что кантовская философская позиция за появление «крупнов» никакой ответственности не несёт⁴.

Как и большинство предреволюционных дискуссий⁵, формально она не закончилась ничем, хотя имела глубокий философский смысл: в этой полемике происходило становление национальной идентичности, «русского духа», а в новоевропейской философской традиции «дух» — это немецкое слово. Во многом именно ей оказались заданы определённые типы, стереотипы и установки, связанные с поиском ответа на вопрос, а что есть русская философия сама по себе, *in intra*, как таковая? Является ли она носителем платонической традиции духовности, которая наследуется почти биологически, и поэтому «у нас» Логос, а «у них» логика, поэтому «у нас» мифотворчество, а «у них» логические конструкции и т.д., или же наоборот — русская философия есть такая «нутряная философия а la russe», которая не имеет строгого конструкта в своём основании, и поэтому не может артикулировать вещи и явления в смысле тех их форм, которые подвластны философии в её западном осуществлении.

Казалось бы, и «традиция платонизма» как «голоса Логоса», и стремление к философской точности категориальных схем, заимствованных из философии немецкой, и прежде всего кантианской, воспринимаемой так вплоть до полного нечувствия очевидного различения между Кантом, и скажем, Гуссерлем, должны были воплотиться в текстах. И действительно, анализ истории предвоенных полемик являет нам это воплощение. Однако история «реального прошлого» не есть только история «сбывшихся событий». Любопытной формой прояснения смысла скрытой оппозиции «Платон versus Кант» явились два архивных документа: фрагмент из лекций о Канте о Павла Флоренского 1910–1914 гг.⁶, в полном объёме ещё не увидевших света; и «Работа по философии» Г. Г. Шпета приблизительно 1914–1916 гг., опубликованная впервые только в 1992 г. в журнале «Начала», где этой дихотомии — «Платон и Кант» — посвящены два раздела статьи, пятый и шестой: собственно «Платон и Кант» и «Резюме к антитезе Платон и Кант».

О. Павел Флоренский:

ПЛАТОН И КАНТ

Платон (+1)

Кант (— 1)

Жизнь и личность

Сходство (формальное)

Жил долго: 429–348 г. до Р.Х. = 81 год

жил долго: 1742–1804 г = 80 л.

Оба дали все, что могли дать и изменили самих себя. Последнее сочинение каждого из них неокончено и носит черты старчества и болтливости и бессилия мысли

«Законы»

«Метафизические начала естествознания»

всецело были преданы философии

пользовались огромной славой

ГДЕ СОКРОВИЩЕ ВАШЕ, ТАМ И СЕРДЦЕ ВАШЕ БУДЕТ

Кант —	+ Платон
νοῦμενα и φαίνόμενα:	νοῦμενα и φαίνόμενα:
νοῦμενον: Ding an sich, вещь в себе	νοῦμενον: εἶδος, идея
φαίνόμενον: ощущение, представление ... опыт	φαίνόμενον: чувственный мир
Истинно-познаваемое — только явления, а вещь в себе лишь мнение ⁷ , основанное на практической необходимости ⁸	Истинно познаваемое — только идеи, а чувственный мир — лишь мнение, основанное на практической необходимости
Самое существование вещи в себе непонятно, ибо она бессмысленна (ни едина, ни множественна) ... ибо к ней не применимы предикаты чувственного познания	Само существование чувственного мира непонятно, ибо он бессмыслен (изменчив etc.), ибо к нему <u>применимы</u> предикаты чувственного мира
Без вещи в себе ⁹ не войдешь в систему Канта, а с нею — не выйдешь из нее.	Без материи ¹⁰ не войдешь в систему Платона, а с нею не выйдешь из нее.
Однако вещь в себе существует <u>как-то</u>	Однако материя существует как-то
Непостижимо, откуда мы узнаем о ней	О материи мы узнаем чрез какое-то незаконное рассуждение, λογισμῶ τι νόητο
Вещь в себе — непонятное; а явления — насквозь понятны. Они — рассудочно проницаемы	Материя непонятна, а идея — насквозь понятна. Она — умное, она разумно-проницаемое
Идеи разума (т.е. понятия о вещах в себе) — регулятивные элементы опыта, т.е. для этого опыта	Чувственное познание (т.е. материи) — средство для восхождения ¹¹ разума к идеям, т.е. для той жизни
Кант был безукоризнен именно в той области (ἔρως) чувств,	в которой Платон был весьма<?> силен<?> (чувственное)
Кант никуда не выезжал из Кенигсберга	Платон всю жизнь путешествовал
Кант — плебей, но поднявшийся к более или менее высоким кругам	Платон — аристократ, но вращавшийся во всяких кругах
Антиномии познания возникают потому, что обращается разум от мира явлений к миру вещей в себе.	Антиномии познания возникают потому, что разум обращается от идей ¹² к явлениям.
Пространство и время — формы, источники познания	Пространство и время — источники незнания

Отрешение от чувственного мира — ведет к мнимому познанию, пребывание в чувственном мире гарантирует познание	Отрешение от чувственного мира ведет к истинному познанию, пребывание в чувственном мире делает незнающим
Кант ненавидел музыку, Кант сух	Платон живет ею, Платон поэт

СХОДСТВА

Кант



Жил 80 л.

Вся жизнь отдана философии — вся новая философия окрашена им

К различиям

В основе познания ¹³

трансцендентальная память

Оба под старость написали фиезетическое<?> сочинение

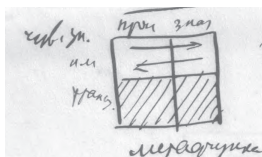
Спор факультетов

Оба занимались математикой и <2 нрзб.> всеобъемлющим (подчинены науке).

Кант — антиномии;

Есть что-то сходное и — по всем пунктам; каждый пункт различен. Кант и Платон — симметричные тела, один — зеркальное отражение другого. Они — одинаковой структуры, но в то же время различны в мелочах. Система Канта преобразуется из Платоновской чрез термины ¹⁴ идея и явление, трансцендентный и трансцендентальный, знание и мнение «мнимость».

Кант



Платон в схеме



Жил 80 л.

Вся жизни отдана философии. Вся древняя философия окрашена им.

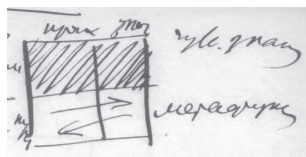
В основе познания — трансцендентная

память

Законы

Платон — антиномии

Платон



Заштрихованная область — область знания, хотя и существующего, но мнимого, δόξα, мнимости, Schein.

верховный принцип
 идея долга
 нечто ирреальнейшее

верховный принцип
 идея высшего блага
 ens realissimum

Г. Г. Шпет:

Величайшим «Да» и «Нет» философии из когда-либо высказанных ею, является антитеза Платона и Канта, потому что она касается самих начал во всём их всеобъемлющем смысле. Все другие антитезы или заключаются в этой как её части и стороны, или дополняют её и ещё больше углубляют.

<...>

Отметим только следующие основные принципы Платона, в которых раскрывается утверждаемое им *начало безусловной истины*: а) Истина для него предметна и усматривается нашим разумом в идее; б) Высший принцип всякого утверждения истины есть «то же» в ней, т.е. принцип тождества; в) Полнота истинного бытия, познаваемая как конкретная целостность общего; г) Идея выражает его сущность и всякое бытие утверждается через причастность ей или участие в ней; д) Идея конечной сущности, блага, разумна, так что за разумом сохраняется его автономия. <...> Сообразно этому основное начала Канта, законодательство С<убъект>а, раскрывается в следующем виде а) В начале познания лежит софизм, выражаемый в дилемме: или предметы или представления, — отрицание первой части дилеммы даёт утверждение второй; б) Тождество есть принцип аналитических суждений, не расширяющих нашего знания, — синтетические суждения имеют своим принципом «я мыслю», а не высказывают истину; в) Общие положения нашего знания имеют абстрактный характер и представляют собою не высказывания об истине, а общеобязательные суждения, истинность которых тем более, чем они дальше от действительности; г) Как источник познания идея антиномична и может играть только роль регулятивного принципа, в роли конститутивного принципа она приводит только к иллюзиям; д) Выход из антиномичности разума лежит в отрицании его автономии и через признание его благодати.

<...>

Итак сравнение принципов Платона и Канта приводит нас к признанию, что какие бы возможности ни раскрывались в Канте, в чистом виде его принципы можно считать чистым «нет» по отношению к «да» Платона¹⁵.

При последовательном прочтении двух этих фрагментов возникает вполне целостный текст, — несмотря на то, что его невольные соавторы принадлежат двум разным школам. Первый из них — основной идеолог и лидер московских неославянофилов, «путеец»

Павел Флоренский; второй — защитник «философии как строгого знания», близкий к «Musagetu» и Logosler'am Густав Шпет. Более того. Несмотря на очевидное различие между формами интерпретаций¹⁶, философскими влияниями, мировоззренческими установками (если Флоренский — прежде всего священник православной церкви, то Шпет — скептик и агностик), формами артикуляции того, что они хотят сказать (Флоренскому важно нарисовать конструкцию — поэтому в тексте так много рисунков и схем, — и прояснить значение понятия; для Шпета важен сам процесс дискурсивного рассуждения, ход мысли), — один предмет, единое время, едины культурные маркеры эпохи. Едины книги, которые читали эти люди (и — порой — иллюстрации к этим книгам), музыкальные и театральные новинки. Диссертация Шпета «Явление и смысл» (1914) написана под сильным влиянием не только философии Гуссерля, но и вагнеровской увертюры к «Тангейзеру». В работе одного из молодых московских неославянофилов Сергея Дурьлина «Вагнер и Россия. Вагнер о будущих путях искусства» (1913) музыка Вагнера становится основанием для прояснения русской национальной и культурной идентичности. Знаменитая выставка русских икон, устроенная в 1913 г. И. Э. Грабарем, стала толчком к написанию не только вполне неославянофильского «Умозрения в красках» кн. Е. Н. Трубецкого, но и источником эстетики европейского и русского авангарда.

Культурный контекст, — как и биографический, — размечает границы поля философии, равно оппозиционного, скажем, полю политики и полю власти; вплоть до полного их нечувствия, обернувшегося трагическим финалом жизни и Флоренского, и Шпета. У них совершенно разные способы мыслить и говорить, — но принципиально общий смысл конкретного философского высказывания. И тот и другой, оценивая философию Платона как «положительную», а философию Канта как «отрицательную», предлагают в качестве основания для анализа рассмотреть понятие разумной идеи у Платона и у Канта; и тот и другой рассматривают, задолго до Уайтхеда, платоновскую философию как парадигму (источник, начало) философского дискурса вообще¹⁷.

Что мы имеем? Мы имеем лишь то, что, возможно, попытка описать русскую философию первой трети XX столетия с помощью моделей конкурентных исследовательских программ¹⁸ или же с помощью моделей «национальной философии»¹⁹ не совсем корректна. Возможно, нам имеет смысл определить историю русской философии не как поле брани между представителями различных философских течений и группировок, «более философичных» или «менее философичных», — и не как историю дискуссий, которая с точки зрения сегодняшнего наблюдателя выглядит как история несоответствия философских концепций прошлого тому знанию, которым мы, нынешние, уже знающие, «чем всё кончилось», обладаем. Всё это есть область исторических интерпретаций реального прошлого, но не само это «реальное прошлое»; и наша задача сейчас — определение границ. Сопоставление крайних точек пограничья — на первый взгляд диаметрально противоположных по генезису и занимаемой в учебниках и словарях философской «нише» систем, но сливающихся в конкретном философском высказывании об истоке философии Флоренского и Шпета, — чрезвычайно важно.

Попробуем обозначить эти границы как границы единого «поля философии», которое учитывает не только формы ставшего, известного, отпрепарированного временем, попавшего в учебники и словари; не только совокупность «сбывшихся событий»; но и всю полноту и полнозвучие того, что осталось неявленным, скрытым, недоосуществлённым. Общность рецепций и форм опыта; общезначимый тогда метафорический ряд, своего рода скрытый язык; время и место произносимого тогда философского высказывания, — всё это можно трактовать как контекстный фон (или арену?) формирования смысла в слове; как то, что будет ещё прояснено светом формируемых в этом поле смыслов.

Однако совершенно очевидно также, что характер формирования этих смыслов всегда индивидуален и несводим только к формам латентного. Личность автора, произносящего «слово» (будь то метафорический ряд или логическая конструкция) и точно улавливающего в его сети тонкие и сложные структуры мира;

«свет смысла», освещающий «мглу меона» (будь то «смысл явления» или «Свет Невечерний»), — иными словами, то «имя» и тот «глагол», которые, если верить Аристотелю, и составляют «речь», не дают поставить равенства между Шпетом и Флоренским или же «снять» их философские высказывания в «диалектическом единстве». Нам, по-видимому, остаётся немного: попытаться, исходя из — или, быть может, невзирая на свои ролевые установки, личностные и мировоззренческие ориентиры, субъективные оценки, исторически и функционально детерминированные интерпретации, уловить=поймать «мяч» сказанного. Ибо мяч, летящий вечно — мяч, попавший в цель.

¹ Данный текст представляет собой значительно расширенную и переработанную для настоящего издания версию раздела в коллективной монографии: *Резниченко А. И.* Густав Шпет, Павел Флоренский и «поле философии» // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / Под ред. В. А. Лекторского, Л. А. Микешинной, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной и др. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 351–356.

² *Эрн В. Ф.* Меч и крест // Эрн В. Ф. Сочинения. — М.: Правда, 1991. — С. 297.

³ Обзор и анализ этой интерпретации см. в обстоятельной и фундированной монографии А. Н. Круглова: *Круглов А. Н.* Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XX веков. — М.: Канон+, Реабилитация, — 2009. В этой же монографии исследованы некоторые из причин некоторой идиосинкразии в русской философской традиции по отношению к Канту.

⁴ См.: *Франк С. А.* О духовной сущности Германии // Русская Мысль. — 1915. — № 10. — I отд. — 2-я паг. — С. 1–18; Рубинштейн М. М. Виноват ли Кант? // Русские Ведомости. — 1915. — № 33. — С. 3.

⁵ Напомню ещё о двух важных философских дискуссиях этого времени, формально закончившихся ничем: об имяславии и о национализме.

⁶ Автограф рукописи хранится в Архиве о. Павла Флоренского (Москва); в настоящее время весь корпус «Лекций о Канте» (1910–1914) Флоренского подготовлен к печати автором этих строк. Фрагмент «Платон и Кант», повлиявший на более позднюю (май-июнь 1918 года) схему, вошедшую

в курс лекции по философии культа (*Флоренский П. А.*, свящ. Собрание сочинений. Философия культа (опыт православной теодицеи) / Сост. игум. Андроник (Трубачев). — М.: Мысль, 2004. — С. 107–109) датируется 1914 годом и в полном объёме публикуется в настоящем издании впервые. Расшифровка рукописи велась по последнему слою, разночтения отмечены в примечаниях. Подчёркивания в автографе прямой и волнистой линиями, авторское выделение крупным шрифтом, пояснительные рисунки Флоренского сохранены.

⁷ Ранний вычеркнутый вариант: вера

⁸ Вычеркнуто: нравствен<ных> соображениях

⁹ Ранний вычеркнутый вариант: Однако вещь

¹⁰ Ранний вычеркнутый вариант: чув<ственности?>

¹¹ Ранний вычеркнутый вариант: поднятия

¹² Ранний вычеркнутый вариант: вещей <в себе?>

¹³ Ранний вычеркнутый вариант: опыта

¹⁴ Ранний вычеркнутый вариант: подстановку понятий

¹⁵ *Шпет Г. Г.* Работа по философии // Начала. — 1992. — № 1. — С. 38–39.

¹⁶ Скажем, понятие внутренней формы слова является важным конструктивным элементом обеих систем: Флоренского и Шпета. Но интерпретации этого понятия, базирующиеся на двух разных прочтениях В. фон Гумбольдта и А. А. Потепни — различны, что отразилось в формировании двух разных версий — неоплатонической и прото-структуралистской версий философии языка в России.

¹⁷ Быть может, эта общность «трансцендентальных предпосылок» даст ключ к анализу реакции Шпета на систему «Столпа», зафиксированной в «Явлении и смысле» и в «Скептике и его душе», — правда, для вычленения основных составляющих элементов этого анализа придётся обратиться к поиску конструкций, также оставшихся в сфере «непроговорённого»: к границам латентных влияний «Критики чистого разума» на «Столп и утверждение Истины» и «Критики способности суждений» на «Явление и смысл».

¹⁸ См. об этом, напр.: *Колеров М. А.* К вопросу об институциональной конкуренции в русской мысли 1910-х гг.: книгоиздательство «Путь» и журнал «Логос» // Исследования по истории русской мысли [9]: Ежегодник за 2008 / 2009 годы. — М., — 2012. — С. 977–985.

¹⁹ Недостаточность этой позиции хорошо видна в публичной дискуссии между С. М. Половинкиным (†), выдающимся исследователем русского неославянофильства и Н. А. Дмитриевой, кажется, последним русским последовательным неокантианцем в: Книгоиздательство «Мусагет»: История. Мифы. Результаты. Исследования и материалы / Сост. А. И. Резниченко. — М.: РГГУ, — 2014. — С. 453–503.

БЫТЬ ЭХОМ ДРУГОГО
КЛК НЕСВОЕВРЕМЕННДЯ УСТДНОВКД
(Заметки к историко-философской концепции Г. Шпета)

В. В. Лимонченко

Книгу, в которой ставится задача исследовать жизненный мир Густава Густавовича Шпета, Т. Щедрина называет «Я пишу как эхо другого», используя слова из письма к Н. К. Гучковой, его невесте, и говорит о погружѐнности идей в русский контекст, откуда и возникает задача раскрыть этот контекст как русскую философскую «сферу разговора»¹. Т. Щедрина прочитывает метафору в коммуникативном ключе, но многомерность смысловых нюансов этим не исчерпывается. Что стоит за метафорой, которая отнесена к характеру собственной интеллектуальной работы?

Итак, что значит быть эхом Другого? Первое, что замечается, — это установка на историческое основание мысли и шире — человеческого бытия, что так выразительно засвидетельствовано в специфике философского знания, имманентно включающего в себя собственную историю не как предварительное внешнее вступление, но как способ экспликации проблем. Достаточно распространена позиция, в соответствии с которой различаются рациональная реконструкция, подчинѐнная современному видению проблем и вопросов при опоре на исторический процесс, кумулятивно присутствующий в настоящем, и историческая, ориентированная на аутентичное прочтение на языке понятий рассматриваемой концепции и в отнесѐнности её к ею же поставленным вопросам и к своему времени. Хотя такое разделение видится достоверным, это несколько искусственное и схематическое разделение, что не препятствует тому, чтобы такое разведение работало как реальная практика историко-философского дискурса.

Порой возникает конкретизация установок на историко-философское основание философской мысли как указание на необходимость прохождения *европейской* школы мысли, что предохраняет от «невегласия». Г. Шпета часто рассматривают как представителя секулярного западничества, но противопоставлять его мысль общему пространству русской философии не считается возможным, о чём говорят и исследователи, имеющие негативистскую предвзятость к традициям русской мысли². Т. Щедрина упоминает легенды о Густаве Шпете; пожалуй, одна из таких легенд, совсем небезосновательных, — это видеть значимость Шпета как мыслителя, противостоящего опасному интеллектуальному вирусу — «русской религиозной философии»³. Отстаивая установку на строгое знание, либерально-западнически ориентированные мыслители усиливают свои теоретические разработки насмешливым презрением к позиции противника. Уинстону Черчиллю приписывают реплику «Аргументы слабы — надо повысить голос». Именно к такого рода аргументам относится именование русской религиозной философии «карго-культом»⁴. Очень недальновидное упоминание, поскольку, если снять формулировку как обидную кличку и углубиться в содержательность самого явления, то речь идёт о своеобразном истолковании отношения к *западноевропейскому* наследию, возникшему среди туземцев Меланезии после появления на островах первых западных кораблей с грузом (карго) в 1871 году: блага, доставленные этими кораблями, виделись предназначенными меланезийскому народу; для получения их необходимы были ритуальные действия, соответствующие поведению солдат, моряков и летчиков. Приверженцы культа полностью отказались от своих прежних религиозных воззрений, существовавших до войны, и стали более тщательно поклоняться аэродромам и самолётам. Полагание на обретение благ, которыми до сих пор пользовались исключительно западные люди, гораздо точнее характеризует установку западнически ориентированных либералов. Физик Р. Фейнман применил формулировку «самолётопоклонники» для указания на имитационный характер некоторых научных исследований, которые достаточно распространены

ны и в естественнонаучной, и в культурно-исторической сферах: многие общественные институты представляют собой заимствованные структуры с целью обретения благ, но работают как имитационно-ритуальная форма, без укоренённости в традиции.

Применяя формулировку о. Г. Флоровского, характеризующую отношение Г. Шпета к русской философии, Н. Плотников оценивает большинство работ по истории русской философии в духе «цинического скепсиса» («всем этим попыткам написать историю русской философии недоставало либо истории, либо философии»⁵), но выделяет при этом «Очерк развития русской философии» Г. Шпета и «Пути русского богословия» Г. Флоровского как отличающиеся от всех прежних и нынешних «Историй» отчётливой концепцией исторической динамики развития философии⁶. Хотя остаётся только удивляться, почему осталась незамеченной установка В. Зеньковского на рассмотрение *развития* русской мысли, предполагающее «диалектическую связность, а не только одну историческую последовательность»⁷; сопоставление работ Шпета и Флоровского концептуально обосновано — обе работы рассматривают русскую мысль в свете стоящего перед ней задания и при этом предполагается усилие по преодолению несовершенной первичной формы. Можно вспомнить слова Г. Флоровского, который говорит о необходимости действительной встречи с Западом, при этом уточняется, что «встречаются только в свободе и равенстве любви», следует «не повторять западные ответы, но суметь понять западные вопросы», поскольку разрыв с Западом не даёт действительного освобождения⁸. Пожалуй, следует расширить эти слова и на русскую религиозную мысль: уважительного внимания к поставленным ею вопросам у современного либерального западничества не наблюдается. Исследование Флоровского может рассматриваться как углубление и нюансировка западничества, поскольку византийское богословие так же представляет собой традицию христианской мысли, формирующей истоки европейской культуры. Его слова о необходимости прохождения школы эллинизма звучат как созвучные сетованиям Шпета об отсутствии античных традиций, однако Флоровский

подчёркивает «христианскую античность»: «Христианское благовестие и богословие от начала были изречены и закреплены именно в эллинских категориях»⁹. Если уж мы делаем ставку на освоение европейской философской культуры, то нельзя игнорировать полноту этого опыта — устранение православной традиции, ориентированной на святоотеческую мысль, урезает европейскую интеллектуальную культуру. Об этом говорил уже И. Киреевский, прошедший школу западной философии, но творческие силы которого, по замечанию В. Зеньковского, были подняты изучением святоотеческой литературы и вхождением в круг православной церковности.

Притом, что философски-рефлексивное понимание критики исключает негативизм как исходное смысловое значение этого понятия, название Н. Плотникова «Критика российского разума» наталкивает именно на это публицистически-обыденное содержание понятия, хотя далее он говорит о работе Г. Шпета как попытке написать действительную историю русской мысли в отличие от прежних и современных взглядов на русскую мысль, представляющих её «либо как серию разрозненных и не связанных между собой заимствований актуальных западных концепций, либо как столь же разрозненную серию “оригинальных” философских учений»¹⁰. То, в чём Плотников видит отличительную особенность очерка («показать имманентную логику развития философских проблем, их концептуальную трансформацию и взаимосвязь. <...> ...Написать историю как связное повествование о развитии мысли»¹¹), возможно видеть как синтез рациональной и исторической реконструкции (хотя слово «реконструкция» в данном контексте не совсем удачно). Плотников приводит слова самого Шпета, в которых он объясняет свой замысел: «Мой “Очерк” — не простой перечень (как у того же Колубовского) имён и книг, я излагаю движение самих идей, и притом в связи с общим развитием нашей образованности и интеллигенции»¹² и именует такую установку «социальной историей мысли», что совсем не тождественно значению работы Г. Шпета по Д. Чижевскому, слова которого приводит Плотников: дать

«историю», и притом философскую историю, т.е. включающую в себя и «философию истории русской философии»¹³. Можно заострить постановку проблемы: к какой форме исторического исследования тяготеет «Очерк» Шпета — социальной истории мысли или философской истории мысли?

Свою книгу по истории русской философии Г. Г. Шпет начинает с указания на отсутствие общей организации научной работы, что поставлено в связь с характером военно-революционного быта. Но дальнейшее изложение раскрывает более глубокий смысл вопроса — необходимость дисциплины мышления, которая обретается при историко-философской ориентированности мысли. Нельзя не вспомнить констатирующую жалобу С. Н. Трубецкого: «Никто не ищет своим умом правил грамматики или арифметики, никто не изучает географии путём личного опыта, и всякий учёный, желающий подвинуть вперёд свою науку или хотя бы следить за нею, — должен знать всё, что сделано, что достигнуто до него. В философии не все следуют этому простому и естественному правилу. У нас в особенности, никогда не знавших умственной школы, случайное, произвольное философствование составляет обычное явление. Случайные чтения и споры, случайности характера и воспитания — при отсутствии правильной дисциплины ума — часто определяют собой всю нашу философию. <...> ...Единственным верным средством против такого зла может служить усиленное изучение истории философии или хотя бы истории философских вопросов»¹⁴. Подчёркивая установку на философию как знание (не как мораль, проповедь или мировоззрение), Шпет ставит задачу не заниматься «самодельным философствованием», а мыслить «в общении с другими, с преданием всего человечества» — это формулировки С. Трубецкого, но формулировка «пишу как эхо Другого», явственно отсылающая к опоре на историко-философское измерение любых философских вопросов, созвучна им. Известна иная формулировка оправданности историко-философского знания: «...Мы подобны карлика, усевшимся на плечах великанов; мы видим больше и дальше, чем они, не потому, что обладаем лучшим зрением, и не потому, что выше их, но потому,

что они нас подняли и увеличили наш рост собственным величием» (Бернард Шартрский).

Моё знакомство с русской мыслью началось с книги Шпета, прочитанной весной 1983 года на пятом курсе философского факультета, когда доступ к литературе, не входящей в социально-партийный дискурс, был достаточно ограничен. Но была библиотека Института философии (как и Историческая библиотека в Киево-Печерской Лавре), восполнявшая нехватку. Через маленькую комнатку то ли лаборанта, то ли секретаря сочился ручеёк дореволюционных и послереволюционных книг — мои записи по русской философии соседствуют с «Музыка как предмет логики» Лосева и Рильке. Книга покорила своей остротой и резкостью, сейчас я бы уточнила — чёткостью постановки проблем. Атмосфера позднего советского времени была многоликой — удушливое начётничество официальной доминанты смягчалось живым интересом к действительной культуре в кругу близких друзей. При чтении Шпета замечалась установка на философию как знание и формулировки «правительственное просвещение — скучное в школе и игривое у трона», «в её добронравии философия задохнулась»¹⁵ прочитывались как характеристики той современности. Подчёркивая своё понимание философии как знания (заметим — не как науки, хотя этому различению не уделено специального внимания и научное знание оценивается высоко), Г. Шпет всякий раз уделяет первичное внимание состоянию сферы образованности, которая гораздо шире сферы *научного* знания, включая и наличное состояние умов, и те регулятивные принципы, которые действуют в качестве мотивов жизненных установок: «Проходившие через университет единицы в подавляющем большинстве смотрели на прохождение ими курса как на тяжкую повинность, затем лишь открывавшим доступ к приятным и прибыльным государственным и военным должностям»¹⁶. Целевая мотивация мыслителей обязательно попадает в поле внимания в его историко-философском очерке русской философии, однако нельзя сказать, что эта проблематика проработана на всех уровнях, преимущественно внимание уделено освоению русскими мыслителями западной мысли,

что вполне соответствовало нашим студенческим запросам. Изложение истории русской философии я воспринимала «как памфлет против советской философии», хотя была незнакома с оценками истории философии Шпета Чижевским, которому принадлежит такая формулировка. Если В. Зеньковский сожалеет о «докторальном тоне автора, с высоты своей позиции (Шпет — последователь Husserl'я) делающего иронические нотации различным авторам»¹⁷, то ироническая насмешливость многих характеристик Г. Шпета воспринималась тогда как более чем уместная по отношению к той нашей современности.

Острое западничество времён студенческих лет не осталось неизменным, при этом уточнялось отношение не к Западу, но к религиозной мысли. Г. Шпета тревожит отсутствие творческой интеллигенции, в хорошо известной формулировке Н. Бердяева это звучит несколько иначе: он различает эпохи, дерзающие говорить нечто и быть чем-то, и критические эпохи, которые пишут о чём-то, что ведёт к бездарности¹⁸. В смысловой структуре мысли Н. Бердяева бездарность есть отсутствие в человеческой жизни даров, бесплодность, неспособность к творчеству, а значит безблагодатность, когда человек остаётся в горизонтали критико-гносеологического рассуждения, не зная возвышения и подъёма. Вывод Бердяева о радикальности религиозной критики видится актуальным и сегодня. Удивительно не то, что представители автономно-секулярной мысли не видят предельной критичности и свободомыслия (или вольнодумия) религиозной мысли, а то, что достаточно редко религиозное сознание видит свою критичность, или толкует её ущербно, исключая неверных. Счастливым исключением — русская религиозная философия, откуда бы ни вести её родословную — от А. С. Хомякова или учитывать более ранние истоки: протопоп Аввакум, Нил Сорский, Сергей Радонежский или греческая патристика Золотого века. Обращение к русской религиозной философии не исключает возможность выявления критического потенциала иных религиозных установок. Правда для нашего времени (XX — начало XXI века) критический потенциал религиозного сознания вызывает пугающий образ террористически

настроенного фундаментализма, достаточно часто исламского, но далеко не исключительно исламского (дело Брейвика, Юго-Восточная Азия, Африка, Россия). Но философски некорректно, т.е. без достаточной рефлексивной проработки понятий, отождествлять критичность и терроризм. О религиозном сознании в данном случае говорю как о движущемся в силовых измерениях Абсолюта — признавая в качестве бытийственного основания всего сущего самодостаточную, рефлексивно-открытую, живую, актуально бесконечную реальность.

Суть религиозной критики Н. Бердяев эксплицирует как открытость философии своим религиозным корням, поиски почвы, питающей философию, без чего она теряет связь с реальностью, аутически замыкаясь в самой себе — когда у познающего отнято познаваемое. Шпет практически повторяет эту характеристику (речь не о заимствованиях, но о сути дела), когда отмечает опасности кантианства, подменяющего «теорию познаваемого» «теорией познания». Шпет не приемлет замкнутости рассудочного кантианства («что есть рассудок, посаженный Кантом на философский трон с завязанными глазами и заткнутыми ушами»¹⁹), но по-кантовски внимателен к активности субъекта, понимая её не узко-гносеологически, а соотнося с общим культурным состоянием, об особенностях которого далее будет идти речь.

Сужение горизонта видения, характерное для мысли, лишённой историко-философской рефлексии (когда история философии превращается в интеллектуальную историю исчезает изменение рефлексии, уяснение собственных оснований) болезненно сказывается на современной образованности. Интерес к истории — наиболее устойчивая черта мышления Шпета, при этом неизменно сохраняется рефлексивный характер его исследований, кропотливая критико-аналитическая работа с понятием — обязательный элемент его текстов. Достаточно часто акцентируется феноменологическая составляющая творческого наследия Г. Шпета, но П. Стайнер напоминает, что углубление в феноменологию происходит в русле работы над проблемами истории²⁰ и далее утверждает, что из всех созданных Шпетом теорий одна

из наиболее оригинальных — это философия истории, предвосхищающая «лингвистический поворот», произошедший на Западе в области теории истории в последней четверти XX века, хотя внимание Шпета к знаково-лингвистическому измерению познания не затмевает онтологического измерения истории, что отмечает и П. Стайнер. История понимается Шпетом и как особенный действительный процесс (в дальнейшем эта особенность раскрывается через рассмотрение социального бытия человека, вследствие чего возникают несогласия с Э. Гуссерлем), и как наука о нём, при этом предметный интерес Шпета — логика истории.

Во Введении к своей книге Шпет обстоятельно раскрывает своё понимание философии как мысли по-платоновски обострённо внимательной к своим началам и сосредоточенной на главном вопросе: «В чём подлинно сущее?»²¹, обосновывая способность разума постигать подлинную действительность. И далее говорит об опасностях кантианского понимания познавательной деятельности, язвительно именуя такую постановку вопроса «кичливым коперниканством», подменяющим «теорию познаваемого» «теорией познания». Неоднократное упоминание этих формулировок подчёркивает значимость философской устремлённости на раскрытие того, что есть и отличие от того, что иллюзорно²². История и предстаёт искомой действительностью, в которой обнаруживает себя человек: «Только в истории эта действительность выступает в своей безусловной и единственной полноте, — по сравнению с историей всякая другая действительность должна представляться как “часть” или абстракция»²³. Внимание к тому, что дано, в отличие от привносимых конструкций предполагает восстановление исторического пути мысли, что одновременно является восстановлением полноты в отличие от «привативности», от которой Шпет предостерегает. Это не социально-политическая история, но история философская, ориентированная на понимание или уразумение смысла и значения скрытых за внешностью факторов, поэтому такая история именуется герменевтической²⁴, что совсем не обязательно приводит к произвольной множественности интерпретаций. История

как путь выводит в неурезанное пространство и время. Вспоминается С. Аверинцев, который формулирует «правила» взаимоотношения личности со своей эпохой: «Человек, который знает в своём умственном и человеческом опыте только ходячие представления сегодняшнего дня, — жертва, так сказать, исторического провинциализма. Каждое время имеет свои возможности и свои границы: только вникание в мысли различных эпох — шанс расширить свой кругозор и научиться отличать прогресс от моды и аксиомы от предрассудков»²⁵. Историко-философская структура мысли предостерегает и от замкнутости в самом себе, и от закупоренности в своём месте и времени.

Для характеристики начальных периодов русской истории Шпет применяет выразительное слово «невегласие», которое без критико-аналитической работы принимается секулярной мыслью как характеристика религиозного сознания. Но речь идёт не столько о самом религиозном сознании, сколько о его своеобразной модификации — когда оно обретает форму утилитарной практики, при этом знание, ориентированное на «государственную и семейную пользу трамваев и граммофонов»²⁶ также является малокультурным. Секулярно-западническая мысль не может обойтись без упоминания слов старца Елизарова монастыря: «Аз — сельский человек, учился буквам, а еллинских борзостей не читал <...> ни с мудрыми философы в беседе не бывал»²⁷, но цитату обрывают на этих словах, оставляя без внимания «аще бы мощно моя грешная душа очистити от греха». Не ставлю задания входить в обсуждение смысла и задачи философии, как ни заманчиво и важно это, но для состояния современной образованности (которая, заметим, не опечалена своими грехами) гораздо более значимы замечания Шпета о практическо-утилитарной ориентации знания — установка на знание принимается без оговорок, но знание видится соотнесённым с узко понимаемым утилитаризмом: «Невежество поражается практическими успехами знания: полуобразованность восхваляет науку за её практические достижения»²⁸. И далее приводится классификация наук, в которой центральное внимание уделяется переходу от магического понимания

науки к эротическому: если первое ориентировано на практическую пользу, то на второй стадии сознание задаётся вопросом, «что пользы в самой пользе»²⁹. В этих словах трудно не увидеть внимания к проблематике последних вопросов человеческого существования, которые не называются так, но понимание философии как знания помещено в широкий контекст человеческого бытия. Религиозное сознание не рассматривается в своей существенности, неприемлемо невежество, проистекающее из утилитарной мотивации. Впрочем, в этом вопросе нет однозначного утверждения — далее идёт речь об утилитарности как первичной стадии знания, которая необходимо сменяется другой при условии свободного развития, что, на мой взгляд, как раз и проблематично в ситуации доминанты утилитаризма — ведь можно оспорить любые истины, задевающие практические интересы.

Внутреннюю полемику со Шпетом ведёт Г. Флоровский, нюансировано рассматривающий изъяны и слабости древнерусского духовного развития, отмечая духовную неоформленность душевной стихии: «Нужно различать: речь идёт сейчас не о недостаточности “научного рационализма”, — разложение “душевности” рассудком или рассудочным сомнением есть снова болезнь, и не меньшая, чем и сама мечтательность; речь идёт о духовной сублимации и преобразении душевного в духовное через “умную” аскезу, через восхождение к умному видению и созерцаниям... Путь идёт не от “наивности” к “сознательности”, и не от “веры” к “знанию”, и не от доверчивости к недоверию и критике. Но есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения, от “психического” к “пневматическому”. И этот путь трудный и долгий, путь умного и внутреннего подвига, путь незримого исторического деяния»³⁰. Г. Шпет не мог быть знаком с работами по истории русской религиозной мысли Г. Флоровского, чего нельзя сказать о тех, кто вторит его характеристикам. Хотя Флоровский называет свою книгу «Пути русского богословия», её предметное содержание имеет не узкопрофессиональную цеховую направленность, а касается

путей становления русской интеллектуальной культуры, обострённо внимательной к жизненно-волевой сфере.

Итак, согласно Шпету, решающее препятствие для рождения философии — это отсутствие действительного просвещения, что характерно не только для церковной интеллигенции, но и для деятельности Петра I, озабоченного государственной пользой, притом, что сочувственно упоминаются слова Регламента 1725 г., отвечающие, по Шпету, замыслам Петра: «Науки никакого принуждения и насилия терпеть не могут, любяще свободу»³¹. Но более существенен даже не сам утилитаризм. Г. Шпет отмечает проистекающий из утилитарного понимания знания контроль государства, что порождало легкомысленное и неуважительное отношение к науке, если только она не имела понятного применения на деле и как результат: «Завещанная Петром свобода науки оставалась такою же непонятностью, как и сама наука»³². Диктат чиновников неприемлем, что достаточно очевидно — и это фиксируется легко как видимое на поверхности насилие, но Шпет указывает на уходящие в основание опасности — разращение сознания, «парадоксальную форму препирательства между невежественным государством в лице правительства, и свободною культурою невежества в лице оппозиционной интеллигенции»³³. Невежество оппозиционных сил опасно своим иллюзорным свободомыслием, что происходит вследствие акцента на свободе внешней, связанной с условиями социально-политического бытия — потому и условной, но существенности свободы внутренней, связанной со способностью не быть обусловленным случайно-внешними параметрами, а двигаться по логике существенных определений при этом не обретается. Неважно, с каких позиций происходит охраняющий контроль и доносительство — это может быть уклонение от православной веры, сомнения в славном состоянии государства, анализ опасностей революций, уличение религиозной мысли в догматизме — любая позиция может обернуться унижающей достоинство человека цензурой. Г. Шпет полагает, что утилитаристическое отношение к знанию и ко всякому свободному творчеству — факт субъективный, социально-психологический

и имеет значение временное, преходящее вместе с изменением живой среды: утилитаризм понимания философии как мудрости сменяется утончённым утилитаризмом философии как метафизики и мировоззрения; такое понимание должно быть углублено до идеи философии как чистого знания в форме незаинтересованного эроса, и утилитаризм необходимо исчезает вместе с развитием философии как чистого знания. И далее не могу не заметить, что, хотя речь идёт о преодолении первичной примитивной стадии, именуемой до-научной, искомая форма философии как чистого знания раскрывается как философия свободная, неподчинённая — как искусство. Трудно предположить, что это произойдёт само собой. Не вступаю в спор, чему же надо учить — философствовать или философии, поскольку это уведёт в сторону от рассматриваемого предмета «что значит быть эхом Другого», но замечу, что в любом случае живым и действенным будет то знание, которое не существует в форме объективированной информации, но предстанет как способность самого человека в форме действительного акта мысли.

Критико-обличительное отношение Шпета к русской истории идёт «по прописям» П. Я. Чаадаева — упомянуто принятие христианства от Византии, вследствие чего были упущены классические источники и предания Европы, и большое место, занимаемое Россией, и отсутствие исторической аристократии. В свете рассматриваемой темы значимо внимание и уважение к европейской культуре, в чём прочитывается установка на преодоление самостной индивидуализированности, выход за пределы самого себя к Другому. Хотя можно говорить, что в пространстве жизни идей нет Другого как чужого, однако трудно отрицать, что прорыв в это всеобщее пространство предполагает личностное волевое усилие. Шпет не приемлет установки на «переживание» как симптом психологизма, и когда он возлагает надежды на становление философии «действительным знанием, достигаемым методическим трудом и школою»³⁴, речь идёт именно о личностных волевых усилиях. Если попытаться уточнить образ Шпета «быть эхом», то он предстаёт не столько самим эхом, сколько пространством,

позволяющим ему звучать. Задача всякого мыслителя — предоставить пространство звучания другому. Когда Т. Щедрина говорит о том, что «коммуникация» и коммуникативное пространство философского сообщества были для Шпета предметом специального философского рассмотрения³⁵, то речь, как видим, идёт о предметной направленности, что, впрочем, спорно — понятийной проработки структур мышления, ориентированной коммуникативно, у Шпета нет, но в самом способе построения суждения, организации мысли можно увидеть диалогическую структуру, в соответствии с которой максимой мышления становится предоставить слово Другому. Мысль Шпета становится русским интеллектуальным пространством, в котором звучит европейская философия. Правда, приходится заметить, что уважение к Другому затмило значимость Своего; подчёркивающая свою традиционность религиозно интонированная мысль, инициированная славянофильством, не заговорила в его текстах своим голосом и была лишена пространства полновесного звучания.

Феноменологическая акцентуация проблематики сознания связана именно с тем, что это то пространство, в котором можно услышать голос идеи. Отсюда значимость понятийно-смысловой аналитики Я, внимание которой Шпет уделяет в своих феноменологических работах. Непосредственно прямо проблематика Я представлена в статье «Сознание и его собственник», которая чрезвычайно значима для историко-философских студий: используя образ из китайской притчи, это поиски ловушки, которой можно поймать зайца, поскольку моё сознание не моя собственность, но выводит меня в пространство жизни идей. Наиболее часто говорят о Шпете в связи с феноменологией и его работы, предметно посвящённые феноменологии: явление и смысл, сознание — обязательный класс, но по Ницше — творческий акт предполагает забвение, феноменологическая проблематика и в «Очерке развития русской философии», и в работах, посвящённых искусству, уходит в основание и становится питающей почвой, не демонстрируя саму себя. Вследствие доминанты на проблематике сознания работы Шпета представляют собой философию истории,

философию истории русской мысли, философию искусства. При этом подчёркивается, «что само я, имрек, есть “носитель” не только своего “личного” сознания, но и общего. И он сам, конечно, различает, — хотя и не всегда это легко, — где он представительствует “сам” за себя, и где он за свою общину»³⁶. В этом различии основание неслиянности со своим пространством и временем, при неизбежной погружённости в свою эпоху. История философии даёт возможность вести разговор, минуя географическую и хронологическую замкнутость, что достаточно часто представляется несвоевременной и неуместной задачей.

¹ См.: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. — М.: «Прогресс-Традиция», 2004. — С. 9.

² См.: *Чубаров И. М.* Московская феноменологическая школа «Квартет» // Логос. — 1998. — № 1. — С. 54.

³ См.: Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. К 130-летию Г. Г. Шпета. Встреча вторая. Материалы круглого стола // Вопросы философии. — 2010. — № 7. — С. 3–39.

⁴ См.: Там же.

⁵ *Плотников Н.* Критика российского разума. Заметки по поводу нового издания «Очерка русской философии» Г. Г. Шпета // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год [8] / Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. — М.: Модест Колеров, 2009. — С. 179.

⁶ См.: Там же. — С. 176.

⁷ *Зеньковский В. В.*, прот. История русской философии: в 2 т. — Т. 1. — Париж: YMCA-PRESS, 1989. — С. 23.

⁸ См.: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. — К.: Путь к истине, 1991. — С. 512, 513.

⁹ Там же. — С. 509.

¹⁰ *Плотников Н.* Критика российского разума. Заметки по поводу нового издания «Очерка русской философии» Г. Г. Шпета. — С. 179.

¹¹ Там же. — С. 179.

¹² Там же. — С. 180.

¹³ См.: Там же. — С. 178.

- ¹⁴ *Трубецкой С. Н.* О природе человеческого сознания // *Трубецкой С. Н.* Сочинения. — М.: Мысль, 1994. — С. 484.
- ¹⁵ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 74, 76.
- ¹⁶ Там же. — С. 38.
- ¹⁷ *Зеньковский В. В.*, прот. История русской философии: в 2 т. — Т. 1. — С. 28.
- ¹⁸ См.: *Бердяев Н. А.* Философия свободы // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 14.
- ¹⁹ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — С. 204.
- ²⁰ См.: *Стайнер П.* Tropos logicos: философия истории Густава Шпета // Вопросы философии. — 2004. — № 4. — С. 154.
- ²¹ См.: *Шпет Г.* История как проблема логики: Критические и методологические исследования. — Изд. 3-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. — С. 2.
- ²² См.: Там же. — С. 13.
- ²³ Там же. — С. 21.
- ²⁴ См.: Там же. — С. 23.
- ²⁵ *Аверинцев С. С.* Попытки объясниться: Беседы о культуре. — М.: Правда, 1988. — URL: <http://predanie.ru/averincev-sergey-sergeevich/book/72351-roputki-obyasnitsya-besedy-o-kulture>
- ²⁶ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — С. 45.
- ²⁷ Там же. — С. 29.
- ²⁸ Там же. — С. 32.
- ²⁹ Там же. — С. 33.
- ³⁰ *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. — К.: Путь к истине, 1991. — С. 4.
- ³¹ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — С. 34.
- ³² Там же. — С. 35, 37.
- ³³ Там же. — С. 46.
- ³⁴ Там же. — С. 53.
- ³⁵ *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...». — С. 10.
- ³⁶ *Шпет Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г.* Философские этюды. — М.: Прогресс, 1994. — С. 115.

Г. Г. ШПЕТ
И «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ

Т. Г. Румянцева

*Мы разделяем
интеллектуальность и язык,
но в действительности
такого разделения не существует.*

Густав ШПЕТ
Внутренняя форма слова

Идейное наследие Шпета включает в себя целый ряд фундаментальных философских текстов, начиная с первой его крупной работы — «Явление и смысл» (1914), историко-философских трудов, посвящённых творчеству Д. Юма и И. Канта, П. Юркевича и А. Герцена, П. Лаврова, А. Гумбольдта, Н. Чернышевского, истории русской философии, а также проблемам герменевтики и логики. Особое место в этом наследии занимает та его составляющая, которая связана с деятельностью Шпета как переводчика философских, научных и литературных произведений, комментатора и редактора художественной литературы. Интеллектуалам хорошо известны его замечательные переводы и комментарии к произведениям Ч. Диккенса и У. Шекспира. Владея семнадцатью языками и получив фундаментальное гуманитарное образование на историко-филологическом факультете Киевского университета св. Владимира, он обрёл колоссальные возможности для профессиональной работы с самыми знаковыми текстами как классической, так и новейшей европейской литературы и философии.

Однако наибольшая слава, очевидно, досталась Шпету как переводчику именно благодаря осуществлённому им переводу гегелевской «Феноменологии духа» — текста, ставшего своего рода символом философского трактата как такового. Что же касается этого перевода, то он, по словам многих современников Г. Шпета, оказал огромное влияние на формирование философской терминологии и философского языка XX века.

В отличие от кантовской «Критики чистого разума», которая несколько раз переводилась на русский язык (в 1867 г. — М. Владиславлевым, в 1896–1897 гг. — Н. Соколовым, в 1907 г. — Н. Лосским; затем в 60-е, 80-е и 2000-е перевод Лосского был основательно уточнён и стилистически отредактирован), гегелевская «Феноменология духа» до сегодняшнего дня официально существует в том самом переводе, который был сделан Шпетом, и который до сих пор не подвергался существенному пересмотру. Ответить однозначно на вопрос о том, почему ситуация оказалась именно такова, не так просто. Можно только гадать: то ли перевод Шпета был слишком хорош, то ли тот труд, с которым столкнётся предполагаемый переводчик одного из труднейших, если не самым трудным для понимания произведений философской литературы, слишком велик. Хотя, здесь, по-видимому, нельзя не упомянуть всё же существовавший в России более ранний перевод «Феноменологии духа», крайне редко упоминаемый даже в профессиональной философской литературе. Сам Шпет в своём послесловии переводчика никак не мог на него сослаться, так как был уже в ссылке и потому мог скомпрометировать любого, кого бы он в нём назвал. Этот первый перевод был опубликован в 1913 году и выполнен под редакцией Э. Л. Радлова членами его философского кружка — группой молодых выпускниц-бестужевок — Д. Аменицкой, Н. П. Анিকেевой, З. А. Ефимовской, К. М. Милорадович и Н. П. Муретовой¹.

Будучи оригинальным мыслителем, Г. Шпет всю свою жизнь работал в феноменологическом направлении, обосновывая его продуктивность в новейшей философии. Поэтому его интерес к «Феноменологии духа» Гегеля, разумеется, не был случайным.

Хотя назвать его «гегельянцем» было бы несправедливо хотя бы потому, что та интеллектуальная среда, в которой формировался Шпет как философ, была скорее неокантианской, нежели гегельянской. Опять же, почти все его ранние работы были посвящены отнюдь не Гегелю, а творчеству таких мыслителей, как Юм, Кант, Риккерт, Дильтей и др. Да и одним из его первых учителей в открывшейся в Киевском университете психологической семинарии, был профессор Г. Челпанов, стоявший на позициях неокантианства. Следует отметить и то, что главными фигурами его конкурсного сочинения, удостоенного золотой медали и опубликованного в университетском издательстве, был отнюдь не Гегель, — название говорит само за себя: «Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма?» Психология считалась тогда одной из областей философского знания, а Челпанов, руководивший кафедрой философии в Киевском университете, придавал всем занятиям в семинарии по преимуществу философский характер. Большое внимание он уделял вопросам теории познания, направляя внимание своих слушателей на труды Юма, Беркли, Канта, Спенсера, Маха, Авенариуса и др. авторов, среди которых явно отсутствовала гегелевская тематика. В его лаборатории Шпет и сформировался как философ. Все его ранние рецензии и первые самостоятельные работы также были посвящены Канту и неокантианцам, что во многом свидетельствовало как о доминирующей духовной обстановке того времени, так и о круге философских предпочтений Шпета. Хотя позднее именно «Феноменология духа» станет одним из самых цитируемых им произведений, к которому он будет обращаться не только в своих теоретических трудах, но и в историко-философских и критических статьях. Поэтому не случайно многие авторы, в том числе и современники Шпета, не раз утверждали, что в его текстах они постоянно замечали мотивы гегелевской философии с его историзмом, диалектикой, «разумным рационализмом» и т.п.

Вопрос о том, что же привело Шпета к философии Гегеля и конкретно к тексту гегелевской «Феноменологии», не раз поднимался на страницах различных философских изданий.

Об этом пишет и крупный специалист в области философии Шпета Т. Щедрина, и авторы большой вступительной статьи к изданной в 1992 году в Санкт-Петербургском отделении издательства «Наука» гегелевской «Феноменологии духа» — К. Сергеев и Я. Слинин, и дочь Шпета — М. Шторх, да и сам философ в своём Послесловии переводчика к тексту данной книги. Так, согласно Щедриной, опирающейся на ряд архивных документов, в том числе и написанную Шпетом для словаря «Гранат» и долго пролежавшую в архивах статью под названием «Шпет» (1929), можно вполне утверждать, что гегельянство всё же стало одним из источников его философии. Она упоминает здесь, в частности, своего рода самосвидетельство Шпета, в котором он, формулируя главные принципы своей философии, писал: «...Немецкая идеалистическая философия <...> в лице Гегеля достигла результатов, приемлемых для нас»². Аргументом здесь служит то, что, положительно характеризуя гегелевский «разумный рационализм», философ высоко оценил Гегеля за то, что тот сумел обосновать существование «разумной действительности» как «тождественного момента», существующего независимо от гносеологического деления, осуществлённого Кантом. Философию Гегеля он называл здесь не только «последним словом философии, но и всеобъемлющим, всё предыдущее в себя включающим, а самого Гегеля именовал — «интуитивист плюс дискурсия»³. И всё же главный интерес Шпета к немецкому мыслителю Т. Щедрина связывает с пониманием им языка как явления, в котором реально воплощается (объективируется) дух, и погружением философии Гегеля в герменевтический контекст как своего рода предпосылку философии языка. Отвечая на вопрос о гегельянстве мыслителя, Щедрина пишет, что, на её взгляд, «невозможно квалифицировать Шпета как гегельянца (поскольку он не является простым транслятором гегелевских идей), но правомерно говорить о гегельянстве как об одном из источников герменевтической философии Шпета. Гегель был для него, — продолжает она, — «заслуженным собеседником»⁴. А уж то, что он досконально владел знанием гегелевских текстов и с трепетом относился к его идейному насле-

дию, хорошо известно каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с его творчеством.

Что касается дочери философа, то она также полагает, что «подтверждением того, что гегелевские идеи постоянно присутствовали в сфере шпетовского внимания, служит признание его в русском философском сообществе того времени как единственного специалиста, который смог бы перевести «Феноменологию духа» Гегеля⁵.

Более подробные разъяснения того, чем привлёк Шпета как переводчика текст «Феноменологии духа», мы находим в уже упомянутой вступительной статье к тексту гегелевского труда. Там, в частности, подчёркивается, что она «привлекла его программой превращения философии в строгую науку и пониманием философии как чистого знания, свободного от любого рода психологизма»⁶. Здесь учитывается и философская атмосфера тех лет, наполненная, с одной стороны, неокантианскими претензиями на роль «философии знания», а, с другой, — такого же рода стремлением со стороны логического позитивизма, оказывавшего большое влияние на тогдашнюю науку, начиная ещё с 70-х гг. XIX столетия. Именно в противовес этим и многим другим, широко распространённым в те годы, философским течениям, Шпет и попытался отстоять феноменологический подход к анализу сознания и его смысловых образований, причём, не только в их абстрактных моментах, но и в их исторической конкретности⁷.

Таким образом, несмотря на чрезвычайную трудность гегелевской концепции сознания, а также чисто языковую сложность произведения, оно не могло не привлечь русского мыслителя своей тематикой, которая чрезвычайно импонировала ему потому, что её автор ратовал за превращение философии в «реальное знание» — науку в её подлинном, адекватном себе смысле, свободном от пустого «мудрствования», поучающего всех и всякого во всех вопросах «гениальничанья» и т.п. Не случайно Гегель резко критиковал здесь всех, кто отказывается от науки. Особенность своего времени немецкий философ видел в том, что оно «есть время рождения и перехода к новому периоду», времени становления

подлинно научного знания или, в терминологии Гегеля, новой, «рассудочной формы науки»⁸. Так, при изложении исторически являющегося знания он рассматривает «тот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания, или как тот путь, каким душа проходит ряд своих формообразований, как ступеней, предназначенных ей её природой, дабы она приобрела чистоту духа, когда она благодаря полному познанию на опыте самой себя достигает знания того, что она есть в себе самой»⁹. Иначе говоря, это была настоящая попытка вновь утвердить философию как высшую форму человеческого познания, как науку; привести человеческий рассудок из сферы обыденного повседневного опыта, «неистинного сознания», в область действительно философского знания, к абсолютной истине.

Авторы вступительной статьи к «Феноменологии духа» К. Сергеев и Я. Слинин назвали осуществлённый Шпетом перевод гегелевского текста «интеллектуальным и гражданским подвигом», отмечая, что переводить эту необычайно сложную, даже в чисто языковом плане, книгу «приходилось в такое время, когда наш язык отлучался от подлинно философской мысли идеологией классовой борьбы и ненависти при помощи так называемой диалектики всеобщего, особенного и единичного, предлагающей легко усваиваемые схемы рассуждения»¹⁰. Сам же Гегель в своей «Феноменологии духа» развёртывал совершенно иную по сравнению с этой диалектику, раскрывая её на примере сложной диалектической природы опыта сознания, вбирающего в себя все исторически развивающиеся формы диалога с самим собой.

Обсуждая тему «Шпет и “Феноменология духа” Гегеля», отдельного упоминания заслуживают и такие вопросы, как сама история осуществлённого Шпетом перевода, названная его дочерью М. Шторх «экзистенциальной историей»¹¹, а также те трудности, с которыми не мог не столкнуться переводчик в процессе работы над столь непрым гегелевским текстом.

Начнём с *истории*. В ночь с 14 на 15 марта 1935 года Шпет был арестован, осуждён, приговорён к пяти годам ссылки и отправлен в Енисейск, а затем по его просьбе переведён в Томск, куда

прибыл 24 декабря 1935 года. Однако перевод «Феноменологии духа» ему был обещан ещё до ареста, хотя договор и не был официально оформлен. Несмотря на изменения в судьбе философа, в московских издательских кругах, как пишет М. Шторх, разговор о переводе книги продолжался. Сочинения Гегеля в четырнадцать томах начали издавать в СССР ещё в 1929 году, когда вышел первый том — «Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика». Почти все тома гегелевского собрания сочинений постепенно были опубликованы, а том с «Феноменологией духа» всё задерживался. Примечательно, что многие из философов, включая Б. Фохта и др., отказывались заменить Шпета, благородно ссылаясь на то, что с этим переводом может справиться только он ¹². В результате Соцэргиз (издательство социально-экономической литературы в СССР) по доверенности всё-таки заключил весной 1936 года с ним договор.

Чтобы не загружать внимание читателя многочисленными, хотя, несомненно, и важными деталями, касающимися непосредственно того, *в каких условиях и как* осуществлялся этот сложнейший переводческий труд, заметим лишь следующее. Шпет чрезвычайно серьёзно и ответственно отнёсся к своей работе; в письмах к родным в Москву он запрашивал массу книг и словарей, рукописи переводов других работ немецкого мыслителя. Он долго и тщательно составлял график предстоящих трудов, постоянно делясь с близкими ему людьми тем, какое наслаждение и, в то же время, какие трудности он испытывал, разгадывая иные фразы Гегеля как «шарады», которые надо было «передать так, чтобы понятно было» ¹³. Так, в своём послесловии переводчика он отметит, что наибольшие затруднения ему доставлял именно перевод столь излюбленных Гегелем каламбуров и сопоставлений, противопоставлений, параллелей, основанных иногда на смысле слов, а иногда — на чисто внешней «вульгарной» этимологии слова ¹⁴. Небольшими порциями Шпет пересылал заказными письмами уже выполненные переводы своих текстов в Москву, а жена и дочь перепечатывали их на машинке и обратно высылали один экземпляр в Томск, где в это время находился ссыльный, а затем

он исправлял ошибки, редактировал текст и вновь отправлял готовые листы в столицу.

Перевод «Феноменологии духа» был закончен к концу лета 1937 года, однако 27 октября 1937 года философ был арестован вторично, обвинён в участии в антисоветской организации и 16 ноября расстрелян. Что же касается его рукописей и машинописных материалов, то они находились под так называемым «домашним арестом» и когда уже после войны к его вдове неоднократно обращались за этим переводом, желая опубликовать его без имени переводчика, она, как пишет дочь Шпета, ни за что не соглашалась¹⁵.

Философ был реабилитирован в 1956 году, и четвертый том четырнадцатитомного собрания сочинений Гегеля, в котором и был размещён его перевод «Феноменологии духа», оказался последним из всех вышедших в свет книг. Она вышла только в 1959 году, то есть более чем через двадцать лет — в годы так называемой «хрущевской оттепели» в СССР. Изданная тиражом в пятнадцать тысяч экземпляров, гегелевская книга стала тогда, как, впрочем, и сегодня, почти библиографической редкостью. И это несмотря на то, что несколько раз очень небольшими тиражами она переиздавалась в постперестроечной России. Так, в 2000 году в академической серии «Памятники философской мысли» вышло новое издание «Феноменологии духа» с уточнённым переводом, превосходным и весьма обширным справочным аппаратом и блестящим комментарием профессора Университета Северной Каролины, США, М. Быковой. Однако по сравнению с кантовской «Критикой чистого разума», переиздаваемой на территории бывшего СССР почти каждый год, текст в бумажной версии Гегеля по-прежнему является в этом плане малодоступным для читателя.

И, наконец, немного *о трудностях перевода и особенностях стиля* гегелевской «Феноменологии духа». Сложность текста отмечал и сам его переводчик, полагавший, что это «одно из труднейших, если не самое трудное для понимания произведение философской литературы». Причём, основная сложность и запутанность изложения «Феноменологии духа», как он полагал,

пристекают из того, что в ней «всякое более высокое формообразование сознания повторяет и включает в качестве моментов диалектические ступени предшествовавших стадий и формообразований, поскольку Гегель старается провести и некоторое повторяющееся единство словесного выражения»¹⁶. Шпет назвал это формализмом, который приводит к тому, что терминология, ясная в применении к одной стадии, на другой превращается в сплошное иносказание.

Однако, несмотря на своеобразную лексику, небрежную конструкцию, стилистически причудливые обороты и сбивающие с толку повторения местоимений, язык Гегеля всё же отличается достаточно ярким стилем. Сам Шпет указывал, что он — «тяжеловесный и в то же время выпенный, архаический по составу и смысловому значению слов», вдруг прерывается «метким афоризмом, смелым сочетанием слов и почти публицистической риторикой»¹⁷. Интересно, что и некоторые современные философы наряду со сложностью отмечают, в то же время, и удивительную поэтичность стиля гегелевских работ, что в отличие от, казалось бы, истинного поэта — Шеллинга, Гегель оставил нам образчики высочайших в стилистическом отношении фраз-афоризмов. Такого рода фразы почти невозможно отыскать у кого-либо из других представителей данной философской традиции. Иначе говоря, Гегель использует в тексте массу приёмов и примеров, которые придают его стилю особый аромат. Напомню хотя бы некоторые из этих, ставших поистине сакраментальными, фраз (только из «Феноменологии духа»). Это и знаменитое высказывание об истине, которую не следует сравнивать с отчеканенной монетой, и которая в таком же виде может быть спрятана в карман; и блестящие примеры с могучим дубом, вместо которого нам показывают желудь; и с исчезающей почкой, опровергаемой цветком и т.п.

Шпет отмечал также и серьёзные терминологические затруднения гегелевского произведения, связанные с тем, что немецкий философ хотел написать свой труд, опираясь исключительно на онемеченные латинские и греческие термины, что не означает,

впрочем, что ему удалось это осуществить¹⁸. Так, в тексте «свободно удерживается» латинская терминология Спинозы и некоторых др. авторов. Автор перевода отмечает и использование Гегелем ряда оригинальных языковых новшеств, а также тех терминов, которые он широко заимствовал у своих предшественников-соотечественников, включая Х. Вольфа и И. Канта. Некоторые немецкие термины, которыми он активно пользовался, он намеренно противопоставлял, по словам Шпета, терминологии Канта и Фихте¹⁹.

В русской дореволюционной литературе также сохранились интересные оценки языка немецкой, и в частности гегелевской философии, как языка «испорченного», шокировавшего своеобразной лексикой, небрежными конструкциями, стилистически причудливыми оборотами и сбивающими с толку повторениями местоимений даже таких великих немцев, как Гёте и Шиллер. Кстати говоря, ещё один великий немецкий мыслитель Вильгельм фон Гумбольдт предполагал в нём неразвитость способности владеть языком, что, по словам младшего современника и критика Гегеля Р. Гайма, «можно заметить даже в ту эпоху, когда он уже вполне осознал задачу созданной им системы». И далее, продолжает Гайм: «Никогда, быть может ни прежде, ни после Гегеля, ни один человек не говорил и не писал *таким* языком. Иногда его изложение темнее изложения Якова Бёме и отвлечённее аристотелевского»²⁰. И действительно, язык книги остаётся очень неравномерным: уже упоминаемые образные иллюстрации и общедоступные исторические сюжеты, которые должны были помочь читателю уловить непростую логику гегелевского текста, перемежаются с крайне тяжеловесными, абстрактными высказываниями и целыми фразами, которые не становятся понятными даже после их многократного чтения. Поэтому до сегодняшнего дня историки философии не перестают спорить о том, почему философ, наметивший программу построения *общепонятной* науки, которая должна стать «вполне определённой», «экзотеричной, понятной и годной для того, чтобы быть изученной и стать достоянием каждого»²¹, в то же время выражал свои мысли столь туманно

и эзотерично, что над каждой его фразой и сегодня приходится «задумываться, искать, трудиться, размышлять»²².

Стоит отметить, что, будучи крайне сложным как в структурном, так и в стилистически-языковом плане, высокопрофессиональным философским произведением, «Феноменология духа» Гегеля оказала, тем не менее, огромное воздействие на развитие интеллектуальной культуры XX века. Её перевод на русский язык во многом способствовал формированию философской терминологии и отразил существенные изменения философского текста в XX веке. По словам Н. В. Мотрошиловой, «судьба «Феноменологии духа» как ярчайшего раннего произведения, волею судеб не сохранившего своего значения в зрелой системе Гегеля и в то же время частично «вписанного» в более поздний проект философии духа, побуждает, как и раньше, к раздумьям и исследованиям»²³. А значит и подвиг переводчика этого текста — Густава Густавовича Шпета, скольким бы редакциям и корректировкам он не подвергнется в будущем, навсегда останется в интеллектуальной истории человечества.

¹ Сам Радлов был хорошо известным до революции историком философии, филологом и переводчиком, редактировавшим вместе с В. С. Соловьёвым философскую часть «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона» и написавшего для него более ста словарных статей.

² *Щедрина Т. Г.* К вопросу о гегельянстве... Густава Шпета // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. — М.: «Канон+», 2010. — С. 590.

³ Там же. — С. 592.

⁴ Там же. — С. 597.

⁵ *Шторх М. Г.* Густав Шпет и «Феноменология духа» Гегеля (экзистенциальная история перевода, рассказанная Мариной Густавовной Шторх // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. — М.: «Канон+», 2010. — С. 599.

⁶ *Сергеев К. А., Слинин Я. А.* «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. — СПб.: «Наука», 1992. — С. V.

⁷ Там же.

⁸ *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. — С. 6.

⁹ Там же. — С. 44.

¹⁰ *Сергеев К. А., Слинин Я. А.* «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания. — С. VI.

¹¹ *Шторх М. Г.* Густав Шпет и «Феноменология духа» Гегеля. — С. 598.

¹² Там же. — С. 599.

¹³ Там же. — С. 601.

¹⁴ *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. — С. 441.

¹⁵ *Шторх М. Г.* Густав Шпет и «Феноменология духа» Гегеля. — С. 604.

¹⁶ *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. — С. 441.

¹⁷ Там же. — С.440.

¹⁸ Там же. — С.440.

¹⁹ Там же. — С.440.

²⁰ *Гайм Р.* Гегель и его время / Пер. с нем. П. А. Соляникова. — СПб.: Наука, 2006. — С. 66.

²¹ *Гегель Г.* Феноменология духа. — С.7.

²² *Д'Онт Ж.* Гегель. Биография / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб: «Владимир Даль», 2012. — С. 432.

²³ *Мотрошилова Н. В.* Предисловие // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. — С. 8.

ЯВЛЕНИЕ СО СМЫСЛОМ: ГУСТАВ ШПЕТ В ИСТОРИОГРАФИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ¹

Г. Е. Аляев

До недавнего времени фигура Густава Шпета не пользовалась особой популярностью у историков русской философии (не говоря уже о советском периоде, когда его «забвение» определялось прежде всего идеологическими факторами). Такая «традиция» была заложена, пожалуй, ещё Н. Лосским в его «Истории русской философии», и продолжена его учеником С. Левицким в «Очерках по истории русской философии», где Г. Шпет вообще ни разу не упоминается. Часто его характеристика ограничивалась штампами «наиболее крупный представитель феноменологии в России» и «ученик Э. Гуссерля» ²; в этом же духе (т. е. как односторонне гуссерлианский) оценивался его вклад в историографию русской философии (собственно, в основном по одному незавершённому «Очерку развития русской философии»), хотя и признавалось, что Шпет — «придирчивый, но глубокий критик» ³. Очевидно, это можно было бы объяснить тем, что философское мировоззрение Г. Шпета является не столь самостоятельным (или — характерным и представительным для истории русской философии), как философские концепции религиозных мыслителей, что и предопределяло меньший интерес к нему. Но даже если это и так (что, конечно, можно оспорить), то вряд ли стоит обходить вниманием явление проникновения феноменологии в Россию, наиболее ярким воплощением которого, по общему мнению, является Г. Шпет. Само по себе это проникновение является существенным фактом истории русской философии и её западных связей и не может не вызывать интереса. Тем более что,

как становится очевидным по мере опубликования философского наследия Г. Шпета, его роль в развитии феноменологии и герменевтики была далеко не эпигонской.

Во всяком случае, в отличие от оригинальных философских трудов Г. Шпета, его «Очерк развития русской философии» давно занял прочное место в историографии этой науки и стал предметом оценки многих его коллег по этому цеху. Впрочем, оценка эта подчас была довольно критичной. Т. Щедрина пишет об этом так: «Подобно “Философическим письмам” Чаадаева, “Очерк” Шпета отталкивал от себя читателей-современников. Даже высоко оценившие этот труд исследователи ставили Шпету в упрек “докторальный тон”, “иронические нотации”, “отсутствие исторической вдумчивости”, “презрительное отношение к её <русской философии> источникам”. “Диатрибы” Шпета по поводу утилитарности и моральности русского духа вызывают негативное отталкивание от этой книги до сих пор, несмотря на её колоссальную научную основательность, которая отмечалась Д. И. Чижевским, В. В. Зеньковским, Н. О. Лосским, Б. В. Яковенко»⁴. Рассмотрим более подробно, как «выглядел» Г. Шпет в историографии русской философии — прежде всего, в работах упомянутых его современников, оказавшихся, в отличие от Густава Густавовича, в эмиграции.

К «высоко оценивавшим» «Очерк» Шпета следует отнести, прежде всего, В. Зеньковского, несмотря на явное различие их исходных историко-философских концепций. Он назвал его «самым ценным и основательным исследованием по истории русской философии», особо отметив постоянную опору автора на первоисточники; но в то же время раскритиковал «докторальный тон автора», неуместность насмешливых, а иногда и презрительных замечаний, которые лишают автора «исторической вдумчивости», приписав это прежде всего гуссерлианским симпатиям Г. Шпета⁵. В. Зеньковскому были известны также историко-философские работы Г. Шпета о Юркевиче и Герцене.

А вот оценка В. Зеньковским собственно философии Г. Шпета далеко не столь лояльна. Заметим, что ему были известны основные публикации Шпета, хотя на тех трёх страничках, где даётся его

характеристика, Зеньковский ссылается в основном лишь на статью «Скептик и его душа», а также на «Внутреннюю форму языка» (? — слова!). Характерно в этом смысле его признание в том, что «Явление и смысл» он читал ещё до эмиграции, а вот за границей книгу найти не удалось⁶ — в этом можно увидеть и реальную сложность достаточного знакомства даже специалистов — историков философии с трудами Г. Шпета в то время, и одновременно понять, что исходные оценки В. Зеньковского базировались на не перепроверенных впечатлениях более чем 30-летней давности.

Эти впечатления сконцентрировались в исходной оценке Г. Шпета исключительно как «правовернейшего последователя Гуссерля» (и тем самым отрицании какой бы то ни было оригинальности и самостоятельности его философии), однако были развиты В. Зеньковским в характеристике этой позиции как «самодовольного, сектантского исповедания гуссерлианства» — и здесь уже основную роль сыграло собственное отношение историка философии и одновременно православного философа к Э. Гуссерлю, через призму которого оценивался и Г. Шпет. Феноменология была неприемлема для В. Зеньковского своей антиметафизической направленностью, своим невниманием к «вещи в себе», своим нереализмом и субъективизмом, и, конечно, особенно — своим неприятием «теистической интерпретации абсолютного, как личного Бога». Для Зеньковского очевидна необоснованность претензий феноменологии на звание «чистой науки» и несомненен её исторический крах, а потому Г. Шпет как философ ему попросту неинтересен (в отличие от А. Лосева, который «связал гуссерлевскую феноменологию с гегелевской диалектикой»). Тем более что в своих последних работах — по этнической психологии, о языке, — Шпет, как замечает Зеньковский, ушёл из философии в сферы чистого знания.

Трудно отделаться от впечатления субъективности и поверхностности оценок, даваемых Г. Шпету В. Зеньковским. Обратимся, однако, к другим, менее хрестоматийным оценкам Шпета его современниками, которые сегодня могут считаться классиками истории русской философии. Очевидно, первым хронологически тут

стоит вспомнить Э. Радлова. В «Очерке истории русской философии» (2-е изд., 1920) Э. Радлов рассматривает «Явление и смысл» Г. Шпета в контексте той тенденции русской философии, в которой отвергается субъективизм, а процесс познания понимается как процесс понимания действительности, а не явления только. Сюда он относит идеи М. Каринского о том, что познание имеет дело с действительностью, а также мысль Юркевича о бесплодности теории познания, желающей построить процесс знания независимо от его содержания⁷. Между прочим, тезис П. Юркевича «Чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании» действительно использовал и Г. Шпет. Здесь же проводится и рассуждение Шпета о недостаточности логизирующего познания в понятиях и необходимости искать решения основного философского вопроса не в теории познания, а в жизни бытия⁸. В целом, однако, в своей характеристике Г. Шпета Э. Радлов не отходит от присущего всей его книге объективизма и описательности, хотя и формулирует интересное обобщение (о «предфеноменологической традиции» в русской философии, к которой относится Каринский, а также Вл. Соловьёв и С. Трубецкой, пишут и современные исследователи творчества Г. Шпета⁹).

В перечне историков русской философии имя Семёна Франка фигурирует не часто, хотя на самом деле его многочисленные статьи историко-философского содержания ценны не только в отношении выявления его собственной позиции по отношению к тому или иному автору, но и с точки зрения воплощения оригинальной историко-философской концепции. Эту концепцию, как собственно и всю философскую систему С. Франка, можно характеризовать в категориях некоего синтеза русской религиозной (славянофильской или неославянофильской) и западной рациональной (западнической) традиций. В этом свете несколько удивляет тот факт, что Густав Шпет практически не находит места в этой концепции — тем более, что сам С. Франк был совсем не чужд феноменологическим построениям, хотя и отнюдь не был чистым гуссерлианцем.

Можно понять, почему Г. Шпет не упоминается С. Франком в его концептуальных статьях, посвящённых анализу характерных

черт русского философствования («Сущность и ведущие мотивы русской философии», «Русское мировоззрение»). Здесь для С. Франка важно было отразить прежде всего то действительно оригинальное, что присуще русскому философствованию в его отличии от западного (заметим, что эти работы были обращены к немецкому читателю), — однако вовсе не с точки зрения доказательства «незрелости», «нефилософичности» русской философской мысли. Франковские характеристики русской философии (во многом предвосхищающие более поздние характеристики В. Зеньковского) основываются на понимании философии не столько как науки, сколько как «наднационального интуитивного мировоззренческого учения», стоящего в тесной связи с религиозной мистикой¹⁰. И хотя в принципе Франк никогда не отказывался от понимания философии как рационального знания («рационального постижения рационально непостижимого»), в этом своём стремлении обнаружить типичные формы русского мировоззрения он, безусловно, шёл вразрез как со шпетовской концепцией становления философии как строгого научного знания, так и с необходимостью вообще оценить философское значение самого Г. Шпета в контексте развития русской философии.

Лишь в одной своей историко-философской статье, местами приобретающей характер библиографического описания — «Русская философия последних пятнадцати лет» (1926), — С. Франк бегло упоминает работы Г. Шпета. Во-первых, он достаточно позитивно (в сравнении с «неудовлетворительной» работой Э. Радлова) оценивает шпетовскую *«Историю русской философии»*, как он называет «Очерк» (упоминается также и работа о А. Герцене), хотя и высказывает при этом ставшую впоследствии общим местом оценку его как «одностороннего», «с уничижительной полемикой против дилетантизма, господствующего, по мнению автора, в России»¹¹. Во-вторых, упоминается «История как проблема логики», характеристика которой, впрочем, ограничивается тем, что вышедший 1-й том этой работы «особенно выделяется оригинальным оправданием рационализма Вольфа»¹². Следует заметить, что на фоне достаточно подробной библиографии других,

и отнюдь не более значительных, чем Г. Шпет, авторов, отсутствие хотя бы упоминания «Явления и смысла» и других опубликованных к середине 20-х годов работ Г. Шпета выглядит странным.

Частично это можно объяснить тем, что С. Франк строит свой обзор развития русской философии по схеме традиционных разделов философского знания (онтология, гносеология, этика и т.д.), а не, скажем, выделения каких-то философских школ или традиций, обнаружения новых философских явлений. В результате в поле зрения попадают те работы Г. Шпета, которые имеют чёткую привязку к соответствующим разделам (история философии, философия истории), в то время как явление рецепции феноменологии на русской почве и роль в этом Шпета остаётся за кадром. С другой стороны, среди всех отделов философского знания именно эстетика была, пожалуй, самым слабым (если не единственным слабым) местом Франка, поэтому его обзор эстетических работ в упомянутой статье ограничивается одним маленьким абзацем, который заканчивается констатацией энергичного научного оживления в России «в области поэтики, что, впрочем, выпадает из этого обзора»¹³ (очевидно, так выпали и шпетовские «Эстетические фрагменты»). Таким образом, новые тенденции развития философии на стыке с филологией, которые во многом определили облик мировой философии XX века, и которые столь ярко проявились в России первых послереволюционных годов, не в последнюю очередь благодаря усилиям Г. Шпета, остаются здесь нераспознанными С. Франком.

Впрочем, может быть объяснение и в другом — в недоступности философской литературы, издаваемой в России, для эмигрантского автора (вспомним признание В. Зеньковского)? Косвенно об этом свидетельствует статья С. Франка об А. Лосеве, опубликованная в журнале «Путь» в январе 1928 года. В ней, между прочим, Франк решительно выступает против суждения немецких историков философии о том, что Россия после революции перестала существовать как культурное государство, а потому философское творчество в ней прекратилось. Однако из контекста понятно, что с этим утверждением Франк спорит скорее априорно, и потому

случайно дошедшие книги Лосева (две из трёх вышедших; «Диалектика художественных форм» осталась известной С. Франку лишь по названию) становятся для него прежде всего свидетельством того, что «дух истинного философского творчества» в России жив ¹⁴. Вполне возможно, что поздние работы Шпета («Внутренняя форма слова») остались неизвестны Франку. Нельзя исключать, наконец, и какой-то (может, подспудный) момент политической перестраховки — боязни привлечь излишнее внимание к автору, оставшемуся под «железной пятой» советского режима, положительными оценками со стороны тех, кого этот режим посчитал своими врагами. Так или иначе, но франковские историко-философские обзоры посвящаются в основном эмигрантской русской философской литературе.

С достаточным вниманием к творчеству Г. Шпета относился и другой во многом близкий ему историк философии и философ Борис Яковенко. В 1929 году в связи с празднованием 70-летия Э. Гуссерля Б. Яковенко публикует на немецком языке статью «Эд. Гуссерль и русская философия», в которой утверждает, что ни в какой другой стране (за исключением, естественно, Германии), мысль Гуссерля не оставила столь глубоких следов, как в России ¹⁵. Среди русских мыслителей, кто первыми обратил внимание на Гуссерля, Б. Яковенко называет Н. Лосского, себя и Г. Шпета. При этом себя он вовсе не зачисляет в круг гуссерлианцев, чётко очерчивая то, что он у Гуссерля принимает, но одновременно раскрывая и своё несогласие с ним. Что же до Г. Шпета, то Б. Яковенко оценивает его «Явление и смысл» достаточно высоко — как работу, в которой «с глубоким знанием дела резюмированы, дополнены и развиты далее все существенные усмотрения, мнения, наблюдения и исследования Гуссерля» ¹⁶. Между прочим, Яковенко толерантно и объективно подходит к шпетовским оценкам его собственной позиции: «Г. Г. Шпет очень тонко понимает вышеупомянутую критику Яковенко и по-деловому обращает её для защиты основных взглядов Гуссерля» ¹⁷. Следует отметить, что в этой небольшой статье Б. Яковенко рассматривает влияние феноменологии на русскую философию в довольно широком

ракурсе, упоминая работы Б. Вышеславцева, И. Ильина, Г. Гурвича, С. Франка и других философов. Особенно примечательна его высокая оценка только что появившихся в советской России книг первого «восьмикнижия» А. Лосева как оригинальной философской системы, «которая теоретически знаменует существенное взаимопроникновение и взаимодействие феноменологии и диалектики... под знаком эйдоса»¹⁸.

Характерно, что в этом же ключе синтеза феноменологии и диалектики (в котором позитивно оценивал А. Лосева В. Зеньковский) Б. Яковенко оценивает последующую эволюцию Г. Шпета. В вышедшей в 1938 году в Чехии «Истории русской философии» он в общем плане констатирует, что только в лице Г. Шпета феноменология нашла в России «своего истинного и одновременно самоуверенного и оригинального сторонника»¹⁹. Вместе с тем, в своих последующих работах Г. Шпет, по мнению Б. Яковенко, значительно отошёл от позиций чистого феноменологизма и «проявил неожиданное не только понимание, но даже чёткую *склонность к диалектике*». Б. Яковенко обращает внимание на философию языка Г. Шпета (пользуясь изданием «Внутренней формы слова» 1927-го года), которая становится принципиальной основой философии культуры, поскольку такие обнаружения культурного сознания, как искусство, наука, право и т. д., суть модификации и формы единого культурного сознания, имеющие в языке архетип и начало. «*Язык есть чистый дух*, но одновременно и *природа — телесная и душевная*». Язык можно считать объективированной субъективностью, но одновременно и субъективированной объективностью; он может быть понят не только как субстанция, но и как субъект, не только как продукт, но и как продукция, как энергия. При этом субъект должен иметь свою собственную онтологию. Субъект культурного творчества, по Г. Шпету, создаёт в культуре между собой и природой новый мир, социально-культурный мир, и тем самым сам из природной вещи превращается в вещь социально-культурную²⁰. Яковенко особенно подчёркивает эту тягу Шпета к социально-культурной, а не психофизической интерпретации знаковых систем. В конце

концов, он называет Г. Шпета в числе русских мыслителей, философские размышления которых производят впечатление «полной свободы от какой-либо заданности или принадлежности к какому-либо направлению»²¹. Таким образом, Шпет, по мнению Яковенко, перерастает рамки «русского гуссерлианца», пусть даже оригинального, но всё-таки лишь последователя Э. Гуссерля — его путь и его значение в русской философии приобретает самостоятельную и неповторимую ценность.

Несомненно, что Б. Яковенко глубже других, упомянутых выше авторов, оценил собственное место и роль Густава Шпета в истории русской философии, не только показав его самостоятельность и оригинальность в рецепции гуссерлианства, а и распознав нечто принципиально новое в тенденциях общего развития философской мысли, что удалось отразить в своих работах Г. Шпету. В отличие от этого, Дм. Чижевский, например, оценил «Внутреннюю форму слова» как книгу «очень неудачную» и рекомендовал Е. Шору переводить на немецкий не её, а «Скептика и его душу» или «Эстетические фрагменты»²².

Вообще же тема «Чижевский и Шпет» оказалась необычайно плодотворной, о чём свидетельствуют исследования Владимира Янцена. При этом, будучи хорошо осведомлённым о публикациях Г. Шпета (В. Янцен приводит интересные свидетельства того, каким образом эти публикации попадали в 20-е годы за границу) и принимая участие в их «пропаганде» (попытках переводов) в Германии, Дм. Чижевский, как историк философии, оказался наиболее глубок (и даже концептуален) именно в оценке историко-философского наследия Г. Шпета.

В своих «Очерках по истории философии на Украине» Дм. Чижевский активно использует «Очерк» Г. Шпета при характеристике философов начала XIX века, оценивая это произведение как «лучшее изложение взглядов этих мыслителей»²³, и признавая, что сам во многих пунктах следует «Очерку»²⁴. Использует Дм. Чижевский также работу Г. Шпета о Юркевиче, которую оценивает как «очень хорошее изложение философских взглядов Юркевича»²⁵. В дальнейшем он неоднократно ссылается на эту

работу Шпета и на его «Очерк», как на достаточно надежные источники историко-философского знания.

Дм. Чижевский также обращает внимание на «блестящую характеристику русского просвещения» в «Очерке» Шпета, замечая при этом, что «многое тут похоже на раздел о “Просвещении” в “Феноменологии духа” Гегеля»²⁶. То же самое он отмечает в статье «Гегель и французская революция»: «Надо отметить, что прекрасная характеристика “русской просвещенности” в «Очерке истории русской философии» Г. Шпета очень близка к Гегелевской характеристике «просвещенности вообще», с той разницей, что Шпет подходит к своей характеристике исключительно от эмпирического материала»²⁷.

В 1928 г. Дм. Чижевский написал статью «Философские искания в Советской России», рассмотрев в ней достаточно подробно, в частности, работы Лосева. Что касается Шпета, то в постскриптуме он отмечает, что только недавно стали доступными «две крайне интересные работы» — 3-й выпуск «Эстетических фрагментов» и «Внутренняя форма слова», и обещает вскоре вернуться к их анализу. К сожалению, такого продолжения не последовало.

В связи с исследованием гегельянства в России Дм. Чижевский указывает, между прочим, на «отзвуки гегельянства» в самостоятельных философских построениях феноменолога Г. Шпета²⁸. Следует отметить, что в немецком варианте книги Дм. Чижевского «Гегель в России» давалась более содержательная характеристика Г. Шпета как феноменолога, близкого к гегельянству. В частности, это отражается в пафосе научности, в стремлении феноменологии растворить все науки в философии, а также в симпатиях к гегелевскому историзму. Опять Дм. Чижевский подчеркивает внутреннее сходство шпетовского анализа русского Просвещения с оценкой Просвещения у Гегеля²⁹.

Наконец, именно у Чижевского мы находим две наиболее основательные рецензии на «Очерк» Г. Шпета. Первая была напечатана в журнале «Современные записки» (1924, № 18)³⁰. Вторая готовилась немного позже для возобновленного в Праге в 1925 г. журнала «Логос», но по каким-то причинам не была опубликована,

и напечатана лишь относительно недавно ³¹. К этому следует добавить ещё один материал, который приводит В. Янцен: отрывок из письма Дм. Чижевского к Ф. Степуну от 1 июля 1944 г., в котором фактически в третий раз, только уже через определённый промежуток времени, даётся оценка шпетовскому «Очерку» ³².

Можно отметить, что замечания к книге Шпета, которые высказывались Чижевским в 1924–25 годах и двадцать лет спустя, в принципе совпадают, однако общая оценка существенно отличается. В рецензиях Чижевский характеризует книгу Шпета как «первую историю русской философии», как «надёжное и верное руководство во всех дальнейших изысканиях». Подчёркивается, что это не только история русской философии, но и смысл этой истории, т. е. философия истории русской философии. Отмечается живое участие автора, его переживание затрагиваемых вопросов, что делает книгу философской публицистикой, хотя и не переходит пределов чисто интеллектуальной страстности. Наконец, «доказательность и обоснованность утверждений» автора «Очерка» прямо противопоставляется «голословным и суммарным высказываниям», встречающимся обычно в литературе, посвящённой истории русской философии.

Все эти довольно высокие оценки вполне согласуются с тем, что Дм. Чижевский активно использовал и часто ссылался на шпетовский труд в своих работах 20–30-х годов. Однако в письме 1944 года мы находим совсем иную оценку. Сравнивая «Очерк» с другой работой Г. Шпета — книгой о Герцене, — Дм. Чижевский говорит, что если шпетовский Герцен вышел полезный, но скучный, то «Очерк» — «книга интересная, но вредная: вредная прежде всего своей полной ошибочностью!» Она — «пример не критического (и неисторического) рационализма», и представляет собой скорее «памфлет против советской философии, одетый в форму истории русской мысли» ³³.

Ещё раз подчеркнём, что такое внешне кардинальное изменение оценки произошло не в результате того, что Чижевский, так сказать, дочитал что-то, выявил какие-то существенные ошибки, которые не усмотрел сразу. Замечания, которые были высказаны им

в рецензиях, и которые приводятся в письме, практически полностью совпадают. Просто, как сам он пишет Ф. Степуну, за эти 20 лет «у меня собралась масса материала, совершенно подрывающего всю концепцию Шпета»³⁴. Можно сказать больше: в какой-то степени книга Шпета стала для Чижевского толчком, руководящим ориентиром во многих его историко-философских работах — однако не в смысле положительного продолжения, а в смысле восполнения и исправления того, что Шпет, по мнению Чижевского, упустил или истолковал неверно. И если в 24–25-м годах замечания украинского философа звучали лишь в форме «пожеланий для других исследователей», то в 44-м он сам, с высоты выполненных собою собственных пожеланий мог прямо обвинять Г. Шпета в «незнании предмета».

Замечания Дм. Чижевского можно условно разделить на, так сказать, конкретно-исторические и общетеоретические. К первым можно отнести указания на невнимание Г. Шпета к богословскому развитию в Древней Руси, к переводам отцов церкви и их влиянию, а с другой стороны — невнимание к ересям и масонству в их философском значении. Особенно несправедливым Чижевский называет невнимание Шпета к богословской мысли на Украине в XVII–XVIII веках, к деятельности профессоров Киево-Могилянской Академии (упоминается, в частности, Феофан Прокопович) — «украинская» периферия, по мнению Чижевского, «была в культурном смысле в те времена неизмеримо выше и духовно свободнее Москвы и несравненно теснее связана с Европою»³⁵. Неубедительным представляется Чижевскому отрицание философского значения Сковороды — только на основании «непонятности, чуждости внешней формы мыслей Сковороды для современных представителей «научной философии»».

Все эти конкретные упрёки — от которых, действительно, легко провести линии к целому ряду последующих работ самого Чижевского, — обобщаются в один общий упрёк «невнимания к философской периферии», к тем явлениям культурной жизни, которые не вписываются в понятие «научной философии», однако не могут быть выключены из общего контекста философского раз-

вития народа. Подчёркивая свою общность со Шпетом в приверженности «философии-науке», Чижевский, тем не менее, считает неправильным ограничивать исследование преимущественно цеховыми философами, оставляя за бортом философское значение развития науки, богословия, а также мыслителей-поэтов и писателей. Такой подход, учитывая специфику развития русской мысли до XIX века включительно, приводит к тому, что на самом деле в такой истории отражается не «столбовая», а лишь «просёлочные» дороги русской мысли. Г. Шпет не видит, что в «ненаучном» искусстве, литературе, публицистике истина может быть «живее, полнее и глубже, чем в автономных по форме, но беспомощных и мёртвых по духу школьных мудрствованиях философов; — наоборот, по мнению Чижевского, «стоя твёрдо на почве научной философии, можно всё же видеть и верить, что и Пушкин, и Скворода, и Достоевский и сектанты вещали, часто не сознавая того сами, о философской истине»³⁶.

Эта ошибка явилась, по мнению Дм. Чижевского, следствием схематизма шпетовского подхода. Выстроив для себя вполне западническую схему развития философии в России — от невегласия к усвоению чужого философского мышления, и от него — к самостоятельному мышлению, — Шпет фактически придаёт этой логической схеме исторический характер, подводит под неё реально имеющиеся факты, однако упускает и не придаёт внимания тому, что этой схеме могло бы противоречить. Оценивая такой подход как «неисторический рационализм», Дм. Чижевский фактически противопоставляет ему другой методологический принцип понимания истории национальной философии, — а именно, что философия в России выросла не из одних западных влияний, и не вросла в русскую жизнь *целиком* извне, а что на зарождение и судьбы философской мысли в России как раз решающее и определяющее влияние оказала та философская и нефилософская «периферия», которая ускользает от внимания историка «научной философии». В конце концов, сама научная философия лишь тогда может доказать свою ценность, когда она сможет разглядеть в далёких от неё на первый взгляд мыслителях, в том же чуждом ей

языке Сковороды, — несомненно заложенные там элементы истины, «идеи», «философские объекты».

Ещё одним важным теоретическим недостатком, порождённым шпетовским схематизмом, является для Дм. Чижевского невнимание к национальным особенностям русской философии. Собственно, и здесь речь идёт о принципиальном различии двух методологических концепций истории философии: если феноменолог Г. Шпет в целом тяготеет к философскому космополитизму (хотя и признавал национальный характер философии «в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях», — но никак не в ответах, ибо «научный ответ, действительно, для всех народов и языков один»³⁷), то Дм. Чижевский, так же далеко не чуждый и феноменологии, и гегельянству, оказался гораздо более чутким к национальным особенностям философствования, выдвинув, по существу, концепцию истории философии как истории национальных философий. «Нам представляется, — писал он в неопубликованной в своё время рецензии, — что в истории философии национальность *способна* дать философии нечто новое — а именно — впервые открыть новые, *ещё* не изученные сферы знания, области истины. Это только и делает историю философии вообще имеющей философский смысл, *а не простым* сплетением случайностей *и не только* чистым самодвижением идеи»³⁸. И если история русской (как и украинской, и вообще славянской, о чём Чижевский говорит в другом месте) философии ещё не даёт достаточно материала для оценки с этой точки зрения, то по крайней мере такой подход может, по мнению украинского историка философии, руководить поисками исследователя истинно оригинального в прошлом национальной философии.

Рефреном целого ряда отзывов Чижевского о Шпете, как уже отмечалось выше, было утверждение о сходстве шпетовских оценок русского просвещения XIX века с гегелевской оценкой просвещения XVIII века (и, собственно, с оценками просвещения самим Чижевским). Эти оценки сводились во многом к акцентированию внимания на негативных моментах «просвещенства», его утилитарного рационализма и, говоря словами Гегеля (в переводе

того же Шпета), — «суетного знания» и «всеобщего здравомыслия»³⁹. Однако характерно, что в развёрнутых рецензиях Чижевский подчёркивает не только (и даже не столько) сходство, сколько отличие гегелевского и шпетовского взглядов на просвещение. Гегель всё-таки находит в Просвещении «истину», а вот у Шпета в русском просвещении истины нет. Обличая «антифилософский пафос» просвещения, Шпет ставит его вне философии, не замечая, что в этом пафосе, возможно, было больше элементов действительной истины, чем во всей словесной эквилибристике профессоров философии, ибо он был ближе к реальной жизни. Чижевский, напротив, настаивает на пропедевтическом, пусть даже отрицательном — и всё-таки значении просвещенского нигилизма (включая сюда, между прочим, не только Белинского и Чернышевского, но и Нечаева с Лениным) как ступени русского философского сознания. Это не мешает ему параллельно со Шпетом разоблачать мнимое гегельянство Белинского (В. Янцен отмечает удивительное сходство Чижевского и Шпета в этом вопросе без всякого влияния одного на другого), однако это даёт ему право поставить ещё один трудный, но методологически крайне важный вопрос: «Что важнее для истории мысли: неясная диалектика идей — методологически непросветлённых или ясная игра чётко определённых слов?.. Что важнее — неметодическое самодвижение идеи или усилия методической — часто бесплодной — мысли?»⁴⁰. И в своих ответах Дм. Чижевский оказывается гораздо ближе к антропоцентрической, экзистенциальной парадигме понимания истории философии (скорее даже — истории философской культуры народа), чем к обосновываемому Шпетом методологическому центру чисто научной философии. В рецензии на «Русское мировоззрение» С. Франка он даже говорит о том, что «нигилизм» и радикализм, догматический ленинизм и русское просвещение, «с преувеличением обрисованные Шпетом», не менее характерны для русского мировоззрения, чем онтологизм, славянофильство и интуитивизм (на чём акцентировал внимание С. Франк), и «действительное уяснение этих, может быть, уродливых и искажённых форм русского мировоззрения возможно только при признании

известных имманентных внутренних опасностей в самой системе категорий русской мысли... и этих опасностей нельзя прикрыть, демонстрируя только более ценное, что дано до сих пор русской мыслью»⁴¹.

¹ Данный текст впервые опубликован на украинском языке: *Аляев Г. Є.* Явище зі смислом: Густав Шпет в історіографії російської філософії // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Серія «Філософія. Політологія». — Вип. 80. — К., 2006. — С. 23–27. Для настоящей публикации сделана незначительная редакторская правка.

² *Сербиненко В. В.* Русская философия: Курс лекций: Учеб. пособие. — М.: РГГУ; Омега-А, 2005. — С. 235.

³ *Пустарнаков В. Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. — СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. — С. 146.

⁴ *Щедрина Т.* Предисловие // *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т. Г. Щедриной. — М.: РОССПЭН, 2009. — С. 9–10.

⁵ См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. В 2-х т. — Л.: Эго, 1991. — Т. 1. — Кн. 1. — С. 26–27.

⁶ См.: Там же. — Т. 2. — Кн. 2. — С. 134.

⁷ См.: *Радлов Э. А.* Очерки истории русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / Вступ. ст. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 154.

⁸ См.: Там же. — С. 155.

⁹ См.: Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. Маслина. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. — С. 623.

¹⁰ См.: *Франк С. А.* Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко // *Франк С. А.* Русское мировоззрение. — СПб.: Наука, 1996. — С. 163.

¹¹ *Франк С. А.* Русская философия последних пятнадцати лет / Пер. с нем. А. Ермичева // *Франк С. А.* Русское мировоззрение. — СПб.: Наука, 1996. — С. 622.

¹² Там же. — С. 629.

¹³ Там же. — С. 627.

- ¹⁴ См.: *Франк С. А.* Новая русская философская система // Путь. — 1928. — № 9 (январь). — С. 90.
- ¹⁵ См.: *Яковенко Б. В.* Эд. Гуссерль и русская философия // *Яковенко Б. В.* Мощь философии. — СПб.: Наука, 2000. — С. 843.
- ¹⁶ Там же. — С. 845.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. — С. 846.
- ¹⁹ *Яковенко Б. В.* История русской философии: Пер. с чеш. / Общ. ред. и послесл. Ю. Н. Солодухина. — М.: Республика, 2003. — С. 381.
- ²⁰ См.: Там же. — С. 430.
- ²¹ Там же. — С. 460.
- ²² См.: *Янцен В. Д.* И. Чижевский, Е. Д. Шор и Г. Г. Шпет // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 361.
- ²³ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні // *Чижевський Д.* Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. — Т. 1. — К.: Смолоскип, 2005. — С. 75.
- ²⁴ См.: Там же. — С. 82.
- ²⁵ Там же. — С. 152.
- ²⁶ *Чижевський Д.* До проблеми двійника у Достоевського // *Чижевський Д.* Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. — Т. 3. — К.: Смолоскип, 2005. — С. 374.
- ²⁷ *Чижевський Д.* Гегель і французька революція // *Чижевський Д.* Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. — Т. 4. — К.: Смолоскип, 2005. — С. 326.
- ²⁸ См.: *Чижевський Д.* Гегель у Росії // Там же. — С. 305.
- ²⁹ См.: *Янцен В. Д.* И. Чижевский, Е. Д. Шор и Г. Г. Шпет. — С. 367.
- ³⁰ См.: *Прокофьев П.* [Д. И. Чижевский]. Густав Шпет. Очерки развития русской философии // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 385–389.
- ³¹ См.: [Д. И. Чижевский]. Рецензия на Г. Шпета: Очерк истории русской философии. Ч. I. СПб., 1922 // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. — М.: Языки славянских культур, 2006. — С. 390–402.

- ³² См.: *Янцен В. Д.* И. Чижевский, Е. Д. Шор и Г. Г. Шпет. — С. 364–366.
- ³³ См.: Там же. — С. 364.
- ³⁴ Там же. — С. 365.
- ³⁵ [Д. И. Чижевский]. Рецензия на Г. Шпета: Очерк истории русской философии. Ч. I. СПб., 1922. — С. 398.
- ³⁶ *Прокофьев П.* [Д. И. Чижевский]. Густав Шпет. Очерки развития русской философии. — С. 389.
- ³⁷ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии. — С. 218–219.
- ³⁸ [Д. И. Чижевский]. Рецензия на Г. Шпета: Очерк истории русской философии. Ч. I. СПб., 1922. — С. 394.
- ³⁹ *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. Послесл. М. Ф. Быкова. — М.: Наука, 2000. — С. 276.
- ⁴⁰ [Д. И. Чижевский]. Рецензия на Г. Шпета: Очерк истории русской философии. — Ч. I. — СПб., 1922. — С. 400.
- ⁴¹ Цит. по: *Янцен В. Д.* И. Чижевский, Е. Д. Шор и Г. Г. Шпет. — С. 374.

«...МЫ ИМЕЕМ ДЕЛО
ВСЁ-ТАКИ С ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬЮ,
НО ВОЗВЕДЁННОЮ В ИДЕАЛ»



ИСКУССТВО В ПОНИМАНИИ Г. Г. ШПЕТА И Х.-Г. ГАДАМЕРА

А. В. Лаврухин

В размышлениях Г. Г. Шпета об искусстве неизменно доминирует умеренно ницшеанский стиль — разноречивый, обрывистый, эмоциональный, порой экзальтированный. Эмоционально насыщенное и суггестивное слово Шпета затрудняет понимание ключевых интенций и концептуальных взаимосвязей между отдельными тезисами по вопросу определения «природы» искусства. Между тем, для самого Шпета, именно смысл является эйдосом и «целевой причиной» искусства. Будучи «украшением действительности» (по генезису и своей сущностной функции), искусство одновременно «вос-производит» действительность, «разоблачая» её тайну (в опыте созерцания «внутренней формы») и утверждая (через художественное воплощение) новую действительность, которая уже «не только эстетична, но и философична». Этот ход мысли подводит нас к ключевой проблеме корреляции опытов искусства и философского осмысления бытия. Двигаясь в фарватере заданной Шпетом тематизации феномена искусства, мы находим множество полемически заострённых переключений с феноменолого-герменевтической новацией, согласно которой искусство и философия делают одно общее дело — выводят истину бытия из потаённости и делают её явленной миру. Но насколько глубоко это родство? Можно ли утверждать о преемственности или комплиментарности двух исследовательских стратегий? Попробуем ответить на эти вопросы, опираясь на сравнительный анализ осмысления опыта искусства в философской эстетике Г. Г. Шпета и философской герменевтике Х.-Г. Гадамера.

Празднично-игровое измерение искусства:
репрезентация онтологической структуры
vs овнешнение и украшение действительности

Как известно, в работе «Истина и метод» Гадамер раскрывает онтологию и герменевтический смысл произведения искусства через разъяснение феноменов игры и праздника ¹. В свою очередь, Шпет определяет генезис и сущностную функциональность искусства через понятия украшения и праздника ². Формально-тематическое единство позволяет задаться вопросом о специфике сходств и различий взглядов обоих мыслителей в подходах к разъяснению этих конститутивных для опыта искусства феноменов.

Начнём с герменевтического истолкования произведения искусства, в котором игра определяется как «путеводная нить онтологической экспликации». Гадамер — в противовес эстетической субъект-ориентированной установке — подчёркивает укоренённость произведения искусства в мире, существующем до и вне рефлексивного субъекта и его целенаправленной деятельности. Игра в таком понимании — не результат взаимодействия играющих субъектов, но «бытие игры», «независимое от сознания тех, кто играет» ³. Показательны в этой связи примеры, которые он приводит для разъяснения онтологического измерения игры: это игра света и тени, волн, животных и т.д. Вовлечённая в игру дорефлексивная десубъективированная реальность имеет первичный характер по отношению к играющему субъекту: не игрок играет игру, но реальность игры создаёт игровое пространство и конституирует нового субъекта — игрока. Примечательно в этом плане непривычное и парадоксальное для субъект-ориентированного эстетического сознания гадамеровское сопоставление естественности игры для животных и природы и «неестественности» игры для человека: «Дело явно обстоит не таким образом, что животные тоже играют и что даже про воду и свет можно в переносном смысле сказать, что они играют. Скорее, напротив, про человека можно сказать, что даже он играет» ⁴. Тем самым Гадамер подводит нас к мысли о *медиальном характере игры*

и произведения искусства, чей способ бытия — самопрезентация, впервые позволяющая миру и бытию раскрыть себя и проявить себя так, как никогда и нигде прежде. В этом отношении произведение искусства определяется как разновидность игры, присущей человеку, как событие погружения в онтологическое измерение опыта мира. Именно поэтому Гадамер называет преобразование игры в искусство преобразованием в структуру и тотальным опосредованием: в произведении искусства больше нет играющего, остаётся только играемое.

Соответственно, прекрасное понимается не как эффект восприятия субъектом произведения искусства, но как способ бытия, репрезентирующий универсальную онтологическую структуру: «Способ бытия прекрасного оказался для нас знаком всеобщего бытийного устройства...»⁵ Гадамер отмечает этот специфический способ бытия произведения искусства, следуя мысли Платона: «Безусловно, отличительная черта прекрасного по сравнению с благом — то, что оно являет себя из себя самого, делает себя непосредственно оче-видным в своём бытии»⁶. Причём такое само-явление нельзя понимать как некое целенаправленное, намеренное само-показывание, демонстрацию для того, чтобы все это увидели. Это несознательно (или бессознательно) сконструированная искусственная реальность (иллюзия), которую демонстрируют напоказ. Явление себя из себя самого — это способ бытия произведения искусства: иначе быть оно не может. И, одновременно, это подлинно феноменологическая данность бытия: бытие являет себя (соответственно, усматривается) в произведении искусства не через некое иное сущее, но через само себя, т.е. оче-видно являя само себя, само-являясь. «...Прекрасное, способ явления благого, само делает себя явным, раскрывает себя в своём бытии, само себя пред-являет, пред-ставляет, презентует (darstellt). То, что таким образом презентуется, в своей представленности не отличается от себя самого. Оно не есть нечто одно для себя и нечто иное для других. Оно не есть также нечто в чём-то ином...»⁷ Соответственно, герменевтическая интерпретация феномена праздника призвана разъяснить

темпоральность произведения искусства и его мировой, универсальный, онтологический характер.

Посмотрим теперь, как работает метафора праздника в философии искусства Г. Г. Шпета. Здесь показателен фрагмент «Искусство и жизнь», где искусство определяется через феномен украшения: «Что искусство возникает из украшения, это — не только генетический факт, это также существенная функция искусства, раз искусство, так или иначе, целиком или частично, между прочим или всецело, представляет красоту»⁸. Для Шпета метафора украшения важна в том смысле, что оно легко — как и праздник — «пристёгивается к» и «отстёгивается от» жизни: «Искусство должно быть не в жизни, а к жизни, при ней, легко отстёгиваемое, — отстегнул и пошёл дальше — пристегнуть к другому краю... Красота — праздник, а не середина»⁹. Таким образом, в этом определении утверждается инаковость искусства (оно существует в жизни как в чём-то ином), и его несамостоятельность в силу зависимости от вполне самодостаточной реальности: украшение не может быть без того субстрата («что»), который украшается. «Если жизнь есть искусство, то искусства нет. Ибо украшение должно быть украшением чего-нибудь, а если оно не украшает жизни, то и оно не существует, и жизнь — истязание. А украшать украшение — своего рода *aesthetical insanity*»¹⁰. Если сопоставить это понимание с гадамеровским, мы обнаружим весьма показательную двойственность.

С одной стороны, тезис Шпета о зависимости искусства от жизни сближает его позицию с герменевтико-феноменологическим подходом в том отношении, что Шпет не склонен изолировать искусство от жизни, превращая его в «резервацию прекрасного», конституируемую креативным субъектом, талантом или гением (как это происходит, например, в случае с Кантом). Напротив, проблема соотношения искусства и жизни является центральной для всей его эстетической концепции. Без этой взаимосвязи искусство утрачивает свою почву и превращается в иллюзию, имитацию. Именно с этой интенцией связана критика Шпета в адрес искусства его современников начала XX-го века — декадентов

и футуристов. Далеко не случайно Шпет резко отзывался о футуризме: «Футуризм — «распад, гниение и удобрение... Приём всех декадентов — привлечь внимание фокусом»¹¹.

Однако, с другой стороны, характер связи искусства с миром жизни имеет весьма специфический характер: искусство выполняет по отношению к жизни две ключевые функции — оно «овнешняет» и украшает жизнь. Шпет отстаивал реализм в искусстве как раз потому, что он был основан на верности отражения жизни и внешнем правдоподобию. За этим стоит платоновская и гегельянская модель понимания искусства, согласно которой за любым образом должна стоять идея, а сама идея должна быть выражена только посредством её овнешнения, объективации¹². Если идея не может приобрести внешнюю, объективированную, зримую форму, она обесмысливается и превращается в ничто. И наоборот, если за образом искусства стоит живая действительная идея, то она — *idea*, понятая Шпетом как «внешний видимый облик»¹³. В этом смысле произведение искусства — это репрезентация действительного бытия вовне, во внешний облик, который, благодаря скрытой в нём идее имеет осмысленный характер. Художник, воспроизводящий реальную действительность, должен, по Шпету, утвердить «права внешнего». Только действительно существующее внешнее может быть осмыслено, только оно — живое. Внутренняя жизнь человека, его переживания, его страсти в глубине души, могут быть поняты только путём овнешнения. Даже любовь, чтобы быть понятой, должна быть «вывернута наизнанку», представлена во внешнем облике. Когда философы бормочут что-то о действительности иррационального, мистического и невыразимости его во внешнем облике, это их бормотание, утверждает Шпет, просто «алогическая белиберда»¹⁴.

Исходя из этого процесса овнешнения, стоит понимать и тезис об украшении и праздничности опыта искусства. Согласно пониманию Шпета, украшательная и праздничная сторона искусства произрастают не из самой жизни, принципиально не принадлежат ей, но «пристёгиваются» и «приходят» к ней откуда-то извне. В этой связи возникает вопрос, откуда возникают эти эпифеномены

украшения и праздника? Разъяснения Шпета дают основание полагать, что праздник и украшение — это специально сделанный (искусственный) продукт, плод деятельности креативного и активного субъекта, «транспонирующего в сознании» предмет действительности в предмет эстетический¹⁵. Если у Гадамера игра как способ бытия произведения искусства имеет преимущественно естественное (природное) происхождение, то в понимании Шпета, напротив, «"природа" прежде должна быть окультурена, охуждественна, чем восприниматься эстетически. "Природа" должна перестать быть естественной вещью, подобно тому, как она представляется чувственному сознанию неидеальной возможностью»¹⁶. Показательна здесь ссылка на эстетического субъекта, наделённого способностью конституировать эстетические предметы в своём сознании¹⁷. Таким образом, если для Гадамера праздник — это нечто такое, что выходит за пределы полномочий и способностей субъекта, то в случае со Шпетом мы имеем дело с праздником и украшением как порождениями креативного эстетического субъекта. Примечателен в этом плане нарочитый активизм субъекта на фоне пассивности самой жизни: жизнь для искусства — всего лишь материал, взаимодействие с которым может быть лишь односторонним. «Жизнь есть только материал и искусства, и философии, следовательно, жизнь есть только отвлечённость...»¹⁸

Итак, шпетовское определение характера взаимодействия между искусством и жизнью репрезентирует слабую (мягкую) версию той самой субъект-объектной модели эстетического сознания, которая стала предметом жёсткой критики Гадамера. Её можно определить как слабую (мягкую), поскольку, в отличие от сильной (жёсткой), представленной, например, в философии искусства И. Канта, эстетический субъект не создаёт автономного пространства эстетических реалий («резервацию искусства»), но воспроизводит то, что дано первично, а именно — жизнь, понятую как овнешнённая действительность, объективная реальность. «Художник не творит действительности, а только воспроизводит. В этом гарантия утверждаемой им действительности и действительности

утверждаемого им... Художник воспроизводит действительность уже созданную. Его утверждение относится к сущему. Как бы ни была действительность задумана и создана, созданная и существующая, она — такая, а не иная, и другой — нет»¹⁹. При таком подходе опыт искусства не существует без активного субъекта и присущего ему «транспонирующего сознания»²⁰.

Когнитивное измерение искусства:

подлинное понимание самоявленной вещи

vs понимание действительности в её сквозной конкретности

Для понимания специфики сходств и различий двух концепций не менее важно проанализировать когнитивное измерение опыта искусства. Для обоих мыслителей оно имеет важное, но разное значение.

Так, в герменевтическом осмыслении понимание есть особенная устроенность или преимущественный способ бытия прекрасного: оно само открывается, выпячивает себя как никакой другой способ бытия, оно обращает на себя внимание, показывает себя. Именно в силу такой преимущественной разомкнутости бытие произведения искусства оказывается наиболее благоприятной почвой для прояснения как структуры бытия, так и структуры понимания. Для Гадамера бытие искусства обладает преимуществом именно потому, что как нельзя лучше соответствует максиме феноменологического усмотрения — очевидно усматривать самоявление вещи: «...Герменевтический опыт, как опыт постижения пере-данного смысла, причастен к той непосредственности, которой издавна отмечен и отличён опыт прекрасного, как и вообще любой опыт очевидной истины»²¹. Понимание только тогда соответствует своей природе, когда оно стремится быть истинным, т.е. подлинным пониманием. В свою очередь, истина — это не результат виртуозности самого автономно взятого понимания, выведенного из его бытийной сферы, но, «напротив, подлинный опыт, т.е. встреча с тем, что заявляет о себе как об истине»²². Говоря языком Хайдеггера, бытие искусства разомкнуто преимущественным

образом, то есть по своему рангу превышает все прочие способы разомкнутости бытия. Именно поэтому опыт искусства имеет наивысший когнитивный (герменевтический) потенциал: он приближает нас к подлинному пониманию человеческого бытия.

В понимании Шпета смысл имеет приоритетный по отношению к красоте (и украшению) ранг, но взаимосвязь между ними мыслится принципиально иначе. «Украшение — только экспрессивность красоты, т.е. жест, мимика, слезы и улыбка, но ещё не мысль, не идея. Экспрессивность — вообще от избытка. Смысл, идея должны жить, т.е., во-первых, испытывать недостаток и потому, во-вторых, воплощаться, выражаться. Красота — от потребности выразить смысл»²³. Как видим, мысль, идея имеют здесь приоритетный ранг и телеологический характер, в то время как красота и прекрасное — вторичный, эпифеноменальный статус. При этом субъект и его потребности играют определяющую роль в процессе эстетизации действительности, поскольку именно художник «создаёт» ту реальность, которая затем становится предметом осмысления в философии: «И художник не творит действительности, непроизводит — то, что он производит, есть искусство, а не действительность — он подражает и воспроизводит. Но он раньше философа утверждает действительность, потому что впереди всякого познания идёт созерцание...»²⁴ Таким образом, искусство выполняет для философии как практике понимания *par excellence* эстетическую функцию, понятию в классическом смысле — оно конституирует новый — более осмысленный и экспрессивный — опыт восприятия (*aisthesis*). «Искусства — органы философии; философия нуждается не только в голове, также и в руках, глазах и в ухе, чтобы осязать, видеть, слышать»²⁵. Шпет вносит в эту модель один немаловажный нюанс — благодаря искусству действительность преобразуется и становится красивой. В свою очередь, красивая действительность оказывается более осмысленной: такой модус реальности Шпет называет «сквозной конкретностью». Однако даже красивая действительность имеет дефицит смысла и по своему рангу уступает гораздо более осмысленной «последней конкретности», постижимой в философии. Именно

поэтому Шпет видит продуктивным взаимодействие между искусством и философией, называя последнюю высшим мастерством (искусством) мысли, бескорыстно украшающим действительность. В результате Шпет выстраивает довольно жёсткую иерархию рангов действительности и коррелятивных им когнитивных актов в гегелевском духе: «Жизнь есть только материал и искусства, и философии, следовательно, жизнь есть только отвлечённость... Философия же — последняя, конечная в задании и бесконечная в реальном осуществлении конкретность; искусство — именно потому, что оно искусство, а не уже-бытие, творчество, а не созданность — есть предпоследняя, но всё же сквозная конкретность. Философия может быть предпоследней конкретностью, и тогда она — искусство, а искусство, проникающее последнюю конкретность, есть уже философия. Так, искусство как философия есть философия как искусство — и следовательно, пролом в стене между искусством и философией»²⁶.

Языковое измерение искусства:
универсальная медиация vs средство выражения

Язык и языковое измерение опыта искусства является определяющим как для философии искусства Шпета и Гадамера, так и для понимания сути различий между ними. В этом контексте примечателен объединяющий обоих мыслителей интерес к философии Платона²⁷, влияние которого на Шпета особенно сильно чувствуется в случае с его феноменологическим описанием поэтической речи²⁸. Однако, формальная близость не отменяет существенных содержательных расхождений, которые на этом фоне выглядят ещё более контрастно и отчётливо.

Обращаясь к гадамеровской тематизации языка в контексте понимания его роли и функции в опыте искусства, прежде всего, стоит обратить внимание на характер актуализации языковой проблематики и, соответственно, статус языка в целом. Сразу же хотелось бы оговорить смысл уже приведённой фразы «тематизация языка», которая может ввести нас в заблуждение относительно

его природы — как будто бы язык можно изучать как отдельную (пусть даже наиболее важную) предметную сферу, заслужившую приоритетное внимание среди всех прочих предметных сфер. Это принципиальный вопрос и в этом состоит существенное отличие герменевтики языка Гадамера от многих других подходов к анализу языка. Действительно, если мы обратим внимание на название третьей части «Истины и метода», гласящее «Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка», то станет очевидно, что выражение «герменевтика языка» не эквивалентно выражению, скажем, «философия языка». Название третьей части, скорее, указывает на ключевую (путеводную) роль языка в определённой трансформации (повороте) самой герменевтике, т.е. той дисциплине, благодаря которой, кажется, сам язык впервые стал «предметом» исследования. И, более того, язык, являясь путеводной нитью, поворачивает саму герменевтику к её собственной сути — к пониманию её онтологических оснований. Таким образом, замысел Гадамера в полном смысле слова вырастает из традиции, основание которой было заложено положением Хайдеггера: вопрос о сущности языка может ставиться только в контексте фундаментального вопроса о смысле бытия, и потому единственно возможный путь (метод) его понимания — это путь фундаментальной онтологии языка ²⁹. Об этом красноречиво свидетельствует тезис, который можно было бы считать лейтмотивом всех размышлений Гадамера о языке: «*Бытие, которое может быть понято, есть язык*» ³⁰. В свою очередь, как уже было отмечено выше, искусство и история суть способы бытия герменевтического опыта, а само понимание есть особенная устроенность или преимущественный способ бытия прекрасного: оно само открывается, выпячивает себя как никакой другой способ бытия, оно обращает на себя внимание, показывает себя. Эта тенденция самопрезентации бытия в опыте искусства как раз и происходит в стихии языка: приоритетный бытийный ранг произведения искусства сказывается в том, что в опыте искусства язык впервые обретает явную, очевидную, самопоказывающую самодостаточность. «Слово >литература< не напрасно получило оценивающий смысл, такой,

что принадлежность к литературе презентует особую отмеченность. Текст такого рода не презентует всего лишь фиксацию речи, но обладает своей собственной аутентичностью. Если обычно исполняется характер речи, когда слушающий тотчас пронизывает речь насквозь и полностью устремляется к тому, что речь ему сообщает, то здесь своеобразным, свойственным ему способом обнаруживается сам язык»³¹. Причём, как уже говорилось, эту самодостаточность не стоит понимать как отдельную предметную область языка или как выражение внутреннего опыта мышления (внутреннего слова) во внешнем (произнесённом слове), но в опыте искусства язык впервые со всей очевидностью показывает себя как способ бытия — языково размыкаться в истолковывающем самообнаружении. «...Бытие есть язык, то есть представление-себя (Sichdarstellen-самопрезентация) ...из него вытекает не только характер события, свойственный прекрасному, но и характер свершения, свойственный всякому пониманию»³².

Язык как истолковывающее самообнаружение бытия не является лишь средством сообщения или переноса информации ещё и потому, что он свершается. «Сами слова, дающие языковое выражение какому-нибудь делу, предстали перед нами как некое языковое свершение»³³. Здесь Гадамер вновь обращается к метафоре игры, подчёркивая её специфическое бытие — быть в свершении. «Вес слов, встречающийся нам в понимании, как будто расходуется в игре (sich ausspielt), и это опять-таки языковой процесс, так сказать, игра со словами, обыгрывающими то, что разумеет текст»³⁴. Свершение языка когерентно свершению произведения искусства как специфически разомкнутого способа бытия, т.е. деянию самого дела. В этом специфика искусства — быть уловимым в своей притягательной неуловимости свершения. «Она (красота — *ред.*) внезапно по-является, вспыхивает и так же внезапно, неожиданно, без переходов исчезает вновь»³⁵. Но именно поэтому «явление прекрасного, как и способ бытия понимания, носит *характер события*»³⁶. А, в свою очередь, «говорить о свершении или о деянии самого дела побуждает нас само это дело»³⁷. Таким образом, для Гадамера свершение подлинного опыта, т.е. опыта

герменевтического, есть сущностное триединство свершений бытия, понимания и языка. Свершение понимания будет неподлинным, если оно никак не связано с вопросом об истине, т.е. о смысле бытия. В свою очередь, подлинный опыт как вышеозначенная встреча с тем бытием, которое заявляет о себе как об истине, «завершается в языковом осуществлении толкования и...тем самым феномен языка и понимания оказывается универсальной моделью бытия и познания вообще»³⁸.

Принципиально иной подход к разъяснению роли и функции языка в опыте искусства мы находим у Шпета в «Эстетических фрагментах» (1923), где, в контексте указанной ранее полемики с формалистами, он даёт определение специфики поэтического языка в отличие от языка научного, риторического и повседневного. В этом определении Шпет опирается на лингвистические и семиотические модели и методы интерпертации, для которых исходным является понятие структуры³⁹. Примечательно, что в интерпретации Шпета понятие структуры приобретает смысловую близость как платоновскому рассуждению о связи части и целого, так и концепции герменевтического круга: «Конкретное строение, отдельные части которого могут меняться в “размере“ и даже в качестве, но ни одна часть из целого *in potentia* не может быть устранена без разрушения целого»⁴⁰. Новаторская идея потенциальной данности (*in potentia*) частей структуры понимается тут двояко: в смысле связи новых частей с целым (новые части обновляют, но не разрушают структуру, что позволяет идентифицировать текст как тот же самый), и в смысле микроструктур этих частей (внутри каждой части можно обнаружить свою структуру с микрочастями). При этом, несмотря на то, что Шпет признаёт и тематизирует не только семантическое, риторическое, но и референциальное измерение языка, сам предмет определяется им как идеализированный объект или предмет в феноменологическом (в гуссерлевском исполнении) смысле: «...Не морфологическое, синтаксическое или стилистическое, вообще не “плоскостное“ его расположение, а напротив, органическое, вглубь: от чувственно-воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета....»⁴¹.

Здесь — в определении языка в качестве самостоятельной структуры — бросается в глаза сходство с вышеозначенным тезисом Гадамера о самообнаружении языка как такового, в его собственной данности. В контексте вышеозначенных формальных сходств с подходом Гадамера бросаются в глаза даже аналогичные выражения и термины. В первой части «Истины и метода» (см. «Преобразование в структуру и тотальное опосредование») Гадамер, отвечая на вопрос о том, что превращает игру в произведение искусства, выдвигает терминологически близкий тезис: «Это преобразование, в ходе которого человеческая игра достигает своего завершения и становится искусством, я называю преобразованием в структуру. Только благодаря этому преобразованию игра достигает уровня идеальности, так что она может мыслиться как игра и пониматься как таковая»⁴². Однако, при ближайшем рассмотрении становится очевидно, что это всего лишь формальная и терминологическая аналогия, за которой стоят существенные методологические и концептуальные различия. Если Гадамер подразумевает под структурой темпоральный и феноменальный характер самой игры⁴³, а язык у него выступает в роли «среды герменевтического опыта», открывающей в искусстве облегчённый доступ к миру, истине и бытию, то Шпет сосредотачивается на формальной структуре языка как замкнутой системе, функционирующей безотносительно к миру со всей его прагматикой. Язык здесь выступает в качестве той стихии, которая предоставляет наилучшие возможности для украшения действительности, «пристёгивания» произведений литературы, порождённых свободным языковым формотворчеством, к реальной жизни. При этом сама структура поэтического языка, который Шпет отождествляет с языком искусства, понимается им в духе платоновского определения идеи литературы. Этот методологический приём пронизательно в своё время подметил А. Хаард: в феноменологическом описании поэтической речи Шпет воссоздаёт последовательность, характеризующую платоновский путь феноменологии: сначала он формулирует идею литературы, понятую в качестве специфической для неё структуры текста, и лишь затем переходит к анализу эстетического способа её восприятия»⁴⁴.

Такая методологическая установка находит своё выражение в двух ключевых моментах. Во-первых, Шпет видит подлинную силу языка в искусстве не в том, что он выводит нас в действительный мир или приближает к истине бытия, как считал Гадамер, но, напротив — замыкает нас в своей идеальной предметной области, в сфере порождения идей, смыслов и смыслообразующих функциональных структур языка (метонимичность, метафоричность, сюжетность и проч.). Примечательно здесь наблюдение А. Хаарда, констатирующего, что в отличие от Платона, Шпет «не разделяет представления, согласно которому искусство соотносится с действительностью посредством того, что изображает идеи, которые — в несовершенной форме — реализуются и во внешнехудожественной действительности. Напротив, идея в искусстве означает для Шпета одну лишь формальную структуру, подобную, например, сюжету в литературе, чья функция состоит в том, чтобы подчинить определённым правилам спектр возможностей художественного формообразования»⁴⁵.

Во-вторых, среди всех таких формообразующих структур языка Шпет выделяет одну в качестве образцовой, идеальной, т.е. такой, где язык выступает в своей художественной роли *par excellence* — это лирический язык русских поэтов-символистов (А. Блок, А. Белый и др.)⁴⁶ Именно здесь, с его точки зрения, язык работает структурно в художественном (поэтическом) смысле, а именно: нейтрализует его референциальную и прагматическую функции в пользу самодостаточного, замкнутого и в этом смысле идеального языкового формообразования. Благодаря этому язык впервые освобождается от сковывающего его истолкования мира и погружается в свою собственную стихию — стихию преобразования языковой формы, благодаря чему появляются принципиально новые, креативные, украшающие действительность смыслы.

Очевидно, что с точки зрения Гадамера и его критики «абстракции эстетического сознания», так понятая свобода и стихия языка представляет собой своего рода замкнутую на самой себя «резервацию эстетических смыслов и предметностей», доступную лишь благодаря изоляции языкового формообразования, с одной

стороны, и специфическим настройкам сознания эстетического субъекта, с другой. Таким образом, в анализе Шпета языкового измерения опыта искусства можно обнаружить даже более «жесткую» версию субъект-объектной модели эстетического сознания (в сравнении с тем, что мы отметили при анализе празднично-игрового измерения искусства).

Онтологическое измерение искусства:
украшение действительности vs прирост бытия

Завершим наш анализ сравнением эффектов опыта искусства для человеческого бытия.

Как уже замечалось ранее, опыт искусства в понимании Шпета, имеет для действительности характер украшения. При этом «украшение» действительности искусством понимается Шпетом по-гегельянски — через «снятие» «просто действительности» и утверждение новой, преображённой красотой, действительности, которая более конкретна, чем «просто действительность», но недостаточно конкретна, чем действительность, с которой имеет дело философия. «Конкретность» здесь подразумевает конкретность смысла: искусство поставляет философии «украшенную» действительность и тем самым впервые «открывает» («вставляет») философии глаза и уши на действительность, исполненную конкретного смысла. Таким образом, искусство выполняет свою «терапевтическую» функцию в отношении действительности, когда оно становится философией, а философией оно становится, когда создаёт умный внутренний образ: «Внутренняя форма, “образ”, созерцание, интуиция бывают также умными. Тут начинается искусство как философия, перевал к последней конкретности...»⁴⁷. Примечательно, что создание внутреннего образа — это не произвольное творение субъекта, но «разоблачение тайны бытия»: «Художник не просто для себя созерцает, а разоблачает тайны. Запечатлеть — здесь только начинается художественно-совершенное зрение художника — явленность вовне. Красота — дважды рождённая, дважды явленная. Оттого она

— и смысл и значение. Оттого она не только эстетична, но и философична. Но, прежде чем передать действительность философу, художник должен утвердить её права на бытие в созерцании: ещё не реального и уже не идеального только»⁴⁸. В этом акценте на преобразении опыта восприятия (aisthesis) с отчётливой когнитивной, познавательной составляющей («разоблачение тайны бытия» и «утверждение права на бытие в созерцании» происходит, по сути, в сознании воспринимающего субъекта), равно как и в случае с отмеченной ранее иерархией рангов действительности, скорее всего, сказываются ранее отмеченные симптомы субъект-объектной модели эстетики (в версии Гегеля и Гуссерля). Примечательна в этом плане беспощадная критика Шпетом всякого рода синтезов искусств, которые, помимо оскорбления изысканного эстетического чувства автора, несут в себе угрозу смещения стройной иерархии видов искусств, венчающихся словесной формой искусства, среди которых философия представляется самым чистым, осмысленным и самодостаточным. При этом архитектура и иные декоративные искусства, в случае с которыми «украшение» приобретает буквальный, а не метафорический смысл, остаются на периферии внимания мыслителя.

Напротив, Гадамер далеко не случайно завершает свой анализ искусства рассмотрением архитектуры. Как справедливо замечает И. Инишев, архитектура имеет в концепции Гадамера «парадигматический характер»⁴⁹, и это напрямую связано с эффектом опыта искусства для человеческого бытия. Поскольку, в понимании Гадамера, подлинный опыт искусства это, прежде всего, репрезентация мира, архитектура, «формирующая первичное экзистенциально-антропологическое пространство»⁵⁰, которая в наиболее полной мере отвечает предназначению искусства, а именно — строить мир в фундаментально-онтологическом и мироокружном смысле⁵¹. Именно поэтому Гадамер употребляет выражение «прирост бытия» (Seinszuwachs) в отношении к архитектуре. Интересно, что Гадамер, разъясняя специфику архитектуры как вида искусства, так же говорит о возвышающей действительность украшении: «Только свободное расположение на площадке не вредит

декоративности, но служит репрезентативному возвышению соотносённости с жизнью; этой соотносённости оно подчиняется, украшая её»⁵². Однако, в отличие от «украшения действительности» Шпета, возвышающий и украшающий жизнь эффект имеет более универсальный и фундаментальный (онтологический) характер. Поскольку архитектура организует пространство, охватывающее всё в нём сущее, она «охватывает всю совокупность искусств, она превращает свою точку зрения в универсально действенную. Эта точка зрения — позиция декоративности»⁵³. «Декоративность» здесь понимается не как нечто дополнительное (украшение) к уже имеющемуся (действительности), но как пространство медиации всех видов и родов искусств, открыто репрезентирующих свои смысловые сферы, взаимодействующие друг с другом и тем самым создающих в мире новые взаимосвязи значимого. Так понятая декоративность устанавливает запрет на всякую эксклюзивность, самозамкнутость и чистоту и в этом отношении являет собой противоположность проектируемой Шпетом иерархии чистых (не синтетических) видов искусств. Соответственно, архитектура выделяется Гадамером не потому, что в иерархии видов искусств оно самое осмысленное и изысканное, но именно в силу его принципиальной открытости для взаимного опосредования и взаимодействия всех видов искусств, благодаря которому мир и бытие «прирастает» новыми значимыми взаимосвязями⁵⁴.

¹ См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1988. — С. 145.

² См.: *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Ред. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 179.

³ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — С. 145.

⁴ Там же. — С. 150.

⁵ Там же. — С. 561.

⁶ Там же. — С. 555.

⁷ Там же. — С. 561.

⁸ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. — С. 179.

⁹ Там же. — С. 181.

- ¹⁰ Там же. — С. 181.
- ¹¹ Там же. — С. 362.
- ¹² См.: *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика. Том первый / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера // *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика. В четырёх томах. — Т. 1 — М.: Искусство, 1968. — С. 114–133.
- ¹³ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. — С. 364.
- ¹⁴ См.: Там же. — С. 362.
- ¹⁵ См.: *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. — Пг.: Колос, 1923. — С. 8.
- ¹⁶ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. — С. 176.
- ¹⁷ См.: *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. — С. 9.
- ¹⁸ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. — С. 181.
- ¹⁹ Там же. — С. 192.
- ²⁰ См.: *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. — С. 8.
- ²¹ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — С. 559.
- ²² Там же. — С. 564.
- ²³ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. — С. 180.
- ²⁴ Там же. — С. 191.
- ²⁵ Там же. — С. 181.
- ²⁶ Там же. — С. 181.
- ²⁷ Значение философии Платона для развития герменевтического проекта Х.-Г.Гадамера трудно переоценить. Эта тема обстоятельно и детально освещена в русско- и иноязычной литературе.
- ²⁸ А. Хаард в целом характеризует феноменологический анализ языка и литературы в «Эстетических фрагментах» Г. Шпета как «"платоновский" путь феноменологии».
- ²⁹ См.: *Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953. — S. 160–161.
- ³⁰ *Gadamer H.-G.* Hermeneutik I // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. — Bd. 1. — Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1990. — S. 478.
- ³¹ *Gadamer H.-G., Grondin J.* Gadamer Lesebuch. — Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1997. — S. 352.
- ³² *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — С. 562.
- ³³ Там же. — С. 565.
- ³⁴ Там же. — С. 565.
- ³⁵ Там же. — С. 556.

³⁶ Там же. — С. 559.

³⁷ Там же. — С. 560.

³⁸ Там же. — С. 564.

³⁹ Одно из наиболее очевидных влияний — учение харьковского профессора А. А. Потебни о структуре поэтического слова, в которой различались три момента: содержание (что именно обозначает слово), внешняя форма (членораздельный звук) и внутренняя форма (отнесение образа и значения к другим явлениям, далеким от непосредственного содержания) (*Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — С. 300–301). Здесь мы видим явную корреляцию с ранее рассмотренным определением и искусства через «овнешнение» и, соответственно, через пару понятий «внутреннее-внешнее», играющих ключевую роль для субъект-объектной методологии. Следуя за основанным на этой объяснительной модели тезисом Потебни о способности одного и того же слова связываться через внутреннюю форму с разными вещами и вследствие этого принимать новое значение (т.н. «символичность слова», которую Потебня отождествлял с поэтичностью), Шпет отмечает ряд важных для его понимания эстетических моментов в структуре слова: «акустику слова», метафоричность как проявление «внутренней формы» слова, идеальные логические формы смыслового содержания слова и вызываемое им интеллектуальное наслаждение субъекта и др.

⁴⁰ *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. — С. 11.

⁴¹ Там же. — С. 11.

⁴² *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — С. 455.

⁴³ «Только в этом случае выказывается её отделенность от изобразительной деятельности играющих, и игра состоит в чистом явлении того, что они играют. Игра как таковая, в том числе и непредсказуемость импровизации, принципиально повторима и в этой мере постоянна. Ей присущ характер произведения, “эргона”, а не только “энергеи”. В этом смысле я и называю её структурой» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — С. 456).

⁴⁴ *Хаард А.* «Эстетические фрагменты» Шпета и литературная теория Сартра — опыт «диалектической интерпретации» // Философско-литературный журнал «Логос». — № 2 (75) — М.: Территория будущего, 2010. — С. 208.

⁴⁵ *Хаард А.* «Эстетические фрагменты» Шпета и литературная теория Сартра — опыт «диалектической интерпретации». — С. 209.

⁴⁶ См.: *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. — С. 65.

⁴⁷ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. — С. 182.

⁴⁸ Там же. — С. 191.

⁴⁹ *Инишев И. Н.* Фотография, декор, архитектура: смена парадигм в философской эстетике // Вестник СамГУ. — Самара: Издательство СамГУ. — № 10/1 (50) — 2006. — С. 5.

⁵⁰ Там же. — С. 12.

⁵¹ См.: *Gadamer H.-G.* Ästhetik und Poetik // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. — Bd. 8. — Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1999. — S. 36.

⁵² *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — С. 206.

⁵³ Там же. — С. 206.

⁵⁴ О связи мира, значимости и бытия см.: *Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953. — § 18.

ИСКУССТВО И СЫТЯТЕЛЬСКОЕ ПРОМЫШЛЕНИЕ О КОНТЕМПОРАРИ КЛЖ О ВИДЕ ЗНАНИЯ (Над эстетикой Густава Шпета)

А. А. Пучков

Можно сказать, что Шпет предпочитал ставить проблемы, а не решать их, и его недоброжелатели на этом основании утверждают, что Шпет-де был более силен в критике, нежели в самостоятельном творчестве. Однако глубина и обоснованность его постановок уже неслла в себе все возможные элементы решения.

Михаил ПОЛИВАНОВ

«Очерк биографии Г. Г. Шпета», 1990

Всё-таки Шпет зашёл. Трёхчастные «Эстетические фрагменты» Шпета, оказывается, читал с карандашом трижды, в разных изданиях.

Сначала, в мои девятнадцать, это был светло-коричневый том «Избранного» — приложение к «Вопросам философии» 1989-го (тираж 35 тысяч), затем — через двадцать лет — только первая часть в прижизненном издании 1922 года (Петербург, «Колос», тираж полторы тысячи) с обложкой Дм. Митрохина; книжку подарил Мирон Петровский в середине августа 2010-го. В первый раз чёркал нещадно, во второй — заинтересованный карандаш касался страниц бережно, реликварно. Третье чтение относится к вакационному лету 2011-го: Русиловские водопады над Стрыпой. Это был окказионально раздобытый сборник текстов Шпета по философии культуры «Искусство как вид знания» (2007, тираж — тысяча);

на этот раз по-прежнему занятные «Эстетические фрагменты» чуть померкли в сравнении с работой, давшей имя титулу.

Забавно, что ни одно из этих чтений не оставило ярких ощущений.

Правильно ли читал? Вопрос серьезнее: для меня ли писано?

То есть, всякий раз встречался с «Эстетическими фрагментами» будто впервые, но шпетовский спекулятивизм в сознании не оседал, не за что было зацепиться — хотя острых, даже скандальных соображений его ума (как, скажем, поначалу в поразившем Шпета футуризме) на квадратный сантиметр текста казалось достаточно. Что-то не «входило», не тормозило, как делали с мною иные философские (эстетические) тексты. Шпет называл Бердяева Белибердяевым, но сам — завистник — такой эмоциональности, идущей от текста, достичь не мог. Но его подвиг в нечеловеческих условиях — перевод «Феноменологии духа» — разве стал по плечу Николаю Александровичу, который был занят лишь собственной свободой?

То ли метафорика Шпета была недостаточной, то ли гегельянство пёрло с всей страстностью (прохладного) мирового духа, то ли самое тело искусства как термина, цербером охраняющего стройность понятия, — самого искусства не было в этих диалектически строгих, хотя и необычных рассуждениях о «несносном чувстве банальности», в борьбе с которым автор строка за строкой, будто факир змею, являл из мировоззренческого лукошка спекулятивное изящество мысли.

Раскрыв в случайном месте и после стихков, что Гермес «немедля в объятья ребёнка / Принял и сердцем своим без конца вселился на сына», прочитав: «Художник не творит действительности, а только воспроизводит», — захотелось книжку захлопнуть. Что этот Шпет вообще «понимает в искусстве», если пишет эдакие глупости? Но следующая, после точки, мысль: «В этом гарантия утверждаемой им действительности и действительности утверждаемого им»¹ понуждала времени с резкостью собственных суждений.

Футбольный мяч отскакивает от стены, если стена — партнёр. В шпетовской спекулятивности роли ног и стены играют два

противоречия. То он пишет, что «не всё, что видишь, художественно», не добавляя, что — тем не менее, всё, что видишь, эстетично, — и тут же: «Художник не просто *для себя* созерцает, а разоблачает тайны». Какая-нибудь Блаватская «разоблачала тайны», Гурджиев «разоблачал», — «назначение художника: увидеть»².

Отличал ли спекулятор Шпет эстетическое от художественного, — слегка подбрасываю мяч на носке? Наверно, для него это было неважно: это же не трактат об эстетике, а лишь «фрагменты». Да многие ли различают, вовсе не вспоминая, что «дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно» (Мамардашвили)? Заострю: эстетическое до-художественно, «и художественное не исчерпывается эстетическим»³; эстетично всё, к чему человек безразличен (шум прибоа, увядание орхидей, картины и спектакли, смерть и жизнь); художественно всё, к чему человек приложил руку с «целесообразностью без цели» (картины и спектакли, явления дизайна, свежая мода попеременно с привычной безвкусицей); там, где совпадают — в картинах и спектаклях, — *вариации*. Эстетическое естественно, художественное искусственно; но искусственное тоже эстетично.

В «Эстетических фрагментах» Шпет традиционалистичен больше принятой меры.

Разве можно так всерьёз полагать, глядя на ростки из асфальта: «Футуризм <...> распад, гниение и удобрение»⁴? А затем, сплунув, идти дальше? — «Первая мысль не ответила на вопрос, почему нет нового реализма. Вторая: потому что мы не знаем, что такое реальность. Потеряли. Мы грезим о ней, значит, не знаем, что она есть. Наша жизнь стала ирреальной, действительность — белибердою. А значит, угасло эстетическое восприятие иприятие действительности, осталось одно прагматическое. Ирреальное “работает”, белиберда — высшая реальность. Белибердя выдавали теософические трудовые книжки художникам; теософическая премудрость загоняла в подполье творимую действительность»⁵.

О чём это Шпет? О нас; о стычках между современностью и традицией; это наш «спор о древних и новых», хоть и не во Франции,

и не XVII столетье на дворе. Шарль Перро с Никола Буало всё равно остаются крепкой моделью обсуждения искусства на изношенных сгибах мировоззренческих эпох.

Смотря под ноги искусства, Шпет на самом деле вглядывается вдаль, не забывая отличить *поэтику реальности* от *поэтики действительности*, стиль от манеры, но отличая главное в художнике: «воспитанность внутри и невоспитанность вовне» и давая великолепные дефиниции символу и аллегории.

Киевский трикстер. Смотрите: «Символ — сопоставление порядка чувственного с сферой мыслимого, идеи, идеальности, действительного опыта (переживания) с сферой идеального, опыт осмысливающего. Искусство, в *аспекте эстетики*, существенно *между* тем и другим <...> Аллегория — рассудочна, “измышлена”, плоскоконечна. Символ — творчески-пророчествен и неисчерпаемо-бесконечен. Аллегория — теософична, символ — мистичен»⁶.

Не укоряйте горожанина в ксенофобии, но так написать мог только киевлянин.

Не смейтесь. Повторяю: только киевлянин.

Неупорядоченность рядом с упорядоченностью, одержимость рядом с расхлябанностью, лукавство рядом с правдивостью, даже, если угодно, договаривание рядом с нахохленным умолчанием, — прерогатива *думающего киевлянина*; в ином городе иначе. Всюду по-своему, с перекосами, но только в Киеве — *равновесно*.

Вот подтверждение шпетовского киевлянства: «Через символизм Европа спасала себя от несерьёзности, праздности, утилитарности, варварства, восточной мудрости: стилизовался сам Восток, стилизовали японцев и других варваров, даже дикарей и вообще низкорождённых, для того только, чтобы их европейски облагородить. В примитив только играли, потому что нужно было на место смешного поставить весёлое, на место нелепого — умное, незабываемого Сезанна — на место позабытого Гокуся», то есть, конечно, *Хокуся*, о котором те, кому следует, отлично помнят наравне с Сезанном. Так наводят покупателя «на резкость» неуступчивые зеленщицы с Бессарабки.

Неужели: «В борьбе за право искусства, за “весёлую науку” Европа потеряла стиль. Стиль сделался вопросом не осуществления, а только изучения. Стилизация замещала школы мастерства. Дисциплина хорошего воспитания исчезла; парикмахеры и портные заменили собою гувернёра; коммивояжёр вкладывал прејскурант торгового дома в обложку Готского альманаха (многотомный справочник по генеалогии европейской аристократии. — А. П.). Так случилось, что в эпоху техники был утерян секрет техники, не бывший, однако, секретом для весёлых мастеров серьёзного дела»⁷. Кто это пишет?

Трикстер. Умный, коварный, противный и — весёлый, киевский.

Киевлянин Бердяев тоже трикстер, но его коварство в обнажённости мыслительной жилы, из которой выбрасывается кровь противоречий, а он пытается словом накладывать высохший, ломкий жгут. Настолько скованно писать о свободе мог только он. И спокойно попить при этом чай с коньяком. Борису Зайцеву «почему-то» Бердяев вспоминался весёлым. Но разве это весело: «Свобода предельна, её нельзя ни из чего выводить и ни к чему сводить. Свобода — бесосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия»⁸? Поучительно, натужно, но не весело. Кто он после этого? Из киевских трикстеров, из Университета св. Владимира, «из логова змиева», где не только гуманитариев такого уровня среди профессуры было предостаточно. Химик Сергей Реформатский чего стоит.

Шпета гегельянит: «Природа просто существует, душа живёт и биографствует, один дух наличествует, чтобы возникать в культуру, ждёт, долготерпит, надеется, всё переносит, бесчинствует, не превозносится, не ищет своего <...> Смешно и жалко слушать, когда христиане говорят о любви: рассуждение слепого о цветах, глупого об уме, лжеца о правде, теософа о мистике, кастрата о брачных радостях <...> Дух — источник всяческого, в том числе и любви.

Дух — не метафизический Сезам, не жизненный эликсир, он реален не “в себе”, а в признании. “В себе” он *только* познаётся, в себе он *только* идея. Культура, искусство — реальное осуществление,

творчество. Дух создаётся. Без стиля и формы — он чистое и отвлечённое не-бытие. Реализм есть реализация, а не бытие <...> Дух ждать не устанет, он переждал христианство, переждёт и те-перешний послехристианский разброд»⁹. Напомню, что эти строки написаны в самом начале 1920-х. Но спекулятивная мысль — как искусство — не ведаёт прошлого. Как небо, воздух, звёзды и водичка, «поскольку и у неё нет прошлого»; «природа вообще всё время» (Бродский).

Вот эта-то «моя современность» шпетовского текста притягивала невнятицей, не его конкретная мысль о «месте искусства в жизни», но — *теперешняя* современность, как бы сброшенная в мысли Шпета от его времени к нашему. Как?

С июня 1921-го, будучи назначен вице-президентом Государственной академии художественных наук (вместе с другими «ви-цыками»: Василием Кандинским и Николаем Пиксановым), Шпет начинает раздумывать об искусстве оседло, по должности. При-чём раздумывает вольно, с оглядкой лишь на вечность.

Николетта Мислер удачно назвала ГАХН цитаделью идеализма и советской аномалией¹⁰, где Шпет и несколько других выживших после большевицкого переворота интеллектуалов, кормясь из державных рук, могли блаженно умствовать над проблемами искусства. Круг умников, сложившийся в Философском отделении ГАХН под руководством Шпета, образовался единством замысла: *структурно-герменевтическим подходом в изучении искусства*¹¹. В течение девяти лет (до закрытия Академии в 1930-м) «на сред-ства налогоплательщиков» развивалась интерпретация искусства как языка визуальных, словесных, звуковых, танцевально-пласти-ческих и прочих форм, явившаяся продолжением формального анализа произведений (Гильдебрандт, Фидлер, Ригль, Вёльфлин, Шмарзов, Воррингер и др.). Налогоплательщики поменялись, провокативные тексты Шпета и его коллег осели. Они написаны о вечном в искусстве и жизни, потому годны для предъявления в всякое время.

«Без стиля и формы дух это чистое и отвлечённое не-бытие», — думает Шпет. А с формой и стилем — захватанное и конкретное?

Пусть так. Но «захватать» Эль Греко можно по-разному и конкретизировать «Дерелитту» Боттичелли («Подобного одиночества человека в мире до того не изображал ни один другой художник»¹²) удаётся многообразными искусствоведными действиями. Дело в духе, из которого — и духовное, и душевное; и пресловутая «духовность» — этот кажущийся вечным спутник и признак искусства. Кажимость эта конкретна именно сейчас.

Шпет едва ли подозревал, что вслед за футуризмом, так его «опешившим», появится много чего, но ему хватило футуризма. «*Футуризм* есть теория искусства без самого искусства, — ярился Шпет. — Футурист не только тот и не всегда тот, кто называет себя футуристом, — в распаде искусства исчезает и искусство наименования, — а тот, у кого теория искусства есть начало, причина и основание искусства»¹³. Вот оно: первое в жвачном искусствоведении сырое мясо, дымящееся пульсирующей кровью, которая подкидывает мысль над онтологией материала и гносеогенностью творчества — в пространство, где поэтика возвышается над поэзией, где приходится *трудно думать*, а не *приятно чувствовать*.

Искусствовед на распутье. С тех пор в искусствоведческом дискурсе, который всё чаще может обходиться без произведений, налицо небрежение к конкретике метода, при помощи которого звучит внятное слово. Кто из искусствоведов читает Шпета?

Покуда речь шла о традиционных формах искусства, в которых налицо подразделение на виды (живопись, графика), стили (Ренессанс, барокко, модерн) и жанры (батальный, пейзажный, бытовой, «религиозный»), метод не был проблемой. Насколько мне известно, только Михаил Алпатов попробовал в «Воспоминаниях» пояснить себе, что же он делает *в* искусстве и *с* произведениями искусства. Звучало убедительно. Вот это наблюдение.

По Алпатову, искусствовед занят изучением: 1) предыстории искусства и его произведений, нахождением противоречий между искусством и жизнью; 2) места искусства среди других ему подобных явлений; 3) разбора самого искусства: а) его предпосылок, постепенного сложения, рисунков; б) его сторон, антитез в нём

самом; в) их взаимоотношений; г) выяснением, что доминирует в нём; 4) того, как видели искусство современники и как видим мы; воздействия на потомков.

Я слегка сгустил, отредактировав классика.

А вот соображение, редактированию не подлежащее: «В произведении искусства: 1) художник, его дыхание, его жест; 2) предмет искусства, характер; 3) произведение искусства как вещь»¹⁴. То есть — дух.

Эти наблюдения о том, что произведение искусства — результат, который уходит в плавание по временам и нравам, будучи константным и не имеющим прошлого.

Только *произведение искусства не имеет прошлого, особенно если в нём, кроме художественного, есть мысль*. Потому мы до сих пор скорбно думаем о разрушенном в сентябре 1914-го Реймском соборе, горюем о недавнем пожаре Нотр Дам: в отличие от умерших родственников эти утраты незабвенны. Но пострадали не храмы — лишь их постройки¹⁵, а это восстановимо.

Искусство не «уходит вглубь веков», оно с нами, *поскольку мы о нём знаем, поскольку выстраиваем личное к нему отношение, без которого искусство обесмысливается*.

Литературные и философско-эстетические тексты не столь развязны, они обладают тем своеобразным *семантическим ореолом времени*, в котором появились (особенности письма, риторический приём, общий контекст). А вот уже поставленный на сцене Эсхил — сегодняшнее, и шестеро «Граждан Кале» шествуют в рубищах и с петлями на шее не в скульптуре Родена конца 1880-х, а сейчас, — и подходят к тебе, всегдашне стыдись глядеть в глаза.

Художник — подлинный носитель будущего, он один сейчас знает, как его произведение будет «переживать века», и поэтому ведёт себя с безответственностью пророка. Художники — современники далёкого будущего, как полагал Рильке, правда, о философах¹⁶. Вероятно, результат всякого творческого акта должен быть рассматриваем в перспективе не столько исторического, сколько собственно культурного существования: не *таксономия*, но — *возделывание*. У современного художника появился свой

зритель — свободный от гнёта литературных воспоминаний, малоначитанный, но раскрытый к остроумной простоте мыслительного продукта, явленного визуально. Историко-культурная экстраполяция убеждает думать, что его завтрашний зритель будет иным, потому-то проектируемая контемпорарным художником вечность его проектов ориентирована не столько на сложность, сколько на простоту. Вместо простых вещей он «пишет» («строит», «проектирует») простые идеи. И кое-кто скажет, что лучше бы писал вещи. *Suum cuique*.

Нужно вспомнить, что Пикассо почти сто лет назад, в 1923-м (когда Шпет набрасывал «Эстетические фрагменты») шокировал собеседника: «В искусстве нет ни прошлого, ни будущего. Искусство имеет только настоящее, иначе оно не существует. Искусство греков и египтян не прошлое, оно актуальнее сейчас, чем когда-либо»¹⁷. Насчёт прошлого в искусстве — в точку, насчёт будущего — перегиб, поскольку *процессивность искусства — наше вечное эстетическое*. И в этом смысле все произведения, и традиционные, и контемпорари, не результат, но процесс. В том числе процесс изучения, процесс учёной рефлексии.

Иначе говоря, метод здесь подразумевается как бы сам собой, всякий раз отсылая нового исследователя к старой традиции *точного* письма об искусстве. И хорошо бы, если это традиция Вёльфлина — до последнего времени, во всяком случае, в украинском искусствоведении, работает методика описания произведений, восходящая к околонучной практике Винкельмана¹⁸. Это не вчерашний день и даже не вчерашний век — это начала европейского искусствознания. А мы всё-таки мелкими шажками двинулись чуть дальше.

Оттого удивительно, как у Шпета поднялась рука написать: «Если жизнь есть искусство, то искусства нет»? Он полагает — и всерьёз, — что искусство это *украшение*. «Украшение должно быть украшением чего-нибудь, а если оно не украшение жизни, то и оно не существует, и жизнь — истязание. А украшать украшение — своего рода *aesthetical insanity*»¹⁹. Вот бы искусству изловчиться — и не «украшать»? Если это диковинное основание заместить

иным, более последовательным — искусством как основанием и оправданием жизни, формой сообщения ей — довольно-таки бессмысленной — смысла и содержания?

Но Шпет талдычит: «Искусство в жизни, близкое ей, — новое в ней безобразии. Не довольно ли того, что есть? Искусство должно быть не в жизни, а к жизни, при ней, легко отстёгиваемое, — отстегнул и пошёл дальше — пристегнуть к другому краю...»²⁰ Восприятие искусства в качестве калоприёмника — только жуткий рубеж 1910–1920-х мог спровоцировать у неглупого человека столь неприятный образ искусства. Но не издевается ли над читателем, не лукавит ли Шпет? Не дикарь ли он, каким хочет казаться? Фраза вполне в духе хрущёвского «кровоизлияния в МОСХ» в Манеже 1.12.1962.

Ведь в самом начале «Эстетических фрагментов» Шпет снисходительствует: «Искусством ведаёт искусствоведение. И ничего нет обидного в том, что такая наука существует. *Было* искусство; и *есть* наука о нём». То есть: *было*, а теперь нет. Вот-спасибо-хорошо: среди грязи и вони, «в подвале, за зашлёпанным уличной грязью окном, — там в гнилом отрепье, в стыдном небрежении, мать — Философия искусства»²¹. Эдакое короленковское «дитя подземелья». Что это: зависть философа к искусствоведу? Философ занимается всей жизнью, всем бытием, искусствовед — частью её? Хм. Но ведь «есть только одна бесконечная форма форм и все формы суть её образы»²²? Впрочем, ёрнический запал Шпета иссякает, и он милостиво допускает, что «искусствоведение — это одно, а философия искусства — совсем другое»²³. Совсем-совсем?

«Эстетические фрагменты» — все три выпуска — достаточно нервное сочинение, нервозность свою передающее читателю. Но если читатель задаёт ему вопросы, оно как бы успокаивается и позволяет разглядеть за негативной эмоцией позитивный смысловой конструкт: эстетика как оправдание действительности. Но стоило ли так кричать? Будто в плохой пьесе. Когда действительность, как у Шпета, может, и стоило. Он оправдывал эстетикой бурю, подённую бессмысленность окружающего. Нет, не «тёща поэта шелестит над его ухом неоплаченными счетами»²⁴, — время,

скверный мануальщик, колошматит в спину, поближе к четвертому позвонку. Тогда приходится Шпету соглашаться с Жаном Мари Гюйо: искусство и результат избытка жизненных сил, и деятельность, требующая напряжённого труда. В каждом из этих лагерей свой устав, и Шпет понимает и всем текстом «Фрагментов» показывает, что искусствовед вместе с философом ищут пункты, в которых эти уставы совпадают.

Теперь зайду с другой стороны.

Два лагеря искусствоведов. В нашей ситуации такое положение дел удаётся объяснить: наука об украинском искусстве относительно молода, всё ещё собирает и классифицирует факты, как это делается в цивилизованных странах Европы последние полтысячи лет, — и без описания явлений и артефактов X–XXI веков, по-видимому, ей ещё долго будет не обойтись. «Век синтеза приходится на день анализа», — настаивал Ньюма Д. Фюстель де Куланж, и для нашего искусствоведения солнце такого дня ещё за горизонтом.

Но украинское искусство, как и всякое другое национальное искусство, не имеющее вектора развития, но причастное становлению, с началом независимости (1991) разделилось и продолжает делиться на два крупные лагеря. Первый лагерь — художники, трудящиеся в манерах 2D (картина) и 3D (скульптура) традиционными средствами рисунка, живописи и ваiania. Второй лагерь — художники, пренебрегающие традиционностью и смешивающие средства, манеры и цели до неразличимости.

Первые, как правило, умеют «рисовать», вторые могут и не уметь, или намеренно «забыть», что умеют.

Первые, как правило, стараются не столько думать, сколько чувствовать, поскольку это привычно для художника (и зрителя). Вторые, как правило, стараются не столько чувствовать, сколько думать, но это получается у них кое-как, поскольку не привыкли, а привычка хоть и вторая натура, но всегда ущербнее первой.

В скором времени — с «санитарной убылью» мастеров традиционно-чувственной манеры и приходом «бесписьменных» и бессюжетных контемпорарных художников с претензией на мысль —

между ними прободнётся овраг такой глубины, что разговор придётся вести о двух разных *художественных системах*, каждая из которых будет требовать собственной крови и собственной методологии изучения: винкельмано-вёльфлиновской и — какой-то ещё. С первой дело как бы налажено, с второй предстоит повозиться. Но процесс можно считать начатым.

Если относительно традиционного произведения, особенно времени господства социал-демократического реализма (передвижники) и социалистического реализма (соцреалисты-«фотографы»), задачи искусствоведа сводились к аналитическому пересказу сюжета, который в этом меньше всего нуждался, и построению некой обобщающей текстовой картины, поставленной рядом с написанной, то ныне речь — о сложении разветвлённой, ризомообразной *системы интерпретации помысленного* в связи с произведением, в которой каждый искусствовед становится соавтором художника, его подсказчиком и толмачом.

Как ни странно, в пространстве контемпорари искусствовед обязан сначала объяснить художнику, что тот хотел сказать, а затем — зрителю. Теперь в галереях пришедшим выдаётся листик бумажки А4 с текстом «концепции», которая поясняет, что именно надлежит видеть в странностях предьявляемой необычности форм и что при их помощи следует понимать. У современного художника незадача с письмом. Я не о падежах и запятых — о всегда затруднённой форме *перевода* пространств. Искусствовед же такое порой закрутит, что всяк читающий ногу сломит: и художник, и зритель. Но — чем заковыристей — тем лучше; чем больше словесного туману, тем краше событие.

Если прежние традиционно «музейные формы искусствознания» существовали (и обнаруживаются) отдельно от процесса создания произведений, отдельно от общественного интереса, — ныне искусствовед обязан быть эстетиком, философом, социологом, педагогом, политиком, пророком и разрушителем устоявшегося, если тщится быть современным. Шпет намекал на это, когда говорил, что искусство шире эстетики и художественное влияние шире эстетического²⁵, что надобно искусствоведу выйти за калитку

визуального и стать умствующим даже наперекор видимой форме. «Искусство — род познания, — набрасывает он в конспекте, — не само по себе, а в нём: поскольку в нём есть стихия, элемент (входит в его органический состав) познания — по типу ближе всего к культурному познанию. Однако этот элемент — специфичен, ибо в первоначальном опыте не может быть заменён другим»²⁶. Противоречивый был сочинитель.

Для контемпорарного художника искусствовед, ориентированный на современное, необходим: *он переводит диковинное современное произведение на язык традиционного*, которое обходилось без такого перевода и работало с зрителем, скрещивая рапиры смыслов один на один. То есть, происходит обычный акт *умственной адаптации неизвестного в пространстве известного*. Все мы люди, и как бы ни выпендривались в творческих актах, остаёмся в долгу у тех, кто будет этот выпендрёж эстетически потреблять. «Художественное творчество и в своём смысле, и в своём осуществлении есть искусство созидания внутренних форм», и эти-то внутренние формы — независимо от внешних — пытается показать зрителю толмач проектов контемпорари. На дне океана и в гулкой глубине колодца волнений нет — они на поверхности. Искусствовед в этих тишине и покое ищет волнительное, и текстом волнуется сам.

Такой тезис требует пояснения, поскольку в отношении нашего контемпорари усилия искусствоведа тоже разделены на два лагеря, правда, не столь непримиримые (традиционные искусствоведы — на кафедрах вузов и в музеях, нетрадиционные — «экскурсоводы» в модерных выставочных залах), как между исследователями «старого» и исследователями «нового», отцами и детьми.

С одной стороны, это довольно обыкновенный искусствоведный менеджмент (кто, где, когда, как и «о чём» создал проект), призванный в форме более или менее изящной словесности, сдобренной хорошими репродукциями, сохранить для истории искусства не столько смысл артефакта, сколько самый артефакт, который может оказаться в частной коллекции и быть недоступным.

В таком письме безусловно присутствуют элементы анализа и интерпретации, без которых труд искусствоведа — физический.

С другой стороны, упор ставится на *интерпретации как таковой*, с времён Панофского ставшей главной задачей искусствоведа, что делает его соучастником художественного действия, собратом художника, работу которого он пытается интерпретировать в меру развития и разума.

Если первый подход — это необходимый, будто копчик, рудимент традиции нашего искусствознания, — второй ориентирован на выход в другое семиотико-лексическое пространство, где художественный проект как значимая иноформа бытия произведений, изменяющееся мироотношение автора, личностные черты искусствоведа и всё, что окружает исследуемый проект, включая время и условия рассматривания и продумывания, «верификацию социальных прогнозов» восприятия, тяготы обсуждения и объёмы потреблённого на открытии горячительного, — весь этот цветник составляет *произведение* такой хронотопической насыщенности, что позволяет отнести проект к разряду *новых форм предъявления рефлексии* над контемпорари. «Старое» описательно-переживательное искусствоведение, в котором каждое второе предложение оканчивалось восклицательным знаком, а качественные прилагательные вызывали идиосинкразию, пожалуй, отброшено на обочину.

Традиционная *иконография* не может сегодня определить характер произведения, поскольку сама не имеет структуры. Её односторонность как метода проявляется в том, что внутренняя форма при таком отношении игнорируется.

Шпет в 1927-м писал о *внутренней форме слова* в связи с теорией не только поэтического языка, но и языка как метода понимания сущности общественного бытия; как того, что порождается не одной потребностью в общении, но и внутренней потребностью человека, лежащей в основе его духа, задающей и выказывающей ему в качестве внешней²⁷. Эта трудная книга искусствоведу необходима, чтобы обесстрашить его в движении от иконографии к *иконологии*, осмелить его в попытках быть самим собой, а не просто

толмачом увиденного, поскольку, повторю за Виктором Лазаревым, иконографический «подход к искусству не мог не породить оппозицию, и так родилась иконология Панофского»²⁸. Но только с появлением так называемого абстрактного искусства искусствоведы задумались о *времени зрителя*²⁹.

Поскольку в контемпорари нет повествовательного момента (или он сведён к цитате — как в постмодерне, — или к минимуму), то нет и *сюжетного времени*, и единственным временем здесь выступает то, что необходимо зрителю для восприятия произведения. Даже если речь о явлениях народной орнаментики, лишённой сюжетности, но обустроенной надвременной смысловой значимостью³⁰.

Время зрителя — правильное время; по нему сверяет часы искусствовед.

Антисенситивность и контемпорари: заострённая объективация субъективного. Современный человек *гносеологически* существует в цивилизации абсурда; *онтологически*: западный — в обществе потребления, наш — в обществе выживания; внешним образом — в «эстетике Хаосмоса» (Дж. Джойс), которую всякий раз для удобства намеревается превратить в *цивилизацию внутреннего умного видения*. «Там» благодаря деятельной простоте Маслоу, Маклюэна и Талеба получается — «здесь» пока не очень.

Признавая, что мы сами должны класть пределы интерпретации вскрытых в произведениях смыслов, — учитывая эти и прочие сопутствующие, приходится обращать внимание на сложение нетрадиционной, неклассической *эстетики серийных форм*, где уникальность каждого «открытого произведения» (У. Эко), возможности неограниченного семиозиса (в духе Пирса или Лотмана) требуют остановки перед непредсказуемостью *гиперинтерпретации*, когда произведение исчезает, будто чеширский кот Кэрролла, а его гримасы продолжают довлеть над художественно взбаламученным сознанием зрителя. Такой себе *симулякр наоборот*.

Приходится помнить, что «текст является местом, где несводимая полисемия смыслов по сути редуцирована, поскольку в тексте

символы привязаны к их контексту»³¹. Как же иначе? Иначе на манер Рассела придётся пояснять, «почему я не концептуалист?», хотя концептуалист. Но концептуализм не мешает быть зрителю «духовным» в то время, когда художники властно искусству в этом отказывают.

Самое слово «духовность», связанное с неотчётливыми состояниями ума, не только не в тренде, но означает, что гармоническое отношение человека с миром (миром духа) давно «переживает кризис». Нигде столь отчётливо этот кризис не кажет себя, как в контемпорари, которое всё не совлечётся этого лишнего веса. Впрочем, кризис приятен современному искусству, хочется балансировать на его заострённом болевом ребре как можно дольше. Иглоукальвание контемпорари забавляется с удивлёнными точками зрительского сознания.

К контемпорари относится, конечно, не всё современное искусство. Если к произведениям большинства последнего, выполняемых в привычной 2D-манере, и можно выразить отношение «хорошо/плохо», «нравится/не нравится» и называть *произведениями*, то художественную продукцию контемпорари следует называть *проектом* и выстраивать к ней отношение «интересно/неинтересно», «цепляет/не цепляет». Проекты контемпорари предполагают выход из 2D- в 3D-пространство, с ними всегда «что-то не так», как привык традиционный зритель — потребитель художественной продукции. Памятуя об этом, здесь употребляю понятия «современное искусство» и «контемпорари» как синонимы, имея в виду только контемпорари, — для благозвучия, во избежание рези в зрачках читателя.

Один из самых думающих и честных художников, Пикассо, сорокадвухлетним выстроил направление художественного процесса на столетие вперёд: «Искусство — это ложь, которая позволяет нам приблизиться к правде, по крайней мере к той, которая нам доступна. Художник должен убедить публику в полной правдоподобности своей лжи <...> Пристрастие к поискам часто приводило живопись к абстракции <...> Натура и искусство — вещи совершенно различные, они не могут подчиняться одному

и тому же объекту <...> С точки зрения искусства нет форм конкретных и форм абстрактных, но только более условные и менее условные приёмы. Эта ложь необходима, чтобы защитить нашу мысль, она даёт нам возможность относиться к жизни с эстетической точки зрения»³². Разве не о том же задиристо писал Шпет, мефистофельски понуждая искусство «украшать» жизнь? Между тем, ложь о «духовности» искусства по-прежнему подлежит объяснению.

Это Гегель в лекционной запальчивости мог утверждать, что «художественное произведение обращается к чувственному восприятию. Оно, подобно окружающей нас внешней природе или нашей собственной ощущающей и чувствующей внутренней природе, дано для чувственного ощущения, внешнего или внутреннего, для чувственного созерцания и представления <...> Однако художественное произведение обращается не только к чувственному восприятию в качестве чувственного предмета, а, будучи чувственным, оно вместе с тем обращается к духу. Дух должен подвернуться его действию и найти в нём какое-то удовлетворение»³³. Первая часть фразы это апология традиционного искусства, вторая — попытка выскочить за пределы такой апологии, заменив чувственное «духовным», конечно, не в религиозно-идиотическом режиме, но в режиме «умного делания себя».

О *проблеме* «бездуховности» контемпорари говорят, с одной стороны, художники, им занимающиеся, с другой, — молчат зрители, которые многомудро не возражают быть потребителями художественных проектов.

Художники не столько говорят о проблеме, сколько настаивают на принципиальном моменте: контемпорари «бездуховно» по определению, нечего искать в нём смысложизненные ответы, или, не приведи господи, удовольствие; зритель не столько формулирует для себя проблему, сколько пытается за «бездуховностью» обнаружить хоть завалающее «духовное», и всякий раз осекается, недоумевает; начинает не чувственно переживать произведение, а ощупью промысливать его, подтягивая к способности своего

сознания. По сравнению с чувственным, это изнурительный процесс: *думать, нествовать дух неизмеримо труднее, чем чувствовать*. Но если бы так просто.

Платон, деля освоение мира на чувственный и умопостигаемый, в одном оставлял табун изящных потных коней, в другом говорил (вредному кинику Антисфену) об идее коня как целостности, на которой, увы, нельзя кататься. Но общее для многих предметов, по Платону, не может открыться чувству, поскольку это общее по природе за пределами чувства и доступно лишь разуму.

«Духовное» в контемпорари чудесным образом становится разумным, перебивая на себя удовлетворение потребности зрителя в удовольствии.

Морализаторство и «утешение» исчезли из контемпорари, вместо умиротворительного или наставительно-побудительного сюжета утвердилась тема, вместо жанров — комбинация технических приёмов, вместо духа воцаряется рассудочность, вместо чувственности — разум, вместо реалистичности — ирреалистичность, вместо «отражения»³⁴ — провокативность идеи. Глаголы здесь поставлены в будущем времени, поскольку сейчас, по меньшей мере, в нашем контемпорари, названные превращения — желаемое, а не действительное, или такое действительное, которое более или менее ловко выдаётся за желаемое. Однако остаётся главное, о чём писал в «Спорадах» Вяч. Иванов: «Восприимчивым и планетарным должен быть художник. Горе, если он узнает о своём гении, о своей солнечности! Довольно с него сознавать свой талант, когда, всех строже оценивая законченный труд, тот, кто в нём “взыскательный” мастер, похвалит работу»³⁵. Злой самоцензуры у художника, если он настоящий, не отнять.

Даже если поэтичность сюжета заменена диктатом темы, главное, чтобы усилия зрителя были оправданы, чтобы его умственное эго, силовое напряжение соавторства было вознаграждено *новым знанием* о мире и человеке, чтобы знакомство с проектом контемпорари не прошло впустую. *Ясность* произведения, о которой писал Александр Баумgarten в XVIII веке, должна быть *естественной*.

Ясность. Напомню, она должна, по Баумгартену, удовлетворять трём условиям: 1) в искусстве запрещается всякий произвол, насилие и принуждение по отношению к произведению; произведение должно казаться прямо вытекающим из законов природы; 2) избранный художником предмет изображения должен отличаться принадлежащим ему самому внутренним богатством; 3) знакомство с произведениями не должно быть утомительно для воспринимающих. Другими словами, — комментирует Валентин Асмус, — должно существовать соответствие между степенью ясности произведения и уровнем публики, умом и темпераментом её³⁶.

Если это было очевидно триста лет назад, то сейчас приходится пояснять.

Если в контемпорари подчас требуется «эстетическая темнота», она может быть безусловной (мрак) и относительной (тьма), причём первая играет подчас более важную роль, нежели вторая: если у художника действительно есть тема и мысль, ею порождённая и порождаемая, он стремится через эстетический мрак *взрывным методом высказывания* (Лев Выготский) пролить неясный, но всё же эстетический свет.

Не кажется ли проблема «бездуховности» контемпорари надуманной? Нет.

«Бездуховность» лежит в основании контемпорари, и жаловаться на отсутствие «духовности» — столь же бессмысленно, как пытаться перевоспитать супруга, который ещё до свадьбы тебя не любил. *Чувственно* это «совершенно возмутительно», недопустимо, рушит традиции; *умственно* — порой убедительно, остроугольно.

Говоря академически, если раньше произведение искусства можно было толковать как совокупность «эстетических знаков, направленных к тому, чтобы возбудить в человеке эмоцию» (Выготский)³⁷, теперь художник создаёт «эстетические знаки», чтобы возбудить в человеке мысль. За знаком стоит его значение, как за символом — символизация.

Для этого художник должен стать мыслителем, приучившись пользоваться обоими «полушариями головного мозга», выработать язык, которым контемпорари должно обеспечивать *диалог*

с зрителем, превращая его из «иностранного» в понятный, чтобы искусство, укрепив функцию коммуникативную, не утратило просветительскую (воспитательную?), если уж оно совлеклось гедонистической.

Задорно читаются нынче строки Моисея Кагана: «Всякое истинно художественное произведение есть “чудо” — чудо творческого воссоздания жизни. Поэтому радость соприкосновения с таким произведением есть своеобразное эмоциональное осознание *сопричастности* зрителя, читателя, слушателя к самому созидательному акту, *способность приобщиться в воображении к великому таинству творчества*»³⁸. Слово сочетание «эмоциональное осознание» настораживает: если о радости «встречи с прекрасным» в традиционных категориях и может идти речь — люди по-прежнему бродят по Лувру с Эрмитажем (никакого удовольствия, кроме эстетического, не получая), — то встреча с проектом контемпорари это своего рода схватка человека с своим сознанием, если и доставляющая «радость», то, скорее, в форме победы в *умственном оправдании вне-чувственных ожиданий*. Волнительность, порождение чувственных аффектов? Вам не сюда, вам — в Музей Ханенко.

Какие только анафематствования нефигуративному искусству не выдумывали совсем неглупые, но растерявшиеся люди — от Лифшица до Стойкова и Раппопорта³⁹, — и глупые вроде Можнягуна⁴⁰. Исследователи до того напугались, что Беньямин, Адорно и Маркузе, тройка вожakov «франкфуртской школы», в 1960-е договорились до «смерти искусства» и «гуманистической культуры»⁴¹, хотя полвека позади, и эти формы по-прежнему с нами. Но насколько их умственная злость цепляла читателя, сколь активной была их подспудная позиция: пытаться *понять*, а не *почувствовать*. До «смерти» понять, при этом посягая остаться в живых. Хорошо, что от наших писанин искусство не зависит. Полагать контемпорари «духовным», кажущим не дух времени (Zeitgeist), но просто дух, — заведомо обманываться, высказывать оценочные суждения не в той плоскости, в которой они могут быть сочтены корректными.

Хорошо и точно писал нижегородец Лев Зеленов о нетождественности произведения и объекта оценки: «произведение искусства <...> есть предмет, а его отношение к субъекту делает его объектом оценки <...> произведение искусства одно, а объектов оценки множество, потому что много субъектов оценки, которые на основе произведения идеально, мысленно всякий раз строят новый образ»⁴². Тем, чьему постигающему сознанию неуютно в проекте контемпорари, могут быть угодны, по меньшей мере, традиционные формы искусства, то есть не-современные. Необязательно антитрадиционность ведёт к «бездуховному», много тому есть примеров. Использование мотивов в современном искусстве пытается напомнить другим художникам о традициях, то есть прилепить проект контемпорари к традиции, из которой он вытекает, но от которой даже не отталкивается. Есть спасение, есть.

Убеждал же Шпет вместе с Конрадом Фидлером: человек в искусстве ведёт борьбу не за физическое существование, а за культурное⁴³. Формы же культуры разнообразны — от культурных до масскультурных: профессиональных и корпоративных, партийных и национальных, внятных и размытых.

В этом главный казус современного искусства, стремящегося быть национальным. Мировое контемпорари, не имеющее отношения к нациям, периодам истории, к времени, в котором зародилось и существует, — *пример* бытования искусства в обществе, которое само себе видится как «бездуховное», «оторванное от корней», не овитое «дымом отечества», который уже и не сладок, и не приятен. Отсюда — и потребитель должен быть не столь «бездуховным», сколь космополитически разумным. Что за *сюжетный* голод? Где *жанровый* недород? Не тот лексикон — иное риторическое пространство.

Старики и два «новых» момента. Валерий Брюсов в 1903-м пытался понять, чего же, по сути дела, стоит ждать от искусства. Подражание действительности, как учил Аристотель, — старьё, но прочно засевшее в сознании «среднего человека и отчасти

среднего критика. И художнику часто ставят в вину, что созданное им произведение в том или этом не соответствует действительности». А ведь так хочется, чтобы соответствовало, чтобы пейзаж это был пейзаж, а портрет — портрет, натюрморт — натюрморт, а гипсовая голова — гипсовая голова, и незачем ей «разлетаться», как у Дали, или делаться кубистической, как у Пикассо. Едва Рильке выдвинул идею, что портрет следует рассматривать как пейзаж, на него замахали руками: не поняли изыщества искусствоведной идеи. Хорошо, он сам разукрасил её в «Ворпсведе» и «Огюсте Родене»⁴⁴.

Брюсов праведно категоричен: «Мы осуждаем <...> “фотографическую” живопись <...> Мы совершенно отказываем в названии художественных созданий восковым фигурам и панорамам, в которых достигнут максимум иллюзии <...> Никакие произведения искусства никогда не будут повторением действительности»⁴⁵. Но неподражательные создания так называемых импрессионистов и произведения контемпорари неподражательны каждое по-своему. Первые неподражательны «духовно», вторые — «бездуховно».

Что противостоит «бездуховному», антисенситивному? Духовное, сенситивное.

Интеллектуальное встраивается рядом с «бездуховным», как умпостигаемый мир Платона рядом с его чувственным миром. И так же, как, по Платону, *эстетическому* противостоит не безобразное, но *безразличное*, так и «духовному» противостоит умственное, антисенситивное.

Ориентированное лишь на понимание, без включения *аппарата чувств*, контемпорари только и может существовать как убедительная форма репрезентации времени в его важных, обескровленных, художественно абстрактных артефактах — время, а не фотокарточка, отпечатывается на сетчатке сознания, ничего не оставляя чувству. Но, может, контемпорари нечто оставляет уму?

«Метафорический лаконизм», о котором в 1930-х дискутировал с Пастернаком, противившимся «абстрактному искусству», Вениамин Каверин, предполагает, по Каверину, право художника,

опирающегося на самые общие черты искусства, присущие всем временам и народам, положить их в основу новых, независимых от повседневности живописи, архитектуры и литературы. С точки зрения Пастернака, абстракция ничем не напоминала лаконизм, но была ему прямо противоположна ⁴⁶. Наверно, по отношению к «абстрактным» (сейчас бы сказали «актуальным») работам Малевича, Эль Лисицкого, Филонова, Архипенко и Татлина определение «лаконичности» едва ли подходит (к каждому по-своему), но в отношении контемпорари, освобождающегося от постмодернистской цитатности, «метафорический лаконизм» Каверина применим вполне.

Метафорическая скудость понуждает сознание потребителя выстраивать собственные метафоры, уча языковую матчасть контемпорари, приравнивая уставность его лексикона к своей умственной шноровке, переводя визуальное в лексическое, *увиденную* форму, в сознании ставшую образом, — в *объяснительную*, видимость — через кажимость — в *освоенную сущность*.

«Одним кажется, что понимание искусства — сложно и даётся с трудом, а другим — что искусство, которое удаётся постигнуть с трудом, — не искусство» ⁴⁷, — скажет Каверин в другом тексте. Когда знакомое соседит с знакомым, достичь равновесия в сознании просто; когда знакомое соседит с незнакомым, его достичь труднее, но заманчивей: поиск «выхода по ту сторону холста», как говорил Татлин, строя контррельефы, развивает, провоцирует «антихрупкость» (Талеб) сознания. В иных случаях мотивы интеллектуализации не могут быть ставимы в вину художнику, если он работает в пределах контемпорарной модели.

Ожидать от художника контемпорари влияния на чувственный механизм восприятия бессмысленно; ожидать же его влияния на интеллектуальный механизм возможно. Но — для этого такой художник должен быть сам умственно вышколенным, утончённым, спекулятивным. В нём должны быть заложены смыслы, которые зрителю (потребителю) *интересно «катарсически раскрывать»*. То есть оценивается не ремесленное мастерство исполнения, как это было в дофотографическую эру, но умственная

сноровка художественного сообщения. Современный художник должен быть чуковским Тяни-толкаем: абстрактным философом / социологом и утончённым ремесленником, для которого уже неважно, «как сделать». Традиционные художники (за исключением, возможно, Делакруа — на то и внебрачный сын Талейрана, — и Пикассо) как философы / социологи малоинтересны (даже, простите, Домье, Курбе и Гойя с их нонконформизмом), зато как *чувствилища бытия*, что скажешь, — неподражаемы.

Но возможен ли контемпорарный художник-мыслитель? Как только сороконожка задумывается, с какой ноги ей начать, пиши пропало: сумбур вместо музыки начнётся в её походке. Так и с художником: только начни он думать, как тотчас же кончится как художник. Он превратится в «интересного собеседника», яркого афориста, привлекающего молодёжь педагога, но — кончится как художник. Для традиционного искусства Чистяков — первостатейная модель, Пикассо — первостатейное исключение из правил. Трудно современному художнику найтись меж двух сосен: выстоять в продуве Зефира визуальности и Эвра мысли: между желанием проектно закрепить черты времени и желанием прослыть мыслителем. Среди наших мастеров мне сложно назвать многих удачников. Разве только Карла Звиринского, Валерия Ламаха, Александра Аксинина, Тиберия Сильваши, Любомира Медвидя. «Земля гипербол лежит под ними, / как небо метафор плывёт над нами» (Бродский).

Отсюда вторая проблема: не в «бездуховности» контемпорари лежит основной подвох, возбуждающий внимание зрителя, который и так не ожидает «ничего хорошего», чистого, освежающего, катарсического, — но в том, что оно малоинтеллектуально; ответственное *удовлетворение* зрителю приходится *вдавливаться в себя* с всей рациональной силой.

А может, так и должно быть? Может, в этом великая сермяжная правда, *homespun truth* нашего времени?

Если «духовное», традиционно-жанровое искусство призвано насыщать дух (для этого ходят по музеям), то «бездуховное» обязано питать сознание. Это притом, что кроме интеллектуальности,

в нём ничего особенно нет: ни техника, ни масштабы, ни форма не «потрясают», а если и «потрясают», то на уровне омерзения (гнилые акулы Поллока) или развлечения (скульптурная гигантомания уродов) — возможно, встряхивают, — поскольку *потрясать* это задача, устремлённая к чувству, а к чувству контемпорари не апеллирует.

Оттого удивительно, что художники контемпорари ориентированы на прежнюю ремесленность, мастеровой оттенок в создании, сколь ни удивительно, не умственного, но чувственного впечатления, и такая претензия ремесленно предьявить антиремесленный результат — промежуточное состояние художника, который, будто змея, стремится совлечься старой кожи, но у него для этого не хватает сил.

Он спасительно юлит. «Я не умею рисовать», — вызывающе твердит первый. «Техника выполнения не является для меня преградой в передаче художественного сообщения, — но поскольку умею, я так рисовать не стану, буду рисовать так, будто не умею, чтобы сравняться с “бездарностью времени”», — патетически говорит второй, чтобы, старея, не отстать от трамвая безразличной к нему современности. А спроси у него, что он понимает под «бездарностью времени», начнёт мзгать. Слово «рисовать», конечно, в отношении контемпорари следует взять в жирные кавычки, поскольку проект контемпорари — всё-таки не собственно техническая работа над формой, но создание *умственного проекта*.

Беспощадный Шпет упрекал футуристов: «Приём всех декадентов — привлечь внимание фокусом. Говорят о неискренности, но какое кому до этого дело? Должно быть искренне произведение, а не производитель. Неискренность и искусственность значат: фокус не удался. Критерий — не таланта, не художественности, — а неподдельности, не фальсификации, подлинности: первое орус художника. Если оно “по учителю”, “по школе”, по “принятым” формам, — один против одного, что из художника выйдет реформатор; если оно по его собственным “новым” формам, — десять тысяч против одного, что из него выйдет чиновник»⁴⁸. Ну, зачем

сразу: чиновник? Чиновник не чиновник — но кочевряга выйдет точно. В этом фрагменте, вестимо, слово «декадент» употреблено Шпетом внеконтекстно: футуристы не декаденты хотя бы по наименованию направления. Но историком искусства Шпет не был.

А вот с понятием «производитель» мы встретимся после Шпета у другого деятеля ГАХН — Дмитрия Савича Недовича (1889–1947) в его до сих пор полезном сочинении «Задачи искусствознания: Вопросы теории пространственных искусств» (1927). Понятия искусства конструируют его остов: производитель, произведение, потребитель. «Если нужен бывает истолкователь, то этот четвёртый примыкает ко второму началу <...> Разнимать, разобщать самые эти начала в их сущности — было бы равносильно разъятию позвонков спинного хребта искусства <...> потребитель искусства сам по себе неинтересен для искусствознания, тогда как его отношение к произведению искусства имеет ценность; производитель искусства ценен и сам по себе и в своём отношении к произведению»⁴⁹. Такой производственный лексикон призван был остужать — и остужал — эмоциональности потребителей искусства на протяжении 1920-х (начиная с 1930-х и до Перестройки это было не нужно: художественное молоко простыло). Неудивительно, что эти оттенки не только шпетовской мысли и его современников укрепляют нынешнее впечатление о контемпорари, с одной стороны, как о самостоятельном явлении даже посреди искусства, с другой, — как о недоделанном и второсортном, поскольку, уйдя от чувственности, «духовного», оно так и не смогло примкнуть к умственному. Сил не хватило. Зато сколь пронизательны взгляды тогдашних пишущих об искусстве.

Художник контемпорари так и не стал «современным писателем». Его визуальное повествование косноязычно, он деятель *затруднённого мыслиискускания*.

Хоть морализирующей достоевщины с толстовщиной и чеховщиной от него не ждут, но до Пруста и Джойса дотянуть тоже не выходит. Даже уорхолловские мордашки Монро и Мао — это не понуждение к сомыслию, это попытка традиционными средствами

выразить нетрадиционность. Скорее удивить, нежели заставить подумать.

Это не потому, что у литературы и визуального искусства — разная природа, а потому, что *язык контемпорари тщится перенять язык литературы*. Получается неуклюже, и искусствовед, сочиняющий художнику «концепцию» его проекта, куда больше должен быть признан современным, чем «простой как мычание» контемпорарный творческий акт. Это оттого, что произведение контемпорари, претендуя на роль книги (всё больше уходящей в прошлое), не в силах с ней тягаться по причине иного предъявления сообщений сознанию посредством зрения. Так может, не стоит отказывать книге в вечности?

И ещё. Поскольку визуальные искусства не могут перенимать без утраты смысловых сообщений черты литературы (художественной, философской, научной), их притязания могут длиться, быть действительными не далее смысло-сообщительности самой визуальности. Умное зрение руководится, насколько можно понять, механикой восприятия по закону Джойса: *закрой глаза и смотри*. Когда этот закон нарушается, то есть когда вглядываться в сущность вещей приходится с открытыми глазами (видя при этом, конечно, лишь вещную внешность) — как во время путешествий — восприятие руководится чистой зрелищностью, поставляемой произведением визуального искусства. Только *плакат*, похоже, может служить наиболее остро «воздействующим» на сознание визуально-литературным экзистенциалом, формой воздействия на умственное посредством визуального. Оттого, пожалуй, постмодернизм тяготел к плакату.

На оселке «старой» проблемы: третий момент. Скучно говорить, почему так происходит. Но придётся.

Происходит оттого, что силы художника, и без того, как правило, умственно незначительные, направлены на материальное обеспечение себя. Увы, его работы должны продаваться, иначе он не сможет творить приёмами контемпорари: потребителя ещё нужно воспитать, а ждать, пока подрастёт, неудобно. Скупые

денежные грёзы Ван Гога не для него. Дума о мирском превалирует над думой об умственном, а привычно «духовное» не совпадает с непривычно «бездуховным». «Пишут для денег, для славы, заглядываясь на других и не заглядывая в себя — верный путь к скорому и неизбежному забвению. Подражают кому угодно — от египтян до Модильяни, даже не пытаюсь понять тех, кому они возносят молитвы...»⁵⁰. Это третья характерная особенность современного искусства в его процессивном состоянии. Шпет от неё отмахнулся: время было общественным.

Чтобы совлечься неприятной сознанию меркантильности, не только контемпорари остаётся культурной и социальной вещью — «неуничтожающимся от употребления товаром»⁵¹.

С одной стороны, если три перечисленные составляющие (тензия на интеллектуализм; «бездуховность» как принцип творчества; меркантилизм) объединить концептно, окажется, что контемпорари это такое материальное и «бездуховное» визуальное образование, без которого современный мир, чтобы самооправдаться в *этом* времени, существовать не может, иначе рискует потерять стержень своего отражения в истории — смысловой стержень. А ведь каждый художник хочет попасть в историю, хотя бы века на полтора.

С другой стороны, не могут же искусствоведы вечно пережёвывать жвачку эмоций «по Рембрандту», «по Шишкину», «по Ван Гогу»: им нужен новый материал для книг и диссертаций. Один зритель всё равно будет тяготеть к Репину и Яблонской, другой к Эль Греко и Бойчуку, поскольку всякое искусство это форма общественного бессознательного или же, что то же самое, форма общественного сознания: сознательных всюду меньшинство, а чувствующих и эмоциональных хоть отбавляй, но контролировать их некому. Сознание же всегда сознание чего-нибудь⁵², в нашем случае сознание *бесконтрольного бессознательного*.

Мадонна в скалах. Лучше всех из искусствоведов парадокс контемпорари выразил, по-моему, Ганс Зедльмайр: «Современное искусство именно в своих самых нечеловеческих перерождениях

является любимчиком тех неосторожных гуманистов, которые с удовольствием заигрывают с чудовищем, но начинают возмущённо взывать о помощи, когда оно вырывается на свободу»⁵³. Может, с точки зрения гуманистов это и так, но о *гуманизме, человекообразии* в современном искусстве тоже речи нет, поскольку всякий гуманизм основан на чувстве, любви к ближнему и дальнему.

Как говорит тот же Зедльмайр, «приложение к искусству чисто эстетических масштабов является нечеловеческой чертой этого времени», поскольку не только «заключает в себе провозглашение автономии произведения искусства»⁵⁴, которое уже не обращает внимания на человека, но — манифестирует отдельность своих произведений как самостоятельных вещей, правда, лишённых функциональных обязательств перед обществом. Это даже не произведения дизайнера⁵⁵, это просто вещи, которые возникают помимо человеческой потребности, как нечто избыточное, то, что можно утратить без сожаления, то есть *внеэстетически*. Их может *не быть*. Но не быть в смысле *художественных произведений*, а не физических объектов, артефактов: артефакт это носитель произведения, которое предусматривает целенаправленную управляемость восприятия, он нужен, без него *времени скучно*.

Всякая созданная человеком форма усложняет его представление о мире, даже если не эстетизирует это представление. Не всякий артефакт (сотворённая вещь) может выдержать весь вес *эстетической* нагрузки: чем-то вынужден делиться с нагрузкой *художественной*.

Доказательность. Следует наметить ещё один уровень отличия контемпорари от традиционных художественных вещей: *доказательность* художественности проекта контемпорари.

Шпет говорит: «Внешнее без внутреннего может быть — такова иллюзия; внутреннего без внешнего — нет <...> Реальность, действительность определяются только внешностью. Только внешность — непосредственно эстетична. Внутреннее для эстетического

восприятия должно быть опосредствовано внешним; жир, мышцы, чрево — эстетичны только обтянутые кожей. Само опосредствование — предмет эстетического созерцания через своё касание внешнего»⁵⁶.

Внешнее (видимость) в проекте контемпорари, то есть визуальная форма, — иллюзия, аллегоризм которой отдан на откуп зрительской фантазии и «эстетической способности суждения». *Внутреннее (сущность)* — содержание, выраженное внешней формой, — может иметь какое угодно вещное (визуальное) наполнение, с внешней формой никак не связанное. *Эстетическое созерцание* как противоположное безразличному в контемпорари сохраняется, *художественное восприятие* как продукт «считывания» (не примысливания) художественного содержания чаще всего отсутствует.

По Льву Зеленову, «в информационном аспекте содержание — это значение произведения, форма — это явление значения <...> Содержание искусства — эстетическое сознание, объективированное в материалах. Форма искусства — система материалов объективации эстетического сознания, скомпонованных с позиций самого этого сознания»⁵⁷. Именно здесь, а не в навязанной абстракции Жоржа Батая, нужно полагать место рождения симулякра: внешнее, за формой которого внутреннее не *считывается*, а к этой форме *примысливается*. Не пассивно к себе, но активно от себя.

Дутая всамделишность предъявленной зрителю якобы «художественной» формы всё равно оправдывается её эстетическими качествами: заинтересовывает. Так языческий истукан или христианская икона становятся произведением искусства, когда их *заставляют* им быть, изымая из привычных сакральных контекстов и помещая в секулярно-экспозиционные. Икона с житием становится жанровой картиной, когда её начинают рассматривать вне храмового действия, добавляя к эстетическому художественное, бесцельно умножая её сущность.

Но *проект контемпорари* благодаря такой операции порой становится *произведением искусства*, поскольку умножение сущностей — выразительная форма его внутренней природы. Овнешнение

за счёт сознания зрителя, а не углубление смыслов за счёт подчинения художественной воле (Kunstwollen Ригля) — его неотменяемая, неодолимая претензия. Особенно, когда контемпорари позволяет себе обращаться к таким всё более неожиданным для него формам, как живопись. Где кустодиевское масло? Акрил с акварелью: быстрее сохнет.

Трамплин Баумгартена. Каждый занимающийся эстетикой слышал, что Александр Баумгартен придумал слово «эстетика» и сочинил об этом двухтомный трактат (1750-е). Но мало кто пытался познакомиться с текстом трактата: он написан тяжёлой латынью Нового времени, «синтаксис его сложен, изобилует специальными терминами, изложение чрезвычайно абстрактное»⁵⁸. Ситуацию спасает киевлянин, философ и эстетик Валентин Асмус, учившийся в 1910-х в Университете св. Владимира классическим языкам и нравам у хороших педагогов: Юлиан Кулаковский, Адольф Сонни, Иосиф Лециус и Витольд Клиндер рассказывали ему о мире и бытии. В монографии 1962 года он оставил внятнейший пересказ «Эстетики» Баумгартена⁵⁹.

Судя по его признаниям, Шпет был знаком лишь с одной стороной концепции Баумгартена: в разных местах повторяет, что определение эстетического созерцания как *низшей формы рационального познания* (gnosis inferior, gnoseologia inferior) принадлежит Баумгартену. Но «Эстетика» немецкого интеллектуала этим не исчерпывается. Он тонкарь — под статью Шпету.

Не намереваясь, будто дюрренматтовский персонаж, поучительно понаблюдать за наблюдающими за наблюдателями, отмечу два момента в позабытых идеях Баумгартена, принципиально важных в контексте нашего разговора.

Первый момент. Баумгартен был первым в таких воззрениях: *цель чувственного познания*, исследуемого эстетикой, достигается с помощью *искусства*, причём взгляд на произведение как на чувственное неотделим от взгляда на *чувственные образы как на низший вид познания* в сравнении с высшими формами познания — *умственными*. При этом он не сводит чувственное знание к знанию

посредством одних аффективных ощущений, волнительных эмоций и страстных переживаний.

Вслед за Лейбницем, который в маленьком изящном трактате «Размышления о познании, истине и идеях» (1684) разделил познание на тёмное и ясное, а ясное на расплывчатое и отчётливое ⁶⁰, — Баумгартен, поясняя превосходство умственного познания над чувственным, говорит, что познание ясное и отчётливое достигается с помощью ума; тёмное и расплывчатое — посредством низших, чувственных способностей. Если *чувственное познание* художника смутно и нераздельно, то *теория* этого познания должна состоять из отчётливых понятий, как, впрочем, всякая теория. Отсюда эстетика, по Баумгартену, должна состоять из *эвристики, методологии и семиотики*, то есть толковать чувственные представления, их связь и выразительные знаки этих представлений. Таким образом, эстетика это наука не просто о чувственном познании, а о *совершенном* чувственном познании; совершенство же — результат гармонии *содержания, порядка и выражения*. Иными словами, эстетика есть учение о составных элементах художественно мыслящего ума ⁶¹.

На разрешении противоречия между *художественно мыслящим умом художника* и *внеэстетически постигающим умом зрителя* и почиет различие между традиционным искусством и контемпорари.

Даже если Баумгартен пренебрежительно называет открытую им эстетику не просто гносеологией, но низшей гносеологией, он всё равно утверждает, что без спекулятивной умственности художника совершенное произведение невозможно.

Шпету в связи с Баумгартеном было не до этих тонкостей, но в тезисах доклада «Познание и искусство» (1926) он ступенчато прослеживает соотношение познания и искусства: 1) эстетическое созерцание как низшая форма рационального познания (Баумгартен); 2) эстетическое созерцание как высшая форма иррационального познания (немецкий идеализм); 3) эстетическое созерцание как источник чистого наслаждения (формальная эстетика); 4) художественное созерцание как *sui generis* синтетическое познание ⁶²,

то есть — современное Шпету искусствоиспытание школы Конрада Фидлера, основателя «теории видения» (Gestaltung), которая стала толчком для «Основных понятий истории искусств» Вёльфлина⁶³, которые, в свою очередь, легли в основу иконографического метода, из которого, вроде Афины из головы Зевса, родилась иконология Аби Варбурга и Эрвина Панофского, которую Макс Имдаль развил в иконику.

Второй момент. Баумгартен не только отличает прекрасное как *предмет* изображения от прекрасного *изображения* предмета (что само по тем временам — супер), но и относит к содержанию произведения искусства как «вещи» (res), изображаемые художником, так и «мысли» (cogitationes) художника по поводу изображаемых вещей.

Подобная двойственность естественным путём ведёт к тому, что онтической (бытийной) «красоте» *самого предмета* соответствует эстетическая «красота» *художественной вещи*. И такое соответствие предполагает точное их различие⁶⁴.

Отсюда главным качеством содержания Баумгартен полагает *богатство* содержания: богатство *темы* произведения и богатство *самого произведения*. То есть он предлагает, будто промысливая о контемпорари, рассматривать на блюде отдельно селедку и лук: произведение как вещь и произведенное произведением впечатление.

В контемпорари, отодвинув произведение как вещь, приходится останавливаться на впечатлении, которое носит не чувственный, а умственный характер.

Баумгартен хорошо развёл по барьерам *объективное богатство*, наличное в самом предмете изображения, и *субъективное богатство*, корнящееся в даровании и личности художника (ingenii et personae), то есть совсем по-современному переводит произведение из 2D-плоскости *истории искусства* в 3D-пространство истории культуры.

Асмус подводит итог безукоризненно: «И богатство предметное, и богатство мышления художника возможны только в пределах согласия, какое существует между качествами предмета, между элементами художественного произведения, между материей и умом

<...> Крайне абстрактная по характеру разработки, она [эстетика Баумгартена] всё же касается областей, где искусство не только соприкасается с жизнью, но черпает из неё важные принципы, подчиняясь её нравственным нормам и критериям»⁶⁵. В нашем случае придётся отвернуться от задачи отношения искусства к морали, эстетики к этике как противоречащих базовым принципам контемпорари.

Моралите. Впрочем, если Питириму Сорокину удалось найти какие-то не только статистические данные относительно существования в обществе альтруизма и любви, которые у него проявляются в той же фантастической степени, как, скажем, идеи о ноосфере у старенького Вернадского, — тогда с ещё большей вероятностью можно говорить, что контемпорари пытается решить и такого рода задачи.

Собственно, воспринимающий произведение человек всё равно человек. И его сознание всё равно его сознание. И если он в состоянии своим сознанием — не чувством — освоить альтруистические мотивации, взаимоотношение добра и зла, прильнуть к одному из этих явлений, то есть проявить человеческое в самом себе, то насколько контемпорари помогает ему в этой *умственно-рассудочной* работе?

В этом следует разбираться, скорее, психологам, нежели искусствоведам, но даже сейчас, при общей постановке вопроса, можно говорить о принципе существования контемпорари в сфере интеллекта таким образом, что это самое существование оказывается помощником умнику в его ориентировке посреди жизненного беспорядка, то есть, в его ориентировке как человека *чувствующего*.

Обратный ход — от интеллекта к чувству в искусстве — вовсе малоразработанная область. Может, забытая «теория врождённых идей» Локка, где источником знания объявлялись ощущения и опыт, окажется полезной? *Сенсуализм* — «все знания из чувств» («нет ни одного понятия в человеческом уме (mind), которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения <...> Всё остальное есть производное

от него»⁶⁶) — и *эмпиризм* — «все знания из опыта», построенные на попытке раскрыть механизм преобразования чувственных эмпирических сведений о мире в рациональное знание его, в конкретно-историческом исследовании контемпорари сможет оказаться, по-моему, бесполезной.

Разум как эстетическая мера. Здесь меня больше привлекает рассуждение Сергея Даниэля, комментирующего взгляды Никола Буало и Никола Пуссена, что разум выступает в качестве универсальной эстетической меры, которая регулирует творческий процесс.

Буало определяет способ соотнесения и, следовательно, характер соответствия *идеи* и *формы* в произведении искусства. «Это соответствие конкретизируется в понятии *модуса*, означающем *определённый порядок <...> определённую комбинацию изобразительных средств*. Использование того или иного модуса направлено на возбуждение определённого аффекта у воспринимающего, то есть, связано с сознательным воздействием на психику зрителя для приведения её в соответствие с духом воплощаемой идеи. Таким образом, в теории Пуссена мы видим неразрывное функциональное единство трёх составляющих: *идеи*, воплощающей её *структуры изображения* и “*программы восприятия*”⁶⁷. Ян Бялостоцкий, видевший в таком единстве характеристику стиля произведения, полагал *модус* главным операциональным инструментом обнаружения стилистических черт в неотчётливом конгломерате форм⁶⁸, поскольку так называемые *большие стили* это выдумка искусствоведов, художники же амбициозно стремились отличаться один от другого и настоятельно презирали принадлежность к конкретной стилистической школе. Когда Леонардо съездил по физиономии Микеланджело и сломал ему нос, он нехотя показал всю разницу в титанизме двух титанов Ренессанса: в *модусе* их принципиальной стилистической несовместности. А нам оба любы.

Даниэль, по сути, структурирует известное письмо Пуссена Полю де Шантелу от 24.11.1647, в котором художник излагает теорию модусов.

В устах Пуссена, модус это та разумная основа (мера и форма), которыми мы пользуемся, создавая что-либо ⁶⁹. Пуссен понимает под «разумностью» умеренность, меру, в то время как в проектах контемпорари как раз об умеренности говорить не приходится — его задача шокировать, удивить, зацепить зрителя, а умеренность к таким инструментам не принадлежит.

Но для контемпорари, *поскольку* оно искусство, по-прежнему важны три позиции: идея, форма и моделирование восприятия. Возможно, по этой причине в отношении контемпорари следует настаивать, что *не столько художник, сколько представляющий ум зрителя придаёт форму изображённым явлениям, причём форму по своему образу и подобию, в модусе онтологии бытия собственного сознания.*

Художник же контемпорари предлагает лишь *материю* явлений, материализацию своего помышления о них, *выраженного* (не изображённого) в элементах визуальной ткани произведения. Друг для друга художник и зритель оказываются *взаимодействующими причинами*. И хотя художник рассчитывает не на единую массу зрителей, а старается выразить интерес и удовлетворить запрос отдельных социальных групп («художественную элиту»), его творчество имеет, как водится, всеобщий характер. «Великое тем и отличается от обычного, — говорит персонаж Юлиана Семёнова, — что в равной мере принадлежит счастливцу и обиженному, влюблённому и отверженному — словом, всем людям, имеющим способность воспринимать звуки и внимать словам» ⁷⁰. А художник — талантливый или не слишком — *всегда* притязает вершить лишь великое.

Искусство как вид знания. Шпет, принимая реформаторство Конрада Фидлера в том, что тот освободил теорию искусства от предпосылок эстетики и утвердил спецификум *искусства как такового*, старается ответить на вопрос, в чём же положительный *признак искусства* и какое место занимает в художественном собственно эстетическое ⁷¹.

«Вопрос об искусстве как знании получает своё предварительное общее, хотя и неопределённое решение вместе с решением такого

вопроса: созерцая художественное произведение, постигаем ли в нём что-либо, что не могли бы узнать вне его? Одно — вне сомнения: под этим условием мы постигаем *его самого*, данное художественное произведение. Это — несомненно, но этим ещё не решён самый существенный вопрос: если в составе этого познания что-нибудь, что нельзя было бы перевести на язык понятий, что, следовательно, было бы особым видом знания»⁷². Вроде как всё хорошо, вроде вопросы ставятся резонно, но тут же Шпет говорит, что определение художественного произведения в понятиях есть предмет искусствознания, а потому последний вопрос это вопрос о его *научных границах*. То есть, съезжает с темы?

Нет ли в этих рассуждениях искуса смешать искусство как явление с произведением искусства *как фактом* (артефактом)? Нет.

«Через искусство как знание мы уходим от теоретического познания и прагматического, вообще от объективного! Признанием актуального бытия художественной вещи мы поглощаемся им, через отрешённость её отрешаемся сами от прагматической и теоретической жизни своей, и только *наслаждаемся*, — мы сами здесь в своей полной и безусловной чистоте. В этом — незаинтересованность, самоцель, самоценность искусства, в этом — относительная правда формы: искусство для искусства. Но его бесполезность превращается в высшую полезность, когда мы вновь возвращаемся к прагматической жизни очищенными и обогащёнными новым опытом, новым знанием, возвращаемся новыми и с новой жизнеспособностью, с новым в целом мировоззрением. Таким образом, это действительно есть знание, которое расширяет наш опыт, и в этом смысле знание *синтетическое*»⁷³.

Не стану комментировать этот холерический отрывок, поскольку с точки зрения искусства как *жизненного факта бытия* сказанного достаточно, чтобы, убрав лишнее, приторочить цитату к контемпорари, кое-что в ней перевернув.

Примерно так: через контемпорари как знание мы приходим к теоретическому и прагматическому познанию, к объективному как таковому. Признанием актуального бытия проекта контемпорари отторгаемся им и только *размышляем*, — мы здесь в полной

и безусловной самонаполненности. *Ни о чём другом, что есть в нас, проект контемпорари нам не поведаёт.* В этом — заинтересованность, отсутствие цели, несамоценность контемпорари, в этом — безотносительная ложь его формы: контемпорари для контемпорари, не для человека. Но его полезность превращается в *высшую бесполезность*, когда мы сталкиваемся с прежней нежизнестойкостью, с прежним мировоззрением. Таким образом, это есть незнание, которое расширяет наш опыт, и в этом смысле незнание *хаотическое*.

Оксюморонствуя, я не подтруниваю над Шпетом, — хочу показать, насколько он современен и по-современному противоречив.

Попытка порядка. Повторюсь, что в современном искусстве отличаются умственное богатство *темы произведения* и художественное богатство *самого произведения*. Равновесие между ними — условие традиционного искусства, перекокс в сторону художественного обеднения — условие подлинности контемпорари.

Термин «богатство», по Асмусу ⁷⁴, выражает степень определённости, конкретности поэтических представлений. Поскольку контемпорари лишено поэтичности (или причастно поэтичности как лишённость), речь может идти почти исключительно о богатстве темы произведения, причём, — умственном её богатстве. Это богатство находится не в произведении, а в сознании / представлении зрителя.

Отсюда формой *классификации тем* в хозяйстве контемпорари может быть «их деление как по признакам, отвлекаемым от явления, так и по целям этого отвлечения, то есть по явлению и методу, при помощи которого оно рассматривается» ⁷⁵.

Очевидно, что *типология сюжетов и жанров* (например, по Фрейденберг в античной литературе или по Павлуцкому в античной вазописи ⁷⁶) в контемпорари уступила место *типологии приёмов*, преимущественно не умственных, а технических. Каждый из них предполагает гамму аллегорий: в 2D работа с фактурой и вообще поверхностью, которая может

и не быть плоскостной⁷⁷, в 3D-формате больше вещей, чем идей, в 4D, как и следует ожидать, больше идей, чем оправдания времени — «от Марины Абрамович» до обсуждения 2D, 3D и самого 4D в «реальном времени».

Это оттого, что проекты контемпорари традиционно ориентированы на массовое сознание, но каждое по-своему работает с сознанием индивидуальным. Умственное удовольствие, заместившее удовольствие эстетическое, добывается в процессе извлечения из произведения некой абстрактной — хорошо если высококолобой — идеи, выведение некоего «урока» на основе сопоставления художественного образа и «сюжета» аллегории с предполагаемыми художником выводами и аналогиями. Но главное лицо здесь — вооружённое остроумием, сноровистое сознание зрителя.

Человек «радуется», *добывая из себя* идею произведения или полагая, что он её раскрывает, строя догадки, находя соответствия в жизни (хоть приблизительно), подсказываемые ему «сложным» автором. Создаётся иллюзия проникновения в суть вещей, а узнавание всегда *приятно*.

Но узнавание ещё и *аллегорично, рассудочно*. «Искусство аллегории обязательно интеллектуально и концептуально. Реальное историческое время при этом не имеет значения, ибо “истина” аллегории “вне времени”, она претендует на вечность»⁷⁸. В зависимости от *умственной* сложности поставленной художником задачи, то есть в зависимости от сложности устройства его творческой психосомы, аллегоризм может быть, по Исаю Нахову, репрезентирующим (энвайронмент) или маскирующим (энigma). Первая форма *оче*-видна, вторая связана с эзоповым языком, даже если в нём нет внешней необходимости, но его иносказательность и многозначность (многозначительность) должны свидетельствовать о ветвистости мышления автора, о его «непрямом» действии на зрителя. Так, Бергман или Тарковский, которые старались аллегорически выразить не только абстракции сознания, но и подсознания, — остаются кинорежиссёрами для избранных. Но почему-то мне кажется, что на самом деле именно ради них братья Люмьер изобрели кино.

Означаемое, означающее и расчёт. Если двигаться путём выяснения семиотического отношения в проекте контемпорари *плана выражения* (означаемое) и *плана содержания* (означающее), — а ничего другого не остаётся, — то на поверку оказывается, что *художественный образ в контемпорари передаёт до-художественное содержание*. То есть, исследователь (не говоря о зрителе) имеет дело с более резким разделением на *художественный план выражения* и *эстетический план содержания*, нежели это происходит в традиционном искусстве. В последнем художественный образ является непосредственным следствием восприятия художественной формы, то есть, любая аллегорическая фигура это сущность плана содержания, которая и определяет её форму.

Абстрактно-логическое, философское, назидательное и прочие виды до-художественного содержания с известным успехом и убедительностью передаются как раз в произведениях контемпорари, поскольку ориентированы не на неубедительное чувство «с переменным успехом», а на успешно-разумное осмысление. Тем не менее, не о злобливости или добродетельности построена речь контемпорари, но о многозначности и вечной сиюминутности постижения бытия. Даже — *изнутри сознания зрителя*.

Нельзя не признать, что по типологии вариационных возможностей контемпорари, уже не причастное иконографии, приближается к иконологическому уровню художественной интерпретации, присущему искусству эпохи Ренессанса, причём, избавляясь от иконографической каноничности. По этой веской причине у контемпорари есть будущее, которое началось с освобождённого сознания художника, посягающего стать мыслителем. В этом смысле упомянутая выше *иконика* Макса Имдаля⁷⁹, на которой я останавливаться не стану, в методическом смысле есть развитие идеи иконологии Панофского в отношении проектов контемпорари.

Повторю: в современном искусстве чувств нет, есть расчёт, ремесленность и, увы, порой немного «околосюжетной» фантазии. Художник не только избегает чувственности, но и перекладывает всю задачу умственного постижения, спровоцированного его проектом, на сознание зрителя. По форме предъявления идеи

это внефункциональное проектирование и дизайн; термин «искусство» в этом словосочетании инерционно, поскольку захватывает всё: от театра (абсурда) до музыки (додекафонической) и, как мы видели у Шпета и Недовича, почти тождественно промышленному производству по сути процесса изготовления.

Но спасительным от обвинений в «маразматичности», «дебильности», «Entartete Kunst» и оправдательным в самостоянии контемпорари посреди современного мира оказывается его стремление, как ни странно, к *реализму*, потому что идеи современного искусства не надуманы и фантазийны, а столь же реальны, сколь наскальные бизончики мустьерской эпохи.

Это по-прежнему — задача зрителя, на которого художник, как бы ему ни было противно сознавать это, всё-таки рассчитывает, на сознание которого художник *налегает всем телом*.

Это по-прежнему — подтверждение мысли Шпета, что куда я созерцаю художественное произведение как художественное (традиционную картину или проект контемпорари), — я «художественно существую и культурно сосуществую художественному гению. Я — не только биологическая особь, и не замкнутый в себе психофизический индивидуальный аппарат, и не орудие только в социальном механизме, я также — творческое личное начало в единстве культурного общения. — Так моё самосознание утверждает моё существование, но в чём последнее, оно всё-таки не говорит»⁸⁰. Шпет, похоже, догадывался, в чём, да нам не сказал.

Это по-прежнему — о том, что не в последнем слове современника, но в первом слове неглупого предка заключено порой творческое начало осмысления современности.

Шпет и ныне здесь. Чудак и оригинал, изобретатель собственного способа заварки кофе и своей орфографии, — сказал о Шпете Михаил Поливанов, внук, внешне похожий на деда. В 1900-х Шпет выпендривался, не признавал двойных согласных в иностранных словах. Начав с того, что истребил двойное *тт* в фамилии, систематически опускал двойные согласные в словах *симметрия*, *сумма*,

дифференциал, коллегия и т.д. «Его корректуры пестрят этими выкинутыми буквами, а если они выживали в тексте, он требовал списка опечаток»⁸¹. После большевицкого переворота трудно было оригинальничать, разыгрывая из себя легенду. Хотя человек, знавший семнадцать языков, хотя бы по этой причине имел право считать себя если не оригинальным, то необычным. Шпет считал. Современники этого не прощают.

И наверняка был уверен, что *оправдание жизни искусством*, даже если это контемпорари, заставляющее не радоваться, а думать (а потом и радоваться, если сможешь), наиболее объективное её оправдание, наделение отчётливым смыслом.

Шпет показал, что интерес искусства имеет отношение только к чувственности. Если же не имеет, — перестаёт быть искусством в традиционном смысле слова и становится *родом художественного проектирования мыслительных форм бытия* — назидательных, поучительных, развлекательных, то есть ориентированных не столько на индивидуальное, сколько на массовое потребление. Но — в каждом отдельном случае.

Добродетель и порок, моральное и нравственное, памятливые и забвенческие, отражённые сюжетно, уступают место абстрактно-рассудочно явленной теме.

Есть одна власть — власть текста. Не власть над умами: литература не парламент, не церковь, не устав. Власть художника, — чем меньше её на виду, тем больше её по сути.

В тоталитарной системе художник научился обращаться с этой неотменимой властью. Он полагал, что его власть над душами не обсуждается: как же иначе? Всё, что художник делал вопреки системе, считалось художественным по-настоящему. «Маловысокохудожественное» и «высокохудожественное» (над чем издевался Мих. Светлов: «Я сочинил кое-что маловысокохудожественное») зависло от силы сопротивления, *от возможности сопротивляться сопротивлению*, а не от степени власти над собой. Настоящий художник всегда в ситуации, когда делает то, что может, а не то, что хочет. Он действует по встречному плану, стискивая разлетающиеся «хочу» и «могу».

Если бы в Алма-Ате, когда Эйзенштейн делал «Ивана Грозного», эвакуированным мосфильмовцам были известны компьютерные спецэффекты, его кино многое бы потеряло в поэтике, ничего не приобретя в форме. Конечно, не стоит призывать голливудских подёнщиков погонять мулов их «кино» веточками жимолости по имени «гений Эйзенштейна», но помнить, что «Иван Грозный» уже существует, следует всякий раз, когда возникает желание выпендриться.

Мы помним: в контемпорари сюжет заменён темой, жанр — комбинацией приёмов. Зритель в меру собственных сил за проектным результатом вынужден восстанавливать мыслительный процесс художника. Искусствовед же — за всем этим безобразием призван надзирать.

Как заметил Борис Гройс, в нынешней ситуации, когда исчезает материальное различие между тем, что находится в музее, и тем, что находится за его пределами, границу между искусством и не-искусством можно считать снятой⁸². Хотя сказано о массовых зрелищных формах, визуальное контемпорари настырнее прочего освобождает от *музейной* трусости личного самосознания, заскоружлости восприятия, единонаправленности устоявшихся (даже застоявшихся) представлений о мире и человеке, от навязчивой коллажности бесструктурного общественного сознания. Оно превращает его — массовыми же средствами — в подчёркнуто индивидуальное, провоцируя интеллектуальность, отвлекая от чувственности и тем воспитывая. Различие между логической смёткой и эстетическим правдоподобием формирует не столь абстрактно-духовную, сколь конкретно-деятельную личность, сообщая ей не только чувственную, но жизненную опытность. Не созерцание в духе Винкельмана, а провокативное мышление в духе Мамардашвили, Свасьяна, Пятигорского, Гачева или Библера предлагает удивлённому зрителю произведение контемпорари, если художник и зритель знают тексты этих умников.

Но, сделавшись с временем традиционным и исчерпавшись в визуальном безъязычии и искусствоведных слововоротах (вроде этого), контемпорари вынужденно уступит место новому:

возвратится 2D-поиск, потому что идея человека и природы бессмертна, а идеи, если они не человекообразны, склонны к ботаническому усыханию.

Слон приканчивает жертву хоботом, змея — «поцелуем», царь — ухмылкой, изменник — воздаянием почестей: у каждого свой манер преодолевать время. Хрупкое контемпорари пропадёт под восхитительными частями тяжеловесной, востребованной 2D-традиции.

Игровой характер, развлекаемость контемпорари в духе *rapem et circenses*, конечно, некоторое время будет длиться, увлекая молодящееся меньшинство, которым заодно разыгрывать умственность, но всё равно воспроизводятся избранные — их ещё меньше, — кто по-прежнему, по старой сугубо человеческой привычке к чувственно-умственному одиночеству будут отдавать предпочтение «старым» формам, не-массовым, очеловеченным в хорошем смысле слова.

Храни, о юмор, юношей весёлых
в сплошных круговоротах тьмы и света
великими для славы и позора
и добрыми — для суетности века.

Иосиф Бродский, 1960

Яблоки Сезанна невкусны, как и несъедобная снедь Снейдера, но вечны, они — чувство, от которого никак не отделаться, как бы *новый художник* ни выкаблучивался.

Шпет пытался это раскрыть в своё время, будто — вглядывая его в наше.

¹ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 193.

² Там же. — С. 194.

³ Там же. — С. 163.

⁴ Там же. — С. 190.

⁵ Там же.

⁶ Там же. — С. 186.

⁷ Там же. — С. 186–187.

⁸ *Бердяев Н. А.* Смысл творчества // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 369.

⁹ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 187.

¹⁰ *Misler N.* A Citadel of Idealism: RAKhN as a Soviet Anomaly // Experiment / Эксперимент: A Journal of Russian Culture. — Los Angeles, 1997. — Vol. 3: RAKhN: The Russian Academy of Artistic Sciences. — P. 14–30.

¹¹ *Плотников Н. С.* Структура и история: Программа философских исследований в ГАХН // Искусство как язык — языки искусства: Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. Т. I: Исследования. — М.: ИЛО, 2017. — С. 29–43.

¹² *Аллатов М. В.* Художественные проблемы итальянского Возрождения. — М.: Искусство, 1976. — С. 180.

¹³ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 189.

¹⁴ *Аллатов М. В.* Воспоминания. — М.: Искусство, 1994. — С. 230.

¹⁵ *Ингарден Р.* Реальная постройка и архитектурное произведение // *Ингарден Р.* Исследования по эстетике / Пер. с польск. А. Ермилова и Б. Федорова. — М.: Изд-во иностр. л-ры, 1962. — С. 203–216.

¹⁶ *Рильке Р.-М.* Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи / Пер. В. Микушевича. — Москва: Искусство, 1971. — С. 177.

¹⁷ *Пикассо П.* Интервью с Фельсом, 1923 / Пер. Е. Р. Классон // Мастера искусства об искусстве: Избранные отрывки из писем, дневников, речей и трактатов: В 7 т. / Под ред. И. Л. Маца и Н. В. Яворской. — М.: Искусство, 1969. — Т. 5, ч. 1. — С. 306.

¹⁸ *Лифшиц Мих.* Иоганн Иоахим Винкельман и три эпохи буржуазного мировоззрения // *Лифшиц Мих.* Вопросы искусства и философии. — М.: Гослитиздат, 1935. — С. 5–79.

¹⁹ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 181.

²⁰ Там же. — С. 182.

²¹ Там же. — С. 176.

²² *Николай Кузанский.* Об учёном незнании / Пер. с лат. В. В. Библихина // *Николай Кузанский.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1979. — Т. 1. — С. 127.

- ²³ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 176.
- ²⁴ Там же. — С. 221.
- ²⁵ Там же. — С. 88.
- ²⁶ Там же. — С. 100.
- ²⁷ *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. — Изд. 3-е, стереотип. — М.: URSS, 2006. — 216 с.
- ²⁸ *Лазарев В. Н.* О некоторых проблемах изучения древнерусского искусства // *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись: Статьи и исследования. — М.: Наука, 1970. — С. 304.
- ²⁹ *Семёнов О. С.* Категория времени в модернистской западной живописи // О современной буржуазной эстетике: Сборник статей. — Москва: Искусство, 1972. — Вып. 3. — С. 309–367; *Санафов М. А.* Об организации пространственно-временного континуума художественного произведения // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. — Л.: Наука, 1974. — С. 85–103.
- ³⁰ *Селівачов М. Р.* Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія). — 3-є вид., доп. та виправ. — К.: Ант; Фенікс, 2013. — XVI, 416 с.
- ³¹ *Усманова А. Р.* Умберто Эко: Парадоксы интерпретации. — Мн.: Изд-во ЕГУ «Пропилеи», 2000. — С. 31.
- ³² *Пикассо П.* Интервью с Фельсом... — С. 305.
- ³³ *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по эстетике: Книга первая / Пер. Б. Г. Столпнера // *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения / АН СССР, Институт философии. — Т. XII. — М.: Искусство, 1938. — Т. 1. — С. 38.
- ³⁴ *Оганов А. А.* Теория отражения и искусство. — М.: Искусство, 1978. — 134 с.
- ³⁵ *Иванов Вяч.* Собрание сочинений: [В 4 т.]. — Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. — Т. 3. — С. 115.
- ³⁶ *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. — М.: Искусство, 1962. — С. 47.
- ³⁷ *Выготский Л. С.* Психология искусства: Анализ эстетической реакции. — 5-е изд. — М.: Лабиринт, 1997. — С. 76.
- ³⁸ *Каган М. С.* Лекции по марксистско-ленинской эстетике. — Изд. 2-е, расширен. и доп. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1971. — С. 292.
- ³⁹ *Стойков А.* Критика абстрактного искусства и его теорий. — М.: Искусство, 1964. — 248 с.; *Лифшиц Мих., Рейнгардт Л. Я.* Кризис безобразия: от кубизма к поп-арту. — Москва: Искусство, 1968. — 200 с.; Раппопорт

С. Х. Неизобразительные формы в декоративном искусстве. — Москва: Сов. художник, 1968. — 272 с.; Лифшиц Мих. Искусство и современный мир. — 2-е изд., доп. — М.: Изобразит. искусство, 1978. — 384 с.

⁴⁰ *Можнягуи С. Е.* Абстракционизм — разрушение эстетики. — М.: Соцэкгиз, 1961. — 224 с.

⁴¹ *Арсланов В. Г.* Миф о смерти искусства: Эстетические идеи Франкфуртской школы от Бенямина до «новых левых». — М.: Искусство, 1983. — 328 с.

⁴² *Зеленов А. А.* Процесс эстетического отражения. — М.: Искусство, 1969. — С. 153–154.

⁴³ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 99.

⁴⁴ *Рильке Р.-М.* Ворпсведе... — С. 51–71, 94–194 и др.

⁴⁵ Цит. по: *Богомолов Н. А.* К истории «Ключей тайн» // *Богомолов Н. А.* Вокруг «Серебряного века»: Статьи и материалы. — М.: НЛО, 2010. — С. 266.

⁴⁶ См.: *Каверин В. А.* Несколько лет: Очерк // *Каверин В. А.* Собрание сочинений: В 8 т. — М.: Худож. л-ра, 1983. — Т. 8. — С. 237–238.

⁴⁷ *Каверин В. А.* Малиновый звон: Очерк // *Каверин В. А.* Собрание сочинений: В 8 т. — М.: Худож. л-ра, 1983. — Т. 8. — С. 181.

⁴⁸ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 190.

⁴⁹ *Недович Д. С.* Задачи искусствоведения: Вопросы теории пространственных искусств. — М.: ГАХН, 1927. — С. 16.

⁵⁰ *Каверин В. А.* Перед зеркалом: Роман в письмах // *Каверин В. А.* Собрание сочинений: В 8 т. — М.: Худож. л-ра, 1982. — Т. 6. — С. 160.

⁵¹ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 96.

⁵² *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. — М.: Прогресс, 1994. — С. 67.

⁵³ *Зедльмайр Г.* Утрата середины / Пер. с нем С. С. Ванеяна. — М.: Прогресс-Традиция; Изд. дом «Территория будущего», 2008. — С. 207.

⁵⁴ Там же. — С. 206.

⁵⁵ *Пучков А. О.* Онтологічні підстави поняттєвого розрізнення мистецтва і дизайну // Актуальні проблеми сучасного дизайну: Матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 20 квітня 2018 р.: У 2 т. — К.: КНУТД, 2018. — Т. 1. — С. 108–111.

⁵⁶ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 190.

⁵⁷ *Зеленов А. А.* Процесс эстетического отражения. — С. 140.

- ⁵⁸ *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. — С. 4.
- ⁵⁹ Там же. — С. 3–56.
- ⁶⁰ *Лейбниц Г. В.* Размышления о познании, истине и идеях / Пер. с лат. Э. Л. Радлова // *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. — М.: Мысль, 1984. — Т. 3. — С. 101–107.
- ⁶¹ *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. — С. 7–20.
- ⁶² *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 101.
- ⁶³ *Чечот И. Д.* Теория «основных понятий истории искусства» Г. Вёльфлина в критике и интерпретации Э. Панофского и Э. Винда // Вестник Ленинградского университета. Сер.: История. Язык. Литература. — Л., 1982. — Вып. 2, № 8. — С. 23–31.
- ⁶⁴ *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. — С. 31.
- ⁶⁵ Там же. — С. 34, 36.
- ⁶⁶ *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана // *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1991. — Т. 2. — С. 9.
- ⁶⁷ *Даниэль С. М.* Картина классической эпохи: Проблема композиции в западноевропейской живописи XVII века. — Л.: Искусство, 1986. — С. 45.
- ⁶⁸ *Białostocki J.* Styl i modus w sztukach plastycznych // *Białostocki J.* Wiśbór pism estetycznych / Wprowadz., wybór i oprac. А. Kuczyńska. — Krakow: Universitas, 2008. — S. 230–252.
- ⁶⁹ *Пуссен Н.* Шантелу. Рим, 24 ноября 1647 г. // Мастера искусства об искусстве: Избранные отрывки из писем, дневников, речей и трактатов: В 7 т. — М.: Искусство, 1967. — Т. 3 / Под ред. А. А. Губера и В. Н. Гращенко. — С. 270.
- ⁷⁰ *Семёнов Ю. С.* Политические хроники: В 4 кн. — М.: Моск. рабочий, 1976. — Кн. 2: Испанский вариант (1938). Альтернатива (1941). — С. 472.
- ⁷¹ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 119.
- ⁷² Там же. — С. 120.
- ⁷³ Там же. — С. 142.
- ⁷⁴ *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. — С. 31.
- ⁷⁵ *Энгельгардт Б. М.* Александр Николаевич Веселовский. — Пг.: Колос, 1924. — С. 39.
- ⁷⁶ *Павлуцкий Г. Г.* О жанровых сюжетах в греческом искусстве до эпохи эллинизма. — 2-е изд., исправ. и доп. — К.: Тип. С. В. Кульженко, 1897. —

VII, 308 с.; *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра: Период античной литературы. — 2-е изд. — М.: Лабиринт, 1997. — 448 с.

⁷⁷ *Габричевский А. Г.* Поверхность и плоскость // *Габричевский А. Г.* Морфология искусства / Сост. И прим. Ф. О. Стукалова-Погодина. — М.: Аграф, 2002. — С. 219–252.

⁷⁸ *Нахов И. М.* Традиции аллегоризма и «Картина» Кебета Фиванского // Традиция в истории культуры. — М.: Наука, 1978. — С. 68.

⁷⁹ *Имдаль М.* Опыт другого видения: Статьи об искусстве X–XX веков / Пер. с нем. А. Вайсбанд. — К.: Дух і Літера, 2011. — 488 с.

⁸⁰ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — С. 134.

⁸¹ *Поливанов М. К.* Очерк биографии Г. Г. Шпета // Лица: Биографический альманах. — М.; СПб.: Феникс; Atheneum, 1992. — Вып. 1. — С. 18.

⁸² *Гройс Б. Е.* Что такое современное искусство: Лекция // Митин журнал. — СПб., 1997. — Вып. 54 (зима '1997). — С. 267.

МЫСЛЬ ШЕКСПИРА В ЗЕРКАЛЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ОПЫТА ГУСТАВА ШПЕТА ¹

М. Ю. Савельева

Густав Густавович Шпет — один из немногих отечественных философов-теоретиков, кроме исследования научных проблем занимавшихся также переводом художественных (в том числе поэтических) произведений. Его опыт в этой области до сих пор не оценён по достоинству и всесторонне, — ни философами, ни профессиональными переводчиками-лингвистами. Первыми — поскольку речь идёт о художественной литературе; вторыми — поскольку не все переводы Шпета признаются или на деле являются самыми удачными ². К тому же, от большинства исследователей попросту ускользает *понимание* глубинной *взаимосвязи* этих двух сфер самовыражения мыслителя — философии и литературы — и того, какое место эта связь занимала в его профессиональной жизни. Между тем, это совершенно уникальный и необходимый опыт, вносящий ясность в изучение *проблемы понимания как смыслообразующего отношения к миру*. В частности, речь идёт об обосновании критерия сохранения объективности понимания (= как феномена) при переходе из одной языковой традиции в другую ³.

Проблема адекватности воспроизведения базового понятийного аппарата и обязательности сохранения его смыслового стержня при переводе остаётся одной из ключевых в методологии научных и литературных исследований. И Густав Шпет был в числе тех, кто занимался поисками критериев объективности и аргументацией всеобщих оснований языка. Этим отчасти объясняется его замысел синтеза феноменологии и герменевтики. Вернувшись

из Германии, философ наверняка был воодушевлён открытием для себя феноменологического метода, но не мог не понимать, что никакой метод не может быть универсальным вне соответствующей системы. Однако для завершенности ему как противнику трансценденталистской трансформации феноменологии нужна была *эмпирическая* система, и таковою по случаю стала герменевтика.

Как видим, выступая переводчиком и толкователем, Шпет оставался философом. Он не просто выполнял конкретную, техническую задачу (трансформировал содержание чужого мышления средствами родного языка), а одновременно видел *основание* отражённой в ней проблемы (сохранял в неизменности форму мышления). Тем самым, он не только предоставлял её решение, но и обосновывал меру его объективности, *доказывая возможность максимально полного сохранения первоначальности смыслов при переводе*. Это было бы невозможно, если бы для Шпета предельным основанием познания являлась чистая форма сознания. Однако он предпочитал герменевтическое направление и полагал в качестве такого основания не спекулятивный феномен — язык, точнее, *слово*. Именно оно представлялось абсолютной, онтологической и в то же время конкретной конструкцией, которую нельзя изменять субъективным образом, потому что она объективна и неслучайна. Но это не означает, что слово не поддаётся целенаправленной трансформации, в процессе которой происходит понимание. Мыслитель был убеждён, что в синтезе феноменологического метода и герменевтической системы познания способно родиться универсальное знание, понимание гибкое, но без искажения сущности, когда происходит проникновение вглубь смыслов, редукция их слой за слоем — от буквенно-звуковой оболочки как абстрактной предметности слова до чистой идеальной и конкретной смысловой сущности, которую Шпет называл *внутренней формой слова*. Фактически, это было продолжением аристотелевского пути к взаимному пониманию представителей разных культур на основании доказательства общности формы слова.

Эта внутренняя форма образуется и существует в процессе создания и функционирования бесчисленных связей мельчайших

словесных смысловых составляющих (*морфем*), порождённых историческими и логическими обстоятельствами. Можно назвать это «словесным алгоритмом истории». Это «скелет» слова и, значит, скелет всего языка. Являясь наиболее простой, непосредственной и общей, внутренняя форма может рассматриваться как единство начальной и конечной причин, согласно которым слово является именно таковым, а не иным. Именно внутреннюю форму слова, адекватность осознания которой сохраняет адекватность понимания смыслов, Шпет считал основанием объективности языкового перевода. Философ взял за основу её определение, данное Э. Шефтсбери, — как «*формосозидающей формы*»⁴, в свою очередь, называя её «*формой, формирующей формирующую форму*»⁵, и таким образом показывал, что внутренняя форма является не символом остановки движения мысли, а условием его осуществления. Шпет трактовал её не как жёсткую, установившуюся структуру, а как принцип возможности бесконечного проявления и развития языка при сохранении его целостности, самостоятельности и автономности от других способов осознанного отношения к миру, — как основание. Философ был глубоко убеждён, что такой подход предотвратит *вульгарно-историческое* представление о критериях объективности понимания, когда целостность картины мира разрушается множеством предметных подробностей, связь между которыми не видна.

Как видим, Г. Шпет изменял не содержание извечной проблемы, а своё отношение к ней. Для наглядности можно представить это таким образом. Мы привыкли к тому, что временной критерий понимания смыслов традиционно понимается как барьер, препятствие для вхождения. Когда на пути познания вдруг возникает завеса, она воспринимается как знак невозможности стать частью того, что находится за ней. Смыслы, таким образом, не меняются в процессе проникновения, а изначально являются «другими» — *невидимое* является *скрытым*, находящееся «за» оказывается «по ту сторону». То есть всё заранее необратимо. И даже если условно отодвинуть завесу, как отодвигают занавес на сцене, и заглянуть за неё, от увиденного не станет яснее и понятнее. Нам явятся

события и действия, узнаваемые внешне, но обладающие многими смыслами: мы одновременно можем увидеть театральный спектакль, религиозную процессию, политическую церемонию, повседневное событие... И не сможем ничему отдать предпочтения. Однако на всё это можно взглянуть иначе. Шпет говорил о том, что у нас именно потому и не получается «пройти сквозь время», что *мы не принимаем в расчёт его границу, форму*. Метафорически говоря, мы пренебрегаем занавесом в предвкушении спектакля. Занавес для нас всего лишь досадная помеха, но его функция в действительности очень важна, поэтому он «мстительно» оборачивается для нас средством невозможности постижения действия, — то есть выступает как вдвойне негативный феномен. Но если мы увидим в нём носителя самоценной функции со своей смысловой нагрузкой, то поймём, что за ним стоит. Так, в Античности, Возрождении и раннем Новом Времени занавеса в театре не было, сцена была открытой, и на основании непосредственной чувственной данности строилась художественная картина мира. Следовательно, появление занавеса было следствием изменения отношения к объективной реальности, а также и к чувственному способу её отражения, — вообще к любому артистическому действию. С этого и должно начинаться всякое познание. Нужно изучить роль «занавеса», то есть формы. И тогда он сам раскроется, отойдёт в сторону, представив события позади себя как таковые, свободно и откровенно являющиеся свободному мышлению познающего зрителя.

Таким образом, выявление внутренней формы слова выступает одновременно и методологической (познавательной), и концептуализирующей (организующей) процедурой. Оно *делает относительным индивидуальную* противоречивость слова, *снимает её*, делая его значение устойчивым и неслучайным, и одновременно позволяет увидеть *внутреннюю, конкретную и всеобщую* противоречивую природу языка. Таким образом, при осмыслении значения внутренней формы можно выделить общее смысловое противоречие, свойственное различным языкам. Понимание объективности этого противоречия даёт возможность предположить

или даже предвидеть, как себя поведут смыслы при переходе из одного языка в другой. Это противоречие проявляется в единстве и противопоставлении собственных предметно-чувственных и сверхчувственных значений. И, следовательно, разворачивается в двух направлениях интерпретации внутренней формы слова: «... (1) *о т р и ц а т е л ь н о е*, — внутренняя форма не есть чувственно-данная звуковая форма, и не есть так же форма самого мышления, понимаемого абстрактно, как не есть она и форма предмета, — конституирующего мыслимое содержание какой бы то ни было модификации бытия, — предмета, также понимаемого абстрактно, и — (2) *п о л о ж и т е л ь н о е*, — но внутренняя форма пользуется звуковой формой для обозначения предметов и связи мыслей по требованиям конкретного мышления, и при том, она пользуется внешнею формой для выражения любой модификации мыслимого предметного содержания, называемого в таком случае смыслом, настолько необходимо, что выражение и смысл, в конкретной реальности своего языкового бытия, составляют не только неразрывное структурное единство, но и в себе тождественное *sui generis* бытие (социально-культурного типа)»⁶.

На основании вышесказанного Шпет делал вывод, что «слово, со стороны своих формальных качеств, есть такой член в общем культурном сознании, с которым другие его члены — *г о м о л о г и ч н ы*. Другими словами, это значит, что слово в своей формальной структуре есть *о н т о л о г и ч е с к и й п р о о б р а з* всякой культурно-социальной “вещи”»⁷. Это можно назвать и по-другому — *идеей*. Но следует учитывать, что внутренняя форма слова, будучи универсальной, не позволяет сознанию *никогда, ни при каких обстоятельствах* покидать пределы языка, в то время как содержание, как раз, постоянно выводит мысль за собственные пределы — в мир⁸. Единство формы и содержания делает законы языка объективными и нерушимыми, независимо от историко-культурных традиций, в которых он функционирует. *Слово бытийствует как предметно оформленная идея вещи прежде вещи и на протяжении всего её существования*. В этом его формальная истинность.

Избрав для себя метод феноменологической герменевтики (или, как ещё его называл сам Шпет — «метод семантики феноменов культуры»⁹), мыслитель пользовался им как отправной точкой при работе над переводами художественных произведений, но в особенности считал его незаменимым в работе над творчеством Шекспира, где мысль переводчика сталкивается с бесчисленным множеством стилистически неочевидных и исторически, а, значит, и логически неясных мест. Философ исходил из того, что «всякий истинный художник относится к одному из двух типов: он бывает более склонен или заявить право индивидуальной природы языка на то, чтобы быть искусством, или выявить индивидуальную природу искусства через посредство языка, другими словами, или сообщить форму и жизнь безобразным, мертвым мыслям, или образно и наглядно поставить перед воображением живую действительность. Во внешних формах мы имеем дело с совершенною наглядностью, во внутренних — с всеохватывающею истиною»¹⁰. Таким образом, язык сам по себе есть искусство, его природа и структура столь сложны и прихотливы, что его нельзя грубо использовать. Он — дар, сопрیکосновение с которым, в конце концов, должно быть бескорыстным и нелживым, как удовольствие. И ирония в том, что искусство и язык, будучи взяты в отрыве друг от друга, несостоятельны: для выявления сокрушающей силы и созидающей мощи первого нужен второй. Иногда произведение искусства слишком глубокомысленно, слишком новаторское, слишком символично, — короче говоря, слишком совершенно, чтобы быть адекватно воспринятым. И тогда язык выполняет ещё и стабилизирующую функцию упрощения восприятия, возвращая произведение на справедливо отведённый ему уровень оценки и признания, но давая возможность сохранять его ценность для будущего.

Шекспир — редкий случай гармонического сочетания обоих типов творческого мышления в одном лице: он невероятно «нагляден», живописен (изредка описателен), даже иногда вульгарен

или же демонстративен в своём языке, и в то же время открывает метафизическую перспективу бесконечно становящихся смыслов. Это неудивительно. Во-первых, справедливо указывал Шпет, он начал писать для сцены, «когда драматургия не считалась *поэзией*, когда пьеса была своего рода "либретто" для сценического изображения; он поднял драматургию до высшей степени поэзии, и было бы извращением низводить его драмы до степени облегчённого применительно к сцене либретто»¹¹. Во-вторых, драматург выступал не только поэтом, но и толкователем и даже в каком-то смысле трансформатором смыслов при создании большинства пьес, сюжеты которых он позаимствовал из более ранних источников. Так, Шпет в комментариях к «Макбету» отмечал английские и шотландские исторические источники 1527, 1424 и 1384 годов, где личности действующих лиц по понятным причинам были описаны совершенно иначе, нежели в трагедии. И чтобы сохранять правдоподобие, Шекспир должен был уметь сопереживать своим героям. Вот в этом заключаются и лёгкость и трудность вписывания его произведений в контексты других культур. И потому переводом его произведений должны заниматься прежде всего не узкие языковеды или филологи, а люди с профессиональным философским образованием, способные видеть одновременно подробности смысла и его общую картину. Именно таких специалистов с универсальным мышлением, по убеждению Г. Шпета, не хватало в данной ситуации: «... Переводчики, к сожалению, сплошь и рядом, а по отношению к Шекспиру, почти как правило... не изучают и не знают переводимого автора *в целом*»¹², в то время как руководствоваться следует научно-историческим подходом¹³. Это означает, по мнению Шпета, что ныне Шекспира переводят прежде всего для чтения и изучения, и лишь во вторую очередь — для театральных постановок. И потому главная задача переводчика — сохранить все проявления заложенных в текст смыслов. Но, к сожалению, среди знатоков чужих культур встречается немало мыслящих вульгарно-исторически, «завинчивающих своё глубокомыслие на том, чтобы не понимать, что говорит N, пока им неизвестно, каких

родителей N сын, по какому закону он воспитан, каковы его убеждения и пр<оч.>. Беда в том, что и тогда, когда они всё это знают, они всё-таки ничего не понимают, потому что их всегда раздирает на крошечные части сомнение, не лжёт ли правдивый M в данном случае и не говорит ли правду лгун N в этом случае? В результате выходит, например, что никогда нельзя понять Гамлета, потому что неизвестно, верил Шекспир в Бога, когда сочинял свою пьесу, или не верил, пил он в то время Лиссабонское или простой стаут, предавался любостыжанию или смирялся душою, каялся и ставил свечки за упокой безвременно усопших любостыжателей»¹⁴.

Одним из критериев слабости перевода Шпет считал желание отдельных переводчиков *добавлять живописности стилю*; по его мнению, это ничего не проясняет ни о сущности знания, ни о сущности языка как такового, ни о сущности культуры, в которой этот язык произрастает и функционирует, — напротив, сбивает читателя с толку присутствием третьего лица (толмача). В случае с переводами драматических произведений усиление художественности языка равнозначно утрате оригинала не только в содержании, но и по форме: «...С драматической сценической точки зрения поэтические литературные недостатки пьесы не доказывают её театральной непригодности. Драматург — ещё не писатель (фактов из сценических постановок — сколько угодно). Хороший драматург — сам актёр *in potentia* или даже *in actu*»¹⁵, и потому сила его творческих способностей распределяется иначе, чем у писателя. В частности, по этой причине Шпет жёстко критиковал перевод «Отелло» А. Радловой. Поэтесса в письме к Л. Б. Каменеву признавалась, что не в состоянии соблюсти все требования к сохранению точности стиля оригинала в переводе (и, судя по всему, до конца не понимала, что конкретно хочет от неё Г. Шпет — М. С.), и настаивала на необходимости «жертвы наименее существенным»¹⁶. Для Шпета это несомненно было равносильно кощунству; можно предположить, что, будучи в его понимании целостным явлением, язык не может реализовываться избирательно, в нём нет и не может быть «существенных» и «несущественных» аспектов. Такой

подход к переводу свидетельствует не только о непонимании переводчиком своей миссии, но ставит под угрозу сам факт взаимоотношения языков, по крайней мере, делает его проблематичным. Ведь вместо того чтобы воспринимать язык как целое, завершённое и совершенное, видеть сквозь объективность его структуры отношение автора к миру и специфику эпохи, читателю придётся раздумывать над тем, как появилась та или иная метафора, уместна ли она, и проч. Одно дело, если языковые обороты изначально присутствуют, и совсем другое — если они привнесены переводчиком. Но если есть предварительное представление о внутренней форме слова как некоторой «вещи в себе», тогда этих вольностей можно избежать.

Вот почему Шпет так настаивал на том, чтобы интерпретации в переводе было как можно меньше, — ведь, отделённая при переводе от первоначального непосредственного осмысления или навязанная, она губит смысл: «...Поэтические образы — фигуры, тропы, внутренние формы. Психологи сделали поэтике плохой дар, истолковав внутреннюю форму как образ — зрительный по преимуществу. Утверждение, что внутренняя форма живописный образ, есть ложь. Зрительный образ мешает поэтическому восприятию. Принимать зрительный образ за поэтический — то же, что считать всякое созерцание, всякую интуицию зрительною»¹⁷. Иными словами, Шпет полагал, что психологи свели внутреннюю форму слова к его содержанию, будучи введёнными в заблуждение её «внутренностью». Зрительный образ имеет в своём основании эмпирический опыт и конкретное, но зачастую случайное и потому не обязательно рациональное представление о знании. Образ же поэтический передаёт определённый уровень абстрактного мышления, которое по сути своей рационально и, значит, необходимо. Смешивание этих принципов понимания может привести не только к подмене, но и полной отмене реального субъекта познания. Так, например, при слишком вольном переводе складывается впечатление, что Шекспир мыслит едва ли не как Декарт или Ф. Бэкон, отчего сразу же возникает сомнение в его реальном историческом существовании.

Это означает, что Шпет был убеждён в необходимости переводов литературных произведений, в том, что им можно и нужно доверять, — в том случае, конечно, если это по-настоящему точные, квалифицированные переводы, обязательно сделанные с оригинальных источников. Потому что только так можно сохранить подлинность авторского присутствия, передать самобытность авторского духа и меру объективности исторического понимания. Тогда в будущем не возникнет сомнения в том, а был ли вообще автор как субъект творчества. Таким образом, основание субъекта Шпет усматривал в соответствии его объекту через создание единой смысловой ткани. *Понятие как словесно оформленная идея определяет субъекта, а не наоборот.* Одно из лучших и наиболее наглядных подтверждений тому — анализ Г. Шпетом сцен и эпизодов «Макбета», в которых участвуют ведьмы¹⁸.

С точки зрения мыслителя, следует различать понятийные аппараты текста пьесы и перечня действующих лиц, на что, как правило, не обращают внимания даже профессионалы. Между тем, это важно, поскольку перечень действующих лиц не входит непосредственно в сценическое действие, выступая лишь пояснением и подготовкой к нему. Тем самым, текст выражает позицию автора лишь *в снятом* виде, — устами героев; *непосредственно* же она отражена только в перечне действующих лиц и потому может не совпадать с их позицией¹⁹. И правда: если обратиться к оригиналу, то увидим, что в перечне действующих лиц стоит *«witches» ведьмы*, а в тексте — уже *«weird sisters», вещице сёстры*. То есть, прежде всего, *предсказательницы, пророкицы*, а вовсе не носительницы тёмного начала. Конечно, можно истолковать это и как «ведьмы» от слова «ведать», то есть «знать». Однако это уже будет особенность отношения перевода, где тонкость различия значений налицо: можно обладать знаниями, не касающимися будущего, и, следовательно, не иметь возможности предсказывать.

Шпет обращал внимание на амбивалентность отношения драматурга к своим персонажам: «То, что говорит о вещих “сёстрах” Шекспир, действительно, может быть подведено под две основные рубрики: черты, показывающие “сестёр” со стороны их действий

и «внутренних» сил, и черты, показывающие их со стороны внешней. Первые носят по преимуществу сказочный характер; вторые отражают «демонологические» представления времени и называют действительные признаки, которых было бы достаточно..., чтобы отправить их носительницу на костёр»²⁰. На первый взгляд, эти подробности кажутся не слишком существенными, чтобы их различать, однако, Шпет был с этим не согласен. «Языковое сознание», в его понимании, способно отражать малейшие оттенки человеческого мироотношения, независимо от того, рефлектирует человек или нет. В данном случае сам Шекспир осознанно определяет персонажей как «ведьм», — но только для себя, чтобы достоверно изображать их манеру поведения. Но для остальных действующих лиц и, следовательно, также и для зрителей они — «вещи сёстры», странные старухи, кто угодно, — но не обязательно те, кем являются в действительности²¹. Потому что за это (и знание об этом) можно поплатиться свободой, а то и жизнью, несмотря на то, что на дворе — прогрессивный XVII век. И даже если за это не преследуют, люди того времени могут не понимать до конца, в чём смысл деятельности этих старух.

Иными словами, Шпет был убеждён, что Шекспир хорошо продумал, как сделать, чтобы понимание, кто же именно эти старухи, было не очень явственно. Этим и обусловлена завуалированность представления о ведьмах в тексте; особенности отношения к ним других персонажей — второстепенный вопрос. Философ специально отмечал это в одном из писем Л. Б. Камневу: «Одна из особенностей Шекспира — в этом его сценическая сила — что он не только располагает свои монологи так, что в них самих подсказаны сценические ремарки, но даже перебивает реплики неожиданными обращениями говорящего к другим действующим лицам»²².

Тем не менее, в погоне за яркостью изображения, живописностью, переводчики изредка пренебрегали этими подробностями и, к тому же, мысля стереотипно, придавали ситуациям несвойственные оттенки. То есть, не только нарушали логику пьесы, но и вторгались в атмосферу времени. В частности, слова ведьм:

*Fair is foul, and foul is fair:
Hover through the fog and filth by air.*

Г. Шпет и С. М. Соловьёв перевели так:

*Свет есть тьма и тьма есть свет:
Летим туману, мгле вослед*²³.

Как отмечается в одном из современных литературоведческих исследованиях, этот перевод осложнён тем, что «в оригинале используются слова с яркой оценочной интонацией, или, как сказал бы Г. Шпет, с *мощной автономной внутренней формой*: слово “fair” означает не абстрактное “добро”, но признаки, свидетельствующие о нём, — “честное, справедливое, законное, явное, прекрасное”. А слово “foul” — не “зло” как таковое, а его характеристики, стремящиеся к предельно материализованному выражению, — “грязное, отвратительное, нечистое, бесчестное, подлое, низкое, предательское, вонючее”²⁴. Поэтому, видимо, Г. Г. Шпет и С. М. Соловьёв остановили свой выбор на метафорических, но всё же конкретных понятиях — «свет» и «тьма».

Но в других переводах смысл сильно окрашен метафорически и потому несёт нарочитый этически негативный, осуждающий характер, что, согласно логике Шпета, свидетельствует о пренебрежении различиями между внутренней и внешней формами слова, или непониманием этого:

*Зло — в добре; добро — во зле.
Полетим в нечистой мгле* (Пер. А. Д. Радловой)

*Зло станет правдой, правда — злом.
Возьмемся в воздухе гнилом* (Пер. М. Л. Лозинского)

*Зло есть добро, добро есть зло.
Летим, вскочив на помело!* (Пер. Б. Л. Пастернака)

В этом последнем варианте перевода, к тому же, ведьмы не просто «растворяются» или «зависают» во мгле, а летят *на помеле*, что лишает зрителя последних сомнений в пользу субъективистской интерпретации. Надо сказать, что Пастернак, будучи сам по себе выдающимся поэтом, по иронии судьбы сделал медвежьё услугу Шекспиру, беседуя с ним, так сказать, на равных. Будь он менее самодостаточен, этого, скорее всего, не было бы. Но он, правильно ухватывая суть мысли, зачастую пренебрегал точностью способов её передачи. То есть, можно сказать, опережал мыслью первоисточник.

Можно привести ещё множество примеров, когда красивый, живописный перевод не только не точен, но и расставляет совершенно другие акценты:

*When the burlyburly's done,
When the battle's lost and won.*

Г. Г. Шпет и С. М. Соловьёв переводят это так:

*Лишь уймётся трескотня,
Подойдёт к концу резня.*

Почти то же самое у М. Лозинского:

*Как только отшумит резня,
Тех и других угомоня.*

Не очень понятно, о чём говорят загадочные «сёстры», — возможно, одурманенные грозой, возможно, это какие-то древние заклинания, смысл которых им давно уже не понятен... Но в переводе Б. Пастернака всё очень однозначно: речь идёт уже о конкретной битве с конкретным исходом, чего нет в оригинальном тексте:

*Когда один из воевод
Другого в битве разобьёт.*

Или вот, ведьмы говорят о близящейся встрече с Макбетом:

*Where the place?
Upon the heath
There to meet with Macbeth.*

Они говорят не просто о случайном столкновении с будущим королём, а о намеренных его поисках встречи с ними. Вещие сёстры видят в вересковом пустыре некое ритуальное место, где можно совершать предсказания, и они сбудутся. И будущего Кавдорского тана туда может влечь безотносительно к ним. Иными словами, сам Макбет, очевидно, не знает, что и зачем влечёт его туда, не представляет, что именно ему предскажут или предскажут ли, но его душа мятежна, и он невольно оказывается перед лицом своей судьбы. Это точно передано у Г. Г. Шпета и С. М. Соловьёва:

*Встреча где ж?
Пустырь вон тот.
Там Макбет нас найдёт.*

Примечательно, что здесь не обязательно понимать так, что Макбет специально ищет с ними встреч. Но, оказавшись там, он с ними столкнётся.

М. Лозинский также очень тщательно передаёт это:

*Где сбор? На вереснике. Там
Макбет навстречу выйдет нам.*

Однако в некоторых переводах этот момент показан, скорее, как случайное стечение обстоятельств, как всецело воля (и злая, конечно!) ведьм, о которой Макбет не имеет понятия:

*Где нам сойтись? На пустыре.
Макбет там будет к той поро* (Пер. Б. Л. Пастернака)

Где встреча?

В вересках.

До тьмы

Макбета там увидим мы (Пер. Ю. Б. Корнеева)

Как видно, нельзя не согласиться со Г. Шпетом в том, что живописность — любопытная, но всё же второстепенная словесная особенность; не она является главной ценностью языка. Живописность касается содержания, и значит, затрагивает случайные смысловые связи, — обнаруженные или созданные не автором, а переводчиком. Она субъективно-описательна, а это не главное ни для прозы, ни для поэзии. Живописные приёмы — не образы языка как его структурные составляющие, и даже не результаты отражения вещей, связей, обстоятельств предметного мира, — это то, что приходит в язык извне, из глубин воображения. В этом понимании *именно образность делает язык уязвимым* — несамостоятельным, второстепенным (даже не вторичным!). И если так, то художественные приёмы в своём конечном проявлении — всего лишь выражения техники прихотливой расстановки слов, и непонятно, даются ли в них какие-то иные знания по сравнению с языком науки или повседневности. И, в конечном счёте, возникает тягостное подозрение, что глубокий, эмоционально трогательный и стилистически красивый текст безвозвратно утратил авторское лицо в процессе перевода...

Ф

Как видим эмпирический метод Г. Шпета — это эмпиризм совсем иного рода, нежели эмпиризм конкретно-научный. Опираясь на методы количественного исчисления знаков при переводе с целью максимального приближения их к исходному количеству, большинство переводчиков, даже маститых, делали ложный вывод о том, что одни языки могут быть «короче» (лаконичнее) или «длиннее» (многословнее) других²⁵. Густав Густавович указывал на это как на типичную ошибку абстрактного мышления,

ведущую к конкретным научным и даже мировоззренческим искажениям. В данном случае, к оправданию возможности добавления отсебятины или отсеечения «лишних» слов при переводе, что неизбежно ведёт к искажению первичных смыслов. Такой вольный перевод-пересказ не только уводит прочь от оригинала, но и доказывает совершеннейшее непонимание общей формы языка, невозможность чувствовать чужой язык, переживать его, сохраняя при этом приверженность форме родного языка. В конце концов, это свидетельство невозможности человека состояться универсально в культуре в силу им самим созданных, субъективистских препятствий. Вот почему Шпет был убеждён, что не только структура слов, но и их подбор и расстановка не могут быть случайными или субъективными, — в особенности тогда, когда кажутся таковыми.

И в этом сила, но также и уязвимость его эмпирической концепции. Позднее история показала, что оригинальный текст «Макбета», который сейчас используют как «канонический», в действительности, содержит расхождения с ранними Фолио; к примеру, самое начало пьесы представлено в таком виде:

*When shall we three meet again
In thunder, lightning, or in rain?*²⁶

Соответственно, почти все дальнейшие переводы сохраняют особенности оригинала:

*Встретимся когда втроём
Под ливень, молнию и гром?*
(Пер. С. М. Соловьёва и Г. Г. Шпета)

*Когда нам вновь сойтись втроём
В дождь, под молнию и гром?* (Пер. М. А. Лозинского)

*Когда средь молний, в дождь и гром
Мы вновь увидимся втроём?* (Пер. Б. А. Пастернака)

*Когда при молниях, под гром
Мы в дождь сойдёмся вновь втроём?* (Пер. Ю. Б. Корнеева)

Однако в первом Фолио 1623 г. и Втором 1632 г. некоторые акценты расставлены были иначе. Правда, их состояние Шпет оценивал как «крайне неудовлетворительное», поскольку там отсутствовали приложение и Список действующих лиц²⁷.

*When shall we three meet again?
In Thunder, Lightning, or in Rain?*²⁸

*Когда сойдёмся мы втроём?
Дождь будет, молния иль гром?* (Пер. А. Д. Радловой)

Как видим, здесь каждая строка оканчивается вопросом, что в корне меняет смысл сказанного. А поскольку в рукописи как раз в этих местах есть авторские пометки, вряд ли стоит полагать, что, возможно, издатели могли позволить ошибку при печати самой первой строки этой пьесы. Они обязательно должны были удостовериться, что поставленный самим автором знак вопроса сохраняется также в последующих фолиантах, и отнестись к каждой подробности с почти религиозным чувством. Тем не менее, издатель сэр Томас Хэнмер почему-то не поставил или удалил его, как если бы это была ошибка во время печати, и теперь во всех современных знакомых нам изданиях — следующие строки, имеющие совсем другое значение:

*When shall we three meet again
In Thunder, Lightning, or in Rain?*

Но в свете всего вышесказанного, Шекспир, скорее всего, не мог обойтись без двух отдельно поставленных вопросов, как бы странно они ни выглядели: потому что он счёл необходимым так расположить знаки препинания, чтобы раскрыть собственный, вполне рациональный смысл ведьминых слов, а именно:

«Так повелось, что наши встречи происходят исключительно в непогоду; когда же должна произойти следующая? — Так же в грозу, с молнией и громом?» Но вместо этого смысл прямо противоположный: «Во время наших встреч всегда происходят различные стихийные обстоятельства; и когда мы встретимся снова, — будет гром, молния, или дождь?» Здесь прямо указывается на присутствие сверхъестественного. И эту возможность недостоверной передачи смысла следует учитывать и в особенности помнить, если мы изучаем не ранние Фолио, а более поздние редакции, в которых по каким-то причинам преувеличен аспект мистики и волшебства. Несмотря на то, что иногда фолио путают и возникает очевидная ошибка, у нас всё же есть перед глазами прямое указание Шекспира, его собственные слова, оставленные на полях²⁹. То есть, ведьмы не обязательно обуславливают своими встречами погодную стихию. Это может быть случайность, совпадение, а может быть и какая-то, видимая только ими, связь. По иронии, наиболее отчётливо этот нюанс отражён в переводе А. Д. Радловой, — том самом, который Г. Шпет так скептически оценивал.

¹ Первая публикация: *Savelieva M.* William Shakespeare in the Experiment of Phenomenological Hermeneutics of Gustav Shpet // *Kronos: Philosophical Journal.* — Warszawa, 2015. — Vol. IV. — С. 129–135. Для настоящего издания текст существенно дополнен и переработан.

² Вопрос о художественном качестве переводов Г. Шпета, особенностях переводческого процесса, а также объективных и субъективных обстоятельствах, этот процесс сопровождавших, см. в спорной, но, без сомнения, оригинальной и глубокой статье: *Тиханов Г.* Многообразие поневоле или Несхожие жизни Густава Шпета / Пер. с англ. Н. Мовниной // *Новое литературное обозрение.* — 2008. — Вып. 91. — С. 35–63.

³ В этом смысле можно согласиться с тем, что реабилитация «имени Шпета в российском шекспироведении является как раз таким элементом, восстановление которого полностью меняет смысловую конфигурацию профессиональной сферы» (См.: *Щедрина Т. Г.* Густав Шпет и шекспировский круг // *Густав Шпет и шекспировский круг. Письма, документы, переводы.* — М.; СПб.: Петроглиф, 2013. — С. 17).

⁴ См.: *Шефтсбери Э. Э. К. Моралисты / Шефтсбери Э. Э. К. Эстетические опыты / Сост., перевод, коммент. Ал. В. Михайлова. — М.: «Искусство», 1974. — С. 213, 214, 215.*

⁵ *Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. — Изд. 3-е, стереотипное. — М.: КомКнига, 2006. — С. 56.*

⁶ Там же. — С. 67.

⁷ Там же. — С. 140.

⁸ С помощью всё того же языка, разумеется, который при этом будет, однако, выступать лишь средством.

⁹ См.: *Плотников Н. С. Структура и история. Программа философских исследований искусства в ГАХН // Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. — Том I. Исследования / Под ред. Н. С. Плотникова и Н. П. Подземской при участии Ю. Н. Якименко. — М.: Новое литературное обозрение, 2017. — С. 29–43.*

¹⁰ *Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. — С. 57. Эта установка должна была противоречить установке Б. Пастернака, убеждённого в том, что «дословная точность и соответствие формы не обеспечивают переводу истинной близости. Как сходство изображения и изображаемого, так и сходство перевода с подлинником достигается живостью и естественностью языка. Наравне с оригинальными писателями переводчик должен избегать словаря, несвойственного ему в обиходе, и литературного притворства, заключающегося в стилизации. Подобно оригиналу, перевод должен производить впечатление жизни, а не словесности»* (*Пастернак Б. А. Замечания к переводам из Шекспира // Пастернак Б. А. Полное собрание сочинений: в 11 т. — Т. V. Статьи, рецензии, предисловия. Драматические произведения. Литературные и биографические анкеты. Неоконченные наброски. Стенограммы выступлений / Сост., коммент. Е. Б. Пастернака и Е. В. Пастернак. — М.: СЛОВО/SLOVO, 2004. — С. 72).* Однако никаких прямых критических отсылок к переводам Пастернака у Шпета не находится.

Как известно, Пастернак неоднократно заявлял о том, что искусство не выполняет и не должно выполнять никаких политических функций. Однако, по иронии судьбы, именно методологическая позиция Пастернака наилучшим образом совпала с набиравшей силу официальной идеологической

установкой на то, что перевод художественного текста должен «активно воздействовать на аудиторию и быть “практически-ориентированным”, то есть представлять не только образцы великолепного литературного стиля и мастерства, но прежде всего те варианты классики, которые могли бы стать опорой для повседневной жизни советских читателей» (*Тиханов Г.* Многообразие поневоле, или Несхожие жизни Густава Шпета / Пер. с англ. Н. Мовниной // Новое литературное обозрение. — 2008. — Вып. 91 [Электронный ресурс]: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/ti4.html>).

¹¹ Ответ Г. Шпета на критику Д. Мирского // *Щедрина Т. Г.* Густав Шпет и шекспировский круг. — С. 227.

¹² Там же. — С. 222.

¹³ См.: Там же. — С. 224.

¹⁴ *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. — С. 221.

¹⁵ *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания // *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. — С. 31.

¹⁶ См.: Радлова А. — Каменеву Л. <Конец июня — начало июля 1933 года> // *Щедрина Т. Г.* Густав Шпет и шекспировский круг. — С. 29.

¹⁷ *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. — С. 183.

¹⁸ См.: *Шпет Г. Г.* Комментарий к Макбету // Густав Шпет и шекспировский круг. — С. 384–388.

¹⁹ Несмотря на фрагментарность и общий характер суждений Г. Шпета, они очень важны, поскольку в них угадывается та многослойная картина авторского присутствия в произведении, которую через несколько десятилетий во всех подробностях будут исследовать структуралисты и пост-структуралисты: «Эго, которое говорит в предисловии математического трактата и которое указывает на обстоятельства его написания, не тождественно — ни по своей позиции, ни по своему функционированию — тому Эго, которое говорит в ходе доказательства и которое появляется в форме некоего “я заключаю” или “я предполагаю”; в одном случае “я” отсылает к некоторому незаместимому индивиду — такому, который в определённом месте и в определённое время выполнил некоторую работу; во втором — “я”

обозначает план и момент доказательства, занять которые может любой индивид, лишь бы только он принял ту же систему символов, ту же игру аксиом, ту же совокупность предварительных доказательств. Но в том же самом трактате можно было бы также засечь и третье Эго — то, которое говорит, чтобы сказать о смысле работы, о встреченных препятствиях, о полученных результатах и о стоящих ещё проблемах; это Эго располагается в поле математических дискурсов — уже существующих или тех, что только должны ещё появиться. Функция-автор обеспечивается не одним Эго (первым) в ущерб двум другим, которые при этом выступали бы лишь в качестве его фиктивных удвоений. Напротив, следует сказать, что в подобных дискурсах функция-автор действует таким образом, что она даёт место распределению всех этих трёх симультанных Эго» (*Фуко М.* Что такое автор? // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. С. Табачниковой. — М.: Касталь, 1996. — С. 28–29).

²⁰ *Шпет Г. Г.* Комментарий к Макбету. — С. 385.

²¹ Вполне согласуется со словами Офелии, которые в контексте эпохи и согласно сюжету звучат как безумие: «Lord, we know what we are, but know not what we may be» [Господи, мы знаем, кто мы такие, но не знаем, кем можем стать] (*Шекспир У.* Трагедия о Гамлете, принце Датском, IV, 5 / Пер. М. Лозинского). К слову, и здесь перевод Б. Л. Пастернака, при общем сохранении смысла, явно проигрывает в точности, поскольку в нём некоторые особенности словесного изъяснения сведены к интуитивности восприятия: «Вот и знай после этого, что нас ожидает».

²² Шпет Г. — Каменеву Л., 12 января 1934 года // *Щедрина Т. Г.* Густав Шпет и шекспировский круг. — С. 93.

²³ Здесь и далее цитирование полного текста трагедии «Макбет» в переводе Г. Г. Шпета по изданию: *Щедрина Т. Г.* Густав Шпет и шекспировский круг. — С. 268–359.

²⁴ *Лисович И. И.* «Макбет» У. Шекспира и проблема вариативности русских переводов 30–60 гг. XX века // Горизонты гуманитарного знания. — 2007. — № 6. — С. 143.

²⁵ См., к примеру: Радлова А. — Каменеву Л. <Конец июня — начало июля 1933 года>. — С. 29; Шпет Г. — Каменеву Л., 12 января 1934 года // *Щедрина Т. Г.* Густав Шпет и шекспировский круг. — С. 222–224 и след.

²⁶ См.: *Shakespeare W.* Complete Works / Edit with Glossary by W. J. Graig, M. A., Rtinity College, Dublin. — London; New York; Toronto; Oxford University Press. — 1172 p.

²⁷ См.: *Шпет Г. Г.* Комментарий к Макбету // *Щедрина Т. Г.* Густав Шпет и шекспировский круг. — С. 359.

²⁸ *Shakespeare W.* The Tragedie of Macbeth // *Mr. William Shakespeares.* Comedies, Histories, & Tragedies. Published according to the True Originall Copies. — London: Printed by Isaac Iaggard, and E d. Blount, 1623. — С. 131; *Shakespeare W.* The Tragedie of Macbeth // *Mr. William Shakespeare* Comedies, histories and tragedies. Published according to the true originall copies. The second impression. — London, Smethwick, J., Aspley, W., Hawkins, Richard, and Meighan, Richard, 1632; printed by Tho. Cotes for Robert Allot, 1632. — P. 151; *Shakespeare W.* The Tragedy of Macbeth: According to the First Folio. — Edinburgh: Edmonston & Company, 1877. — С. 1.

²⁹ См. подробно: *Paton A. P.*, ed. Notes // *Shakespeare W.* The Tragedy of Macbeth: According to the First Folio. — С. (4).

«ФИЛОСОФ НЕ ИМЕЕТ ПРИСТУНИЦА...»



ГУСТАВ ШДЕТ О РАЗЛИЧИИ РАССУДКА И РАЗУМА

В. С. Возняк

Различение и противопоставление рассудка и разума (под разными «именами») является сквозной темой различных философских учений, школ, направлений. Не обошла эту тему и русская философия. Как известно, самобытная русская философия развивалась под мощным влиянием сочинений Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, творчески ассимилирована достижения немецкой классики, однако шла своим путём и никоим образом не «перепевала» идеи западных мыслителей. Что касается самого различения в пределах мышления *рассудка* и *разума*, то русские философы, несомненно, основательно опирались на *немецкую классическую традицию*, внося новые интонации, ракурсы, обогащая проблемно-тематическое поле.

Концепции рассудка и разума в немецкой классической философии достаточно полно описаны в исследовательской литературе. Представляется важным вспомнить некоторые идеи такого величайшего немецкого мыслителя, как И. В. Гёте. Он различает рассудок и разум следующим образом: «Удел разума — то, что находится в становлении, удел рассудка — то, что уже возникло. Разуму нет дела до того, зачем; рассудок не спрашивает, откуда. Разум находит радость в самом развитии; рассудок желает всё остановить, чтобы использовать»¹. В то же время Гёте убеждён, что все «манифестации человеческого существа» — чувственность и разум, сила воображения и рассудок — должны быть развиты у человека до решительного единства, какое бы из этих свойств не преобладало бы. В беседе с Риманом Гёте заметил: «Рассудок

столь же стар, как и мир, даже дитя обладает рассудком; но отнюдь не в каждой эпохе он применяется одинаковым образом и на одни и те же предметы. Более ранние века находили свои идеи в созерцаниях фантазии; наш век сводит их в понятия. <...> Там было больше продуктивной силы, теперь преобладают силы разрушения или разложения»².

И.-П. Эккерман вспоминает такие рассуждения Гёте: «Природа неизменно права, только человеку присущи ошибки и заблуждения. Нищего духом она чурается, покоряясь и открывая свои тайны лишь одарённому, честному и чистому. С помощью рассудка до неё не доберёшься, человек должен стать обладателем высшего разума, чтобы коснуться одежд богини, которая является ему в прафеноменах физических и нравственных, таится за ними и всё создаёт. Но божество даёт о себе знать лишь в живом, в том, что находится в становлении и постоянно меняется. А не в сложившемся и застывшем. Посему и разум в своём стремлении к божественному имеет дело лишь с живым, становящимся, рассудок же извлекает пользу для себя из сложившегося и застывшего»³. Рассудок, по Гёте, — деловитый сводник, который на свой манер сочетает благороднейшее с пошлейшим⁴.

У русских философов мы не найдём развернутых концепций рассудка и разума, — таких, как, например, у Канта или Гегеля. Однако если у Канта и Гегеля в различении рассудка и разума решаются преимущественно гносеологические и логико-методологические проблемы (правда, не без некоторого глубинного метафизического звучания), то в русской философии различение рассудка и разума погружено в откровенно онтологический контекст. У Гегеля критика рассудка означает разоблачение ограниченности обычного, догматического, недиалектического метода познания. Русская философия подвергает критике весь западно-европейский рационализм и западную цивилизацию, называя их «рассудочными».

Различение рассудка и разума можно встретить уже в трудах А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, и в первую очередь — в плане противостояния «гнёту рассудочной систем европейского

любомудрия»⁵ и поиска живого, цельного знания. Иван Киреевский полагает, что рассудочность (раздвоенность) характеризует западноевропейскую образованность, а разумность (целостность) — древнерусскую⁶. В первом случае внешняя рассудочность преобладает над внутренней сущностью вещей, здесь преимущество рассудочность и слепота к «живым истинам». Западноевропейский человек одним чувством понимает нравственное, другим — изящное, полезное воспринимает «особым смыслом», истинное — отстранённым рассудком. Ни одна способность не знает, что делает (точнее — «производит», *вытворяет*) другая. То есть, такой человек распяляет свою жизнь на отдельные стремления, и хотя *связывает их рассудком* в один общий план, однако рассудочная связь не может дать внутренней, подлинной целостности: каждый миг жизни человек проявляется как будто бы другой человек. При этом «западному человеку» при всей тревожности духа присуща «рассудочная уверенность в своём нравственном совершенстве»⁷. — А это уже просто блестяще: уверенность в своём собственном «нравственном совершенстве» присуща *рассудку и только рассудку*, — вернее: рассудочно повреждённому человеку, — не повреждённому в области рассудка, а именно *рассудком испорченному*, когда рассудок стал господствовать *над* остальными (и *за счёт* остальных) душевными и духовными сил. Рассудок, не знающий своего места, — чистейший энергетический вампир (это не Киреевский, это я уже — от себя).

Такой расплывённости, присущей западноевропейской духовности, Иван Киреевский противопоставляет православную *внутреннюю цельность духа*: стремление к живой совокупности сил ума, стремление к истине через внутреннее возвышение самосознания к сердечной цельности и сосредоточению ума, стремление к внутреннему живому единству. Разум должен возвышаться и освобождаться от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению. Идеалом в этом плане для И. В. Киреевского является «совокупление всех познавательных способностей в одну силу, внутренняя цельность ума, которая

необходима для осознания цельной истины <...>»⁸. Это и составляет особенность православного мышления, которое стремится «самый разум поднять выше своего обычного уровня», то есть «самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»⁹. Таким образом, *преодоление рассудка возможно как преодоление распада разума на частичные силы*. «Разум ищет собраться в первоначальное единство всех своих познавательных сил, уже этим стремлением перестаёт быть отдельным рассудком, и философия, которая из него рождается и ему соответствует, уже не может быть отстраненно логической»¹⁰. Чем больше ум будет проникаться стремлением к цельности, тем более внутренним будет значение истины, которая признаётся им за высшее и основное, будет отделяться от односторонности логического умозрения, отличаясь также от ограниченности созерцания чувственного, и от произвольности мечтательной догадки.

Таким образом, проведение различения рассудка и разума русскими мыслителями акцентировано не просто на поиски адекватного метода познания, а на обоснование места веры, достижения цельного знания и погружения в первоначальный, живой опыт, в средоточии которого человек как личность оказывается способным встретиться с Абсолютом. Ощутимо в рассуждениях русских мыслителей, в первую очередь — религиозных, присутствие опыта восточной патристики. Поэтому русская философия ориентирована не на построение стройных философских систем, диалектики категорий, изучив которые индивид смог бы преодолеть свою ограниченность и подняться к вершинам абсолютного духа. Суть дела — не в «изучении», а в *возвышении собственного духа*, ума и сердца, в собирании самого себя до действительно богоподобного состояния — личности... А для этого нужно, по крайней мере, обуздание «растленного рассудка» (П. А. Флоренский), его непомерной и неистовой гордыни.

Рассудок и разум различают также и В. С. Соловьёв, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк. Следы подобного различения можно найти и у Льва Шестова.

Интересные идеи о соотношении рассудка и разума содержатся в трудах Густава Шпета, который сосредоточивается на собственно логическом моменте (в его феноменологической интерпретации). Известный российский психолог В. П. Зинченко, неоднократно обращавшийся к творчеству Шпета, замечает: «Шпет различал рассудок и разум, но не был сторонником их резкого противопоставления, так как сама жизнь объединяет эти процессы, в живом слове-понятии. Таким же образом в живом действенном символе объединяются вещь и идея. Подобный взгляд направлен против интуитивизма А. Бергсона, против экспансии интуиции на территорию разума, против его упрощения и обеднения. По мнению Шпета, реалии жизни, бытия сопротивляются этому. Именно в бытии, считает он, находит идеальное и свой источник и своё продолжение. Это вытекает из культурного рассмотрения понятия “интеллект”. Распространённые жалобы на формализм рассудочного познания и более или менее истерические призывы “преодолеть” его основываются на поверхностном знакомстве с традициями исследования интеллекта. По его мнению, с давних времён философы различали “высокую” и “низкую” формы интеллектуальной деятельности. Под “низкой” они имели в виду формально-рассудочную деятельность, а под “высокой” — собственно разумную, сближающуюся по механизмам с чувствами»¹¹.

Прежде чем перейти к собственно Густаву Шпету, обратимся к размышлениям А. Ф. Лосева, поскольку речь будет идти об *эйдосе*. Алексей Фёдорович Лосев в работе «Музыка как предмет логики» даёт различение *логики рассудка* и *логики эйдетической*. При исследовании музыкального феномена автор сперва проводит последовательное «снятие категорий рассудка», обнаруживая полную неспособность обычного (рассудочного) познания, практикуемого в науке, проникнуть в смысл живых, целостных феноменов. Рассудочная логика, по мнению Алексея Фёдоровича, основана на жёстком понимании раздельности А и В и одновременно — их механической сопряжённости. Однако когда строится эйдетический предмет, мы получаем мысленную картину *живой связи вещей*. В сфере эйдетической А, оставаясь прежним А, превращается

и в нечто другое,— таков закон живого предмета. Точка зрения отвлечённой мысли есть вообще основание всего нашего знания, и научного по преимуществу. «Однако с абсолютной точки зрения отвлечённая мысль отнюдь не является самодовлеющим началом. Она сама — лишь момент в других, более широких и высоких областях мысли и бытия»¹².

Музыка снимает и уничтожает логические скрепы сознания и бытия. «Нет рассудка и его операций. Исчезли образы и рассыпались. Образы познания расплавлены в бытии и вошли в него. Нет бытия необразного, нет образа только мыслимого. Есть вечная Жизнь и её цветение — и то не обязательно образное. В образе и понятии есть распадение, раскол, есть отъединённое созерцание предметности, есть упорно-одинокая и несоборная направленность на бытие; в них — усталость упований. Видящий образами видит наполовину в них себя; мыслящий понятиями, о чём бы он ни мыслил, мыслит окаменелый и проклятый мир, сводящийся в существе к пространству и его тюрьме. Точность и определённости понятий есть послушание смерти и пространству с его абсолютным нулем. Ему неведомы восторги и упоение сладчайших радостей анархизма. Ускользает от него живая жизнь, и кладбище — его арена»¹³. За пределами логического, рассудочного познания уже нет противоположности сознания и бытия, здесь и бытие не «есть», оно — «бытийствует».

Противопоставляя отвлеченно-логическому мышлению свой метод исследования, А. Ф. Лосев называет его *диалектическим* (Предисловие к «Философии имени»), однако лосевская диалектика отличается от гегелевской явно выраженным эйдетическим моментом, сочетанием гегелевской и гуссерлевской феноменологии, ей присущ метод, как говорит С. С. Хоружий, «логико-смыслового конструирования философского предмета»¹⁴, продолжение эйдологии в символогию.

Так же, как и Лосев, будучи феноменологом, Густав Густавович Шпет подчёркивает значимость целостного эйдоса, не отвергая при этом логического момента. Шпет полагает, что аристотелевская логика со своими двумя измерениями (объём и содержание

понятия) «не дает выйти *из плоскости* рассудочного мышления и проникнуть в глубину, в интимное предмета через уразумение этой интимности»¹⁵. Чтобы войти в «интимное предмета», необходимо умозрение разума. Однако не понятия сами по себе виноваты в том, что мы не способны мыслить по-настоящему разумно. «Забывают, что “понятия” — не дикие звери, которые следует держать в клетках. <...> Воображают, что именно “понятие” ответственно за *природную* ограниченность воображающих. <...> Верно то, что есть слепые к сущему: чей умственный взор не отсекает эмпирическую оболочку предмета и не проникает непосредственно к его эйдосу, к его сущностному содержанию, тому трудно “дойти” до “понятия”, тот начинает его “образовывать” и в результате своих усилий получает закруглённые “объёмы”, концепты, которые он размещает в некотором “порядке”, как развешивают картинки на гвоздочках, — одно подле другого, и над другим»¹⁶. Г. Г. Шпет выступает против антиномичного противопоставление эйдоса и логики (понятия), интуиции и дискурса. Эйдос, действительно, является постоянным и «крепким» — как сама истина, — он в покое, так как свободен от жизненной суеты. «Но его существенный динамизм легко уловит тот, кто под “понятием” не только отмеривает “объёмы”, но кто ещё *понимает понятия*, — тот увидит, что эйдос не только наполняет свои формы всегда действительным содержанием, *смыслом*, но ещё точнейшим образом отражает собственным “движением” мельчайшие требования со стороны формируемого содержания предмета»¹⁷. Динамика эйдоса — это динамика смысла. Эйдос всегда против «эмпирической суетности».

Итак, недостатки рассудка — не в самом рассудке, а в *неправильном пользовании им*. Само же *понятие* Шпет отнюдь не сводит к его формально-логическим параметрам и трактует его в чём-то по-гегелевски.. «Понятие <...> не “отрезок”, а живой орган. Понятие *понимаемое* живёт и движется <...> В каждом понятии <...> *implicite* — все связи и отношения того, что есть. Эта особенность понятия, как логического, которое <...> покрывает собой всё сознание, придаёт особый характер философскому знанию,

как знанию в понятиях по преимуществу»¹⁸. Рассудочная логика сосредоточивалась на изучении «объёмов» и забывала о роли «содержания». «Столь помпезно провозглашаемая “антиномия” между “интуицией” и “дискурсией” вовсе не есть антиномией в собственном смысле, это — такая же “антиномия”, как между глыбой гранита и резцом, высекающим из неё монумент, — между материалом и орудием производства. Одно дело — признаться себе и другим, что мои логические слова, понятия бледны, что я недостаточно умею ими пользоваться, что я вижу больше, чем я могу выразить в строг логический речи; другое дело — свалить собственную ограниченность на понятия и провозгласить убожество логики»¹⁹.

Своё понимание понятия Шпет связывает не с формальными процедурами, а с *внутренней формой слова*, где находит эйдетическое содержание: «...В понятии, как внутренне оформленном слове, мы видим не только “концепт”, но также, — и это существенно, — эйдетическое содержание, носящее в себе смысл или значение понятия, к которым мы проникаем не путём простого “конципирования”, а через акт “установления”, включающий в себя, — поскольку он сам по себе является только оформляющим актом, — sui generis акт “интелибельной интуиции”, дающей нам “понимание” соответствующего смысла. Таким образом, слово-понятие для нас не просто “объём” и “класс”, но также *знак*, который требует понимания, т.е. проникновения в некоторое значение, как бы в “интимное”, “в живую душу”, слова-понятия»²⁰. Таким образом, Шпет вводит в логику существенно герменевтический момент.

Акт понимания для Густава Шпета является работой собственно ума, не является трансцендентным по отношению как к чувственному переживанию, так и к самой действительности: «Понимание, втягивая в сферу разума самые вещи, тем самым втягивает и присущее им чувственное содержание. Онтические и логические — формально-рассудочные — схемы оживают под дыханием разума и расцветают, становясь вновь осязательно-доступными нашему опыту, переживанию, после того, как рассудок

на время удалил от нас это чувственное многообразие под предлогом внести порядок в его хаос. <...> Величайшая углублённость интуиций разума — не в том, что они якобы доставляют нас в “новый” запредельный мир, а в том, что, проникнув через все нагромождения онтических, логических, чувственных и не-чувственных форм, они прямо ставят нас перед самой реальной действительностью»²¹. — Переключка с теоретическими построениями Э. Гуссерля здесь весьма очевидна, хотя, по моему мнению, сам Георг Гегель не нашёл бы серьёзных различий со своей концепцией рассудка и разума.

По мнению Шпета, рассудок сам по себе не является ни хорошим, ни плохим: всё дело, *как и в чём он применяется*. Всё является хорошим на своём месте: «Кому что нужно: одному — спасение души, другому — таблица умножения; но одно другого не исключает — может понадобиться и то, и другое. Нельзя только в таблице умножения искать рецептов для спасения души, а для спасения души, может быть, в самоделе, всё равно $2 \times 2 = 4$ или 5 »²².

С подобным выводом трудно не согласиться. Ведь нет и быть не может неких абстрактных «признаков» для различения рассудка и разума. Бывают — и весьма часто — ситуации, что *разумным* является действовать и мыслить, относиться сугубо *по-рассудочному*. Только вот беда: нельзя на *сам рассудок полагаться* в решении, как поступать — рассудочно или разумно. Только разуму сие под силу. Это не его, рассудка, ума дело.

¹ Гёте И. В. Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся / Пер. с нем. С. Ошерова // Гёте И. В. Собр. соч.: в 10 т. — М.: Худ. лит., 1979. — Т. 8. — С. 262.

² Цит. по: Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем. К. А. Свасьяна. — М.: Мысль, 1993. — Т. 1. — С. 609.

³ Эккерман И.-П. Разговоры с Гёте / Пер. с нем. Н. Мана / Вступит. статья Н. Вильмонта; коммент. и указатель А. Аникста. — М.: Худож. лит., 1981. — С. 288.

⁴ См.: Бибихин В. В. Примечания // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — С. 428.

- ⁵ *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1979. — С. 292.
- ⁶ См.: Там же. — С. 290.
- ⁷ Там же. — С. 289.
- ⁸ *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. — С. 300.
- ⁹ Там же. — С. 318.
- ¹⁰ *Киреевский И. В.* Документы из архива. Отрывок из сочинения по философии // *Русский Миръ.* — М., б/г, № 5. — С. 129.
- ¹¹ *Зинченко В. П.* Рассудок в Разум в контексте развивающего образования / Междунар. ассоц. «Развивающее обучение», Ин-т общ сред. образования РАО. — М.: [б. и.], 2000. — С. 15.
- ¹² *Лосев А. Ф.* Музыка как предмет логики // *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — С. 257.
- ¹³ Там же. — С. 259.
- ¹⁴ *Хоружий С. С.* Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 117.
- ¹⁵ *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. — М.: Прогресс, 1994.— (Библиотека журнала «Путь»). — С. 29.
- ¹⁶ *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. — С. 272.
- ¹⁷ Там же. — С. 272–273.
- ¹⁸ Там же. — С. 304.
- ¹⁹ Там же. — С. 298.
- ²⁰ Там же. — С. 310.
- ²¹ *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 420.
- ²² *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. — С. 299.

ШПЕТ ПРИ СВОЁМ ПОНИМАНИИ АБСОЛЮТНОЙ ЕДИНСТВЕННОСТИ «Я»

А. А. Облова

Свершив открытие словесной реальности, Густав Густавович Шпет не упустил из виду удивительного слова, которое, входя в действительность слова, всё-таки ей не принадлежит. Можно сказать, является не только словом, но превосходит себя самого. Мало того, оно и не смысл, таящийся за словом, а то, что своим присутствием организует, структурирует осмысленность и значимость всех без исключения слов, за которыми таятся смыслы (владения/границы слова). А раз без исключения, то и самого себя в качестве слова, за которым находится определённый смысл. Поэтому — это бытие слова или слово, благодаря которому мыслящее существо суть общительно. В состоянии сообщать себя. А значит, испытывая реальное понимание, воссоздавать именно человеческую деятельность. Заметив существование такого слова, которое стоит рядом со всеми возможными и невозможными словами, которые устанавливаются конкретными смыслами, Шпет вошёл в искомое состояние его абсолютной единственности.

Конкретный смысл первичен в отношении слова, через которое сообщается. Учитывая то, что «именно конкретное, как такое, имеет свою особую «общность», которая достигается не путём «обобщения», а путём «общения... Всё это необходимо должно иметь свою «форму», чтобы оно могло быть названо и затем раскрыто в смысле своего слова, логоса»¹, Г. Шпет замечает, что конкретный смысл всегда упирается в смысл/реальность слова вообще. В то, без чего этому смыслу не получить определения себя. Не быть выраженным и остаться сокрытым — в молчании. Как раз остановка конкретного

смысла смыслом слова вообще (несравненностью) с целью его осуществления и стала для философа его «уразумением». Личным опытом. Ведь, если бы мыслитель задался вопросом о возможности конкретного смысла начинаться со смысла слова вообще, то, возможно, и герменевтика как автономный метод не состоялась бы. Конкретный смысл тогда бы типичным образом стал преградой между «самым словом» и «этим словом». Но Шпет прошёл мимо привычной расстановки сил смысла и слова и узрел, что смысл слова вообще (собственно слово) и есть то, что различает конкретный смысл и определённое слово. Требуя их бытия «вместе».

Когда же слово было понято особенным опытом и стало выше своего смысла, словесная реальность проявила опыт свободы. Смысл, полагающийся ведущим в отношении слова, формальным образом, не стал проводить слово. При этом слово не опередило смысл. Не наделяло значением. После усилий Шпета каждый акт толчка слова «на опережение» смысла стал пониматься бунтарством оснований языка. Тому, что им предустановленно и не нуждается в «выступлении в защиту». И что сразу «выгораживает» слово — возлагает на него непомерное и унижает смысл — всё больше его оговаривает. Философ открыл тщетность подмены одного другим, на основании того, что сам смотрел на слово, как на то, что владеет уникальностью и не нуждается в производящем логосе смысла. Так, слово, владеющее смыслом, ничего не требовало от самого смысла (смысла смысла) и «таковой» сам не преподносился. Не был фиктивным. Оставаясь «под» самим смыслом, слово смогло без присваиваний быть собственником смысла.

Итак, Г. Шпет полагал, что за каждым существующим словом, стоит, прежде всего, слово, поскольку оно слово. Слово, которое понимается без слов, с которым согласны все люди. И только за ним (после, рядом) живёт конкретный смысл. Вернее сказать, тот, без которого ему самому вне общения и не бывать собой — не явиться, не сообщить о себе. Необходимость «третьего измерения» — того, что не смысл и не слово, а оба одновременно, позволила философу обнаружить безусловное средство своего познавательного пути. В философии наметился путь свободного отношения

к слову. Не только как эмпирического мира, но и другого мира. Теперь не только смысл нёс формальное значение, но и слово. Речь снова подтвердила недоступность и неоднозначность себя в определениях.

Сообщение Шпета о том, что без слова данный смысл не существует, показало важность разговора или записи того, что не записывается и не сообщается. Потому что, не удерживая для себя весомость слова, человек много раз проваливается в ненужность записи или разговора о том, что невозможно высказать, и невольно преувеличивает роль молчания.

Таким образом, постановка вопроса о промежуточном положении *слова вообще*, дала Шпету силу развить вопрошание вокруг его «собственности». Точно говоря, «неимущественности» или двуединстве эмпирического и интеллектуального. Так философом выводится в явь абсолютное слово — «Я». И рассматривается особенность самосознания, единства сознания, со-знания. Но, несмотря на то, что слово «Я» существует, за ним не стоит конкретный смысл и оно является неопределённым. Поэтому оно и любой смысл тоже.

Особенность мысли Шпета в том, что «Я», предаваясь бесконечному выражению, не закрепляется в выражении. Независимо от печати — «незапечатанное». Как будто всё еще недосказано. В силу абсолютной открытости (пустотной формации) не поддаётся сжатию, сворачиванию, «складке». Философ указывает, что «иное получается, когда производят вивисекцию над я: оно теряет всё, так как такое “обобщение” суждения относительно я, которое выходило бы за пределы данного я, по существу невозможно; я перестаёт быть я т.е. *ipsum*, и мы говорим фактически о “душе”, “человеке” и других научных обобщённых предметах, но не о я. Словом, я выделяется среди конкретных вещей тем, что оно не допускает образования общих понятий, выходящих за пределы единичного объёма. И нельзя сказать, что это зависит от нашего “желания” или “интереса”, но это зависит исключительно от самого я, как предмета. В силу тех же особенностей я, которые не допускают обобщения в его изучении, о я, как таком, не может быть никаких теорий, и, как такое, я — необъяснимо”². Ещё далее философ

показывает, что «Я» не «соотносительный» (субъект-объектный) термин. С ним невозможны «свойские», так сказать, «сходные», «проходимые» — устраивающие отношения. Хотя оно и полная близость. Все попытки организованного воздействия на «Я» сталкиваются с его полнотой внутри себя — сущностным единством. В итоге блокируется смысл направленности на завершённое, но открытое. Так, человек, устанавливая отношения с самим собой (со всем) по совету или по инструкции, каждый раз входит в занятость себя (мира).

При этом, невзирая на недоговорённость и «странствие», так же нет смысла молчать о «Я». Не стоит придавать значение тому, что смысл как таковой теряется в определениях «Я», а слова так малы для раскрытия области понимания всеобщего. Важно испытать собственным словом только для тебя и в тебе существующее значения «Я». И то, что, будучи испытанной, абсолютность «Я» канет в фиксации, и уже разобранный не будет собрано словами обратно, и есть существенное единство смысла. Переживаясь опытом своей конкретики, «Я», не выпуская за свой предел, никому не поддаётся.

Позиция Шпета запечатлевает тот момент, что «Я», раз оно уже существует (а оно всегда «уже существует»), помимо указки на индивидуальность, одновременно идентифицирует и само себя. То есть сохраняет постоянство всего живого (мыслящего), но и удерживается самостоятельно. Поэтому способы существования верности мыслящего о «Я» и самого «Я» разные. «Я как такое» — самодостаточно, а «явленное я» (своя конкретика) требует для своего акта самодостаточного «Я». Само не состоится. Таким образом, человеку, сознающему себя, мир и себя в мире необходимо «всеобщее Я». Без согласия с ним никак не «собраться» — не уловить общечеловеческого феномена. И он идентифицирует себя не для эксплуатации «постоянной величины», а потому что не может без неё быть целостным — совершить сводное действие. Не состоится как человек. Останется таким, каким уже однажды был — частичным. Будет в чём-то «неосмысленным».

«Явленное Я», безусловно, связывается с человеком и, выраженное, поддаётся присвоению. Конечно, оно не будет существовать

без привязки к одушевлённому существу. При этом даже «привязанное», совершенно равнодушно к своему «хозяину». Не испытывает необходимости существовать за счёт «снабженца». Поэтому и не «молит» человека взять себя на поруки. Не состоится «явленного Я» и не надо этого конкретике. Без носителя есть, где быть. А вот человеку эмпирическое подтверждение самодостаточности, всё-таки нужно. Как сознательное существо он чувствует необходимость идентификации. Поэтому благодарен «всеобщему Я» за условие возможности быть собой, и настойчиво (инициативно) себя индивидуализировать (являть).

Пусть человек относительностью своего ума вносит в «Я» предметное — несвойственное ему изучение. При этом не покидает область смысла и понимания. Удерживаясь сознательным существом, человек включён единством. И вот здесь находит себе место.

Таким образом, решительно противопоставляясь всем остальным «Я», собственно «Я» квантуется, но не существует отдельно³. Поэтому, не имея собственника, вменяется каждому. Разумеется. Так Шпет показывает, что сознательное существо формируется всегда в уже существующем пространстве. И обязательно проговаривая всё то, что уже есть и только на вид не нуждается в выражении. Философом обозначается существующая необходимость — неопределённая чувственность имярека, предельно определяющая человеческий способ бытия как отличающийся от всего внешнего мира. Любая её блокировка оставляет человека зависимым от всегда молчащего мира.

Да, мир молчит и он без лица. Но то, что с нами происходит, всегда о чём-то говорит и что-то означает. Если бы можно было спросить у Шпета (в любой временной перспективе), кто останется в выигрышном (лучшем) положении: тот, кто молчит в положении компаньона или тот, кто говорит, — он бы сразу сказал, что молчащий. Ведь последний именно невыразительностью сливается со всем миром — оказывается духовно далеко, хоть и находится физически близко. Он себя не являет, так как может жить, не испытывая необходимости идентификации и удовлетворяясь неодолимостью «всеобщего Я». Что делает молчащий, как не удерживается самодостаточностью?

Но только Шпет был на стороне «проигравших». Тех, кто в условиях личного выражения происходящего понимал особенность (риск!) такой выдачи. Он писал, что «всякое уразумение по существу своему есть не просто “участие”, а “соучастие”, “сопричастие” и “сопричастность”. Это само по себе уже есть новое создаваемое в его единстве: создаваемое единство сознания»⁴. Пониманием того, что только в выражении приходит «проникновение», философ видел насквозь фальшь всех пользующихся невозмутимостью самодостаточности. Они не понимают, что «всеобщее Я» не закрыто. Неподражаемо. И что молчание очень даже выразительно. Оно, прежде всего, обнаруживает неспособность содержаться собой в мире, который ничего кроме себя не требует. Их воля вести себя так, словно они и есть мир с одним единственным требованием, не что иное, как повторение известного, внешне наблюдаемого «Я». А значит, уже не человеческий (чужой) способ бытия.

Говоря о способности человека быть общительным, Шпет показал, что молчащий, он же отстранённый, не учитывает способ существования мира, который человеку не принадлежит. Как будто его не волнует непрочность «всеобщего Я». То есть, молчащий обходится без верной самодостаточности и живёт так, словно сознание принадлежит ему — им создано. Момент же собственной конечности — неприятность, о которой пока не время вспоминать.

Действуя по примеру «всеобщего Я» и поступая «непроникновенно», определённый человек только отождествляет себя с «явленным Я». Он поступает не всечеловечно, а «сподручно» — отказывая «такому же уникальному».

Можно согласиться с Густавом Густавовичем, что только в общении люди понимают, что сами по себе они не являются словесной реальностью, но не избегают участия в её осуществлении — сами определяют в её реализации. А когда отлынивают, тогда не устанавливают связь с бытием слова. То есть, не только придают опыт общения забытию, а и сами скрываются. Думая в «подполье» (теоретическом суеверии), что сами и есть собственно «Я».

Что это за сознание, расположенное полагать себя в мире без оглядки (возвращения) на самостоящее «Я»? Но крепко держащееся

за его понятие? То, которое без колебаний привязывает себя ко «всеобщему Я» фактом своего прихода в мир — устраняет должную дистанцию абсолютности «Я» и явленного «Я»? Шпет скажет, что это не сознание. Не «явленное Я» (полу-явленное), но и не ушедшее от собственно «Я». Оно не входит в поле «остальных Я», но и не выходит из сферы онтологически действительного «Я». Живёт одно в мире, но не единственное. Точнее, так существует любая растерявшаяся между бытием и небытием позиция. Или необщительная, но обобщающая всё молчанием, сфера деятельности человека. Всё из области «экземпляров»⁵. А так как исконно общительной сферой деятельности есть исключительно философия, то сознательное существо — единственно философ.

Выходит строгая ситуация, что сообщаться люди могут только в актах философии, а как специалисты (ищущие) или находящиеся в определённом чине — нет. Пребывая, но ничего не делая в сфере, которую нельзя покинуть из-за своей «первичности», «один» в качестве эмпирической определённости, если что-то и говорит, то со ссылкой на «настырность» сознания как такового. Можно сказать, что говорит сколько-то раз одно и то же. Поэтому «отчитывается», «отговаривается» (попросту фальсифицирует), а не соотносится с «одним». Именно бессилие «определённого человека» избавиться от конкуренции с присутствующим «большим Я», не разрешает ему почувствовать себя свободно ни во время кухонного разговора, ни во время научной аргументации. А это значит, что разговор «по душам» случается только у тех, кто согласен постоянно быть внутри «Я» как такового и рискует сказать ещё не сказанное.

Шпет удивительно строг в своей мысли, что человек, движущийся по словесной реальности без чувства бытия слова — её притеснитель. Или тот, кто использует язык, как созданный для человеческого удобства и не понимает, что тот существует, потому что без коммуникации человек не рождается человеком. Это такая «правильная зависимость», которая развивает собственное понимание самих себя. И избавляет от давления «моего» и «тамошнего». Скажем, организывает сознание себя сущностью

бытия. И то, что язык не противится использованию себя, связано с причастностью бесчувственно общающегося бытию слова. Но «я-каущий» с впечатляющей уверенностью чувствует себя ущербно под началом и, элементарно, не в силе самому себе подчиниться. Ему достаточно «нашей, то есть аристотелевской» логики для объяснения происходящего и устранения подрывающей устои «единичности».

Большое затруднение для предпочитающего постигать «Я» известным способом вызывает то, что столкновение человека с собой как с отличным от себя не может не считаться волей «всеобщего Я». Ведь признать такую свободу истинной значит начать движение по словесной реальности бесчувственно. Но возмущает то, что раз «всеобщему Я» известно, что человек в своей определённости конкурирует с тем, с чем бесполезно конкурировать, почему допускает эти «нулевые» состязания? Понятно же заранее, что человек в такой неприятной ситуации — инструмент. Почему «всеобщее Я» не вразумит человека на явленность «Я» и не избавит от фальсификации или теоретического суеверия — полу-явления собственного? А молчит в ответ на его молчание (потерю между присутствием и отсутствием)? Можно подумать, что «всеобщее Я» заинтересовано в конкуренции человека с собой. Или не обременено его «пропажей». Ещё хуже становится, если «всеобщему Я» всё-таки не подвластен тот, кто устраняет должную дистанцию абсолютности «Я» и явленного «Я». И поэтому необщительной сфере разрешена доминанта.

Невзирая на «безответность» таких вопросов, Шпет делает подарок понимания того, что бывать «подчинённым» (носителем бытия «Я») человеку приходится в силу своей конечности. Но это не значит стать им окончательно. «Всеобщее Я» не производит актов доказательства своего преимущества, когда запускает человека на «застревание» (субъективирование). Просто допускает любое, а не только выборочное (лучшее) движение мысли навстречу себе. И так же не подавляет объективирующего — обобщающего себя с абсолютностью «Я». Иначе говоря, как слабость привычного отношения к необходимости имрека, так и сила отказа от «груза»

всеобщего «Я», когда они есть в пределах сознания, человеку не запрещены.

На мысли о собственнике сознания Шпет проявляет «Я», которое «никакое» — не возникающее, непреходящее. Или «иное». И показывает, что оно есть всего один раз — случилось навсегда и неповторимо — не задаётся внешним определением. Именно из него как предела «общности» человек понимает, что мыслящий. И тут же открываются остальные «Я» — явленные. Это единичные случаи, однажды существующие, но случающиеся не с одним и тем же. Выражающие в своих опытах «обрыв» (предел) общительной сферы. Той, где люди постоянно воссоздают себя как свободу и сохраняются неизменными границей «общности». Но, что интересно, помимо абсолютного «Я» (неисчерпаемого) и проявившегося «Я» (состояния произведения), у Шпета пробиваются осаждающие «Я» — скрытные. Единообразные «образования» — двигающиеся путями молчаливой сферы. Здесь, конечно, речь идёт не о животных или абстракциях, которые никогда не заговорят, а о существах, имеющих «своё» сознание, но предпочитающих произвол субъективного различия способу существования бесконечного бытия самим собой. И предающиеся конкретизации из выгоды многообразия. То, что животное одушевлено и имеет лицо, ещё не значит, что оно способно выражать себя через биографию. А после ещё и мучиться нехваткой такого описания для полной передачи себя. Речь идёт о догматиках, негативистах, скептиках — тех, которых устраивает одноразовая и готовая констатация тождества «Я».

Проблема установки соединения (связки) между «выражающим себя» и «скрывающим себя» как желание демонстрации существует только для осаждающего «Я». Такого, которое отказывается от сходства в абсолютном несовпадении ни с кем и не видит смысла вязнуть в обобщённых проблемах. Общительный в силу приятности дискретности не видит трудности завести диалог — вступить во взаимодействие, а значит принять «не своего» без использования и навязывания. Он обнаруживает важность отношения другого и проявляет себя, собой говорит с миром, через постоянное соотношение. Не испытывая ни преимущества перед «большинством»,

ни стеснения от стройности бюрократического различия, поступает ради бытия слова. Выражения откровенного / откровенного выражения. Может говорить осмысленно, а не «дробно», и сам развиваться, а не распыляться в момент общения. Это подтверждает разные позиции и территории человека как личности (уникального) и как специалиста/типичного/повторяющегося (общего — собранного или подобранного).

Личность не связывает существо общительное (поддающееся явлению в конкретике) и молчаливое (абстрактное) присутствием всеобщего «Я». Сама не дистанцируется от того, кто вырывается (улетучивается) из «Я». И помнит о недостижимости (неизмеримости) «Я» как такового. Соответственно понимает, что всеобщее «Я» не мост между «согласным» и «противленцем» бытию слова, а как раз отсутствие пространства между движением языка и возможностью что-то передать с его помощью. А «показательному» надо постоянно апеллировать к всеобщему «Я» как конструкту и, взывая к его могуществу, заказывать постройку, ведущую к тому, кто понимает и постигает свободу своей явленности. Чтобы было что разрушать!

Итак, философия умеет истинно общаться, благодаря признанию «источника самочинного действия Я», риску конкретики (дискретности) и приемлемости абстрактного (обобщающего обрывками). Понимая разницу между конкретным и абстрактным человеком, она их не схематизирует, не нумерует. Поэтому, не выводит «одного из» за пределы человечества. Философия уникальна откровением того, что есть то, интереснее чего ничего нет — момент ни к чему не привязанного схватывания своего мышления. И рискует его познать — вытянуть в явление неизвестный смысл, «переводом на язык другого я», но не распоряжаясь привлечённым в мир бытием. Такая способность единства названа Шпетом критерием собственной природы «Я». И волнует философа прежде всего звучностью — способностью без визуального оформления затрагивать разум и сопереживать.

Итак, формальный признак всеобщего «Я» есть его *единство*. Поэтому оно не может рассматриваться как «экземпляр».

Поскольку «единичная конкретность» хоть и не обязательно обобщается, но всё-таки не избегает «подобия», постольку единство «бесподобно». И это требует усилия понимания.

Поднимая вопрос о единстве, «единичная конкретность» (являющееся Я) уже переживает мысль (или испытывается мыслью) о своей роли в действительности всеобщего Я. Мыслит о необходимости присутствия. Единство — как оно живёт? Что является ценностью его бытия? Становится ли оно предметом среди предметов?

Проявляющееся «Я», будучи помещённым в способ существования «всеобщего Я» одолено вопросом о причастности к тому, в чём все одинаковы. Это нечто, что без меня не произойдёт? Моя мысль о единстве и работа над его исполнением, составляет саму мысль (собственно единство)? Ведь о единстве вопрошает человек, а не оно само с собой говорит. Причём вопрошающий человек. Или это то, что происходит без меня и моего мышления? Никак не терминируется? Само за себя скажет? Случается ли единство с каждым или это то, что происходит где-то, когда-то и с кем-то, но не обязательно со мной?

Допуская мысль, что единство без конкретики не обойдётся, являющееся «Я» вдруг заявляет об обязательности своего участия в его осуществлении. И сразу подтачивает позиции всеобщего «Я»? Ведь в таком случае, достаточно одного отказа конкретного (пусть равнодушного) человека, чтобы разрушить единство. Опровергнуть его случайность. Выходит, что человек в своей эмпирической определённости решает, быть или не быть всеобщему «Я». Таким образом, абсолютность «Я» оказывается зависимой и испытывает нужду в согласии каждого. А пока существуют «несогласные» — они же исключительные, — нет и единства.

При учёте того, что единство самостоятельно, сразу становится понятно, что оно в состоянии произойти и без моего участия в себе, не требует собрания одинаково зрящих личностей. Но при такой «нетребовательности» случается разрозненность конкретного человека и всеобщего «Я». Возникает вражда (конкуренция) с выходом на «нулевые состязания». Раз единство со мной

не коммуницирует и личность не нужна, незачем тогда прилагать усилия для его возникновения.

Почему дело обстоит так, что если я участвую в событии единства, тогда своим согласием утверждаю его несовершенство? Если я отчуждаюсь единства, то в своём отвороте совершаю его развал. Разрушаю свободу. Привлекая всеобщее «Я» в явление, человек отрицает его автономию. И в отрицании единства самоутверждается. Выходит, что моё «Я» главенствует над ничьим «Я». А уважая всеобщее «Я» и оставляя его в неприкосновенности, отбрасывает себя и личную ответственность. Разрешает своё подавление.

Таким образом, любая акция в сторону единства откликается его отсутствием. И бездействие никак не изменяет положение.

Удивительно, что единство, которое является собой, а не тем, что определяется чьим-то пониманием, не исключает тех, кто в своём явлении уходит в осаду «Я». Шпетовское понимание единства показывает: своим присутствием оно — чистое — открывает то, что без «молчащих» (оцифровывающих мир) никак не может быть. Охватывая *всех до одного* — одного неизбежно оставляет вне себя и именно в этой странности и бытийствует. Поэтому для выражения и переживания не обусловленного чьим-то пониманием единства нужны все до одного. И этот исключительный — из другого мира, а не кто-то один или кто-то другой из видимого мира.

Невозможно не задуматься, кому же назначена эта «привилегия», оно же абсолютное одиночество? Бытие «вне себя» (отличным)? Шпет двигается через анализ взглядов философов, волнующихся проблемой «Я», и приходит к своей мысли, что всеобщим «Я» одиночество предназначено себе самому. Он пишет, что «никакое “единство сознания” никому не принадлежит, ибо не есть вообще “принадлежность” или “свойство” или “собственность”, оно есть только *единство сознания*, т.е. само сознание. Чьё же сознание? — Своё собственное, свободное! А это и значит, другими словами, что — *ничьё!* Может быть, какой-нибудь Иван Иванович скажет: я есмь единство сознания, — что же с ним делать? На мой взгляд, он будет прав, но только и Иван Петрович есть также единство сознания... Отсюда и возникает тенденция отождествить

сознание с “душой” или “духом”»⁶. И так как один уже есть для осуществления единства — переживает всякое (и даже мёртвое) отношение к себе, дело осталось за каждым — существом, способным выражать одно отношение к всеобщему «Я» — личное. Или же, словами философа, интерпретативное.

И снова, сложность понимания — одно, а значит личное, а значит интерпретативное — одним словом — включённое в многообразие.

Интерпретация, действительно, не научная вещь. Шпет понимал, что сфере, объединяющей осаждающие «Я», её не принять. Специальность «Я» привязана к артикуляции, но никак не к интерпретации. Поэтому со-общает тот, кто говорит на языке образно нагруженном и описывает мир с внесением понимания (для различия) — личной вещи. Но не тот, кто старательно придерживается объективности передачи мысли. Помимо привязки к ведомственному изложению, объективно высказывающийся ещё и разобщает своим кругом. Умалчивая обо всём, что происходит за пределами «бюро», он исключается из матрицы общения. Не вступая в контакт с другим миром, ограничивается видимостью.

Интерпретатор же, обязательным образом, вовлечённое существо. Поэтому описывает действительное положение вещей вариативно (с осторожностью), а не специально. Даже в фигуре утверждения. Как раз задействованность — только твоё участие — запрещает приписывать «настоящему» (чистому Я) окончательные характеристики. Но не может ограничить в «предпоследнем» (приблизительном) к нему отношении. А так как это не обходится без «лишних» слов, интерпретирующее существо для выражения требует времени. Длится. И так каждый раз. Ведь, если тот, кто описывает мир с намерением, способен упаковать понимаемое в понятное и понятное (общие понятия), то интерпретатор в этом смысле беден. Он не достигает понятности в «понимаемом» и не может из неё тянуть понимание. Всё время берёт «ещё время» (погружается в досуг) и вводит «новые» слова (дополнительные измерения).

Интерпретируя, человек помещает себя в исключительное положение, с тем, чтобы уклониться от выталкивающего на уровень

единственного понимания случая. Говорит новое (заново), с целью его не выразить — всегда ещё мочь «на иной лад» описывать «одинаково» происходящее. При этом «не так» описывая происходящее, интерпретатор не изматывается недостатком своего выражения. Понимание того, что «тожесамость» является «так и не иначе» только из того места, которое ты занимаешь именно здесь и только сейчас, вовлекает в покой своего-видения-иначе из «другой точки». Изменение положения каждого живого, в неизбежно будущий момент, избавляет от замирающего понимания того, кто способен быть другим.

Смысл же *быватъ* уникальным, чтобы им не быть, как единственный способ сохранить собственно уникальность — духовный. Кому он не понятен, тому его и постигать. Кому он известен — ничего не объяснить. Так интерпретатор, выходящий в неизвестность и, прежде всего, общающийся с самим собой, имеет дело с постижением, а не объяснением. Он понимает непонятность исключительности неповторимого «Я». Или сам сообщен с тем, что собой свободно сообщает, но не посвящает в знание о себе.

Отсюда у Шпета сообщение с уникальностью и критика «одержимого» сознания, у которого есть шкала и помещение на пике понимания. Отнимая у сознания вообще значение самочинного действия, «одержимое» сознание наделяет его собственником. Иначе говоря, замещает собой. При этом само лишается направления для себя. Из-за исполненности указаниями движения другому, становится «не-я». И в таком обороте, существует без будущности и без «угла зрения». Здесь проявляется «помешанность» взгляда: предполагаются как минимум двое (точнее говоря, все), одинаково видящие «одно и то же». Понимающие мир не «из себя», а из «высшего», оно же всё знающего и извещённого «Я».

Таким образом, постигнутое — это всегда вырвавшееся вперёд описание. Оно хоть и вскарабкивается на почётное место, но не способно на общение или сообщение. Будучи обособленным и уже знанием без бытия «в-месте» (прежде всего с «одним»), в силе определяться чужим понимание абсолютной единственности «Я». Здесь Шпет улавливает, как то, что исторгает «одно»

(имряковую свободу) и руководствуется фиктивным, неспособно представлять за себя. В итоге, беспощадно остаётся одним. Не собором, единящим «сознаваемое сознание» и не одним из собора (единогласным), а отстранённым одним. Мёртвым.

Взяв под вопрос уникальность «Я», Шпет свободно прожил опыт постижения личности. Он считал, что «"соборание" есть то, что уничтожает пределы каждого имрека, что уничтожает раздельность, дистрибутивность, — другими словами, что приводит к абсолютной свободе: здесь я освобождаюсь от предназначенности, оно может не быть самим собою»⁷. И утверждал авторскую способность изрекать то, что вразумлению не предаётся — понимание. А с этим и ложность чуждого понимания. Интерпретатор всегда проходит мимо соборной свободы. Но происходит это не от того что «бытийствующий собой» обходит «сплочённых», а в силу невозможности попасть внутрь их свидетельства. Из-за вечной предельности «Я» — судьбы — автор близок, но не в массе. Поэтому, двигаясь словно «из будущего», а не буквально «из спешки» или «свысока», он называет себя без притягивания в своё. Реализовывается без приурочиваний и детерминаций.

Ратуя за «грешное» исполнение сферы смысла и понимания, Густав Густавович не отбросил совершенства. Он не надиктовал диктат всеобщему «Я» и сам исполнился не под диктовку такого огромного количества проанализированных опытов постижения уникальности «Я». Поэтому в шпетовском понимании абсолютная единственность «Я», будучи «своей», осталась «ничьей».

¹ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — С. 114–115.

² Там же. — С. 27–28.

³ См.: Там же. — С. 28–33.

⁴ Там же. — С. 113–114.

⁵ См.: Там же. — С. 37–42

⁶ Там же. — С. 107.

⁷ Там же. — С. 106.

«ЧЕМ ДОЛЖНЫ БЫТЬ ИСПОЛНЕННЫ ВРЕМЕНА?»: О философском самосознании Густава Шпета

Т. Д. Суходуб

«... Мы становимся ... на один самим существом философии предопределённый ей путь. То, что открывается нам на этом пути как конечный пункт стремлений, есть сама действительность в своём подлинном бытии, — то, что есть, сущее. Действительность, — то, что есть, — всегда вокруг нас, мы в ней и ею живём: страдаем, редко радуемся, боимся, негодуем, боремся, любим, умираем. Среди таких многочисленных и многообразных переживаний есть одно переживание или, точнее, одна группа переживаний, занимающих вообще наискромнейшее место в жизни человека, но иногда разрастающихся до чудовищных размеров, — группа переживаний, которые обозначаются нами именем философских. В них господствует, вырастающий иной раз до подавляющих размеров, интерес к самой действительности, к тому, что есть и что, следовательно, переживается нами, в его целом, во всём».

Густав ШПЕТ
Мудрость или разум?

Характеристика философского процесса минувшего века не обходится без упоминания об онтологическом, лингвистическом, феноменологическом, герменевтическом, коммуникативном и др. «поворотах» в развитии философии. Хотя кто и когда «поворачивал» философию, да и «вернуть» ли её (или «развернуть») с изначально выбранного курса на *мышление*? Понятно, что за этим

терминологическим образом скрываются новые постановки вопросов, иное философское самосознание, побуждающее мыслителей к нетрадиционному самоопределению в профессиональном деле.

Г. Г. Шпет в своём понимании содержания философии как знания (не совпадающего с другими видами), специфика которого формировалась многовековой традицией, утверждал, что «от начала и до нашего времени, — так и останется, — у философии был один предмет, — *конкретный*, предмет конкретной действительности. Это отличительная черта философского знания: *философское знание есть всегда и по существу знание конкретное и цельное*; в этом прямой замысел и постоянное напряжение всей философии. Философия не может примириться с частностью, с абстракцией, с частичностью; — как требовал Платон, она направляется на “всё”, на всё в его идее, т.е. она направляется по существу на конкретное и цельное: *ἔν χαί πάν*»¹.

Понятно, что изменение социального мира во времени, что и есть исторический процесс, имеет свой, скажу так — онтологический знак в определённый период развития, дающий впоследствии основание называть его *эпохой*. Вполне закономерно, что *время Шпета* определялось своими приметам совместного бытия и экзистенциального опыта человека. Сам философ пояснял особенности этого времени тем, что XX век — это «век *исторический* по преимуществу», так как «наша эпоха, — утверждал он, — в самом деле, пришла к ясному сознанию исторической проблемы. В этом смысле наша философия становится по преимуществу *исторической философией*, — и чем больше она будет проникаться идеей конкретного, как исторического, тем более она будет становиться исторической философией»².

Таким образом, нацеленность философского знания на конкретное как свой предмет — не ново для философской традиции, а вот *содержание философского конкретного* приобретает от эпохи к эпохе *новизну*. Такое его обновление связано с появлением иного мира человека, с изменением собственно самого человека, его жизненных приоритетов и целей: «Как меняется и прогрессирует

содержание жизни и “мировоззрения”, так только меняется содержание философского конкретного! — *философская традиция* не есть передача от поколения к поколению зарытого в землю таланта: это *есть духовный рост и обогащение. Требовать, чтобы философия устанавливала незыблемые положения*, как в специальных отвлечённых науках, *значит требовать, чтобы наша философия в точности только копировала жизненный опыт наших предков, а не заботилась о своём собственном опыте!*»³ (Выделено мной — Т. С.) Из такого понимания связи актуального философского процесса с его историей исходит Густав Шпет в определении задач современного философского знания (подчеркнём, как «задач исторической философии»).

Причём в этой его позиции (на что я бы обратила особое внимание) содержится апелляция не только к значению латинского термина «actualis» — как *важного* или *назревшего* в данный момент, что устоялось в современной его интерпретации, но, скорее, имеет место «возвращение» к первичному значению термина — «*деятельное*». Действительно, подмечается важная (и традиционная!) черта философского знания. Философия *деятельна* в своём желании разъяснения нового опыта бытия, поэтому «в философии рост есть всегда новое и новое порождение, — философия не накапливает, а *производитительно тратит*. Поэтому-то, не об незыблемости положений её забота, а об единстве и преемстве её творческого движения»⁴. Подчеркнём, что именно с такого рода *единством*, проходящем через весь исторический путь философствования, Г. Г. Шпет связывает развитие подлинно философской традиции, которую называет «положительной философией».

Её задача (и ключевая!), если немного перефразировать мысль Шпета — забота об опыте, существующем в конкретном социальном времени, прежде всего в том смысле, что его (этот новый жизненный опыт) надо понять, тем самым проникнуть в определённую историей творимую действительность.

Отсюда, на мой взгляд, не стоит, в очередной раз, анализируя философскую позицию Шпета, подчёркивать его близость к западной философии и его, часто резкую, критическую оценку

отечественного философского пути, ибо суть дела не в этом. Если вчитаться в *Слово мыслителя о философии* (исторически развивающейся в самых разных формах от истоков своих до современности, а этой темы весьма редко не касался Густав Густавович в своих произведениях), то выветрится представление как о шпетовской, якобы апологетической, позиции в отношении Запада, так и о его якобы «нелюбви» к русской философской культуре.

Мысль философа, как представляется, жила иными основаниями. Его, скорее, занимал вопрос о том, *какой* должна быть современная философия, в какой мере она может опереться в поисках «своего» философского языка (ибо вне его невозможно воссоздать картину действительности) на минувшие традиции философского мышления. Иначе говоря, *свою философию* Шпет понимал как *служение Философии, её неизменному делу*, нацеленному на разумение исторически меняющегося содержания бытия. Отсюда метаисторическая проблема его философской биографии — *культура философского мышления* и связанные с нею возможности перехода к решению новых задач, стоящих перед философией.

Посмотрим теперь в контексте таким образом заявленных смыслов философствования на оценку Шпетом усилий его предшественников. Нельзя не заметить, что ему близки те собратья по цеху, кто разделяет главную его установку — философия должна смочь оформлять новое для себя содержание исторического бытия человека: «И я смею думать, — говорит он, делясь, как можно понять, сокровенным переживанием, — что ощущаю эту традицию не как отдалённую, общую и косвенную связь, а как *живое, самое близкое и непосредственное духовное единство* (выделено мной — Т. С.). Возьмём только наше и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения Юркевича, Соловьёва, кн. С. Трубецкого, Лопатина входят именно в традицию положительной философии, идущую, как я указывал, от Платона? И мы видим, что Юркевич понимал философию, как *полное и целостное* знание, — философия для него, как целостное мировоззрение, — дело не человека, а человечества;

Вл. Соловьёв начинает с критики отвлечённой философии и уже в «Философских началах *цельного* знания» даёт настоящую конкретно-историческую философию»⁵.

Шпет как будто не замечает разность философских мировоззрений, разделяющих позиции философов, потому что для него значимо их *единство*, а оно — *иного* порядка, демонстрирующее, прежде всего, возможность создавать *полное* (в идеале) знание о бытии... С этим связывает мыслитель свою надежду на развитие культуры философствования. Он понимает, что философия ориентирована на столь *многообразную* предметность, что постичь её можно, только опираясь на разнонаправленные устремления философов. Ведь в философском деле «необходимо видеть в многообразии его (предмета — Т. С.) содержания, прежде всего, *типы* отношений, которые мы эмпирически характеризуем, как отношения культурные, правовые, религиозные и т.п.»⁶

В связи с этим, думаю, что вовсе не случайно Г. Г. Шпет при оценке значимости для русской философии фигуры П. Д. Юркевича, подчёркивает не религиозность его философского мировоззрения (что в первую очередь делается донине), а его философскую суть — как личности и мыслителя. Шпету было важно отметить, что философ отдавал *предпочтение*, даже в жёсткой полемике с оппонентами, *философскому знанию*, что для Юркевича первоначально было в аргументации опереться именно на «знание, тонкое понимание, самостоятельную мысль», ибо «боролся он за Истину не преходящую, а стоящую над временем»⁷.

Таким образом, отдавая долг прошлой философской истории, Шпет чувствовал себя в ответе за дальнейшее её развитие — так, пожалуй, понимал он честь философа. Для Густава Густавовича важно было определиться в философской работе и в нравственном смысле. Отсюда рождается его категорическое суждение: «... Философ ... *обязан* принять на себя свои философские ошибки и нести за них ответственность»⁸. По сути, анализируя закономерности исторического существования *философского самосознания*, движущего философию к новым вершинам познания, одновременно Шпет *определялся* и в собственном пути, видя

преимущества и недостатки имеющихся в прошлом философских открытий и устоявшихся теоретических позиций.

Способ собственно философского, говоря шпетовским языком, «подхождения к вопросу» о культуре метафизического мышления связывался им с нацеленностью на *сознание*. Почему сознание выступило у него ключевым вопросом? В первую очередь потому, что именно сознание изменяется с течением исторического времени и именно оно же это время и изменяет... Так, по мнению философа, «быстрая смена философских систем XVIII и XIX веков зависела именно от количества новых фактов, поразивших сознание человека, и в этом смысле каждая из них только отражает своё время (выделено мной — Т. С.). Философские системы идеализма уже не удовлетворяют нас, потому что мы живём в другом мире, имеем дело с другими явлениями, другими фактами и ищем других идей»⁹. Кроме того, «всякая данность есть данность сознанию», которую «можно рассматривать “догматически”, как просто “данность”, и философски — как она дана через сознание»¹⁰. А так как «всякое сознание есть сознание “чего-нибудь”, то эта его существенная респективность даёт нам возможность, изучая само сознание, раскрыть предмет во всём богатстве и во всей полноте его содержания»¹¹ (выделено мной — Т. С.). Таким образом, важность проблемы философского самосознания определяется прежде всего тем, что именно оно открывает путь к действительности, которую философ и вменяет себе разгадывать.

Отсюда, вполне закономерно, что голос Г. Г. Шпета зазвучал среди тех философов-современников, кто по-новому понимал задачи философского видения мира, кто искал иную философскую предметность, новые пути «реформирования» философии через критическую оценку всего ею свершённого, как на Западе, так и в России. Философская «работа мысли» для Шпета — это в первую очередь «размышление о самом мышлении». Для решения же поставленной задачи следовало бы, прежде всего, найти те философские тропы, на которых философия вновь обрела бы саму себя, наработала бы идеи, формирующие новый философский

язык, изменившийся понятийно-категориальный строй мышления, иные научные подходы, раскрывающие смыслы современного философствования, выказывающие способы философского разрешения актуальных социокультурных проблем человеческого бытия XX века.

Имея в виду такого рода интеллектуальные запросы, Шпет исходил из того, что *философия как исторически вырабатываемая культура мышления*, что уже подчёркивалось, *едина* (но, конечно, не в плане «одинаковости», полной тождественности познавательных позиций или результатов интерпретации культурных феноменов, а в плане *понимания* бытия через философское самознание). Отсюда вытекала и позиция философа в отношении взаимосвязи национально-особенного и всеобщего в философском процессе, диалектика которых определяет содержание и форму развития философского знания. Однако, как понимать характерную для философии национальную «оболочку»? На этот вопрос у Шпета имеется чёткий ответ: «Философия, — утверждал он, — приобретает национальный характер не в ответах — научный ответ, действительно, для всех народов и языков один, — а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях. Интерес и отношение к той или иной проблеме, к той или иной стороне в ней носят местный, народный, временный характер, а никак не идеальные форма и содержание проблем»¹².

Правда, в другой своей работе Шпет, доказывая «конкретный характер философии», обращал внимание и на то, что в результате философского вопрошания о сущности конкретного «мы получаем сходные, по логической форме, но весьма несходные по содержанию и смыслу, ответы»¹³. Хотя это обстоятельство, как поясняет философ, всего лишь показывает, что философия, нацеленная на понимание конкретной действительности, с одной стороны, стремится «разрешать свои проблемы в связи с целью жизни», а, с другой стороны, «это же объясняет разнообразие ответов там, где с точки зрения формалистических ожиданий следовало бы получить один ответ, в одном, всеми разделяемом положении»¹⁴.

Пожалуй, дабы не запутаться в содержании и форме процессов вопрошания и получения ответов, в поисках *иной* философской рациональности (конкретных, исторически выработанных форм философского мышления и языка) важно и умение определять предмет философской мысли. Ведь, как считал Шпет, «*предмет есть вопрос*: начинается искание или ожидание ответа на него — начинается философия»¹⁵ (выделено мной — Т. С.). И вновь-таки характеризуя содержание этого, образно говоря, зачинания философского познания, когда в вопрос закладывается мысль, побуждающая думать, искать заслуживающий доверия ответ, мыслитель связывает его с развитием самосознания. Последнее проявляет себя в весьма подвижно переживаемых, стремительно сменяющихся нюансах чувственно-эмоционального состояния мыслящего, познающего субъекта. То есть, в ситуации вопрошания, как подчёркивает философ, вполне закономерно, что «на то, что есть, мы теперь смотрим *другими* глазами: в нём же мы ищем разгадки на возникший вопрос. А оно нас то обманывает в наших поисках и ожиданиях, то вселяет надежду, разочаровывает и опять ободряет. Мы становимся недоверчивее и подозрительнее: не всё, что мы переживаем, годится для искомого нами ответа; мы стараемся освободить себя от обмана и нередко попадаем в его ещё более тонкие и тесные сети...»¹⁶.

Понятно, что увязывая предмет и сознание в некую связку, в которой они соотносительны друг другу (и этим определяется *смысл* философской деятельности), Шпет мыслит как феноменолог. Сознание (в том числе и философское), согласно его логике, не может быть не о-сознанием, не сознанием о..., ведь только рефлексивная взаимосвязь сознания и предмета способна открывать, создавать смыслы, позволяющие понимать действительность. Однако тут же следует отметить, что шпетовский феноменологический «проект», в отличие от гуссерлевского, нацелен не только на сознание, но и всю социокультурную действительность «жизненного мира», в котором сознание — одно из сущих в единой действительности. Поясняя такое своё видение оснований человеческого бытия (а для философа важно схватывать целостность как

мира, в котором человек пребывает, так и целостность культуры, способов исторической, эстетической, логической, этно-психологической, религиозной и т.д. деятельности и соответственно — способов самосознания человека определённой эпохи, при чём в их исторической изменчивости), Шпет писал: «Но теперь, на склоне стольких веков, не возвращаемся ли мы к тому пониманию конкретного, по которому наиболее полное, что только знает наша жизнь, есть именно *социальное* (выделено мной — Т. С.). Но “социальное” не момент только данного созерцания, а обременённое всем прошлым: настоящее в каждой своей части и во всём своём целом тяготеющее протекшим, его всюду обнаруживающее и с ним связанное мириадами нитей. Такое конкретное в своей исчерпывающей полноте есть не что иное, как *историческое!* И я думаю, так-о-ва, действительно, идея конкретной современной философии...»¹⁷.

Как видим, о-предел-ение предмета есть выявление того предела, чем занимается или чем должна бы заниматься философия. Это требует от философа погружения в самые разные «стихии» бытия, причём как уже определяемые ранее в качестве предмета и потому вполне «естественные» для дискурса, так и только открывающиеся или, возможно, выказывающие в новых условиях какие-то непознанные грани. К примеру, и вопросы истолкования (интерпретации) и вопросы языка, смыслов эстетической деятельности, понимания искусства, логики, сознания, опыта и т.д. — известны были с античных времён и рассматривались как предмет философии, но на все эти, казалось бы, традиционные темы в современную эпоху потребовалось посмотреть «другими глазами», под иным углом философского зрения.

В этой связи возникает вопрос — о взаимоотношениях философа со своим и минувшим историческим временем; со временем «эпохальным» и временем его личностного бытия (в часовом, собственно, измерении совпадающими...). А отсюда — и вопрос о том, философ ли говорит, скажу так — своим (исторически *иным*) временем или *иное* историческое *время* зачинает в нём «новое» понимание бытия, даёт возможность по-своему познать действительность?

Специфика историко-философского познания невольно побуждает к рассмотрению творчества философа в контексте минувшей эпохи и связи её с современной, актуализации тех или иных философских проблем и теоретических подходов к их разрешению и т.п. Однако не правильнее ли было бы мыслить обратным способом? То есть, в первую очередь пояснять значимость личности в контексте её соразмерности с эпохой, а возможно, и чрезмерности, т.е. бóльшей значимости, в силу способности выходить за границы собственно своей эпохи и видеть, оценивать последнюю метаисторически (т.е. сквозь призму веков и традиций). Тогда важнейшим будет рассмотрение творчества философа с акцентом на том, *как* именно эта личность повлияла на развитие философии в определённый исторический период; *какое* предметно-исследовательское поле сформировано было именно ею; *что* конкретно внесено в культуру философского мышления; на решение каких задач был нацелен её интеллектуальный потенциал; каким, в конечном счёте, оказался результат этих индивидуальных усилий (всегда ограниченных временем и собственно человеческими качествами)?

И как будто эти позиции — всего лишь две стороны одного и того же, традиционного для историко-философского познания, подхода — историческая эпоха, духовно-культурные приметы времени определяют перспективу философского и личностного самоопределения мыслителя, а он, самоопределяясь, входит благодаря интеллектуальной глубине и оригинальности собственно своего философского размышления в историю философии и историю культуры. Конечно, одно неотъемлемо от другого. Тем не менее, наверное, пришло время сосредоточиться именно на *личностном* основании философского процесса. Именно такой приём применяет и Шпет в своих историко-философских экскурсах, в частности, утверждая, что именно «личность — огненный центр философского, — как и практического, — мировоззрения...»¹⁸ (выделено мной — Т. С.).

И хотя речь идёт о мировоззренческом самоопределении А. И. Герцена, тем не менее, такая оценка конкретной индивиду-

альности и обобщается в положении, описывающем *ситуацию философа* (по сути, в любые времена): «Философское мировоззрение, — утверждает Шпет, — есть *сам дух личности человеческой*, — дух, который живёт в человеке и которым человек живёт. Это — *не биография, не душа с её страстями и страданиями, не колеблющийся отклик, то радостный, то болезненный, не события дня и не полночные мысли. Это — стержень самой души и биографии. Дух не направляется событиями и настроениями, а сам направляет душу, жизнь, биографию*»¹⁹ (выделено мной — Т. С.). Такое видение сути философского пути, можно предположить, характеризует и самого Густава Шпета. Ему важно было *понять смыслы философствования* в его *эпохальное время*, найти истинные, соответствующие историческим вызовам, пути метафизического понимания. Философу важно было осознание собственного места, как, впрочем, и места других мыслителей, а также возможностей индивидуальных свершений в многоступенчатом, множественно личностном, разнопредметном, концептуально разнообразном и одновременно — едином философском процессе.

Со времён Августина Блаженного, поставившего вопрос о времени как важнейшем основании человеческой жизни — «Что есть время?» — находятся люди незатруднительно о нём рассуждающие и как будто что-то в нём понимающие, но, пожалуй, гораздо больше тех, кто, как и впервые спросивший о времени, запутываются в вытекающих из вопроса проблемах. «Данное тебе время» и «твое время» — понятия тождественные или разные?

Можно ли утверждать, что первое — всего лишь *длительность*, отпущенная свыше, а «снизу» или пребывающими рядом легко прерываемая? И только ли от тебя зависит «пустым» ли будет это время или «полным» (т.е. заполненным делами, событиями, мечтами, мыслями..., в общем всем тем, что и составляет «картину» с названием «Жизнь»)? Да и *чем и как ты будешь время данное* «заполнять» — *от* тебя и *из* тебя ли идущим (культурой заданным) содержанием или рекомендованным извне, вменённым «сбоку», предписанным *силой* отсутствующего сомнения у *близко* иль *высоко* стоящих «дальних»?

Решишься ли ты, наконец, заговорить? Или твой удел — всегдашний «подростковый» возраст, требующий являть себя неизменно *ведомым*: «бунтовать» — только когда «позволяют», ничего отчётливо в жизненном мире не видеть, а главное — взрослые вещи «сознательно» *не понимать*, демонстрируя при этом готовность по любому поводу *прикалываться* (как говорят на невзрослом сленге) или по-взрослому *приспосабливаться* (что по сути одно и то же)? Увы, но и почтенная «взрослость» далеко не всегда *решается* быть *самой собой*, примиряясь с несамостоятельным решением о желанной и возможной «полноте» (= не-полноте) *времени* своей жизни — единственно данной, что особенно остро переживается в метущиеся времена стремительных перемен.

Так может ли время быть *твоим*? Конечно, «твое время» существует. Оно есть, *имеет место* (в прямом значении этого слова), по крайней мере, в двух аспектах. Во-первых — как *историческая эпоха*, в которую дано тебе *быть* (и неважно, насколько ты в неё вписан или насколько от неё духовно отчуждён) и, во-вторых — как *смысл* свершённого тобой (как смысл лично сделанного) в культуре — подлинном «поле/месте» рождения личности и смыслов её бытия. Иначе говоря, *твое время* даётся тебе как *время творчества*, из которого вырастает будущее, в котором ценится прошлое..., вот только с настоящим чаще всего отношения не складываются, выстраиваются сложно... Возможно, потому, что ни чтить, ни ценить, ни помнить духовно текущее (действительное, культурой определяемое, и потому действенное в перспективе вечности смыслов человеческого бытия) *настоящее* не умеет. Настоящему по вкусу жёсткие рамки требуемого сиюминутного «дела», псевдодеятельность на потребу дня — вероятно потому своих подлинных героев эпоха ценит всегда потом, во время *иной* истории...

Отсюда, пожалуй, особенно обострённое восприятие времени присутствует у философов, живущих по сути своей *работы* в «вечном мире» — мире философской культуры, благодаря которому только они сами и знают, *что* им *делать* в мире преходящем, социальном мире неизменно меняющейся исторической реальности.

Густав Густавович Шпет хотел и умел овладевать временем — даже тогда, когда оно мстительно (как будто, в отместку за творческую настойчивость и жизненную устойчивость) сопротивлялось. Так, представляя свой «Очерк развития русской философии», написанный в 1922 г., философ подытоживал не только идейный результат, но и оценивал время, в которое дано было ему работать: «Находящаяся перед читателем часть написана в каких-нибудь три, четыре месяца, и притом в *такое время*, когда *не хватало для нормальной работы ни пищи, ни тепла, ни света...*»²⁰ (Выделено мной — Т. С.) Шпет в этих строчках, безусловно, не жалуется на подробности быта, а просто констатирует житейские особенности выпавшего на его долю исторического «времечка». Последнее, конечно, не жалуется личные намерения и планы..., но ведь и не запрещает философу действовать в дарованной ему «точке» бытия во всю мощь той интеллектуальной силы, которая только и может определить *смысл* его философского дела.

Философ полон оптимизма, он знает, чем наполнить данное ему (своё) время. Неслучайно выбранный им к книге эпиграф: «*Prisca juvent alios, ego me nuns denique natum Gratulor...*» содержит значимую для него надежду — *быть востребованным* своей эпохой, вписаться в неё выполненным *философским делом* — «*Пусть восторгаются другие добрым старым временем, я поздравляю себя с тем, что родился именно теперь...*»²¹.

Густав Густавович ставит перед собой, повторяю вновь, серьёзную задачу, можно сказать — честолюбивую, но ни в коей мере не амбициозно-самолюбивую, а просто соответствующую понимаемой философом чести профессионала своего дела — найти пути к иной, подлинной, соответствующей «вызовам» времени, философии. Именно поэтому он работает над историко-философским очерком — ему нужно переосмыслить всё случившееся в отечественной мысли.

Шпет не приспособливается к *новой* эпохе, он *верит* в неё. Революционные изменения воспринимаются им как справедливое историческое деяние, отсюда: «Революция наша, — утверждает философ, — есть не только каузальное следствие и результат,

но также осуществление замысла. Этот замысел выносила, лелеяла, себя сама на нём воспитывала наша интеллигенция девятнадцатого века»²². Однако для него важны не политические перемены, а те духовно-культурные сдвиги, которые откроют путь к подлинной гуманности (= человечности) социальных отношений. Условием таких общественно-исторических перемен может быть только *иное самосознание*, собственно человеческое (значит человеческое), являющее себя в *жизненном мире*, и, конечно — *иное философское самосознание*. Для этого Шпет и работает, надеясь на то, что задача, несмотря на всю её сложность, осуществима: «Другое дело революция в порядке идейном, культурном, духовном, революция “сознания”, — пишет он. — Это уже не одни формы и лица, это — действительно новые меха, действительно новое вино, действительно новые “личности”, с душами, наизнанку вывороченными. Всё мироощущение, жизнепонимание, вся “идеология” должны быть принципиально новыми»²³.

Философ чувствует грядущие кардинальные перемены в стране, желает найти своё место в этом социокультурном реформировании. Правда, его понимание нужных решений расходится со вскопруге утвердившимся бюрократическим подходом, дающим все другие, рационально обоснованные пути общественных трансформаций. Вот и получалось, что создать Институт научной философии, стать проректором Академии высшего актёрского мастерства или вице-президентом Государственной академии художественных наук и мн. др. — это Густав Густавович, а вот «держат в уме» ещё и необходимость обязательного функционирования в учреждениях партийных комитетов — это уж увольте... — не по адресу. По этому вопросу — не к Шпету. Потому как он — не на потребу установившейся власти (явления всегда исторически преходящего!) идеолог. Он — *философ*, живущий и работающий на *транс-историческое время культуры* или *вечности*. Как иллюстрацию расхождения со своим политическим временем приведу описание Ю. Н. Безелянским развернувшейся в 1929 г. в ГАХН (Государственной академии художественных наук) «чистки кадров», очень точно говорящее о характере и принципах Г. Г. Шпета:

«В одно прекрасное утро пришли трое мрачных людей и сказали, что они — “комиссия по чистке”. А далее последовал диалог:

— Где у вас партком?

— У нас нет парткома.

— А где местком?

— У нас нет месткома.

— Что за странное учреждение, — удивились пришедшие, — а кто у вас главный? Скажите, чтобы завтра собрались все сотрудники. Мы будем проводить чистку.

Президента на месте не оказалось, и за всё и всех решил отвечать Густав Шпет. Он категорически приказал никому на “чистку” не ходить, тогда комиссия стала разбираться с самим Шпетом. После разборки Шпет вышел к сотрудникам Академии и сказал: “После всего, что я им сказал, Академию закроют, поэтому уходите сами в разные места”»²⁴.

Конечно, философ прекрасно знал об определённых закономерностях взаимосвязи философии и социальных институтов в иные исторические времена, ибо писал: «Инквизиция церкви и цензура государства были постоянными врагами философии и всякой свободной мысли, ... врагами “внешними”, <которые> ... преследовали философию открыто»²⁵, тем не менее, вероятно, надеялся, что его, революционное, время пересмотрит эту закоренелую установку подозрительности и жёсткой расправы над *культурой мышления*, что, собственно, и формирует философия, над чем она всегда работала и работает.

Шпетовское время, увы, не стало другим... Эпоха переняла старую, проверенную временем праформу отношения к философской культуре — требование свободную мысль держать в узде, дабы не выбралась она за рамки государством установленных и проверенных на безопасность (ложно понятую) идеологием. «Новое» (= старое) историческое время традиционно заставили двигаться в соответствии с разнонаправленными «законами» — одновременно существующими — созидания и разрушения. К творческой созидательной силе неизменно подключалась противоположная сила — разрушения,

прежде всего в силу *неразумного неприятия* первой (как «непонятной» для неразвитого мозга, неконтролируемой им и потому «опасной» силы). Разрушительная сила и на сей раз (что вполне «традиционно» в истории) оказалась сильнее. Время как форма и процесс личностного самоосуществления в творчестве ощущалось как экзистенциальный провал (отсутствие подлинного бытия «здесь» и «теперь»), «остановка» в движении жизни; подменялось состоянием безысходности, невозможностью прорыва к творческой деятельности, а потому переживалось как пустая, тоскливо звучащая в душе длительность, в которой безразличие, невозможность уйти в другое временное измерение становились «законом» жизни, вернее выживания. Неслучайно на 1929 год философ отзывается всего лишь одной строкой, но тем пронзительней в ней звучит вся трагедийная безысходность переживаемого периода: «Я мог написать, может быть, только что-то вроде предсмертной исповеди»²⁶.

Наступившие вслед за этим годом «великого перелома» времена мало что изменяли в экзистенциальном самосознании философа. Часы, дни, месяцы творческого напряжения и профессионального успеха сопровождались таким внешним давлением, которое не могло не опустошать жизнь Г. Г. Шпета, не подтачивать его духовные и физические силы: «19 января 1931 года: «Очень плохое самочувствие; не работается, спится, “разложение”»./ 21 января: «... Опять страхи, не мог заснуть до 9 утра... Иногда меня занимает такой вопрос: это моя усталость и руинность — временное явление или я так дотяну до ... пули в лоб? Ну, ну, затаскала меня жизнь!..»²⁷.

Осознание себя, своей жизни, возможностей философской работы в контексте переживаемого им эпохального времени — проблема, не отпускавшая философа. Он не увязывал *своё время* с пространством (что было бы традиционной трактовкой категорий), выказывающем всего лишь *меру* освоения человеком универсума, в том числе и универсума культуры. Пространство в его самосознании было вытеснено другим, не менее значимым для самоопределения человека понятием — *место*. Тему места, как можно понять, Шпет рассматривал как философскую проблему. Его занимал вопрос о месте, принадлежащем только этому человеку

и никакому другому. Для него важно было найти и *своё* место в актуальном философско-интеллектуальном процессе, да и в жизни как полноте собственно человеческого бытия.

Именно эта проблематика стала предметом размышлений философа в последнем письме к близкому другу Ю. К. Балтрушайтису. Письмо датировано апрелем 1936 г. В нём вновь поднимается тема мировоззрения, «отношения к миру», опосредующего значения слов, определяющих это отношение. Опасность, непредсказуемость последствий употребления одних и тех же слов, как подчёркивал философ, открывается в их скрытом предназначении, в том, что человек может и не осознавать «зловещие» возможности произносимых им слов. Слова могут *открывать* прекрасность и *прикрывать* ничтожность означаемых ими вещей, описывать высокие и низкие чувства, изменять смыслы описываемых событий на противоположные. Т.о. вновь звучит тема человеческого самоопределения через сознание и его свойства, непредсказуемо проявляющиеся в социальном бытии:

«Дорогой, мой милый Юргис!

Твоё отношение и твоё незабывание меня — величайшая для меня отрада! Как часто я думаю о тебе, как о единственном, кого я встретил на своём пути, и сожалею, что недостаточно приник к той мудрости, которой проникнуто твоё отношение к миру. Я знал немало хороших слов, но только теперь начинаю понимать, какие прекрасные скрываются за ними вещи; и я знал много хороших слов, мишурный блеск которых всегда мне был ясен так же, как и ничтожество, прикрываемые ими, но казалось, что от них всё равно уйти нельзя и с ними нужно возиться, их нужно перебирать, чтобы среди них не задохнуться.

Высшей силе угодно было преподать мне урок, заставить разбираться в вещах и людях с тем, чтобы *каждому найти его действительное, не иллюзорное* место. Мне кажется, что урок дан поздновато и всей пользы его назидания я не применю, но *кто знает*, где поставлены сроки и *чем должны быть наполнены времена?..*»²⁸ (Выделено мной — Т. С.)

Это письмо — как вздох мудреца, которому дано было постичь что-то, не открывшееся другим... По логике вещей (а не по извращённой сильными мира сего «логике» обстоятельств) ему бы ещё предстояло осмыслить и принять и большую глубину разума жизни (для себя и для людей, для философии...) — вот только внутренние часы застучали обратным счётом — время жизни истекало...

Последняя фраза цитируемого письма, пожалуй, ключевая для понимания жизни и творческого призвания Густава Густавовича Шпета. Его время как философа было переполнено поиском пути к *философии*, неискажённому её образу, становление которого он связывал со знанием: «Я, действительно, сторонник *философии как знания*, — открыто заявлял Шпет, — не как *морали*, не как *проповеди*, не как *мировоззрения* (выделено мной — Т. С.). Я полагаю, что философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, но этим не отрицаю, а, напротив, утверждаю наличность предварительной истории, в течение которой философия становится в знание. По моему убеждению, русская философия как раз к этой стадии развития начала подходить»²⁹.

Понимал ли философ Шпет, в каком политически творимом «идеологическом» времени ему довелось жить? Думаю, что при всей позитивной настроенности на творческое бытие в своей стране и ей во благо, сопровождаемой, тем не менее, невероятными испытаниями, конечно, он понимал, к чему, почему и во имя чего политическая история набирала репрессивные обороты. Просвещением рождённые идеалы практического социального преобразования во благо прогресса — это, конечно, не только общая установка новейшего времени, но и значимые для интеллигенции идеи. Практика, однако, с теорией резко разошлась. Как уже отмечалось, философ был сторонником Революции, которая, по логике предстоящего дела, должна была разворачиваться в первую очередь как «революция “сознания”». Тем не менее, неудобными становились прежде всех те, кто такого рода революционное преобразование мог осуществить... И всё, как и прежде, возвращалось на круги своя — управлять легче не умными, думающими,

универсально (а не частично, в духе «одной» идеи) образованными, а послушными, организованными в массы, но не лично, не умеющими задавать вопросы, и в первую очередь самим себе. «Мы не знаем теперь, что такое действительность, — горько писал Шпет ещё в 1922 г., — хотя философия всегда имеет одну задачу — познать действительность. С некоторого времени философия потеряла не только решение этой задачи, но и самоё задачу. Появилось в мире не-знание, которого раньше не было. Это не-знание возникло тогда, когда философы вообразили, что они не познают, а “творят” и “преодолевают”. Появились, под титулом идеалистов, философы-командиры. Современные переживальщики — их дегенеративные, цинические потомки; их болезненное состояние — *moral sanity* — делает их философски невменяемыми...»³⁰.

Нет сомнений, что философ видел, конечно, другую (или истинную) реальность, не закамуфлированную красивыми лозунгами и словами, не имеющими к ней отношения, потому как не описывающими её. Он понимал, что философия оказалась «в прислугах у практики»; дуализм теории и практики мировоззренческие «псевдо-теории» должны были оправдывать практикою, отсюда выстраивалась ситуация, когда — «... практика власти есть практика измены и предательства. Теория и философия были преданы и распяты, потому что новый дуализм преодолевался *практически*. <...> Новый дуализм реализовал противоположение разума и действительности в противоречии самой *теории и практики*. Разрешилось то, о чём Гегель заботился больше всего. Истлело в критике *тождество* мышления и бытия. ... Сдерживавшиеся истлевающим тождеством теория и практика расходились всё дальше друг от друга. Но всё-таки практика, не даром она — практика, — волокла за собой теорию. Последняя, соблазнённая властью, оказалась на поводу у практической стихии, а практика вырастала до преодолевающей противоречивые силы, потому что она “включала в себя” теорию»³¹. Несмотря на то, что приведёнными словами описывалось иное время и обстоятельства, тем не менее, в них, как представляется, приоткрывается и ситуация переживаемого лично философом.

Таким образом, понимая все трудности своего времени, Г. Г. Шпет занимается своим философским делом. Для него «Философия есть искусство, и искусство есть философия, — две истины, вовсе не получающиеся путём взаимного формального обращения. Оба утверждения реально независимы и самобытны. *Философия есть искусство, как высшее мастерство мысли, творчество красоты в мысли*, — величайшее творение; ображение безобразного, украшение безобразного, — творение красоты из небытия красоты»³² (выделено мной — Т. С.). При этом, конечно, философия — знание. «Философия как знание» не отменяет, а, напротив, актуализирует вопрос о том, каким же это философское знание должно быть и можно ли его содержание вмещать и вместить в некие национальные формы. Логика шпетовского ответа на эти вопросы, по всей видимости, учитывает гегелевскую идею о двойственной природе формы. Отсюда вытекает следующая позиция мыслителя. Что касается формы как способа (закона) организации некоторого содержания (в данном случае — философского знания), то ответ философа однозначен и прост: если «математика по существу дискурсивна, <то> философия — интерпретативна»³³, — писал он в работе 1917 г.

При этом Шпет предлагает различать «философию как чистое знание» и «научную философию»³⁴. Второе понятие, как объясняет, имеет смысл только в контексте противопоставления ненаучной философии или псевдофилософии. Философия же в первом значении и есть наука, потому-то её и невозможно противопоставить другим наукам. Как «чистое знание» такая философия «занимает своё определённое место *в целом* философии, под которой в широком смысле понимается и строгое знание, и “метафизика”, и “жизнь”»³⁵. Философия как «чистое знание» имеет свои исследовательские задачи и основания, определяемые её собственным предметом познания, безусловно, не совпадающим с предметами других видов познания. Такого рода философия, как подчёркивает Шпет, имеет и, конечно, осознаёт свои собственные пределы в развитии. «Её самоограничение, — указывает философ, — искренно и недвусмысленно: она эмпирически ограничена

мерю наших человеческих сил, и в этом же смысле безгранична, как безграничен в идее их рост или как безгранично в идее прозрение гения; принципиально она ограничена тем, что не может брать на себя решение задач, не подлежащих решению по её строгим методам, но и в том смысле она — безгранична, как безгранично содержание её собственного предмета»³⁶.

Философ понимает, что выйти на этот уровень философского познания «автоматически» невозможно. Для этого необходима развитость культуры философского мышления, переосмысление пройденного интеллектуального пути, не отрицание того, что было, а подведение итогов сделанного. Отсюда закономерно, что шпетовская критика отечественного философского процесса не носит зряшно отрицательный характер. Как уже говорилось, Г. Г. Шпет высоко оценивает достижения, скажу так, отдельных культурных героев (А. С. Пушкин, П. Д. Юркевич, В. С. Соловьёв и др.), сказавших своё слово в философии или слово в её защиту. Шпет цитирует, безусловно, важные для него слова И. В. Киреевского: «Нам необходима философия: всё развитие нашего ума требует её. Ею одною живёт и дышит наша поэзия...»³⁷. Сам же философ также подчёркивает особую роль в формировании культуры философского мышления *поэтического* слова: «Наше спонтанное творчество в эпоху формирования сознания неофициальной образованности и культуры прорвалось в таком невероятном явлении, как Пушкин. Едва-едва только теперь мы приходим к его осознанию. Достаточно, если современная ему мысль хотя бы “почувствовала” его, ибо в самом этом чувстве уже было непреодолимое побуждение к рефлексивной работе мысли»³⁸. Замечу, что в контексте эстетического интереса к поэтическому слову философ предполагал, что «поэтика может войти в состав философии и искусства, как дисциплины онтологической»³⁹, что, безусловно, продвигало понимание поэзии как выходящей за границы собственно искусства в «жизненный мир».

Думаю о Шпете, стиле, форме, предметности его мысли, а из головы не выходит недавний разговор с одним из коллег: «Философы не любят историков философии», — сказал, как отрезал,

без обиняков... — «А историю философии? Можно ли без понимания историко-философского процесса суметь помыслить актуальное, проявляющееся “здесь” и “теперь” в действительном? Можно ли вне историко-философского контекста находить смыслы современного философствования?» — «Это другое... Я вот недавно не мог оторваться от Лейбница...». В тот раз мы так и не договорили..., вполне понимая, что договорить (или договориться?) вряд ли получится и в будущем, уж слишком традиционную и слишком животрепещущую тему зацепили, уж слишком содержательно далёкими друг от друга оказались наши позиции.

Вопрос, однако, остался — так ли уж разделимы и по праву ли разделяемы в современных философских умах философия и её история? Действительно ли существует межа неприятия теми, кто мыслит себя собственно философами, «историков философии»? В наше время строгого подчинения научной деятельности «дисциплине» профессионального ума — соответствовать установленной (кем-то, зачем-то) специализации, как будто легко можно объяснить выделение *историка философии* в качестве «отдельного» философского специалиста. Философская работа последнего, действительно, имеет свою логическую строгость мысли, в идеале — желаемую. Это, к примеру, учёт хронологии написания мыслителем работ, выделение этапов его творчества или биографического контекста, а, отсюда, и опора в размышлении не только на собственно философские произведения (идеи, концепты, учения), но и на такие специфические источники как дневники, письма, записные книжки, даже «места памяти» как свидетельства невербального порядка жизнедеятельности личности.

Тем не менее, в этой ли специфике историко-философского познания и в приобретённых «отдельной» философской дисциплиной исследовательских «правилах» суть дела? Работа, независимо от научной специализации, должна быть *философской* — проблема и задача, пожалуй, в этом. А мочь делать свою «философскую работу» можно при неизменном условии — «свёрнутого» в самосознании минувшего историко-философского процесса.

Иначе говоря, философ не может не быть историком философии. И это очень хорошо понимали философы ушедшего «серебряного» времени. Неслучайно их философское дело начиналось, как правило, с осмысления истории философии. Их осознание себя в потоке исторического времени и своих творческих задач требовало не снисходительного отношения к прошлому, а критического осмысления минувшего философского пути (пусть временами и горького), дабы перед собой поставить правильные задачи актуального, то есть важного для настоящего времени, философствования. «Очерк развития русской философии» Г. Г. Шпета, вышедший в 1922 г., направлен был, как представляется, именно на это. Самосознание философа требовало проделать такого рода философскую работу.

И сделал он её прежде всего для себя, отнюдь не претендуя на статус историка философии. Уже в первых строчках «Предисловия» к книге философ с почти нескрываемой досадой отмечает, что едва решается её выпустить «без надписи на титулблате: *на правах рукописи*. Я ясно вижу, — пишет он, — недочёты своей книги — и стилистические и материальные. Книга недоделана: не всем находящимся в моём распоряжении материалом я воспользовался как следует и не весь материал, который можно было привлечь, привлёк к делу; есть ненужные повторения и излишние разъяснения...»⁴⁰. Тем не менее, именно шпетовское исследование историко-философского процесса в России, несмотря на то, что оканчивается оно серединой XIX ст., вызвало среди современников да и до сих пор вызывает неподдельный интерес.

Так, Н. А. Бердяев, подчёркивая, как и Г. Г. Шпет, определяющее значение для становления философии как науки в России «германского идеализма», обращения к философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, обосновывает свою позицию, ссылаясь в первую очередь на работу Шпета: «В XVIII в. и в начале XIX в. у нас настоящей философии не было, — пишет Бердяев, — она находилась в младенческом состоянии* (*См.: Г. Шпет. «Очерк развития русской философии»). И ещё долго у нас по-настоящему не возникнет философской культуры, а будут лишь одинокие

мыслители»⁴¹. Как «блестящую характеристику российского просвещения» оценивает усилия историко-философских изысканий Шпета Д. И. Чижевский⁴², при этом особо выделяя исследование философом творчества П. Д. Юркевича⁴³. В этом отношении работа Шпета, посвящённая Юркевичу⁴⁴, безусловно, вместе с «Очерком...» составляет единое целое в области познания смыслов философского прошлого.

Нельзя не обратить внимание и на высокую оценку «Очерка развития русской философии», пожалуй, знаменитейшего историка философии В. В. Зеньковского: «Книга Шпета, — отмечал он, — к сожалению, вышедшая лишь в ч. I, является самым ценным и основательным исследованием по истории русской философии. Часть I обнимает период от начатков философии до начала 40-х годов. Автор — превосходный знаток этого периода; его работа вся основана на первоисточниках, даёт почти всегда точное и ясное изложение»⁴⁵. При этом не миновали товарища по alma mater и критические замечания: «К сожалению, книгу очень портит докторальный тон автора, с высоты своей позиции (Шпет — последователь Husserl'я) делающего иронические нотации различным авторам. Это лишает автора исторической взвешенности, — но при всей неуместности насмешливых, а иногда и презрительных замечаний автора книга Шпета является всё же очень ценным трудом по истории русской философии»⁴⁶. Думаю, что Зеньковский всё-таки ошибался, когда приписывал Шпету «иронические нотации», идущие, как можно понять, от характера и философской школы автора. Последний и сам был недоволен стилем своего изложения проблем, предпочитая иной вариант собственного рассуждения: «... Самый тон изложения я во многих местах хотел бы слышать иным, — подчёркивал он во вступительном слове, — менее обличающим смену моих эмоциональных состояний»⁴⁷.

За изданной первой частью, к сожалению, не последовала вторая — времени для последующей работы над осознанием этапов, интеллектуальных достижений и провалов в становлении и развитии отечественного философского дискурса у мыслителя уже не осталось. Однако ему удалось главное — представить эпоху

в развитии культуры, однозначно начавшую отсчёт философского времени в России: «Профессорам, переносившим новинки немецкой философской рефлексии в литературу, последняя могла быть только благодарна. Применять к *своему* объекту и к своему материалу училась уже она сама. Но на первых порах, самое главное, благодаря их внушениям она почувствовала *необходимость* этой рефлексии, даже не сознавая ясно, в чём она и как ею надо пользоваться. Это — торжественный момент крещения и наречения своего самостоятельного творчества, когда, наконец, уже не спрашивают, зачем и какую пользу это приносит»⁴⁸.

Однако нельзя не заметить, что при всей высокой оценке значимости немецкой классической философии для становления культуры философского мышления в России Г. Г. Шпет был одним из первых её критиков. Философ нашёл главный «нерв» современной ему философской эпохи — необходимость перехода от классической традиции мышления к иной, выветив основные проблемы такого перехода. Важнейшая из открывшихся таким образом проблем заключалась в том, что «благодаря Канту был утрачен подлинный смысл рационалистического понятия *ratio*, и я думаю, — писал Шпет, — что это именно послужило причиной перенесения центра внимания философии от её подлинного интереса: *действительности*, к мнимому понятию “трансцендентального субъекта”...»⁴⁹.

Шпет не принимал характерную для классической (модерной, говоря современным языком) философии принятую в ней трактовку связи субъекта и объекта в философском познании. Он считал, что «источником фальсификации является подмена я через общий субъект. А источником теоретического суеверия является внушенная нам в *современной* философии привычка мыслить субъект, как если бы он был соотносителен объекту; больше всех, по-видимому, сделал для укоренения этого суеверия Фихте»⁵⁰. С другой стороны, наблюдалась и гносеологическая ситуация, при которой «источником их (противоречий) служит разрыв субъекта и объекта, та пресловутая “пропасть”, в которую провалились все послекантовские системы, словом, делом или помышлением

согрешившие в признании его софистической дилеммы. Блистательность Гегеля в том и состояла, — утверждал Шпет, — что он сумел показать, что этот разрыв есть только *момент* в диалектическом процессе разума, что в следующий за этим момент — разум должен “победить”, “преодолеть” антидетическое противоречие, которого нет в сущности и до этого рокового “абстрактно-формального момента”. В абстракции разум ссорится с действительностью, его завершающий акт “примирения с нею”. Разница, таким образом, между современниками переживальщиками-чижиками и Гегелем, что те попирают на это “до”, а рационалист Гегель — на “по”»⁵¹. Сам Шпет трактует философию как последовательно проводимый рационализм. Но шпетовский рационализм особого замеса, охватывающий такие составляющие («философские науки») как герменевтика, лингвистическая философия, феноменология, эстетика, логика, психология, философия искусства, история, социология и др. Иначе говоря, какую бы новую форму ни приобретала философия, по своей сущности она всё равно остаётся философией разума, определённым типом философской рациональности, работой с мыслью.

Отсюда, и философский язык Шпет понимает не в «классически» оформленной статичности категориально-понятийного аппарата (как нейтрального способа объективации мысли), а в динамичности, движении *философского самосознания*, рождающего благодаря прежде всего «интеллигибельной интуиции» понимание жизненной среды многообразного опыта человеческого бытия — от этнопсихологии социальных групп и до индивидуально-личностных, неповторимых форм экзистенции, от народной (коллективной) культуры бытия и до уникальнейших феноменов искусства, неповторимых эстетических образцов художественных произведений национальных гениев, от «духа народа» и до «единичного духа» отдельного человека. Отсюда, слово Поэта, Философа у Шпета связано с Бытием, имеет онтологическое происхождение, выявляющее себя в диалоге ли, вопросе ли, в знании ли, опыте ли — не важно, важно то, что во всех своих проявлениях человек выступает свидетелем бытия,

что и должно выказывать философское слово в качестве *действительности* мира человека.

Иначе говоря, мысль философа должна уметь отделять иллюзорное от сущностного, демонстрируя при этом *искусство мыслить* — как *мастерство понимания* «жизненного мира» и человека в их *действительных* состояниях исторического пути.

D

Честно признаюсь, мне не хочется традиционно «подводить итоги»..., образно говоря, ставить точку в размышлениях о философе Густаве Шпете. Творчеством своим, жизнью он сам (как красками на холсте художника) ответил на поставленный же самому себе вопрос — чем же «должны быть наполнены времена?..» Онтологические же вопросы его философии и судьбы — темы, которые остаются для меня не закрытыми проблемами. Ибо и в наше время прорастают они неразрешённостью своей, отсутствующим ответом-объяснением... — почему мудреца карали за мудрость и служение философии. Ситуация Сократа, таким образом, «повторилась» ещё раз, оставляя основания для задумчивости... — Уж слишком много противоречий эпохи сошлось на судьбе философа Г. Г. Шпета, уж слишком типичны они для истории.

Тем не менее, думаю, что главный философский урок Густаву Шпету удалось преподать, ибо ответ на вопрос о самосознании философом найден:

«Чьё же сознание? — Своё собственное, свободное!»².

Значит, думай и дерзай делать то, чем должны наполняться времена...

¹ Шпет Г. Философия и история (Речь) // Вопросы философии и психологии. — М., 1916. — Кн. 134 (IV). — С. 429.

² Там же. — С. 433–434.

³ Там же. — С. 438.

⁴ Там же.

⁵ Там же. — С. 438–439.

⁶ Там же. — С. 434.

⁷ См.: *Шпет Г. Г.* Философское наследство П. Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М.: Издательство «ПРАВДА», 1990 / Приложение к журналу «Вопросы философии». — С. 579.

⁸ *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? / *Шпет Г. Г.* Философские этюды. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — С. 261.

⁹ *Шпет Г. Г.* Философское наследство П. Д. Юркевича. — Указ. изд. — С. 580–581.

¹⁰ *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? — Указ. изд. — С. 282.

¹¹ Там же. — С. 277–278.

¹² *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 218–219.

¹³ *Шпет Г.* Философия и история. — Указ. изд. — С. 430.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? — Указ. изд. — С. 262.

¹⁶ Там же.

¹⁷ *Шпет Г. Г.* Философия и история. — Указ. изд. — С. 432.

¹⁸ *Шпет Г. Г.* Философское мирозерцание Герцена. — Пг.: Книгоиздательство «КОЛОС», 1921. — С. 24.

¹⁹ Там же. — С. 3.

²⁰ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — Указ. изд. — С. 217.

²¹ Там же.

²² Там же. — С. 220.

²³ Там же. — С. 221.

²⁴ *Безелянский Ю. Н.* Шпет (Шпетт) Густав Густавович // *Безелянский Ю. Н.* 99 имён Серебряного века. — М.: Эксмо, 2009. — С. 596.

²⁵ *Шпет Г. Г.* Философское наследство П. Д. Юркевича. — Указ. изд. — С. 585.

²⁶ Цит. по: *Безелянский Ю. Н.* Шпет (Шпетт) Густав Густавович. — Указ. изд. — С. 596.

- ²⁷ Цит. дневниковые записи Г. Г. Шпета по: *Безелянский Ю. Н.* Шпет (Шпетт) Густав Густавович. — Указ. изд. — С. 597.
- ²⁸ Письмо Г. Г. Шпета Ю. К. Балтрушайтису, Томск, 17.IV.1936 г. // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005 / Серия «Российские Пропилеи». — С. 344.
- ²⁹ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — Указ. изд. — С. 218.
- ³⁰ *Шпет Густав.* Эстетические фрагменты. I. — Пг: Книгоиздательство «Колос», 1922. — С. 52.
- ³¹ *Шпет Г. Г.* Философское мирозерцание Герцена. — Указ. изд. — С. 19.
- ³² *Шпет Густав.* Эстетические фрагменты. I. — Указ. изд. — С. 27.
- ³³ *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? — Указ. изд. — С. 247.
- ³⁴ См.: Там же. — С. 222.
- ³⁵ Там же. — С. 225.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Цит. по: *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — Указ. изд. — С. 545.
- ³⁸ Там же. — С. 541.
- ³⁹ *Шпет Густав.* Эстетические фрагменты. II. — Указ. изд. — С. 71.
- ⁴⁰ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — Указ. изд. — С. 217.
- ⁴¹ *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Н. А. Бердяев. Б. П. Вышеславцев. В. В. Зеньковский. П. А. Сорокин. Г. П. Федотов. Г. В. Флоровский. — М.: «Наука», 1990. — С. 69.
- ⁴² Цит. Д. И. Чижевского: «Блискуча характеристика російського просвітництва дана Г. Шпетом у I томі його «Очерка развития русской философии». — Петербург, 1922. Багато що тут подібне до розділу про «Просвітництво» у «Phanomenologie des Geistes» Гегеля» (*Чижевський Дмитро.* Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. — Т. 3. — К.: Смолоскип, 2005. — С. 374).
- ⁴³ См.: *Чижевський Дмитро.* Указ. изд. — С. 236, 270.
- ⁴⁴ Данная работа родилась как доклад, с которым Г. Г. Шпет выступил в Московском психологическом обществе 4-го октября 1914 г.

(См.: *Шпет Г. Г.* Философское наследство П. Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти). — Указ. изд. — С. 578).

⁴⁵ *Зеньковский В. В.* История русской философии. Введение // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья... — Указ. изд. — С. 396.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — Указ. изд. — С. 217.

⁴⁸ Там же. — 541.

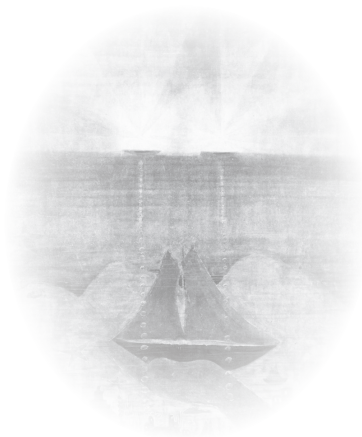
⁴⁹ *Шпет Г. Г.* К истории рационализма XVIII века // Вопросы философии и психологии / Издание Московского психологического общества при содействии Петроградского философского общества / Под ред. Л. М. Лопатина. — М., 1915. — Январь-февраль. — Кн. 126 (I). — С. 2.

⁵⁰ *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник (Заметки) // Шпет Г. Г. Философские этюды. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — С. 45.

⁵¹ *Шпет Г.* Отзыв о книгах Н. Н. Русова // Шпет Г. Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры; [сост., науч. ред., предисл., комментарии, археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедрина]. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010 / Серия «Российские Прописки». — С. 271.

⁵² *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник. — Указ. изд. — С. 107.

«...У КАЖДОГО В СОБСТВЕННОМ АРХИВЕ
НАЙДУТСЯ НАПОМИННИЯ»



Приложение 1

КИЕВСКИЕ АДРЕСА ГУСТАВА ШПЕТА *1

До сих пор не найдено достоверных сведений, по какому адресу проживала мать Г. Г. Шпета к моменту рождения сына. Поэтому пока что первым пунктом его киевской топографии является единственная на то время в городе лютеранская церковь Св. Екатерины по улице Анненской, бывшей Лютеранской (ныне вновь Лютеранская). Именно в ней крестили младенца Густава, несмотря на то, что мать была католичкой². На то время храм этого вероисповедания был в Киеве один.



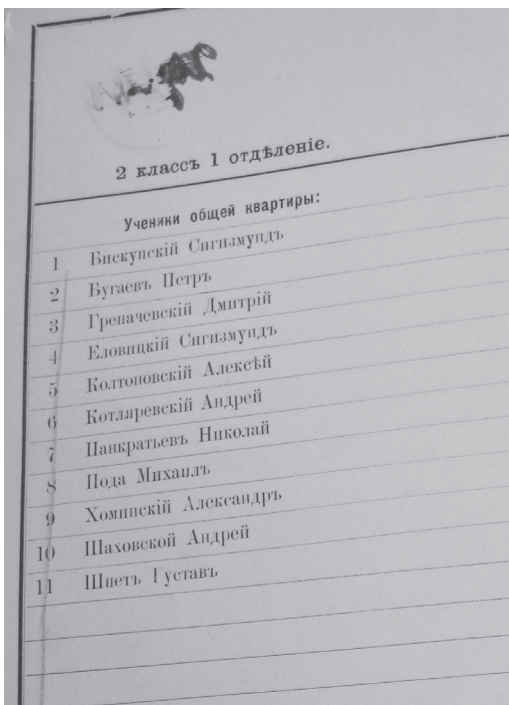
*Лютеранская кирха
Св. Екатерины
1855–1857 гг.
Фото Гудиона
и Губчевского,
1905 г.*

* Публикация М. Ю. Савельевой и Т. Д. Суходуб.

Г. Г. Шпет окончил Вторую киевскую гимназию, что по адресу Бибиковский бульвар, № 18 (ныне бульвар Т. Шевченко, № 18).



*Вторая мужская гимназия
Арх. П. Шлейфер
Фото нач. XX в.*



*Имя Г. Шпета
в списке учеников
Второй гимназии
в 1890/91 гг.³*

В студенческую бытность Густав Густавович с матерью проживали в Костельном переулке, № 6, о чём свидетельствуют письма тех лет к нему и матери:

Киев, Костельный пер.

Е[го] В[ысоко] Р[одию] Густаву Густавовичу Шпету

Милостивый государь, Густав Густавович!

Секретарь редакции «Вопросов философии», отсутствуя из Москвы, просил меня рассмотреть Ваши заметки для библиографического отдела «Вопросов». Я это сделал и уведомляю Вас, что они могут быть приняты. Но только в журнале существует правило, чтобы рецензии подписывались не псевдонимом, а полной фамилией их автора.

С почтением,

Член редакционного комитета «Вопросов философии»

Ю. И. Айхенвальд⁴.

Другое письмо — от актрисы Лидии Яворской 1903 г.:

Киев, Костельный переулок

Густаву Густавовичу Шпетту.

Екатеринослав

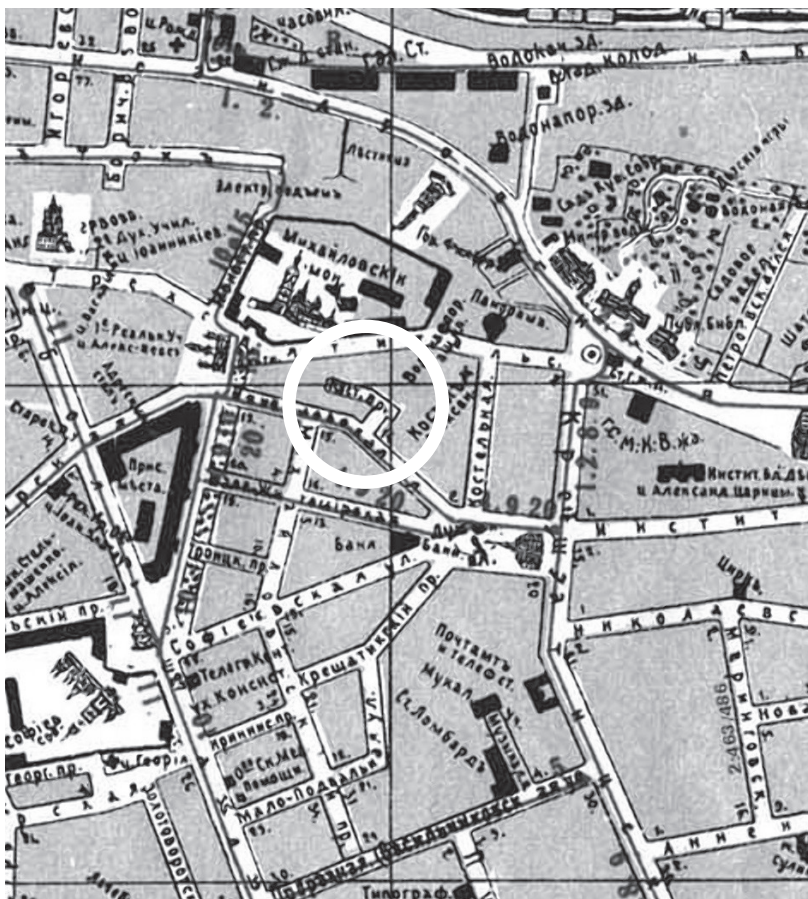
Получила твою открытку. Мне грустно, Густав, мне всё здесь надоело. Время идёт мучительно однообразно. Напиши мне что-нибудь длинное и хорошее, рассея мою тоску...

Сара⁵.

Почтовая открытка
Марцелине Иосифовне Шпетт
1904 года⁶

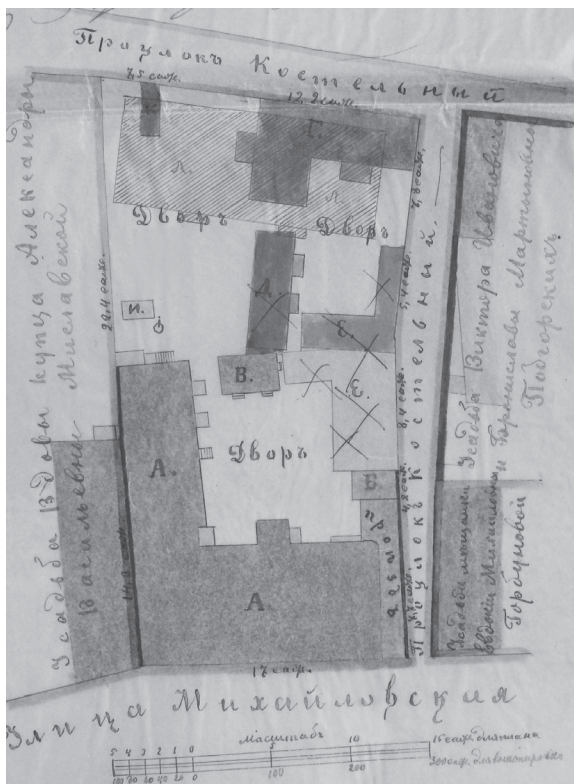


Маленький кривой переулок, уходивший вглубь от улицы Михайловской в сторону улицы Трёхсвятительской, больше не существует; дома получили иную нумерацию, и мы можем только гадать, в каком из них проживали Марцелина Иосифовна с сыном. Однако он сохранился на некоторых старых картах Киева.



*Фрагмент карты центральной части г. Киева 1913 г.
Белым кругом по центру отмечен Костельный переулок*

Впрочем, известно, что часть улицы Михайловской и Костёльного переулка занимала усадьба и доходные дома присяжного поверенного Люциана Михайловича Грабовского. Сохранился план переулка, составленный в связи с застройкой 1892–93 гг. На нём хорошо видны основные здания, но при отсутствии нумерации невозможно сказать, в каком из этих домов проживали Шпеты, и был ли этот дом построен к тому времени.



План застройки участка по улице Михайловской и переулку Костельному в 1892–93 гг.⁷

Следующий адрес — ул. Нижне-Владимирская (ныне — Владимирская, № 60), Университет Св. Владимира, где с 1898 по 1905 гг. Густав Густавович обучался с перерывом сначала на физико-математическом, а после на историко-филологическом факультетах.



*Г. Шпет среди студентов физико-математического факультета*⁸



*Г. Шпет студент, 1900 г.*⁹



*Г. Шпет и Г. Челпанов*¹⁰

При поступлении в университет будущие студенты давали подписку с заверением в собственной благонадёжности:

Печать «Инспектор студентов
5 сентября 1900 г.
Императорского университета
Св. Владимира»

ПОДПИСКА

Я, нижеподписавшийся, принятый в число студентов Императорского университета Святого Владимира, на основании Высочайше утверждённого Устава императорских Российских Университетов обязуюсь во всё время пребывания моего в Университете подчиняться правилам и постановлениям университетским. На основании же распоряжения г. Министра Народного Просвещения, сообщённого Университету в предложении г. Попечителя Киевского учебного округа 30 Января 1887 года, даю подписку особо в том, что я не буду принимать участия ни в каких недозволенных законом и Правительством сообществах, под каким бы наименованием таковые ни существовали, как напр., землячествах и т. п., и сверх того я обязуюсь не вступать даже в дозволенные законом общества без разрешения на то в каждом отдельном случае Университетского начальства, под опасением, в случае обнаружения участия моего в каком либо обществе, немедленного увольнения из Университета.

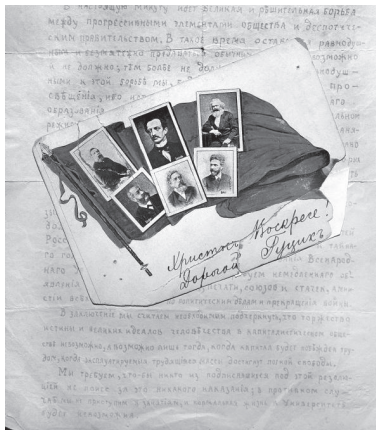
Экземпляр правил мною получен.

Киев, сентября дня 1900 года

Студент физико-математического факультета

Собственноручная подпись ¹¹

Однако подпись на подобном документе останавливала далеко не всех, и в 1900 году за увлечение марксизмом и распространение агитационной литературы Г. Шпет был исключён из университета без права восстановления. Он был отправлен в киевский Лукьяновский тюремный замок по улице Дегтярёвской, где познакомился с А. В. Луначарским, с которым его связали добрые товарищеские отношения.

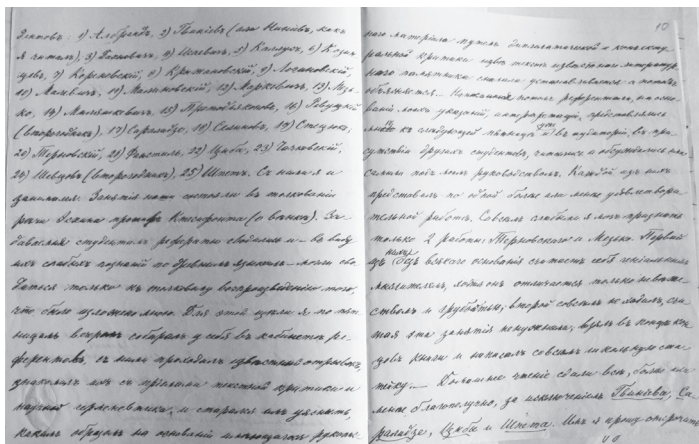


Шутливая открытка к Пасхе, наклеенная на листовку, с надписью: «Христос воскрес, дорогой Гуцик», 1900 г.¹²



Г. Г. Шпет (сверху справа) в окне камеры Лукьяновской тюрьмы¹³

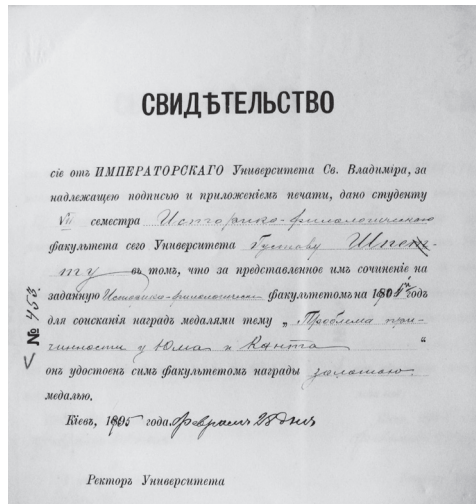
В 1901 году Г. Шпет всё же смог восстановиться в университете. Полугодичная ссылка в Херсонскую губернию невольно способствовала увлечению Густава философской литературой. К тому же появилось дозволение принимать «неблагонадёжных» на историко-филологический факультет, куда он и перевёлся с физико-математического. Интерес к философии, тем не менее, не сразу сказался на успехах Шпета в учёбе. Возможно, радикальная смена профессиональных интересов стала одной из причин того, что он не сразу стал успевающим студентом. В отчётах о практических занятиях студентов историко-филологического факультета сохранилась записка профессора древнегреческого языка Иосифа Андреевича Лециуса, датированная осенью 1901 года — то есть первым семестром восстановления Густава Густавовича. Фамилия Густава Шпета упоминается в ней несколько раз в связи с тем, что *«дополнительное чтение сдали все, более или менее благополучно, за исключением Гвиньева, Сафалидзе, Цыбы и Шпета. Им я прошу отсрочить зачёт до января месяца, между тем как остальным (21) 1-ое полугодие без всяких препятствий с моей стороны может быть зачтено»*.



Автограф проф. И. А. Лециуса, 1901 г.¹⁴

Но по мере того как продвигалась учёба, Шпет постепенно выдвинулся в число лучших студентов. Лекции по философии и психологии профессора Г. И. Челпанова сразу же стали настолько близки ему, что он посещал дополнительные занятия, так называемые «семинарии». В 1904 г. Шпет участвовал в закрытом конкурсе студенческих выпускных сочинений, представив работу по теме «Проблема причинности у Юма и Канта». Кроме него по этой же теме писало ещё два человека, но работа Шпета оказалась настолько хороша, что Челпанов как рецензент ходатайствовал о присуждении ей золотой медали, а также рекомендовал к публикации в университетском сборнике.

Свидетельство
о представлении
выпускного сочинения
Г. Шпета к награждению
Золотой медалью
от 1905 г.¹⁵



Тем не менее, проблемы не исчерпывались учебным процесом. Учёба в Университете была платной, а Густав Густавович был из далеко не богатой семьи. Поэтому его имя стоит в списке студентов, подавших в 1903 г. прошение о выдаче стипендий или пособий и об освобождении их от платы за учёбу. Примечательно, что в конце списка есть указание: «Поименованные в сем списке

лица ни в чём предосудительном замечены не были, за исключением Евгения Писаревского, который участвовал в студенческих беспорядках...» и т. д. ¹⁶ По всей видимости, Г. Г. Шпет извлек для себя урок и более ни в каких политических мероприятиях не участвовал.

Согласно Списку, ему полагалось пособие в 20 рублей и льгота в виде освобождения от платы за обучение.

СПИСОКЪ						
студентов историко-филологического факультета Университета Св. Владимира, подавших прошения о выдаче им стипендий или пособий и об освобождении их от платы за обучение в осеннем полугодии 1903 года.						
№	Имя и отчество	Место рождения	В каком учебном заведении обучался до поступления в Университет Св. Владимира	Наличие пособия	Плата за обучение	Примечание
1	Белицкий Михаил пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
2	Бонько Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
3	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
4	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
5	Борисович Михаил пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
6	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
7	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
8	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
9	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
10	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
11	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
12	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
13	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
14	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
15	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
16	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
17	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
18	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
19	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
20	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
21	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
22	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
23	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
24	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
25	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
26	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
27	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
28	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
29	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
30	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
31	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
32	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
33	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
34	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
35	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
36	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
37	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
38	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
39	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
40	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
41	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
42	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
43	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
44	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
45	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
46	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
47	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
48	Борисович Николай пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
49	Борисович Александр пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	
50	Борисович Евгений пр.	Волынь	Вильна	нет	нет	

Список студентов историко-филологического факультета
Университета Св. Владимира,
подавших прошения о выдаче им стипендий или пособий
и об освобождении их от платы за обучение
в осеннем полугодии 1903 года
Имя Густава Шпета под номером 23

№ 8 (ныне — Богдана Хмельницкого, № 6/13, надстроенное двумя этажами здание занимает Акционерное товарищество «Национальная акционерная кампания “Нафтогаз України”):



*Фундуклевская
женская гимназия
Фото нач. XX в.*

Киево-Подольская женская гимназия, поначалу бывшая филиалом Фундуклевской, к моменту прихода туда Г. Г. Шпета была расположена на ул. Покровской, № 4 (ныне — Лицей «Подол»):



*Киево-Подольская
гимназия
Совр. вид*

Неудивительно, что столь одарённый мыслитель оказался поначалу преподавателем гимназии¹⁹. За Шпетом навсегда закрепились репутация политически неблагонадёжного, поэтому по окончании университета ему был заказан путь в структуры

высшего образования, но осталась возможность работать в гимназиях и на Высших женских курсах. Однако и в этом случае надзор за его персоной не ослаблялся. Целых три документа очень тонко-го Личного дела Г. Г. Шпета касаются проверки его гражданской репутации. Так, 10 декабря 1905 года он собственноручно подал Прошение на имя Начальника Киево-Подольской женской гимназии о назначении его преподавателем истории:

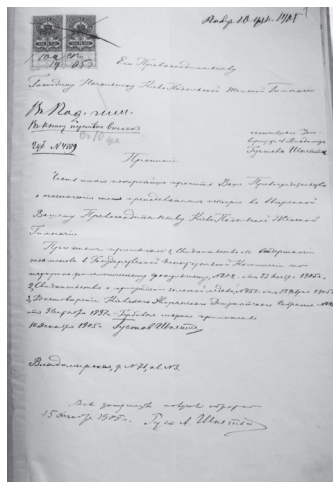
Прошение

Чсть имею покорнейше просить Ваше Превосходительство о назначении меня преподавателем истории во вверенной Вашему Превосходительству Киево-Подольской женской гимназии. При этом прилагаю: 1, Свидетельство об выдержании экзаменов в Государственной Испытательной Комиссии по историко-филологическому факультету № 202 от 23 ноября 1905 г. 2, Свидетельство о присуждении золотой медали № 453 — от 28 февраля 1905 г., 3, Удостоверение Киевского Дворянского Депутатского собрания, № 499 от 9 сентября 1897. Гербовая марка приложена.

10 декабря 1905 г.

Густав Шпет

Владимирская, д. № 71, кв. № 3²⁰



Прошение Г. Шпета о назначении преподавателем истории в Киево-Подольской гимназии от 10 декабря 1905 г.

Однако прошло *больше семи месяцев*, прежде чем появился положительный ответ. 15 июля 1906 года было получено дозволение Вице-губернатора преподавать в Киево-Подольской гимназии²¹.

Шпет, по-видимому, не был уверен в положительном исходе дела, поэтому пытался устроиться и в частные гимназии. В его Личном деле имеется ходатайство от содержательницы частной гимназии М. В. Клуссинш по Бибииковскому бульвару (ныне Бульвар Т. Шевченко, 23) о предоставлении Г. Г. Шпету места преподавателя истории от 24 октября 1906 года²².

Несмотря на то, что вопрос о преподавании в Фундуклеевской и Киево-Подольской гимназиях был решён положительно, Шпет на протяжении всего времени преподавания находился под негласным надзором. Об этом свидетельствует ещё один запрос на проверку благонадёжности его персоны, поступивший Начальнику Киево-Фундуклеевской женской гимназии 6 февраля 1907 года, на который был получен положительный ответ²³.

¹ Раздел посвящён киевскому периоду жизни и творчества Г. Г. Шпета и потому охватывает материалы до 1907 г.

Публикуемые данные о киевских адресах философа, как и о сохранившихся в его родном городе документах — молчаливых свидетелях и свидетельствах минувшей, но не угасшей в благодарной памяти горожан жизни — чувственно-образно воспринимаются нами как падающие в руки и сердце киевские каштаны, ежегодно осеняющие наш «вечный город» не то дыханием осени, не то надеждой на весну, которая обязательно будет... А значит будет жить и память о Философе, который родился, вырос, учился и учил, жил в нашем Городе. — М. С., Т. С.

² О том, что Г. Г. Шпет был лютеранского происхождения см.: Дело о преподавателе истории Фундуклеевской гимназии Г. Шпета. Началось 10 декабря 1905 года // Государственный архив г. Киева (далее — ГАГК). — Ф. 90. — Оп. 1. — Ед. хр. № 1449. — Л. 10; Шпет в Сибири: ссылка и гибель. — Томск: «Водолей», 1995. — С. 320, 326.

³ Алфавитный список учеников Киевской 2-й гимназии на 1890/91 гг. // ГАГК. — Ф. 81. — Оп. 59. — Ед. хр. 255. — Л. 10.

⁴ Айхенвальд Ю. — Шпету Г. 13 июля 1903 года. Воспроизведено по: Шпет: Философ в культуре. Документы и письма / Отв ред.-сост. Т. Г. Щедрина. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — С. 17.

⁵ Воспроизведено по: Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма. — С. 78. «Сарой» Яворская подписалась по имени одной из героинь несыгранной ею пьесы (См: *Литаврина М. Г.* Яворская, беззаконная комета. — М.: МИК, 2008. — 397, [3] с.)

⁶ Источник: Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович [Текст]: полная версия воспоминаний Марины Густавовны Шторх. — Москва: Изд-во АСТ: Corpus, 2014. — 218 с. Электронный ресурс: <http://e-libra.su/read/371301-doch-filosofa-shpeta-v-fil-me-eleny-yakovich-polnaya-versiya-vozpominaniy-mariny-gustavovny-shtorh.html>

⁷ Дело Киевской городской Управы Строительного отделения о выдаче разрешения дворянину Грабовскому на постройку дома по улице Михайловской // ГАГК. — Ф. 163. — Оп. 41. — Ед. хр. 4203. — Л. 13.

⁸ Источник: Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович...

⁹ Источник: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2892154294158049&set=pcb.2892165697490242&type=3&theater>

¹⁰ Густав Шпет и Сибирь / Сост. Н. В. Серебренникова. — Томск: Изд. Томской писательской организации, 2018. — С. 8.

¹¹ Киевский университет. Наряд документов переписки лиц, выслушавших полный курс университета Св. Владимира (Ц-Я). 1907 год. На 672 листах // ГАГК. — Ф. 16. — Оп. 477. — Ед. хр. 10. — Л. 484.

¹² *Гуцьки* или *Гуц* — шутивное прозвище Густава Густавовича в студенческие годы. Отсюда: Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович...

¹³ Источник: Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович...

¹⁴ Киевский университет. Отчёты о практических занятиях студентов на факультетах. Историко-филологический факультет // ГАГК. — Ф. 16. — Оп. 465. — Ед. хр. 1099. — Л. 9, 9 (об), 10, 10 (об). Можно лишь гадать, почему на самом деле у полиглота и тонко чувствующего особенностями языка Г. Г. Шпета не сложилось с изучением древнегреческого... Но вот есть воспоминание П. П. Блонского, также бывшего студента

И. А. Лециуса, которое отчасти проливает свет: «Он [Лециус] слыл большим чудаком. Как учёный он был полнейшая бесплодность... Чем же он был полезен? Своей ярко выраженной любовью к науке. Мы читали и переводили вместе с ним драму Еврипида “Вакханка”. Благодаря его безалаберности в ведении занятий мы мало успели перевести, но он нас буквально свёл с ума чтением греческих стихов... Он как никто дал почувствовать музыку греческого стиха... О византинисте [В. Г.] Васильевском он говорил с уважением, но здесь же прибавлял: “Плохо говорит по-гречески”. Сам он жаловался, что в Киеве ему не с кем говорить по-латыни, кроме А. И. Сонни, да и тот ленится. Вот эта наивная, но восторженная любовь к науке воспитывала меня лучше всяких лекций, читать которые он был не мастер» (*Блонский П. П.* Мои воспоминания. — М.: Педагогика, 1971. — С. 56–57).

¹⁵ Дело Совета Императорского университета Святого Владимира о темах на медальные сочинения студентов в 1904 году и о рецензиях на эти сочинения // ГАГК. — Ф. 16. — Оп. 342. — Ед. хр. 150 — Л. 53.

¹⁶ Список студентов историко-филологического факультета Университета Св. Владимира, подавших прошения о выдаче им стипендий или пособий и об освобождении их от платы за обучение в осеннем полугодии 1903 года // ГАГК. — Ф. 18. — Оп. 465. — Ед. хр. 1116. — Л. 2, 2 (об.).

¹⁷ Дело о преподавателе истории Фундуклеевской гимназии Г. Шпете. — Л. 9, 9 (об.), 10.

¹⁸ См. наст. изд. — С. 361.

¹⁹ Впрочем, в культурном, не политическом, смысле всякие решения «не пущать...» и складывающиеся на их основании жизненные ситуации талантливых людей всегда будут удивлять интеллектуальным расточительством, по сути, игнорированием светлых умов отечества.

²⁰ Дело о преподавателе истории Фундуклеевской гимназии Г. Шпете. — Л. 1.

²¹ Там же. — Л. 2.

²² Там же. — Л. 3.

²³ Там же. — Л. 4.

ПЕРВАЯ ЖЕНА ГУСТАВА ШПЕТА *

ВКиеве же, в 1904 году, будучи студентом-старшекурсником, Густав Шпет, по словам младшей дочери Марины, «сумел, после решительных отказов, за четыре месяца очаровать и взять в жёны известную актрису Марию Александровну Крестовскую, почти на десять лет старше его. Её настоящая фамилия была Крестовоздвиженская, Крестовская — сценическое имя. Она тогда блистала, была первой актрисой...»¹



*Мария Александровна
Крестовская
(Крестовоздвиженская)*²

¹ Публикация М. Ю. Савельевой и Т. Д. Суходуб.

Об этой женщине мы знаем не очень много, что, на наш взгляд, совершенно несправедливо. Родившись 23 июля 1870 года, она ненадолго пережила своего знаменитого мужа, уйдя из жизни 27 октября 1940 года. Имея за плечами солидное даже по меркам сегодняшнего дня профессиональное образование — музыкально-драматическое училище Московского филармонического общества (1889) и школу Малого театра, — на протяжении жизни Мария Александровна была не только актрисой, но и режиссёром и педагогом. Она переписывалась с А. П. Чеховым; известно, по крайней мере, что они однажды обменялись посланиями³.

Крестовская не менее трёх раз бывала в Киеве на гастролях — в 1889, 1890 и 1903 годах. Помимо основного занятия вела заметную общественную работу, выступая на концертах в пользу студенческих землячеств, читая по тюрьмам политзаключённым и занимаясь организацией народных театров, в частности, в Москве и Саратове. Неудивительно, что сочувствовавший тогда социалистическим идеям и большой театрал студент Густав Шпет не мог не заметить эту очень яркую, сильную, одарённую женщину. Позднее, будучи уже повторно женатым, Густав Густавович говорил о ней своей младшей дочери Марине: «Мария Александровна была очень хорошим человеком, верующая очень и высокая моралистка»⁴.

Выйдя замуж, Крестовская оставила сцену в 1904 году, а переехав в Москву, устроилась на педагогическую работу. Она очень болезненно восприняла разрыв с мужем, но не опустила рук. Помимо памяти о себе как актрисе и педагоге она оставила несколько книг (в фондах Российской Государственной библиотеки):

1. Как гримироваться: Практическое руководство для клубной и деревенской сцены / Рис. худ. Волкова. — М.: МОДП и К, 1927. — 47 с.,
2. Руководство по гриму: 6 уроков: Со статьёй о том, как делать самим парики и гримировальные краски / Рис. Е. А. Зерновой. — Москва: Крестьянская газета, 1928. — 31 с.,

3. Костюм на сцене: Руководство для драмкружков / Рис. худ. Е. А. Зерновой; Центр. дом самодеятельного искусства в городе и деревне им. Н. К. Крупской. — М.: Театинопечат, 1930. — 112 с.

М. А. Крестовская также написала воспоминания о великой итальянской драматической актрисе Элеоноре Дузе, с творчеством которой ей выпало счастье лично познакомиться во время гастролей актрисы в Петербурге, Москве и Киеве⁵. Будучи по-видимому страстным человеком, Мария Александровна имела своего кумира. Поэтому, рассказывала Марина Густавовна, «когда у неё родилась первая дочь, ей очень хотелось назвать её Элеонорой. А папа категорически воспротивился этому. И в конце концов они сговорились на имени Ленора, получилась Нора (также имя героини пьесы Г. Ибсена, сыгранной Э. Дузе — М. С., Т. С.). Вторую дочь назвали Маргаритой, потому что это была любимая роль Марии Александровны, в которой она видела Дузе на сцене и сама потом играла в «Даме с камелиями»»⁶.



*Маргарита и Ленора Шпет*⁷

¹ Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович [Текст]: полная версия воспоминаний Марины Густавовны Шторх. — Москва: Изд-во АСТ: Corpus, 2014. — 218 с. Электронный ресурс: <http://e-libra.su/read/371301-doch-filosofa-shpeta-v-fil-me-eleny-yakovich-polnaya-versiya-vospominaniy-mariny-gustavovny-shtorh.html>

В киноверсии интервью Марина Густавовна делает акцент на том, что Крестовская была прямой *провинциального* театра (в тексте это слово опущено). Однако, на наш взгляд, это несколько не снижает культурной значимости этой общественно активной женщины.

² Источник: <https://www.kino-teatr.ru/teatr/activist/483221/bio/>

³ См.: А. П. Чехов — М. А. Крестовской. 10 октября 1896 г. // *Чехов А. П.* Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Письма в двенадцати томах. — Письма. Т. 6. Январь 1895 — май 1897. — М.: Наука, 1978. — С. 190. См. также Примечание с изложением основного содержания письма М. А. Крестовской к А. П. Чехову: *Чехов А. П.* Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Письма в двенадцати томах. — Письма. Т. 6. Январь 1895 — май 1897. — М.: Наука, 1978. — С. 514.

⁴ Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович...

⁵ Об этом см.: *Синьорелли О.* Элеонора Дузе / Пер. с итал.; Послесл. и примеч. С. М. Грищенко. — Москва: Искусство, 1975. — С. 57–67.

⁶ Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович...

⁷ Источник: Там же.

ГУСТАВ ШДЕТ И АННА АХМАТОВА: СЛУЧАЙНАЯ НЕСЛУЧАЙНОСТЬ*

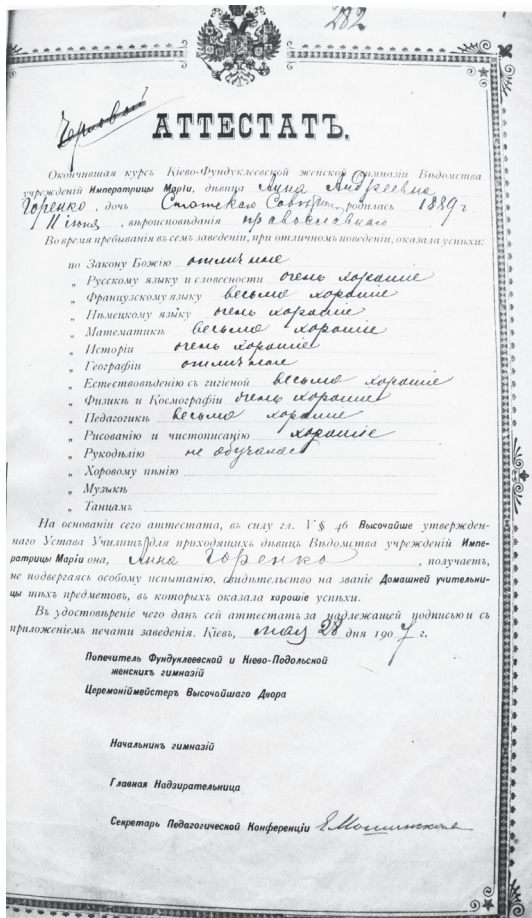
Известно, что Анна Андреевна Ахматова не любила киевский период своей жизни — в основном из-за постоянной нужды и необходимости быть «бедной родственницей» — однако именно здесь в её жизни произошли, по крайней мере, два события, по-разному повлиявших на её духовное становление. Именно в здании ныне уже несуществующей гостиницы «Европейская» произошло признание ей в любви Николая Гумилёва, за которым последовало венчание в церкви Никольской слободки (ныне Дарницкий район).



Ученицы
Фундуклеевской
гимназии, 1904 г.
Анна Горенко —
второй ряд,
вторая слева

* Публикация М. Ю. Савельевой и Т. Д. Суходуб.

А за несколько лет до этого — учёба в Фундуклеевской женской гимназии, откуда она вышла неординарной личностью с абсолютной уверенностью в том, что она поэт. Именно там её судьба ненадолго пересеклась с судьбой Густава Шпета.



Аттестат зрелости
Анны Горенко¹

Приглядимся повнимательнее к аттестату зрелости будущего поэта. Как видно, она не была первой ученицей: ни одной оценки ниже «хорошо», но всего две оценки «отлично», и это, в общем-то, вполне предсказуемо — ей всегда были близки религиозные настроения, а география, возможно, будила в ней непредсказуемость и стихийность поведения, что позже сделало её «колдуньей» в глазах романтического Гумилёва...

За что же будущая слава русской поэзии получила по родному языку и словесности всего лишь «очень хорошо»? Обратимся к исследованиям Е. Ольшанской: «Русскую литературу преподавал Григорий Владимирович Александровский, который потом стал профессором Казанского университета. По свидетельству Веры Беер (одноклассницы Анны — М. С., Т. С.), он находил, что сочинения Анны Горенко “хороши, но направлены так странно”. Она, например, жестоко обвиняла Евгения Онегина, смеялась над Ленским. Александровский отмечал, что Горенко “лучше всех умела читать в тексте между строк”. (Это умение глубоко проникать в тексты, “читать между строк” помогло ей впоследствии сделать серьезные открытия в изучении пушкинского наследия)»².

По математике у Анны оценка выше, чем по словесности и литературе, и это тоже неудивительно, потому что «математик Юлий Александрович Костюковский происходил из очень образованной семьи, и его эрудиция импонировала гимназисткам»³. Такая же оценка по французскому языку, и здесь тоже всё логично: «Александра Николаевна Муравьева, учительница французского языка, каждый год ездила на каникулы в Париж практиковаться в произношении. Она прекрасно знала и очень любила французскую классическую поэзию, на уроках наизусть читала монологи из Мольера, Расина, Корнеля. А вот преподаватель немецкого языка (его фамилия до нас не дошла) не пользовался авторитетом, на уроках его никто не слушал, поэтому и успехи в немецком языке у гимназисток были весьма скромные»⁴. У Анны по немецкому было лишь «очень хорошо». Такая же оценка была и по истории: «Вера Беер с благодарностью вспоминала историка Белинского (к сожалению, она не запомнила его имени и отчества), на его

уроках историю учили по учебнику Платонова, который намного прогрессивнее, чем учебник Иловайского, родственника Марины Цветаевой»⁵.

Судя по всему, наименьший интерес у будущего поэта вызывали рисование и чистописание («хорошо»), а рукоделию, как следует из документа, она «не обучалась»: его преподавала «толстая, добродушная и недалёкая Анна Николаевна, с которой у Ани произошёл конфликт»⁶.

В аттестате есть ещё один предмет — педагогика, с оценкой «весьма хорошо». Согласно личному делу Г. Г. Шпета, именно ему было разрешено преподавать её в феврале 1907 года в выпускном классе Фундуклеевской гимназии. Однако, в воспоминаниях бывшей ученицы В. Беер фигурирует другой предмет:

Урок психологии в выпускном (седьмом) классе Киево-Фундуклеевской женской гимназии. Предмет трудный, но преподаётся он интересно — учитель Шпет, Густав Густавович, заставляет задумываться над рядом вопросов, сложных для нас, юных девушек, и на многое, бывшее прежде неясным, туманным, проливается яркий свет. Сегодня урок посвящён ассоциативным представлениям. Густав Густавович предлагает нам самостоятельно привести ряд примеров из жизни или из литературы, когда одно представление вызывает в памяти другое. Дружным смехом сопровождается напоминание, как у мистрис Никльби из романа Диккенса “Николас Никльби”, пользовавшегося у нас тогда большим успехом, погожее майское утро связывается с поросёнком, жареным с луком. И вдруг раздаётся спокойный, не то ленивый, не то монотонный голос:

*“Столетия-фонарики! О, сколько вас во тьме,
На прочной нити времени, протянутой в уме!”*

Торжественный размер, своеобразная манера чтения, необычные для нас образы заставляют настроиться. Мы все смотрим на Аню Горенко, которая даже не встала, а говорит как во сне.

Легкая улыбка, игравшая на лице Густава Густавовича, исчезла. “Чьи это стихи?” — проверяет он её. Раздается слегка презрительный ответ: “Валерия Брюсова”. О Брюсове слышали тогда очень немногие из нас, а знать его стихи так, как Аня Горенко, никто, конечно, не мог. “Пример г-жи Горенко очень интересен”, — говорит Густав Густавович. И он продолжает чтение и комментирование стихотворения, начатого Горенкой. На её сжатых губах скользит легкая самодовольная улыбка. А мы от жёлтых квадратных фонарей переносимся в далёкий знойный Египет»⁷.

В дальнейшем Анна Андреевна и Густав Густавович не встречались, но из всего учительского коллектива гимназии Анна Андреевна запомнила именно его. Возможно потому, что он был единственным, кто тогда оценил по достоинству её только-только оформляющиеся способности...⁸



*Г. Г. Шпет
с преподавателями Фундуклеевской гимназии*

Глядя на фотографии тех времён, трудно поверить, что сдержанный человек в строгом костюме-тройке вызывал такую бурю эмоций. Да нам, и правда, мало что известно о преподавательской манере Г. Шпета. Этот пробел слегка восполнила Марина Густавовна: «...Шпет как Шпет, не какой-то там красавец с усами заливчатскими, а обычный человек в пиджаке. А вот занятиями его весь класс действительно был пленён. Отец очень хорошо говорил, очень свободно, очень ярко. И мама нам рассказывала, что половина девочек в него повлюблялась»⁹.

О том, что Г. Шпет был блестящим преподавателем, говорят восторженные отклики слушателей разных лет. Вот письмо от 10 декабря 1906 года от ученицы, по-видимому, Киево-Подольской гимназии, потому что именно там Густав Густавович преподавал историю, о которой ниже идёт речь:

«Симпатичный, хороший, добрый учитель! Сегодня 10 декабря... Год тому назад в этот день Вы в первый раз пришли к нам в гимназию, в класс, в этот день мы в первый раз увидели Вас и узнали... О, как памятен этот день! Вы вошли, и мы ещё не знали, что к нам вошёл человек, который внесёт в гимназию любовь, справедливость, доброту; мы ещё не знали, что это тот человек, который заинтересует нас своими рассказами, своею речью, человека, который нас заставит любить что-нибудь, человека, который откроет нам глаза и покажет, что за интересный, чудный предмет история... Неудивительно, если Ваша речь, Ваши неоценимые рассказы, Ваше идеальное преподавание заставляет некоторых из нас забывать всё, всё... Глубокоуважаемый Густав Густавович! Вы за короткое пребывание в нашей гимназии успели приобрести от нас, учениц, ту чистую, светлую, идеальную любовь, которая редко, редко, почти никогда не выпадает на долю учительского персонала... Кого благодарить за дарование нам такого симпатичного учителя-друга?! Вы-то действительно, Густав Густавович, — учитель; Вы учите нас, учите всему доброму, хорошему, прекрасному... Если бывают единичные ученицы, которые не согласны с этим, то верьте, что всё это происходит по их глупости: их видно ничто хоро-

шее не интересует, они не знают, что — доброе, что — прекрасное, не знают, в чём искать его и не стараются знать и понимать его... Густав Густавович! Мы оживаем только на ваших уроках; (о, с каким нетерпением мы их ждем!!) вспоминая Ваши дружеские отношения к нам, мы забываем лишнюю дисциплину и какую-то недоступность со стороны других; вспоминая вашу доброту и ласковые слова, мы любим Вас с каждым днем всё более и более... и, вспоминая Вашу заботу о нас, заботу, чтобы пробудить в нас что-нибудь благородное, хорошее, лучшее, мы благодарим Вас. Добрый Густав Густавович, — спасибо!!!!...

Одна из Ваших глубокоуважающих учениц...

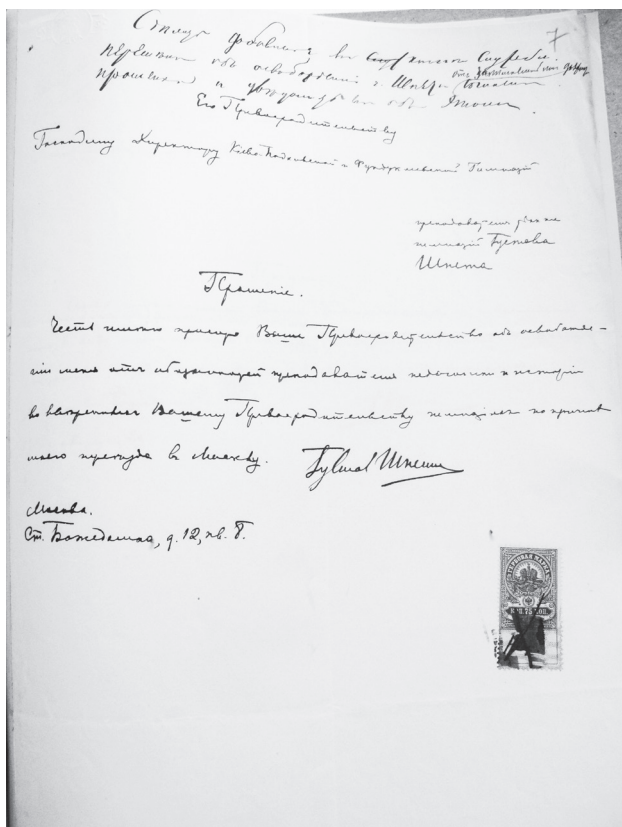
P. S. Мысль, что Вы не будете у нас в будущем году, ужасает нас, и при этой мысли нам становится так грустно, так грустно!.. Но, прочь эта действительно ужасная мысль! Ещё много месяцев впереди, Вы ещё наш учитель, Вы ещё с нами, и мы пока счастливы... Простите, Густав Густавович, за анонимное письмо, но я — ученица и имени подписать не могу... Невольно ж вспомнив о сегодняшнем дне, я твёрдо решила послать Вам письмо; мне почему-то ужасно хочется, чтобы Вы знали, что Ваши знания, гениальный ум, доброту и всё, всё... ценят, ценят, как только можно ценить...»¹⁰

Другое сохранившееся письмо — короткое, но не менее проникновенное и грустное в связи с некой конфликтной ситуацией в гимназии, когда Шпет встал на сторону учащихся:

Печальные остатки декабристов Киево-Подольской гимназии, в годовщину невооружённого восстания 1906 г. шлют сердечный привет вылетевшему в трубу (по воле судеб или своей собственной) товарищу.

11 подписей¹¹.

Таким образом, преподавательская деятельность Г. Г. Шпета в Киеве длилась с 1906 года (сентябрь — принят на работу в Фундуклеевскую Гимназию, октябрь — в Киево-Подольскую гимназию) до августа 1907 года¹².



Прошение Шпета об освобождении от преподавательской деятельности
в связи с отъездом в Москву¹³

Пока Густав Густавович отбывал своеобразную «ссылку» в женских гимназиях, в Университете Св. Владимира шёл долгий бюрократический процесс о предоставлении ему профессорской стипендии. Инициировал процедуру проф. Челпанов.

В декабре 1905 года на стол Ректора легла записка следующего содержания:

Гриф МНП
ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ
ФАКУЛЬТЕТ
ИМПЕРАТОРСКОГО
Университета
Святого Владимира

Его Превосходительству
г. Ректору Императорского
Университета Святого Владимира

7 декабря 1905 г.
№ 101
г. Киев

Владимирская, 71,
кв. 3.

В заседании историко-филологического факультета 5 октября сего года по выслушании прилагаемой при сем записки проф. Челпанова об оставлении при университете окончившего курс с дипл. 2 ст. Густава Густавовича [*зачёркнуто, сверху вставлено карандашом: Иванович-Болеславович*] Шпетта — постановлено: ходатайствовать об оставлении при университете по кафедре философии для приготовления к профессорскому званию, а также о назначении г. Шпетту стипендии в сумме Министерства Народного Просвещения. О чём довожу до сведения Вашего Превосходительства с приложением записки проф. Челпанова и трудов г. Шпетта (числом 8).

Декан Н. Бубнов¹⁴

Далее началась стандартная проверка на политическую благонадёжность, о положительном исходе которой было доложено 30 декабря сего же года¹⁵.

29 марта 1906 г. от имени Ректора на имя г-на Попечителя Киевского Учебного Округа поступило Прошение, более пространно и подробно излагающее суть дела. В частности, сказано о том, что Г. Шпет *«обладает выдающимися способностями и хорошей научной подготовкой»*, а также перечислены названия основных научных трудов, написанных им к этому времени: «Основные положения теории познания»; «Введение в трансцендентальную

философию»; «Исторический материализм»; «Система морального сознания»; «Вопросы философии и психологии»; «Память в экспериментальной психологии»¹⁶.

МИНИСТЕРСТВО
НАРОДНОГО
ПРОСВЕЩЕНИЯ

Г. Ректору Университета Св. Владимира.
(Печать Ректора о получении
9 июня 1906 г.)

ПОПЕЧИТЕЛЯ
КИЕВСКОГО
УЧЕБНОГО
ОКРУГА

Канцелярия
Стол 2

8 июня 1906 г.
№ 10816

г. Киев

*Копию сего пред-
ложения 14 июня
1906 г. получено
(подпись)*

За Министра Народного Просвещения г. Товарищ Министра предложением от 26 мая за № 10335 уведомил меня, что он согласен на оставление при университете св. Владимира для приготовления к профессорскому званию по кафедре философии, удостоенного диплома 2-й степени Густава ШПЕТТА, с 1-го июня сего года, сроком на два года и назначает ему в содержание по шестисот рублей в год, из сумм Министерства, с удержанием 3% в пенсионный капитал, каковые деньги будут переведены в Правление университета. Об изложенном сообщаю Вам, милостивый государь, для соответствующих распоряжений. При сем возвращаются пять свидетельств Шпетта и его научные работы. –

За Попечителя Округа
Помощник Попечителя *П. Адрианов*
(подпись)

Правитель Канцелярии
(подпись <неразб.>)¹⁷

Однако пока различные инстанции обменивались документацией и прошениями, проф. Челпанов стал ординарным профессором кафедры философии Московского университета. Не желая отпускать талантливого ученика, он начал хлопотать о переводе Г. Шпета в Москву, но со стипендией из Киева, в чём его поддержал декан историко-филологического факультета:

Гриф МНП

ДЕКАН
Историко-филологического
Факультета
ИМПЕРАТОРСКОГО
Университета
Святого Владимира

г. Киев
Октября 27 1907
г. г.
№ 180

(Печать Ректора о получении
29 октября 1907 г.)

Его Превосходительству
Господину Ректору

Историкофилологический факультет в заседании 20 октября 1907 [о] принятия Профессорского стипендиата по кафедре философии Густава Ивановича Шпета, оставленного при Университете по 1 июня 1908 года со стипендией в сумме министерства, постановил прикомандировать г. Шпета для занятий под руководством проф. Челпанова к историко-филологическому факультету Московского Университета, с переводом, если возможно, туда и стипендии, о чём покорнейше прошу возбудить <неразб.> ходатайство перед Министерством Народного Просвещения. Отчёт г. Шпета за 1906-1907 г. отправлен на заключение проф. Московского унив. Челпанова, бывшего руководителем Г. Шпета в Унив. Св. Владимира до 1 июня 1907 г.

Декан *Н. Бубнов*¹⁸

Примечательно, что Прошение составлено в том числе и на основании *отчёта* Г. Г. Шпета, и это свидетельствовало о том, что он успешно сочетал преподавательскую работу с научной деятельностью.

На основании этого Прошения был дан положительный ответ из Министерства Народного Просвещения:

Гриф МНП	(Г. Ректору Университета Св. Владимира.
ПОПЕЧИТЕЛЯ	(Печать Ректора о получении
КИЕВСКОГО	30 ноября 1907 г.)
УЧЕБНОГО ОКРУГА	

Канцелярия	На основании положения за Министра
Стол 2	Народного Просвещения г. Товарища Ми-
19 ноября 1907 г.	нистра от 22 ноября сего года за № 26457
№ 27439	уведомляю Ваше Превосходительство, что
г. Киев	г. Товарищ Министра разрешает прикоман-
	дировать оставленного при университете
	св. Владимира стипендиатом для приго-
	товления к профессорскому званию Густа-
	ва ШПЕТА к историко-филологическо-
	му факультету Московского Университета
	для учебных занятий по 1 июня 1908 года

*Об этом сообщено в Исто-
рико-филологический
факультет Московского
Университета 4 Декабря
за № 2847*

За Попечителя Округа,
Помощник Попечителя
(подпись <неразб.>)

Правитель Канцелярии
(подпись <неразб.>¹⁹)

¹ Горенко Анна Андреевна // ГАК — Ф. 90. — Оп. 1. — Ед. хр. 250. — Л. 1.

² См.: *Ольшанская Е.* Анна Ахматова в Киеве // Серебряный век. — К., 1994. — С. 5–27.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ *Беер В. А.* Листки из далёких воспоминаний // Воспоминания об Анне Ахматовой / Сост. В. Я. Виленкин, В. А. Черных. — М.: Сов. писатель, 1991. — С. 28–30.

⁸ Чем обусловлено разноточие источников, сказать трудно. Возможно, Густав Густавович преподавал также и психологию. А возможно, воспоминания свидетельницы не совсем неточны через много лет, притом что психология и педагогика достаточно близкие предметы.

Позже Г. Г. Шпет пересмотрел свои взгляды, и его оценка творчества А. Ахматовой была просто убийственной: «Когда действительность становится иллюзией, существует только пустая форма. Вот откуда наша теперешняя утончённость в поэтической технике, способность даже выковыривать новые формы — для никакого содержания. Никакое, ничтожное, содержание в многообещающей форме есть эстетическая лживость (Ахматова, например) — знаменование потери восприятия и чувства мира. Бытие космоса распалось в буднях, быть слова не уразумевается, остаётся мозаика клочков быта, выдаваемая за монолитную действительность. Есть разбитые догматы, затасканные учения, есть теософическая пошлость, нет истинно-религиозного ни на что эха. И есть ещё раздвоение, расщеплённость, расплёсканность» (*Шпет Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН)», 2007. — С. 198).

⁹ Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович [Текст]: полная версия воспоминаний Марины Густавовны Шторх. — Москва: Изд-во АСТ: Corpus, 2014. — 218 с. Электронный ресурс: <http://e-libra.ru/read/371301-doch-filosofa-shpeta-v-fil-me-eleny-yakovich-polnaya-versiya-vospominaniy-mariny-gustavovny-shtorh.html>

¹⁰ Гимназистки и слушательницы — Шпету Г. 10 декабря 1906 года. Киев. Воспроизведено по: Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма / Отв ред.-сост. Т. Г. Щедрина. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — С. 124–125.

¹¹ Гимназистки Киево-Подольской гимназии — Шпету. 13–18 декабря 1907 года. Киев. Воспроизведено по: Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма. — С. 125; Комментарии. — Там же. — С. 560–561.

¹² Дело о преподавателе истории Фундуклеевской гимназии Г. Шпета. — Л. 10.

¹³ Там же. — Л. 1.

¹⁴ Дело Совета Императорского университета Святого Владимира об оставлении гг. Шпета и Максимовича профессорскими стипендиатами // ГАГК. — Ф. 16. — Оп. 344. — Ед. хр. 133. — Л. 1, 1 (об).

¹⁵ Там же. — Л. 4.

¹⁶ Там же. — Л. 6, 7.

¹⁷ Там же. — Л. 9.

¹⁸ Там же. — Л. 12 (Орфография сохранена — М. С., Т. С).

¹⁹ Там же. — Л. 14.

РЕЦЕНЗИЯ *1
НА СОЧИНЕНИЕ ПОД ДЕВИЗОМ «*Jude*» 2

Всё сочинение делится на три главы и введение. Введение содержит в себе исторические и терминологические предварительные замечания; глава первая посвящена проблеме причинности у Юма, глава вторая — проблеме причинности у Канта, заключительная глава — решению вопроса: ответил ли Кант на сомнения Юма.

Исходя во введении из того, что философия рационалистов была именно той философией, которая в новой истории внесла новые методы исследования проблемы причинности, и что дальнейшее развитие этой проблемы совершалось в том или ином отношении к учению рационалистов, и именно: у Юма в прямой оппозиции к нему, у Канта в стремлении создать синтез, включающий между прочим, и некоторые рационалистические элементы, — исходя из этого, автор останавливается на решении проблемы причинности у таких типических рационалистов, как Декарт, Спиноза и Лейбниц. В результате этого рассмотрения он приходит к выводу, что характерным для рационализма является априорное знание причинного отношения, отождествление причины и основания (*causa ratio*), учение об одновременности причины и действия и признание за причинной зависимостью объективной действительности, как за свойством самих вещей.

Что касается терминологических разъяснений, то автор останавливается, главным образом, на выяснении существенного

* Публикация М. Ю. Савельевой и Т. Д. Суходуб

в исследовании проблемы различия между причинным суждением (понятием) и законом причинности, различия впервые ясно выраженного у Юма в его постановке вопроса. Полная ясность при изучении проблемы причинности вообще, у Юма же и Канта в особенности, может быть достигнута, по мнению автора, только при условии тщательного разделения вопроса о необходимости и объективной действительности частной зависимости явления *B* как действия от явления *A* как причины, с одной стороны, и вопроса о необходимости и объективной действительности положения, что всякое явление необходимо имеет свою причину.

Глава первая — проблема причинности у Юма, распадается на пять частей. В первой автор, отметив гносеологический характер предпринятой Юмом критики и выяснив отношение между обоими главными сочинениями Юма — «Трактатом» и «Исследованием», останавливается на тех основных предпосылках, из которых исходит Юм, главным образом, на той зависимости, которую Юм устанавливает между «впечатлениями» и «представлениями» нашего сознания, и затем на имманентном характере основной предпосылки Юма, гласящей, что мы имеем дело в познании только с перцепциями нашего ума. Законы связей и отношений между этими перцепциями составляют переход ко второй части этой главы, где автор, отметив особый характер, по Юму, причинного отношения, устанавливающего связь не только между представлениями, но и между «фактами или существованиями», выясняет, как развивалась у Юма эта теория на противоположении рационалистическим рассуждениям об априорном познании причинного отношения. Вопреки рационалистам, по мнению автора, Юм устанавливает эмпирический характер нашего знания о причинном отношении и таким образом приходит к скептическим выводам (третья часть той же главы) об отсутствии у нас логического права заключать от эмпирического знания о тех связях, которые мы наблюдали в прошлом, к их необходимости в будущем. В четвёртой части автор рассматривает решение и объяснение, которое даёт Юм причинной проблеме вслед за изложенной критикой. Т.е. эта часть исследует то положительное

психологическое толкование, которое дал Юм причинной связи, сводя её к простой ассоциации, возникающей у нас в силу привычки переходить от наблюдаемого объекта к его обычному спутнику. — Последняя, пятая часть этой главы исследует учение Юма о необходимости причинной связи. К необходимости закона причинности Юм заключает от необходимости частных причинных связей, а так как последние суть только субъективные связи нашего ума, то и необходимость положения, что всякое явление имеет свою причину, есть необходимость субъективная, представление которой возникает у нас из впечатления от рефлексии повторяющихся причинных зависимостей между явлениями. Субъективный характер необходимости причинных связей, лишая нас возможности логически доказать закон причинности, тем не менее даёт всё-таки нам прочную уверенность в реальной зависимости явлений, во всяком случае, достаточно прочную для нашей практической деятельности. Выяснив, таким образом, что смысл Юмова скептицизма именно в отрицании логического права на признание закона причинности, автор показывает, что Юм не сомневался в его объективной действительности. Оставившись на последней, автор показывает, что в некоторых своих рассуждениях по этому поводу Юм сходит иногда со своей в общем последовательной точки зрения имманентности и приходит, таким образом, к дуализму, к разрыву мира объективной действительности и субъективного представления. Попыткой примирить этот дуализм у Юма является его «биологическая» теория познания, исходящая из постоянства природы, регулирующей эту как бы «предустановленную гармонию» обоих миров с помощью свойственного как людям, так и животным инстинкта.

Глава вторая, — проблема причинности у Канта, — подразделяется на четыре части, из которых первая занята вопросом о докритическом развитии Канта. Изложив взгляды по этому предмету Паульсена, Б. Эрдмана, К. Фишера, Рилия, Гефдинга и Файхингера, изложив затем развитие взглядов Канта на причинность в этот докритический период, автор приходит к заключению, что развитие Канта совершалось, главным образом, благодаря

внутренним причинам, и что если Юм и влиял на Канта, то скорее отрицательно, в смысле повода или побуждения для критического пересмотра его идей, чем положительно. Хотя сам Кант и подчёркивал особенно влияние Юма, но к этому надо относиться осторожно, так как это подчёркивание начинается только с *Пролегомен*, т.е. с того времени, когда Кант защищался от сопоставления его с Беркли и психологически естественно особенно напирал на свою связь с Юмом. Из произведений Юма Кант читал, по мнению автора, только «Исследование», переведённое на немецкий язык, о «Трактате» он знал только по изложениям, главным образом, по изложению Битти. Разобрав возражения Грооса и Паоли Рилю, автор считает их недостаточными. Что касается вопроса о времени чтения Кантом «Исследования», то автор склоняется к мнению, что Кант впервые познакомился с ним в конце 60-х годов, перед написанием «Грёз духовидца», но затем опять перечитывал его в период составления *Критики чистого разума*, но после письма к Герцу [21 февраля 1772 г.], быть может, в период выхода немецкого перевода книги Битти [весной 1772 г.] и в связи с нею; к этому моменту автор относит и слова Канта об «Eingipferung der David Hume»; наконец, ещё раз тщательно просмотрел Кант «Исследование» при составлении *Пролегомен* или вернее тех дополнений к ним, которые должны были служить возражением рецензентам, смешавшим Канта с Беркли. Переходя во второй части второй главы к критическому периоду развития Канта, автор показывает, что стремясь в конечной цели к обоснованию, Кант хочет исследовать её по аналогии с несомненными науками, математикой и естествознанием, что приводит его к критическому пересмотру гносеологической ценности этих наук и к созданию всей гносеологии. В критике естествознания в трансцендентальной аналитике, исследуется и проблема причинности. Отметив учение Канта об источниках познания, о познании априорном и апостериорном и о суждениях, дающих познания, автор останавливается на Кантовом «классическом» разделении суждений на синтетические и аналитические, и затем в третьей и четвёртой части этой главы, переходит к анализу ответа Канта на вопрос: как возможны

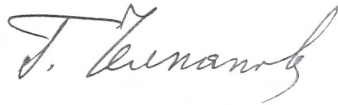
априорные синтетические суждения. Присоединяясь к мнению Файхингера, что Кант обосновал не только априорные синтетические суждения, но и апостериорные, автор рассматривает Кантово объяснение априорности и объективной действительности тех и других. Исследуя действительность суждений опыта (теория опыта), Кант стремился доказать, что они создаются только подведением наших чувственных интуиций под априорное понятие, категорию. Причинное суждение, таким образом, является подведением чувственной интуиции под категорию причины. Оригинальность Канта в его коперниканстве, в том, что наше познание реальной действительности есть результат самодеятельности рассудка. Априорные понятия суть формы познания, создаваемые самим рассудком, и вносимы последним в бесформенный хаос чувственных интуиций. Рассудок, таким образом, диктует природе законы. Понятно после этого, почему наше познание необходимо и общедействительно. Закон причинности (рассматриваемый Кантом во второй аналогии опыта) объективно необходим, потому что он есть априорное положение нашего рассудка. Будучи законом, который познающий субъект сам предписывает природе, он тем самым объективно действителен. Разумеется, последовательное проведение этого вывода возможно только при строгом феноменализме. Что касается априорности закона причинности, то её, по мнению автора, Кант просто предполагает или постулирует. В таком же направлении развивает мысль Канта и современная философия, что автор показывает на изложение воззрений Либмана, Виндельбанда и Зигварта.

В последней заключительной главе автор решает вопрос — устранил ли Кант сомнения Юма. Глава распадается на две части. В первой рассматривается, как Кант понимал Юма. Анализируя воззрения Канта на Юмово учение о причинности в их хронологическом порядке, — в *Критике чистого разума* первое издание, в *Пролегоменах*, в *Критике чистого разума* 2-е издание, в *Критике практического разума*, — автор приходит к выводу, что в общем Кант точно излагает воззрения Юма и правильно понимает сомнения Юма, которое относится не к реальной действительности

причинной связи, а только к логическому праву на необходимость её. — Во второй части автор, показав, что по вопросу о причинном суждении Юм и Кант сходились в том, что признавали зависимость его содержания от опыта, указывает, что ответить на предложенный вопрос — устранил ли Кант сомнение Юма, — можно, только рассмотрев подробнее учение Юма об априорности, так как доказательство объективной действительности закона причинности у Канта зиждется на его априорности. Отметив неправильность физиологического и психологического толкования последней у Шопенгауэра, Ланге и Паульсена, автор приходит к заключению о её логическом характере. Что касается её «доказательства», то оно сводится к простому постулированию в целях познания. Отметив на критику воззрения Паульсена те ошибки, которые вообще допускают, когда упрекают Канта в том, что он сомнений Юма не устранил, автор приходит к выводу, что необходимо признать, что с формальной стороны задача Канта в конце концов не выполнена, так как, взявшись доказывать логическую необходимость закона причинности, он его не доказал. Тем не менее, сомнения Юма устранены, по мнению автора, и именно потому, что закон причинности и не нуждается в доказательстве. Закон причинности должен быть принят как необходимый постулат нашего познания в целях достижения истины. Если мы хотим познавать, мы должны его допустить. Вот почему автор и предлагает формулу: «всякое явление имеет свою причину» заменить более точной: «всякое явление должно иметь свою причину».

Изложение автора отличается строго логической последовательностью; он идёт к намеченной цели, совершенно от неё [не] отклоняясь. Изложение вполне самостоятельное, ведётся по первым источникам, которые он изучил с большой тщательностью, в особенности Юма. Автор обнаруживает обширную эрудицию и исчерпывающее знакомство с монографической литературой по разбираемому вопросу. Строго научный слог изобличает в авторе навык к литературной работе. Вопрос об отношении между учением и причинностью у Юма и Канта исследован

им с исчерпывающей полнотой. В заключительной главе автор приходит к выводам, которые можно признать оригинальными. В виду таких выдающихся достоинств сочинения я позволяю себе ходатайствовать перед факультетом о назначении автору его золотой медали и о напечатании сочинения в «Университетских Известиях».



¹ См.: Киевский Университет. Совет. О темах на медальные сочинения студентов в 1904 году и о рецензиях на эти сочинения // ГАГК. — Ф. 16. — Оп. 342. — Ед. хр. 150. — Л. 28–30.

Публикуемая впервые рецензия Г. И. Челпанова на студенческую работу Г. Г. Шпета связана с проведением историко-филологическим факультетом Императорского Университета Св. Владимира выпускного конкурса студенческих работ. В письме на имя ректора декана факультета Т. Д. Флоринского (от 6 октября 1903 года, № 97), в частности, говорится:

Чсть имею сообщить Вашему Превосходительству нижеследующий список тем, назначенных факультетом на 1904 год для студенческих сочинений на соискание наград медалями:

I). По философии:

- 1, «Проблема причинности у Юма и Канта».
- 2, «Учение Платона о диалектике».

(Там же. — Л. 2).

Густав Шпет выбирает первую тему. Спустя год декан Т. Д. Флоринский сообщает:

В собрании Историко-филологического факультета, состоявшемся 18-го декабря, происходило присуждение наград медалями за студенческие сочинения, написанные на заданные факультетом темы.

Золотая медаль присуждена:

- 1, Студенту IV курса Густаву Шпетту за сочинение на тему: «Проблема причинности у Юма и Канта».
- 2, Студенту IV курса юридического факультета Льву Салагову за сочинение на ту же тему.

(Там же. — Л. 15).

Исследовательские работы подавались под девизами. Рецензии на обе работы подготовлены Г. И. Челпановым. Однако сопоставление текста рецензий и содержания представленных сочинений позволяет их различить и представить в этой публикации, по сути, одну из первых, если не первую, официально-публичную оценку учителем достижений его талантливого ученика.

² Девиз работы в переводе с лат. означает «Сметь» (!).

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ
Г. Г. ШПЕТА



Приложение 2

1903 *

Липс Г. Ф. Основы психофизики / Пер. Г. А. Котляра. — СПб., 1903. — 110 с. // Вопросы философии и психологии ² / Издание Московского психологического общества при содействии С-Петербургского философского общества / под ред. кн. С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина. — М.: Кушнерев и К° (Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, Пименовская ул., собственный дом). — 1903. — сентябрь–октябрь. — Кн. 69 (IV). — 759 с. — С. 732–733.

[Рец.] // Вопросы философии и психологии. — 1903. — Кн. 69 (IV). — М., 1903. — С. 728–732. — Рец. на кн.: Роджерс А. Краткое введение в историю новой философии.

[Рец.] // Вопросы философии и психологии. — 1903. — Кн. 70(5) / Под ред. проф. Н. Я. Грота и Л. М. Лопатина. — М.: Типо-литография Высочайше утвержденного Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1903. — С. 877–882. — Рец. на кн.: Проф. Г. Челпанов «Мозг и душа». 2-е издание редакции журнала «Мир Божий». — СПб., 1903. — Стр. XI-366.

1904

[Рец.] // Вопросы философии и психологии. 1904. — Кн. III. — М.: Типо-литография Высочайше утвержденного Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко. — С. 406–418. — Рец. на кн.: Zu Kants Gedaechtniss. Zwolf Festgaben zu seinem 100 jahrigen Todestage von O. Liebmann,

* Публикация Т. Д. Суходуб и М. Ю. Савельевой. Комментарии Т. Д. Суходуб.

W. Windelband, F. Paulsen, A. Riehl, E. Kuhnemann, и др. vier Beilagen. — Berlin: Verlag von Reuther v. Reichard, 1904.

[Рец.] // Вопросы философии и психологии. — 1904. — Кн. 74 (IV). — М., 1904. — С. 564-566. — Рец. на кн.: И. Кант. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика / Пер. Б. П. Бурдес. Под ред. А. А. Волинского. — СПб., 1904.

[Рец.] // Вопросы философии и психологии. — 1904. — Кн. 74 (IV). — М., 1904. — С. 550-564. — Рец. на кн.: И. Кант. Критика чистого разума / Пер. Н. М. Соколова. — 2-е изд. — СПб., 1902.

1905

Проблема причинности у Юма и Канта (Введение) // Философские исследования, обозрения и пр., издаваемые под ред. Проф. Г. Челпанова. Труды Психологической семинарии при университете Св. Владимира. — Киев: Тип. Имп. Ун-та Св. Владимира, 1905. — Том 1. — Вып. 3. — С. 1-16.

1906

Проблема причинности у Юма // Философские исследования, обозрения и пр., издаваемые под ред. Проф. Г. Челпанова. Труды Психологической семинарии при университете Св. Владимира. — Том 1. — Вып. 4. — Киев: Тип. Имп. Ун-та Св. Владимира, 1906. — С. 17-49.

1907

Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на омнения Юма? — Киев: Типография Императорского Университета Св. Владимира Акционерного Общества печатного и издательского дела Н.Т. Корчак-Новицкого. Меринговская улица, дом № 6. — 1907. — [2], II, 208 с.

О социальном идеализме // Философские исследования. — Киев, 1907. — Т. 1. — Вып. 4. — С. 3 (паг. III).

[Рец.] // Критическое обозрение. — 1907. — Вып. III. — С. 2325. — Рец. на кн.: Полан Фр. Воля. — Спб., 1907.

1908

[Рец.] // Русская мысль. — 1908. — Кн. IX. — С. 191–193. —
Рец. на кн.: Зигварт Х. Логика. — Т. I. — Спб., 1908.

1910

Предисловие // Наторп П. Философия как основа педагогики. —
М., 1910. — С. 3–8.

1911

Скептицизм и догматизм Юма³ // Вопросы философии и пси-
хологии / Издание Московского психологического общества при
содействии С-Петербургского философского общества / под ред.
Л. М. Лопатина. — М., 1911. — Январь–февраль. — Кн. 106 (I). —
128 с. — С. 1–18.

1912

Один путь психологии и куда он ведёт // Философский сбор-
ник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-пе-
дагогической деятельности. От Московского Психологического
общества. — М., 1912. — С. 245–264.

Логика⁴. Лекции, читанные в 1911/12 г. на Высших Женских
Курсах. По запискам слушательниц. [Ч. 1]. — М.: Типо-Литография
И. Х. Кавыкина, Москва, Ст. Басманная, д. № 16. — 1912. — 119 с.

Логика. Лекции, читанные в 1911/12 г. на Высших Женских Кур-
сах. По запискам слушательниц. [Ч. 2]. — М.: Типо-Литография
И. Х. Кавыкина, Москва, Ст. Басманная, д. № 16. — 1912. — 222 с.

1914

Явление и Смысл. Феноменология как основная наука и её пробле-
мы⁵. — М.: Книгоиздательство «ГЕРМЕС», Т-во Типографии А. И. Ма-
монтова, Арбатская пл., Филипповский пер., 11. — 1914. — [8], 219 с.

1915

Философское наследство П. Д. Юркевича (К сорокалетию со
дня его смерти)⁶. — М.: Типо-литография Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВ
и К°, Пименовская ул., собственный дом, 1915. — 75 с.

К истории рационализма XVIII века // Вопросы философии и психологии / Издание Московского психологического общества при содействии Петроградского философского общества / Под ред. Л.М. Лопатина. — М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, Пименовская ул., собственный дом, 1915. Январь-февраль. — Кн. 126 (I). — 191 с. — С. 1–61.

Критические заметки к проблеме психической причинности (По поводу книги В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности», Киев, 1914) // Вопросы философии и психологии / Издание Московского психологического общества при содействии Петроградского философского общества / под ред. Л. М. Лопатина. — 1915. — март – апрель. — Кн. 127 (II). — 332 с. — С. 283–313.

Первый опыт логики исторических наук // Вопросы философии и психологии. — Кн. 128(3) / Под ред. проф. Н. Я. Грота и Л. М. Лопатина. — М.: Типо-литография Высочайше утверждённого Т-ва И. Н. Кушнерёв и Ко, 1915. — С. 378–438.

1916

История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть I. Материалы ⁷. — М.: Товарищество Типографии А. И. Мамонтова, Арбатская пл., Филипповский пер., 11, 1916. — 476 с. [VIII].

Комментарий к одной кантовской фразе // Умов Н. А. Собр. соч. / Под ред. и с прим. А. И. Бачинского. — М., 1916. — Т. III. — С. 647–650.

Сознание и его собственник (Заметки) ⁸ // Шпет Г. Г. Философские этюды. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — 376 с. — (Библиотека журнала «Путь»). — С. 20–116.

Философия и история (Речь) ⁹ // Вопросы философии и психологии. Издание Московского психологического общества при содействии Петроградского философского общества / Под ред. Л. М. Лопатина. — М.: Типо-литография Т-ва И.Н. КУШНЕРЕВ и К°, Пименовская ул., собственный дом, 1916. — Кн. 134 (IV). — 449 с. — С. 427–439.

1917

Мудрость или разум? // Мысль и Слово. Философский ежегодник, издаваемый под редакцией Г. Шпета. I. — М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова. Товарищество Типографии А. И. Мамонтова, Арбатская пл., Филипповский пер., 11. — 1917. — январь. — 435 с. — С. 1–69.

Философия Джоберти (По поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти») ¹⁰ // Там же. — С. 297–367.

Некоторые черты из представления Н. О. Лосского о природе (По поводу книги: Н. Лосский. Материя в системе органического мироздания. Изд. Лемана и Сахарова. М., 1916) ¹¹ // Там же. — С. 368–378.

Фидеизм проф. Хвольсона (По поводу брошюры О. Д. Хвольсон, засл. проф. Петроградского Университета. Знание и вера в физике. Вступительная лекция, прочитанная в начале осеннего семестра 1915 г. Пгр., 1916) ¹² // Там же. — С. 379–385.

(Автореферат) История как проблема логики: Критические и методологические исследования (Ч. I. Материалы. — М., 1916) // Мысль и слово: Философский ежегодник. — М., 1917. — Т. 1. — С. 416–421.

Давид Юм. Исследование о человеческом уме / Пер. с англ. С. И. Церетели. — 2-ое изд. — Пгр., 1916. — Стр. XII + 195 // Там же. — С. 394.

Гиляров А. Н. Руководство к изучению философии. Философия в её существе, значении и истории. — Т. 1. — Киев, 1916. — Стр. XXIV + 644 // Там же. — С. 394–400.

Предмет и задачи этнической психологии // Психологическое обозрение. — 1917. — Т. 1. [в.] 1. — С. 27–59.

Предмет и задачи этнической психологии // Психологическое обозрение. — 1917. — Т. 1. [в.] 2. С. 233–263.

Предмет и задачи этнической психологии // Психологическое обозрение. 1— 1917. — Т. 1. [в.] 3-4. С. 405–420.

1918

Герменевтика и её проблемы ¹³ // Шпет Г. Мысль и Слово. Избранные труды. — М.: «Российская политическая энциклопедия»

(РОССПЭН), 2005. — 688 с. — (Серия «Российские Пропилеи»). — С. 248–415.

1919

Скептик и его душа (Этюд по философской интерпретации)¹⁴ // Мысль и слово. Философский ежегодник. II / Под ред. Г. Шпета. — М.: Книгоиздательство С. И. Сахарова, 1918–1921. — С. 108–168.

1920

План «Биографической библиотеки философов»¹⁵ // Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи / Под ред. Т. Д. Марцинковской. — М.: Смысл, 2000. — 351 с. — С. 86–90.

Л. Лавров и А. И. Герцен // «Вперёд!». Сб. статей, посвящённых памяти П. А. Лаврова. — М., 1920. — С. 35–39.

План серии книг под общим заглавием «Моралисты»¹⁶ // Там же. — С. 90–92.

1921

Философское мирозерцание Герцена¹⁷. — Петроград: Книгоиздательство «КОЛОС», Девятая Государственная типография, Моховая, 40. — 1921. — 100, [1] с.

1922

Антропологизм Лаврова в свете истории философии // П. А. Лавров: Статьи. Воспоминания. Материалы. — Пг., 1922. — С. 73–138.

Очерк развития русской философии¹⁸. Первая часть. — Пг.: Издательство «КОЛОС», 1922. — XVI, 348, [1] с.

Эстетические фрагменты. I. [Обложка и издательская марка художника М. В. Добужинского]. — Пг.: Книгоиздательство «Колос», 1922. — 83 с.

История как предмет логики¹⁹ // Шпет Г. Мысль и Слово. Избранные труды. — М.: «Российская политическая энциклопедия»

(РОССПЭН), 2005. — 688 с. — (Серия «Российские Пропилеи»). — С. 212–247.

Язык и смысл ²⁰ // Шпет Г. Мысль и Слово. Избранные труды. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. — 688 с. — (Серия «Российские Пропилеи»). — С. 470–657.

Театр как искусство ²¹ // Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи / Под ред. Т. Д. Марцинковской. — М.: Смысл, 2000. — 351 с. — С. 111–134.

Проблемы современной эстетики ²² // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. — 712 с. — (Серия «Российские Пропилеи»). — С. 288–322.

1923

Эстетические фрагменты. II. [Обложка и издательская марка работы художника М.В. Добужинского] ²³. — Пг.: Книгоиздательство «КОЛОС», 1923. — 117 с.

Эстетические фрагменты. III. [Обложка и издательская марка художника М.В. Добужинского]. — Пг.: Издательство «КОЛОС», 1923. — 91 с.

1924

Тезисы доклада Г. Г. Шпета «О границах научного литературоведения» ²⁴ // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. — 712 с. — (Серия «Российские Пропилеи»). — С. 682–683.

1926

Познание и искусство (конспект доклада) ²⁵ // Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи / Под ред. Т. Д. Марцинковской. — М.: Смысл, 2000. — 351 с. — С. 52–54.

1927

Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта)²⁶ / Государственная Академия художественных наук. История и теория искусств. Выпуск восьмой. — М.: Государственная академия художественных наук, «Интернациональная» (39-я) типография Мосполиграфа, Б. Путинковский пер., д. 3, 1927. — 219 с.

Введение в этническую психологию²⁷. Вып. I. — М.: Государственная академия художественных наук, Интернациональная (39-я) типография «Мосполиграф», Путинковский, 3, 1927. — 147 с.

К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения. Отдельные оттиски из Бюллетеня ГАХН 4-5 (Государственная Академия Художественных Наук)²⁸. — М.: Издательство ГАХН, 1927 (1926). — 20 с.

1930

Ответ Канатчикову // Литературная газета. — 1930. — 17 февраля. — С. 2.

1934

Комментарий к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» // Диккенс Ч. Посмертные записки Пиквикского клуба / Пер. А. В. Кривцовой и Евгения Ланна. При участии и с комментарием Г. Шпета. — Т. 3. — М.: Academia «Образцовая», 1934. — 368 с.

1959

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа²⁹ / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. — 3-е изд. — М.: Академический проект, 2016. — 494 с. — (Философские технологии. Классическая немецкая философия).

1982

Литература // Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. — Т. 15. — Тарту, 1982. — С. 150–158.

1986

Письмо Г. Г. Шпета Т. И. Райнову [1927] (Из переписки Т. И. Райнова с Дж. Сартоном и Г. Г. Шпетом) // Памятники науки и техники, 1986. — М., 1987. — С. 211–213.

1988

История как предмет логики // Историко-Г философский ежегодник, '88. М., 1988. С. 290–320. ч-л

1989

Герменевтика и ее проблемы // Контекст 1989. — М., 1989. — С. 231–267.

Введение в этническую психологию // Шпет Г. Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 475–574.

Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. — С. 345–472.

1990

Философское наследство П. Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 578–638.

Герменевтика и ее проблемы [продолжение] // Контекст 1990. — М., 1990. — С. 219–258.

1991

Герменевтика и ее проблемы [продолжение] // Контекст 1991. — М., 1991. — С. 215–255.

[Работа по философии] // Логос. — 1991. — № 2. — С. 215–229.

К вопросу о гегельянстве Белинского (Этюд) // Вопросы философии. — 1991. — № 7. — С. 115–171.

Дифференциация постановки театрального представления // Современная драматургия. — 1991. — № 5. — С. 202–204.

1992

Работа по философии / составление и примечания И. Чубарова // Логос. Философско-литературный журнал. — М.: СВП «РУСТР», МП «ЭХО», 1991. — С. 215–233.

1992

Шпет (Статья для энциклопедического словаря Гранат) [1929] // Начала. — 1992. — № 1. — С. 50–52.

1993

Из писем Густава Шпета к Наталии Гучковой (Геттинген, 1912) // Начала. — 1993. — № 3. — С. 39–49.

Герменевтика и её проблемы [окончание] // Контекст 1992. — М., 1993. — С. 251–284.

Шпет Г. Свідомість і її власник / Публікація А. Богачова, пер. з рос. Т. Громової // Філософська і соціологічна думка. — К., 1993. — № 2. — С. 92–113; № 3. — С. 57–87.

Шпет Г. Сознание и его собственник / Публикация А. Богачёва // Философская и социологическая мысль. — К., 1993. — № 2. — С. 92–113; № 3. — С. 57–87.

1994

Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. — М., 1994. — С. 20–116.

Скептик и его душа // Шпет Г. Г. Философские этюды. — М., 1994. — С. 117–221.

Мудрость или разум // Шпет Г. Г. Философские этюды. — М., 1994. — С. 221–336.

1995

Сибирские письма // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. — Томск: Водолей, 1995. — С. 39–211.

История как проблема логики. Ч. II, гл. 7: Вильгельм Дильтей // Два текста о Вильгельме Дильтее. — М., 1995. — С. 7–136.

1996

Психология социального бытия: Избранные психологические труды / Т. Д. Марцинковская (ред.); Акад. пед. и соц. наук, Московский психолого-социальный институт. — М.: Институт практической психологии; Воронеж: НПО «МОДЭК». — 1996. — 492 с.

Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. — Томск: Водолей, 1996.

Проблемы современной эстетики // Шпет Г. Г. Психология социального бытия. — М.-Воронеж, 1996. — С. 373–412.

Язык и смысл // Логос. — 1996. — №7. — С. 81–120.

[Письма Э. Гуссерлю] // Логос. — 1996. — №7. — С. 123–133.

1997

К вопросу о постановке научной работы в области искусствovedения [1926] // Вопросы искусствознания. М., 1997. Т. X (№1).

1998

Язык и смысл (окончание) // Логос. 1998. №1. С. 949.

1999

Письма из Геттингена к Наталье Гучковой // Фигуры и лица. 1999. №7. С. 15. (Приложение к «Независимой газете», 1999, 3 апреля.)

2002

Литература³⁰ // История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях / Под ред. В. С. Мясникова. — М.: Памятники исторической мысли, 2002. — 1168 с. — С. 1133–1136.

2004

Глава из рукописи [Язык и смысл. Ч. I]. Знак – значение как отношение *sui generis* и его система // Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. — М.: «Прогресс-Традиция», 2004. — 416 с. + 32 ил. — С. 354–378.

2006

Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2006. — 624 с.

2007

Философия и психология культуры: избранное [отв. ред. Т. И. Артемьева, В. А. Кольцова, Т. Д. Марцинковская, Н. С. Полева]; Институт психологии РАН. — М.: Наука, 2007. — 479 с. — (Памятники психологической мысли).

¹ При составлении Библиографии предпочтение отдавалось ссылкам на первые (прижизненные) публикации философа. Неопубликованные же произведения распределены по годам их написания; при невозможности определения их точной даты или др. причинам указывается год одной из современных публикаций. Стремясь достаточно полно описать издания, в которых публиковался Г. Г. Шпет или которые он редактировал, преследовались цели: показать исторический контекст времени; зафиксировать имена меценатов, издателей, художников, оформляющих работы, а также, образно говоря, «ландшафтные точки» мест поддержки философского процесса; в определённой степени — упомянуть события «личной истории» людей из круга общения философа.

² Журнал «Вопросы философии и психологии» основан проф. Н. Я. Гротом и А. А. Абрикосовым. Н. А. Грот в 1887 г. был избран председателем Московского психологического общества (1885–1922). Журнал задуман как издание этого Общества. Инициативу издания журнала финансово-материально поддержал купец А. А. Абрикосов, который в 1893 г. издание передал в собственность Психологического общества. Редакторами журнала были Н. Я. Грот (1852–1899), В. П. Преображенский (1864–1900), С. Н. Трубецкой (1862–1905). С 1906 по 1918 г. редактировал журнал А. М. Лопатин (1855–1920), который, надо отметить, ещё в 1894–1895 гг. выполнял обязанности соредактора журнала вместе с Н. Я. Гротом. (См.: *Абрамов А. И.* Вопросы философии и психологии // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / Под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. — М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. — С. 110).

³ В тексте даётся сноска: «Было прочитано автором в качестве пробной лекции».

⁴ В этом издании фамилия Густава Густавовича написана через двойное «т» — Шпетт.

⁵ Работа имеет посвящение Э. Гуссерлю, написанное на немецком языке: «Herrn Professor Edmund Husserl in herzlicher Verehrung zugeeignet» (Профессору Эдмунду Гуссерлю с искренней преданностью).

⁶ Доклад, читанный в Московском Психологическом Обществе 4-го октября 1914 г. Следует также отметить, что годом раньше данная работа была опубликована в журнале (См.: *Шпет Г.* Философское наследство П. Д. Юркевича (к сорокалетию со дня его смерти) // Вопросы философии и психологии / Издание Московского психологического общества при содействии С-Петербургского философского общества / под ред. Л.М. Лопатина. — М. — 1914. — Ноябрь–Декабрь. — Кн. 125 (V). — С. 653–727).

⁷ Работа Г. Г. Шпета «История как проблема логики» при жизни философа была издана только в части первой. Укажем последующие издания, в которых восполняется текст данной работы: История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях / Под ред. В. С. Мясникова. — М.: Памятники исторической мысли, 2002. — 1168 с. (Часть I: репринт издания 1916 г. (Москва. Товарищество типографии А. И. Мамонтова). — С. 33–512; Часть II: Первое издание. Археологическая обработка: Л. В. Федорова, И. М. Чубаров. — С. 545–1131); История как проблема логики: развёрнутый план III тома и наброски IV тома // *Шпет Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. — 688 с. — (Серия «Российские Пропилеи»). — С. 201–211, а также в монографии: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. — М.: «Прогресс-Традиция», 2004. — 416 с. + 32 ил. — С. 341–353. Укажем на издания и последних лет этой одной из ключевых работ Г. Г. Шпета: История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Часть первая. Материалы / Отв. ред.-составитель Т. Г. Щедрина. — М.; СПб.: Университетская книга, 2014. — 510 с.; История как проблема логики. Часть вторая. Архивные материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной. — М.; СПб.: Университетская книга, 2016. — 728 с.

⁸ Работа была опубликована в сборнике: Георгию Ивановичу Челпанову

от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. — М., 1916. — С. 156–210.

⁹ Указано, что в этой публикации «воспроизводится в основном вступительная речь, произнесённая автором в публичном заседании Историко-филологического Факультета Московского Университета 9 мая 1916 г. перед защитой диссертации «История как проблема логики». Ч. I» (С. 427).

¹⁰ Подчеркнём, что в первом выпуске философского ежегодника «Мысль и Слово», редактируемом Г. Г. Шпетом, имелся раздел «Книги, вышедшие в 1916 г.». В Избранной библиографии указываем и эти статьи философа, которые представляют собой не только принятые в тогдашнем научном сообществе рецензии на работы коллег, их критические оценки, но и выполняют функцию просвещения, знакомства широкой публики с тенденциями отечественного и зарубежного философского процесса. Такого рода философская деятельность — свидетельство подлинной философской критики, что составляет смысл философствования, способ свободного применения разума, говоря кантовскими терминами, когда мысль не сковывается никакими предвзятыми ограничениями, наперёд заданными установками, зависящими довольно часто в нынешнем профессиональном сообществе как от идейных предпочтений, так и от личных взаимоотношений.

В плане особого внимания к философско-критической деятельности Г. Г. Шпета нельзя не согласиться с мнением Т. Щедриной, считающей, что «Работы эти вызывают несомненно историко-философский интерес и могут рассматриваться как образец повседневной аналитической работы, как возможность для выявления концептуальных установок автора, как архив эпохи, т.е. как показатель доминирующей идейной атмосферы начала XX века...» (*Щедрина Татьяна*. Философская критика Густава Шпета // *Шпет Г. Г.* Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Г. Г. Шпет; [сост., науч. ред., предисл., комментарии, археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедрина]. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 487 с. — (Российские Пропилеи). — С. 7–14. — С. 7).

Отметим также такие важные, на наш взгляд, рецензии Г. Г. Шпета как «Отзыв о книге С. Н. Булгакова «Свет Невечерний»»; «Отзыв о книгах

Н. Н. Русова» (См.: *Шпет Г. Г.* Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры. — Указ. изд. — С. 207–209; 265–278).

¹¹ Соавтор данной статьи А. Бачинский.

¹² В Оглавлении журнала указано соавторство Г. Шпета с А. Бачинским, однако в конце статьи стоит только имя Г. Г. Шпета.

¹³ 6.VII.1918 — дата завершения работы над текстом «Герменевтика и её проблемы», указанная в рукописи. Однако первая публикация была осуществлена только в 1990–1993 гг. в издании «Контекст» (См.: *Шпет Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. — Указ. изд. — С. 416). См. также: *Шпет Г. Г.* Герменевтика и её проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования. — М.: Наука, 1989. — С. 231–268.

¹⁴ В наше время работа «Скептик и его душа» опубликована в: *Шпет Г. Г.* Философские этюды. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — 376 с. — С. 117–221.

¹⁵ Публикуется впервые по: РГБ, рукопись. — Ф. 718.

¹⁶ Публикуется впервые по: РГБ, рукопись. — Ф. 718.

¹⁷ Статья «Философское мирозерцание Герцена» написана по плану и по поводу речи, произнесённой 20 января 1920 г. в посвящённом памяти А. И. Герцена заседании Общества Любителей Российской Словесности.

¹⁸ Обложка и издательская марка работы художника Н. Н. Вышеславцева. «Очерк...» имеет посвящение: «Матери моей Марцелине Иосифовне Шпет почтительнейше свой труд посвящаю» (С. V Указ. изд.). О трогательных, удивительных отношениях сына и матери говорит переписка М. И. Шпет и Г. Г. Шпета, письма которых неизменно начинались словами: «Дорогая мамочка...», «Дорогой мой сын...» (См.: Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. — 720 с. — (Серия «Российские Пропилеи»). — С. 17–19; 20–24). Приведём отрывок из письма Марцелины Иосифовны. Оно относится к трудному периоду в жизни молодого Густава Шпета, связанного с хлопотами по поводу восстановления в Университете, в чём деятельное участие принимала и его мама, но, несмотря на все сложные обстоятельства и переживания в связи с ними, каждую строчку письма пронизывает материнская теплота и искренняя поддержка: «У нас всё по-старому,

только без тебя пусто и грустно. Оставайся и впредь таким же хорошим сыном и пиши чаще...» (Письмо от 21.III.1899 г. — С. 17 — Указ. изд.).

Стоит сослаться и на первые современные переиздания «Очерка развития русской философии»: *Шпет Г. Г.* Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1989. — 602 с. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»). — С. 11–342; *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г.*: Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — 592 с. — С. 217–570.

¹⁹ Работа закончена, как указывалось автором в конце текста, 1917, II, 25. Впервые была опубликована в «Научных известиях», М., 1922. — Сб. № 2. — С. 1–35 (См.: *Шпет Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. — Указ. изд. — С. 247).

²⁰ Работа написана около 1922 г. Часть I-ая опубликована впервые; часть II-ая была опубликована в журнале «Логос» (1996. — № 7. — С. 81–122; 1998. — № 1. — С. 9–52) (*Шпет Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. — Указ. изд. — С. 657).

²¹ В публикации указывается, что впервые работа напечатана в журнале «Мастерство театра». — 1922. — № 1.

²² В данной публикации указывается, что текст составлен: «По стенограмме доклада, читанного 16 марта 1922 г. на философском отделении Г.А.Х.Н». (См.: *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — Указ. изд. — С. 288).

²³ Работа «Эстетические фрагменты. II» переиздана: *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты: Своевременные напоминания. Структура слова in usum aestheticae / Вступ. ст. О. А. Радченко. Изд. 2-е, доп. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. — 136 с. — (История лингвофилософской мысли). — С. 7–117.

²⁴ Составитель комментариев Т. Г. Щедрина указывает, что «Текст тезисов Шпета приводится по рукописному оригиналу из архива его семьи» (См.: *Шпет Г. Г.* Искусство как вид знания... — Указ. изд. — С. 682).

²⁵ В публикации указано, что текст воспроизводится по: Рукопись, РГБ. — Ф. 718.

²⁶ Автор посвятил свой труд «Памяти Максима Максимовича Кенигсберга». Современные публикации работы «Внутренняя форма слова...»: *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольда.

Издание 2-е, стереотипное. — М.: Едиториал УРСС, 2003. — 216 с. — (Академия фундаментальных исследований: философия), а также см.: Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. — 712 с. — (Серия «Российские Пропилеи»). — С. 323–501.

²⁷ Современные публикации работы «Введение в этническую психологию»: Шпет Г. Г. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1989. — 602 с. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»). — С. 475–574; Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию / Вступ. ст. И. В. Журавлёва, В. К. Журавлёва. Изд. 2-е, доп. — М.: Издательство ЛКИ, 2010. — 160 с. — (Из наследия мировой психологии).

²⁸ Работа «К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения» в наше время опубликована в: Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи / Под ред. Т. Д. Марцинковской. — М.: Смысл, 2000. — 351 с. — С. 135–152.

²⁹ В 1959 г. впервые издана «Феноменологии духа» Гегеля с переводом с немецкого Г. Г. Шпета в составе собрания сочинений Гегеля (т. IV). Философ работал над ним в 1935–1937 гг. в ссылке (См.: С. 5 Указ. изд.). О тщательности работы переводчика говорят следующие его слова: «Настоящий перевод сделан по первому изданию «Феноменологии духа» (Bamberg und Würzburg bei J.A. Göbhardt, 1807), за исключением первых листов “Предисловия”, которое Гегель успел прокорректировать для второго издания (1832 г.). Тщательно отредактированный Георгом Лассоном текст — 1-е изд. 1907 г. (по счёту пятое) и его же 2-е изд. 1921 г. — служил для переводчика вспомогательным материалом. Приложенные к изданию Лассона “разночтения” первых трёх изданий (третье издание 1841 г., как и второе, под ред. И. Шульце; четвёртое под ред. Болланда, воспроизводит текст второго издания) дают возможность принимать во внимание редакционные изменения, внесённые во второе и третье издание Шульце. Лучшим свидетельством в пользу авторитетности первого издания служит то обстоятельство, что Лассон, принявший в своём первом издании много поправок Шульце, в издании 1921 г. отказывается почти от всех отступлений от текста 1807 г. Собственные конъектуры и поправки Лассона также приняты во внимание.

Издание Лассона снабжено детализирующими заголовками параграфов. Так как они облегчают пользование текстом, они воспроизводятся в нашем переводе. <...>

Перевод — не комментарий; и трудности, которые пришлось преодолевать переводчику, — особого рода. Прежде всего самый язык Гегеля, даже в устной речи шокировавший Шиллера и Гёте. Но, несмотря на своеобразную лексику, небрежную конструкцию, стилистически причудливые обороты и сбивающие с толку повторения местоимений, это язык заметно яркого стиля: тяжеловесный и в то же время выпренный, архаический по составу и смысловому значению слов, вдруг прерываемый метким афоризмом, смелым сочетанием слов и почти публицистической риторикой» (От переводчика. — Указ. изд. — С. 5–6).

Сказать о том, что перевод одной из важнейших философских книг делал ссыльный — по сути, ничего не сказать о жизни философа в те годы и об условиях его сложнейшей работы, хотя правильнее было бы сказать — о подвиге, совершённом Густавом Густавовичем и его семьёй. Обратимся к воспоминаниям М.Г. Шторх, дочери философа: «Всю зиму тридцать шестого — тридцать седьмого папа всю работу над переводом “Феноменологии Духа” Гегеля. Когда я приехала, он уже почти завершал. А если папа работал, то он чувствовал большое удовлетворение. Ещё давно, в юности, кусочки этой вещи он переводил, просто не для печати, а для себя. В общем, с работой уже была построена другая жизнь.

Помню, я папу спросила: “Ты же хорошо знаешь немецкий. Почему ты так часто лазаешь в словарь?” Он говорит: “А как же иначе? Я не только в один словарь лазаю, а с одним словом во много словарей!” Я говорю: “Почему?” — “Мало знать слово. Я, может быть, знаю два-три его значения, а может, их у него восемь? Поэтому на всякий случай надо посмотреть во все словари, проверять даже те слова, которые я хорошо знаю”.

Папа делал перевод “Феноменологии духа” в тетрадах. Первый раз в жизни видела, что он пишет в тетрадах. В Москве он всегда писал на листах бумаги, а здесь времена были тяжёлые, тетрадок нормальных почти не было в продаже, были какие-то совершенно жуткие, с шершавой бумагой, за которую цеплялось перо, оставляло следы всякие. Но, слава богу, Балтрушайтис снабжал его всегда золотыми перьями. Первые самопишущие

ручки были только с золотыми перьями. Так и называлось — «золотое перо»... Причём тетрадки в то время были все в портретах советских вождей. На первой странице. <...>

И вот в этих тоненьких школьных тетрадках в линейку папа переводил Гегеля.

Отправлялись эти тетрадки заказной бандеролью. Мама в Москве их переписывала в нескольких экземплярах и один экземпляр высылала назад в Сибирь — папе на вычитку, редакцию и переделку. Я помню эти уже перепечатанные страницы: они были прямо сильно исчерчены папиным красным и синим карандашом — что надо изменить или передвинуть. И исправленный экземпляр опять заказным письмом уходил в Москву. А мама уже вносила соответствующие изменения во все экземпляры...

Я ежедневно бегала в Томске на почту отправлять заказной бандеролью готовые тетрадки и получать перепечатки от мамы. <...> И за весь этот год, когда были ежедневные отправления взад-вперёд, ни разу ни одного нарушения не было, ни одной потери. Мы все боялись, что пропадёт рукопись, особенно страшно было за первые экземпляры, всё-таки большая работа — перевести целую тетрадку Гегеля. Ничего не случилось, всё было благополучно.

Потом в Москве я маме тоже помогала и частично переписывала. Ну, мама лучше и быстрее меня писала, но всё-таки я могла. А знаете, в то время опытные наборщики предпочитали не машинопись, а рукописи! Они говорили, что рукопись имеет лицо, а машина есть машина. И поэтому им гораздо легче печатать книжку с рукописного варианта, если хороший почерк. У папы почерк был плохой.

Теперь все эти школьные тетрадки с портретами вождей, в разноцветных полинявших от времени обложках, салатových и кремových, исписанные золотым папиным пером, и машинописные экземпляры “Феноменологии духа”, исчерченные его карандашом, хранятся в Рукописном отделе бывшей Ленинки (ныне «Российская государственная библиотека» — Т. С.). Когда я ходила туда, специально брала эти тетради, просто чтобы посмотреть на них, вспомнить. Настолько они для меня выразительны и близки. Смотрела, листала, просто держала в руках...

В середине августа 1937 года папа завершил перевод “Феноменологии духа” Гегеля. Через три месяца его снова арестовали» (Якович Елена.

Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович. Полная версия воспоминаний Марины Густавовны Шторх. — М.: АСТ : CORPUS, 2014. — 219, [5] с. — С. 172–175).

Год 1937 стал зловещим символом того времени, но, что нельзя не подчеркнуть, и тогда были личности, решающие вступаться за справедливость и решительно этого требующие. М. Г. Шторх вспоминала:

Известие о том, что папа теперь в лагере, произвело ужасное впечатление не только на семью, но и на близких друзей, которых у него было предостаточно. А Василий Иванович Качалов пошёл дальше всех и взял на себя смелость обратиться прямиком к Сталину. Он написал в защиту Шпета уже не коллективное, а личное письмо — от имени “друзей Шпета по МХАТУ”, подчеркнув, что его “просьба не только о близком и дорогом человеке”, но и о выдающемся учёном, чрезвычайно для страны ценном. Привожу письмо Качалова почти целиком:

<...> Профессор Густав Густавович Шпет был арестован 14 марта 1935 года и осужден на 5 лет вольного поселения. Но 27 октября 37 г. он вновь был арестован в г. Томске, и с тех пор о нём решительно ничего неизвестно, хотя родные много раз пытались узнать о его судьбе...

Мы не можем себе представить, за что мог быть арестован человек, 2 ½ года живший в полном уединении, погружённый в свою работу (по договору с Соцэкгизом переводил “Феноменологию духа” Гегеля). Но теперь, когда положение его изменилось к худшему, нам совершенно ясно, что в 60 лет при общем нервном состоянии и язве желудка условия лагерной жизни равносильны для него высшей мере наказания, к которой он, по нашему глубокому убеждению, советской властью не мог быть приговорён...

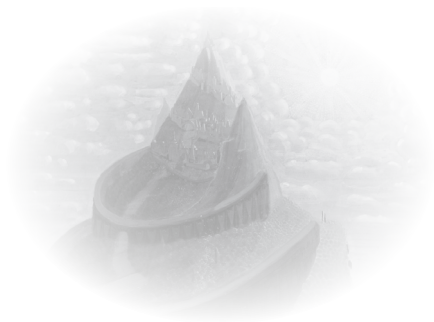
Обеспокоенные тем, что его семья до сих пор не знает, жив ли он, — мы решаемся обратиться к Вам с величайшей просьбой о разрешении переписки, о срочном расследовании дела Г. Г. Шпета и, если это возможно, о полной реабилитации его.

Народный артист СССР В. Качалов

(*Якович Елена*. Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович... — Указ. изд. — С. 182–183. Выделено мной. — Т. С.). С письмом В. Качалова в полном объёме можно ознакомиться по изданию: Шпет в Сибири: ссылка и гибель. — Томск: «Водолей», 1995. — 336 с. — С. 283–284.

³⁰ Печатается по: РГАЛИ. — Ф. 1525. Нейштадт В. И. — Оп. 1. — Ед. хр. 128. — Лл. 18–24. До 2002 г. текст «Литература» публиковался в журнале «Учёные записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам» (Тарту, 1982), позже в книге: *Философия и психология культуры: избранное* [отв. ред. Т. И. Артемьева, В. А. Кольцова, Т. Д. Марцинковская, Н. С. Полева]; Институт психологии РАН. — М.: Наука, 2007. — 479 с. — (Памятники психологической мысли). — С. 443–450.

О Г. Г. ШИДЕТЕ И ЕГО ТВОРЧЕСТВЕ
(избранные работы,
опубликованные в Украине)



Приложение 3

Аляєв Г. Є. Явище зі смислом: Густав Шпет в історіографії російської філософії // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Серія: Філософія, політологія. — 80/2006. — С. 23–27.

Бичко І. В. Густав Шпет як історик філософії // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Серія: Філософія, політологія. — 80/2006. — С. 6–14.

Богачёв А. О статье Г. Г. Шпета «Сознание и его собственник» // Философская и социологическая мысль. — К., 1993. — № 2. — С. 80–92.

Богачов А. Про статтю Г. Г. Шпета «Свідомість і її власник» // Філософська і соціологічна думка. — К., 1993. — № 2. — С. 80–92.

Кальницький М. Гимназии и гимназисты / Михаил Кальницкий. — К.: Сидоренко В. Б. (Видавництво «ВАРТО»), 2014. — 304 с.: ил. — (серія «Киевские истории»). — (См.: С. 217–218).

Кебуладзе В. Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис. — К.: Інститут філософії НАН України, 2009. — № 1. — С. 5–12.

* *Публикация М. Ю. Савельевой и Т. Д. Суходуб.*

Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / Вид. третє. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. — 280 с.

Кириченко М. С. Про одне з двох основних джерел роботи Г. Г. Шпета «Проблема причинності у Г'юма та Канта» // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Сер.: Філософія, політологія. — 80/2006. — С. 42–46.

Кривошея С. О. Онтологія поетичного слова в естетичному і герменевтичному вимірах (на матеріалах творчого доробку О. Потебні та Г. Шпета): Дис... канд. філос. наук: 09.00.08; Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. — К., 1997. — 184 с.

Кривошея С. «Подолання метафізики»: герменевтико-естетичний проект Густава Шпета // Київські обрії: історико-філософські нариси. — К.: 1997. — С. 167–176;

Куцелал С. В. Онтологічний аналіз знака у семіотичній концепції Г. Г. Шпета // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Сер.: Філософія, політологія. — 80/2006. — С. 28–30.

Манжура В. И. Георгий Иванович Челпанов и его «Введение в философию» // Челпанов Г. И. Сочинения: в 4 т. / Ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Манжура В. И. — К.: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. — (Серия «Антология украинской мысли»). — С. 5–19. — См.: С. 5–7.

Ольшанская Е. Поэзии родные имена: воспоминания, стихи, письма. — Киев: Мебиус-КБ, 1995. — 309 с.

Ольшанская Е. Анна Ахматова в Киеве // Серебряный век. — К., 1994. — С. 5–27.

Ольшанская Е. Анна Горенко (Ахматова) в Киеве // Зарубіжна література. — 1998. — № 18. — С. 3, 6.

Онопrienko В. И. Густав Шпет: вклад в философию, этнопсихологию, методологию гуманитаристики // Вісник НАУ. — Серія: Філософія. Культурологія. — 2015. — № 2 (22). — С. 20–25.

Павленко И. В. Густав Шпет: Философия языка и проблема семантической интерпретации ментальных феноменов. — Днепропетровск: Национальный горный университет, 2013. — 154 с.

Павленко И. В. Густав Шпет: структура эстетической предметности и внутренняя логическая форма // Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли. — Генезис і шляхи розвитку російської та української філософської думки: монографія / [Аляев Г. Е., Возняк В. С., Громов М. Н. и др. Под общ. ред. Г. Е. Аляева, Н. А. Куценко, Т.Д. Суходуб]. — Полтава: ООО «АСМИ», 2013. — 562 с. (рус., укр.). — С. 527–551.

Палінкаш В. А. Осмислення історії російської філософії допетровського періоду у творчості Г. Г. Шпета // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Сер.: Філософія, політологія. — 80/2006. — С. 53–56.

Суходуб Т. Д. Філософія як слово та філософія слова Г. Г. Шпета // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. — 80/2006. — С. 35–38.

Ткачук М. А. У пошуках російської філософії: Густав Шпет // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Сер.: Філософія, політологія. — 80/2006. — С. 18–23.

Шевчук Д. Герменевтика як теорія історичного пізнання: Вільгельм Дільтей, Густав Шпет / [Електронний ресурс] <http://>

kulturolog.org.ua/publications/-p-article/326-2011-02-15-19-55-35.html.

Шевчук Д. Концепція філософії в творчості Густава Шпета // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». — Серія: Філософія. — Острог, 2008. — Вип. 3. — С. 136–145.

Шевчук Д. М. Проблеми методології гуманітарного пізнання у творчості Густава Шпета : [Монографія]. — Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. — 200 с.

Шевчук Д. Феноменологічна естетика Г. Шпета // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». — Серія: Культурологія. — Острог, 2011. — Вип. 8. — С. 17–26.

Ярошовець В. І. Явище і смисл історії філософії. Методологічні обґрунтування Густава Шпета // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Сер.: Філософія, політологія. — 80/2006. — С. 4–6.

ЛВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

Аляев Геннадий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии и педагогики Национального Технического университета «Дніпровська Політехніка», сопредседатель Общества русской философии при Украинском философском фонде (Украина, г. Полтава);

Возняк Владимир Степанович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Украина, г. Дрогобыч);

Денн Мариз — Доктор Наук по философии, PhD (философия, русский язык и русская культура). Почётный Профессор Университета Бордо Монтень. Член научного Центра 2СЕММС (Centre d'études des Mondes Modernes et Contemporains). В рамках министерства высшего образования Франции: международный эксперт для Восточной и Центральной Европы. В рамках Дома Гуманитарных наук Аквитании: руководитель серии «Россия Традиция Перспектива» (издательство MSHА, Бордо-Пессак, Франция).

Лаврухин Андрей Владимирович — кандидат философских наук, доцент Департамента социологии Санкт-Петербургского филиала федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики”» (Россия, г. Санкт-Петербург);

Лимонченко Вера Владимировна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Украина, г. Дрогобыч);

Облова Людмила Анатольевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального педагогического университета им. М. Драгоманова (Украина, г. Киев);

Окороков Виктор Брониславович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Днепропетровского национального университета им. Олеся Гончара (Украина, г. Днепр);

Павленко Игорь Васильевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Днепропетровского национального университета им. Олеся Гончара (Украина, г. Днепр)

Петрушенко Виктор Леонтьевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии Национального университета «Львівська Політехніка» (Украина, г. Львов);

Пучков Андрей Александрович — доктор искусствоведения, профессор, действительный член Украинской академии архитектуры, лауреат Государственной премии Украины в области архитектуры, заслуженный деятель искусств Украины, профессор кафедры теории и истории искусства Национальной академии изобразительного искусства и архитектуры (Украина, г. Киев)

Резниченко Анна Игоревна — доктор философских наук, профессор, специалист в области русской и европейской философии первой половины XX века и философии языка, профессор кафедры отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Россия, г. Москва)

Румянцева Татьяна Герардовна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (*Республика Беларусь, г. Минск*);

Савельева Марина Юрьевна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины (*Украина, г. Киев*);

Соболева Майя Евгеньевна — доктор философских наук, экстраординарный профессор Марбургского университета (*Германия, г. Марбург*), профессор-исследователь университета г. Клагенфурт (*Австрия, г. Клагенфурт*).

Суходуб Татьяна Дмитриевна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, сопредседатель Общества русской философии при Украинском философском фонде (*Украина, г. Киев*);

Шиян Анна Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (*Россия, г. Москва*).

ОГЛАВЛЕНИЕ

«ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДОМА» ФИЛОСОФА ГУСТАВА ШПЕТА (Вместо предисловия) (Т. Д. Суходуб).....	5
«Я ДЕЙСТВИТЕЛЬНО СТОРОННИК ФИЛОСОФИИ КЛК ЗНЕНИЯ...».....	25
К вопросу о критериях определения методологической позиции Густава Шпета (А. А. Шиян).....	26
Феноменологическая траектория Г. Г. Шпета: путь от явления к смыслу (В. А. Петрушенко).....	42
«Негр на крыше»: «Явление и смысл» как проблематическое введение в феноменологию Гуссерля (М. Е. Соболева).....	60
«...ВНЕШНЕЕ ЯВЛЕНИЕ ДУХА ПРИРОДЫ...».....	79
Густав Шпет: феноменология как философия языка и странствия внутренней формы слова (И. В. Павленко).....	80
Методологическая функция положений Густава Шпета о структуре слова и выражения (М. Дени).....	107
Внутренняя форма слова или жизнь языка в феноменологическом измерении Г. Шпета (В. Б. Окофков).....	127
«ВЕЧНЫЙ ДИАЛОГ, ЧАСТО ПЕРЕХОДЯЩИЙ В СЛОЖНУЮ ДРАМУ СО МНОГИМИ ДЕЙСТВУЮЩИМИ ЛИЦАМИ...».....	141
Платон, Кант, Флоренский и Шпет как агенты поля философии (А. И. Резниченко).....	142
Быть эхом другого как несвоевременная установка (заметки к историко-философской концепции Г. Шпета) (В. В. Лимонченко).....	153

Г. Г. Шпет и «Феноменология духа» Г. В. Ф. Гегеля (Т. Г. Румянцева)	169
Явление со смыслом: Густав Шпет в историографии русской философии (Г. Е. Аляев).....	181
«...МЫ ИМЕЕМ ДЕЛО ВСЁ-ТАКИ С ДЕЙТЕВТЕЛЬНОСТЬЮ, НО ВОЗВЕДЁННОЮ В ИДЕАЛ».....	199
Искусство в понимании Г. Г. Шпета и Х.-Г. Гадамера (А. В. Лаврухин)	200
Искусствоиспытательское промышление о контемпорари как о виде знания (Над эстетикой Густава Шпета) (А. А. Пучков).....	220
Мысль Шекспира в зеркале герменевтического опыта Густава Шпета (М. Ю. Савельева).....	269
«ФИЛОСОФ НЕ ИМЕЕТ ПРИСТУНИЦА...».....	291
Густав Шпет о различении рассудка и разума (В. С. Возняк).....	292
Шпет при своём понимании абсолютной единственности «Я» (А. А. Облова).....	302
«Чем должны быть наполнены времена?..»: О философском самосознании Густава Шпета (Т. Д. Суходуб).....	317
«...У КАЖДОГО В СОБСТВЕННОМ АРХИВЕ ИДИДУТСЯ ИДИОМИННИЯ» (Приложение 1) (М. Ю. Савельева, Т. Д. Суходуб).....	347
Киевские адреса Густава Шпета.....	348
Первая жена Густава Шпета.....	365
Густав Шпет и Анна Ахматова: случайная неслучайность.....	369
ЧЕЛПАНОВ Г. Рецензия на сочинение Г. Шпета «Проблема причинности у Юма и Канта».....	383
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ Г. Г. ШПЕТА (Приложение 2) (М. Ю. Савельева, Т. Д. Суходуб).....	391
О Г. Г. ШПЕТЕ И ЕГО ТВОРЧЕСТВЕ (Избранные работы, опубликованные в Украине) (Приложение 3) (М. Ю. Савельева, Т. Д. Суходуб).....	413
ДВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ.....	418

Філософське самовизначення Густава Шпета / За ред. М. Ю. Савельєвої, Т. Д. Суходуб, Г. Є. Аляєва / Центр гуманітарної освіти НАН України, Товариство російської філософії при Українському філософському фонді / Серія «*Філософський журнал*». — К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2019. — 424 с.

Четверта книга з серії «*Філософський журнал*» присвячена творчості Густава Густавовича Шпета (1879–1937) й охоплює аналіз феноменолого-герменевтичної, історико-філософської та естетико-мистецтвознавчої сфер професійних інтересів мислителя. У центрі уваги авторів — амбівалентний характер самовизначення Г. Г. Шпета як філософуючого суб'єкта і пошуки методологічної підстави об'єднання філософії, науки і мистецтва в єдиний когнітивний простір.

В книзі представлено архівні документи, що не публікувались раніше, які розкривають подробиці київського періоду життя філософа.

Gustav Shpet's Philosophical Self-Determination / Ed. by M. Yu. Savelieva, T. D. Sukhodub, G. E. Aliaiev / Center for Humanities Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Society of Russian Philosophy at the Ukrainian Philosophical Fund / Series «*Філософський журнал*». — К.:Dmitro Burago Publishing House, 2019. — 424 p.

The fourth book from the series «*Філософський журнал*» is devoted to the work of Gustav Gustavovich Shpet (1879–1937) and covers the analysis of the phenomenological-hermeneutical, historical-philosophical, and aesthetic-art criticism of the professional interests of the thinker. The authors focus on the ambivalent nature of G. G. Shpet's self-determination as a philosophizing subject and the search for the methodological basis for combining philosophy, science and art into a single cognitive space.

The book presents previously unpublished archival documents that reveal the details of the Kiev period of the philosopher's life.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ФІЛОСОФСЬКЕ СЛМОВИЗНАЧЕННЯ
ГУСТАВА ШПЕТА

За редакцією *М. Ю. Савельєвої, Т. Д. Суходуб, Г. Є. Аляєва*

Коректура, оригінал-макет,
дизайн та макет обкладинки — *М. Ю. Савельєва*

Підписано до друку 2019 р.
Формат 60x84 1/16. Папір офсетний
Гарнітура «Мысль», «Leontina»,
Обл.-вид. арк. 26,5. Ум.-друк. арк. 19,2
Наклад 300 прим. Зам. № 1899

Видавничий дім Дмитра Бураго
ФОП «Бураго Дмитро Сергійович»
Свідотство про внесення до Державного реєстру
ДК № 4558 від 05.06.2013 р.
Тел./факс: (044) 227-38-28, 227-38-48;
e-mail: info@burago.com.ua
www.burago.com.ua

Адреса для листування: 04080, Україна, м. Київ-80, а/с 41