ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Г.Г. Шпет / Comprehensio
ШЕСТЫЕ ШПЕТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

ФЕНОМЕНОЛОГО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ЗАМЫСЕЛ Г.Г. ШПЕТА И ГУМАНИТАРНЫЕ ПРОЕКТЫ XX–XXI ВЕКОВ

Материалы международной научной конференции
1–7 июня 2015 г.
Томск

Издательство Томского университета
2015

УДК 1 (091)
ББК 87.3
Ф42

Рецензенты:
д-р филос. наук, проф. *Н.В. Мотрошилова*,
главный научный сотрудник ИФ РАН, Москва,
д-р филос. наук, проф. *В.И. Молчанов*
руководитель УНЦ феноменологической философии
философского факультета РГГУ, Москва

Ф42 **Феноменолого-онтологический** замысел Г.Г. Шпета и гуманитарные проекты XX–XXI веков: Г.Г. Шпет / Comprehensio. Шестые Шпетовские чтения: сборник статей и материалов международной научной конференции (1–7 июня 2015 г.) / отв. ред. О.Г. Мазаева. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2015. – 500 с.

ISBN 978-5-7511-2401-4

Сборник – своеобразный итог очередной международной конференции, посвящённой исследованию интеллектуального наследия Густава Густавовича Шпета (1879–1937). В статьях глубоко и разносторонне представлена масштабность его личности и творчества, что стало возможным с введением в научный оборот новых материалов: публикаций, опытов перевода на иностранные языки, интерпретаций его работ, увеличением тех контекстов, в которые «могут впасть» его слово, мысль, реализуя и ожидаемые, и дискуссионные, и неожиданные смысловые данности.

Для философов, культурологов, представителей всех гуманитарных областей знаний, академической и вузовской сферы, студентов.

УДК 1(091)
ББК 87.3

Издание подготовлено и осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ, проект № 15-03-14097)

ISBN 978-5-7511-2401-4 © Томский государственный университет, 2015

УДК 141.31
DOI: 10.17223/9785751124014/1

А.Б. Абилкаламова

ГУСТАВ ШПЕТ О ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПЕРЕНОСНЫХ ЗНАКОВ У БЛ. АВГУСТИНА

В работе «Герменевтика и ее проблемы» Густав Шпет рассматривает учение Бл. Августина о переносных знаках, раскрывая механизмы и принципы истолкования в церковной герменевтике. Двусмысленность переносного знака допускает возможность произвольной интерпретации текста в соответствии с требованиями догматики
Ключевые слова: *Шпет, Августин, герменевтика, учение о переносных знаках.*

Густав Шпет высоко оценивал вклад Августина в развитие герменевтических идей: «значительную часть вопросов, связанных с проблемами знака, значения, смысла и их понимания и истолкования, он ясно видел перед собою и продумал их», однако заинтересованность в практической роли истолкования не дала Августину «уяснить чисто научное, теоретическое значение этих вопросов» [1. С. 236]. Учение о переносных знаках встроено в систему церковной герменевтики и подчинено ее нуждам; основанные на нем интерпретативные техники позволяют истолковать любой текст сообразно догме.

Итак, знаки в учении Августина делятся на собственные и переносные; собственные знаки употребляются для обозначения вещей, переносные знаки имеют место тогда, «когда сами вещи, которые мы обозначаем собственными словами, употребляются для обозначения чего-нибудь другого» [цит. по: 1. С. 237]. В структуре переносного знака вещь, обозначаемая собственным знаком, становится означающей; иными словами, в качестве переносного знака выступает значение собственного знака. Знак и вещь в герменевтике Августина рассматриваются в соотнесении друг с другом, говоря шпетовским языком, респективно: «в собственном смысле вещью он называет то, что не применяется для обозначения чего-нибудь другого; напротив, знаками что-нибудь обозначаются, например, слова» (с. 236–237); причем, как отмечает Шпет, одна и та же вещь «может выступать перед нами то как вещь в собственном смысле, то как знак» (с. 237). Забегая вперед, отметим, что возможность трактовать одну и ту же вещь то в собственном смысле, то как знак лежит в основе проблемы, связанной с истолкованием переносных знаков.

Шпет признает несомненные достоинства определения Августина: «нельзя отказать ему в ясности и даже некоторой тонкости» [Там же], но критикует его самого за отсутствие должной последовательности в выводах. «Во-первых, при таком определении переносных знаков ясно, что для их понимания необходимо знание и изучение самих реальных отношений» [Там же]. Кажется, такой вывод и делает Августин; по крайней мере, он говорит о том, что для понимания Священного писания требуется знание вещей, употребляющихся для обозначения чего-то другого: «неведение о некоторых животных, которые в нем упоминаются... часто мешает тому, кто стремится понимать. Так же нужно постигать природу камней, так же и трав... И легко понять, что вечный мир обозначается оливковой ветвью, принесенной голубицею в ковчег (Быт. 8, 11), не по иной причине, как по той, что мы знаем: и оливки не скоро портятся при легком прикосновении, и само дерево постоянно покрыто листвой» [2].

Однако вскоре становится ясно, что в герменевтике Августина «вещь» не имеет онтологического субстрата – она представляет собой только набор признаков, которые прикрепляются к словесному обозначению. В собственном смысле вещью может быть назван только Бог; все остальные вещи являются лишь знаками – знаками его бытия. Поэтому Августин «за переносными знаками ищет духовного смысла и воли Божьей». «Принципиального значения уже не имеет тот факт, – иронически добавляет Шпет, – что, как и следовало ожидать, воля Божья оказывается волей церкви, запечатленной в ее догматах» [1. С. 238]. Пример интерпретации, который приводит в качестве иллюстрации к своим герменевтическим положениям христианский философ, особенно показателен: змея, по утверждению Августина, защищая голову, имеет обыкновение набрасываться на нападающих всем своим телом, поэтому наставление апостолам «будьте мудры как змеи» (Мф. 10, 16) должно понимать следующим образом: «вместо нашей головы, потому что она – Христос, мы охотнее предоставляем преследователям свою плоть, дабы не губить в себе веры христианской, так как, прося пощады для тела, мы могли бы отречься от Бога!» [2].

Этот пример показывает, что любое (не существенное и даже не существующее) свойство вещи может стать значимым для выражения духовного смысла, который в церковной герменевтике уже предзадан. Задача интерпретатора состоит в том, чтобы прийти к тому, что заранее известно – об этом свидетельствует произвольный выбор означающих свойств, расчленяющий значение переносного знака и ставящий его в зависимость от интерпретации: «проблема понимания, таким образом, уничтожается, не будучи даже как следует поставленной. С одной стороны, понимание дос-

тигается усвоением церковной догматики, а с другой стороны – и что только респективно первой – боговдохновенность Писания требует и боговдохновенности читателя» [1. С. 238].

«Во-вторых, – говорит Шпет, – определение Августина обязывает к признанию единственности смысла за знаком, так как кажущаяся множественность смыслов проистекает... только из того, что само значение знака, в свою очередь, может выступить в качестве знака» [Там же], но сразу вслед за этим он продолжает: «основная ложь библейской герменевтики в том и состоит, что она допускает как предпосылку двойственность смысла в выражении: человеческий и боговдохновенный. Затем уже под эту предпосылку подводится основание: утверждается принципиальная допустимость для знака иметь несколько значений» (с. 239).

Признание единственности смысла за знаком соответствует выдвигаемому Шпетом требованию однозначности: «герменевтика же должна исходить из положения, что каждый данный ей знак имеет одно значение» (с. 238). Единственное значение знака определяется контекстом: «слово кажется многозначным только до тех пор, пока оно не употреблено для передачи значения или пока мы, встретившись с ним, еще не знаем, для передачи какого значения оно здесь служит» (с. 226), поэтому «когда мы видим один знак с двумя значениями, на самом деле перед нами два разных знака» (с. 239). Августин также говорит о том, что «значение надо постигать в зависимости от мест, в которых оно употребляется» [2]. Кажущаяся амбивалентность знаков Священного писания проистекает из-за того, что в одном месте знак употребляется как собственный, а в другом – как переносный.

Однако Августин допускает множественность смыслов знака в одном речевом контексте. В одном и том же месте знак может читаться как собственный и как переносный, причем оба варианта прочтения связаны некой «единой истиной». Сколько бы в Писании ни нашли смыслов, мы должны их признать, поскольку они «не противоречат истине». Священное писание применяется «к различным степеням понимания многих, которые должны уразумевать в этих письменах одну и ту же истину в различных ее видах» [цит. по: 1. С. 239]. Интерпретация зависит от духовного уровня интерпретатора: «всякий, кто находится на более высокой ступени духовной жизни или считает, что там находится, должен понимать то, что предписывается находящимся на более низких

ступенях, в переносном смысле. Так, например, если кто-то, любя холостяцкую жизнь, оскопил себя ради царства небесного (Мф. 19, 12), то все, что говорится святыми книгами о жене, которую нужно любить и которой нужно руководить, не стоит понимать в собственном смысле, но иносказательно; и если кто решил оставить свою незамужнюю [дочь] девственницей, то обычно он интерпретирует выражение «выдай дочь, и совершишь великое дело» (Сир. 7, 27) как фигуральное» [2].

Знак в герменевтике Августина парадоксально сочетает в себе двусмысленность и однозначность. Процесс интерпретации расчленяется на множество последовательных актов. На каждом этапе знак интерпретируется однозначно (только одно свойство объекта объявляется значимым), но самих этих этапов может быть столько, сколько нужно для получения требуемого смысла. Следующий пример покажет, насколько виртуозно Августин владеет данной техникой: «никоим образом ни один благоразумный человек не станет думать, что ноги Господа были помазаны женщиной драгоценным миром, как это в обычае людей, жаждущих роскоши и беспутных, чьих пиршеств мы гнушаемся. Ведь благоприятный запах означает добрую славу, которую каждый может заслужить делами доброй жизни, пока следует по стопам Христа; он как бы умащает Его ноги драгоценным миром» [Там же]. Августин производит последовательное превращение вещи, подразумеваемой под данным знаком, в знак другой вещи, которая, в свою очередь, также превращается в знак, – и так до тех пор, пока интерпретация не вернется к исходному знаку в переносном смысле, что обеспечит искомое «единство истины». Умащать миром – значит придавать благоприятный запах, который, в свою очередь, означает добрую славу; добрая слава означает добродетельную жизнь, вести такую жизнь – значит следовать по стопам Христа, быть ему угодным – как бы умащать Его ноги драгоценным миром.

Искусность данного истолкования не может скрыть тот факт, что по сути такой способ интерпретации все дальше уводит нас от самой вещи. В процессе истолкования Августин превращает в знак одно произвольно выбранное свойство, или признак вещи. Вещь, которая, по определению Августина, не употребляется для обозначения чего-нибудь другого, на самом деле представляет собой просто финальную стадию интерпретации. Но возможно ли в действительности до нее

дойти? Ситуацию безграничного семиозиса в другом месте критиковал Шпет: «…мы должны были бы рассматривать предмет, подразумеваемый под данным знаком, как, в свою очередь, знак чего-то другого» [3. С. 492]. Это привело бы к уходящему в дурную бесконечность семиотическому регрессу, что, собственно, и наблюдается в герменевтике Августина. Его ограничивает только Бог, к которому фатально приводят все пути истолкования и который как единственная Вещь и единственное Слово поглощает все остальные слова и вещи.

Семантический произвол влечет за собой произвол семиотический – так как любая вещь представляет собой лишь набор признаков, потенциальных знаков, актуализирующихся в зависимости от контекста, то и любой знак как вещь может быть превращен в переносный, раздроблен в своем значении и истолкован в соответствии с требованиями догматики: «способ, с помощью которого можно обнаружить, собственная ли речь или фигуральная, – учит Августин, – бесспорно, таков: все, что в Божественной речи не может соответствовать моральной добродетели или истине веры, это ты признаешь фигуральным» [2].

Герменевтика Августина позволяет истолковать любую вещь как знак, а любой знак – как знак чего-то другого. Против такого способа истолкования восставал Шпет, пытаясь ответить на вопрос: «нет ли в предмете еще чего-то, что не сведется к семиотическим его качествам, что ведь и самый знак, как такой, дается нам не только в качестве знака, но и в качестве некоторой, например, физической вещи?» [3. С. 492–493]. Знак как вещь – физическая, природная, социальная – сопротивляется произволу боговдохновенных интерпретаторов. Догматическая интерпретация возможна только как насилие.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы. М.: Контекст, 1991.

2. *Августин Аврелий.* О христианском учении // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. С. 66–112.

3. *Шпет Г.Г.* Язык и смысл // Шпет Г. Мысль и слово. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2005.

Abilkalamova Alina B. Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan)

GUSTAV SHPET ON THE PROBLEM OF INTERPRETATION OF FIGURATIVE SIGNS IN ST. AUGUSTINE

Keywords: Shpet, Augustine, Dogmatic Interpretation, doctrine of figurative signs.

Gustav Shpet in his work «Hermeneutics and Its Problems» analyses Saint Augustine's doctrine of figurative signs, defining the principles of Dogmatic Interpretation. According to Augustine's doctrine, the structure of figurative sign is as follows: the thing designated by the proper sign is used for designating another thing. In other words, the meaning of a proper sign, in turn, performs as a figurative sign. Shpet admits the indubitable merits of such definition. However, Augustine's theory serves practical interests and is subordinated to the needs of Dogmatic Interpretation. Dogmatic Interpretation allows two meanings to be present in an expression: the human and the theopathic one. At the same time, Augustine's definition compels to admit the uniqueness of sign's meaning, because the seeming plurality of meanings stems solely from the condition that the meaning of a sign may, in turn, perform as a sign itself. Figurative sign in Augustine's interpretation paradoxically combines ambiguity and unambiguity. Augustine allows the multitude of meanings of figurative signs, which is reducible, though, to a single sense. In the process of interpretation, he successively transforms the thing implied by a given sign into a sign of another thing, which, in turn, transforms into a sign – and so forth until the interpretation results in a sublimated meaning of the starting sign. At every stage, the sign is interpreted unambiguously, because only one quality of the thing is declared as significant, but there may be as many such stages as needed in order to come to the meaning dictated by the Dogmatics. Any quality of the thing, be it non–essential, or even non–existent, may become significant for expressing the meaning predefined by the Dogmatics. Such manner of interpretation, in search for a more sublimated sense, digresses more and more from the thing itself.

УДК 1(470)(091)(082.1)
DOI: 10.17223/9785751124014/2

Е.М. Ананьева

АНТРОПОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА: К ИСТОКАМ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ Г.Г. ШПЕТА

Рассматривается ряд вариантов обращения к антропологической и герменевтической проблематике в работах Г. Шпета. На примере выбранных сюжетов исследуется смещение тематических контекстов дискурса о человеке. На основе сравнения принимаемых при этом и отклоняемых философских допущений предлагается интерпретация философского замысла Г. Шпета с точки зрения одной из современных герменевтических стратегий – истории воздействий (Wirkungsgeschichte).
Ключевые слова: *антропология, герменевтика, критика исторического разума, история, жизнь, науки о духе, понимание.*

Представляется интересным обратиться к широко известным сочинениям Г. Шпета с целью исследования философского контекста, в который вводится герменевтическая тематика, и постараться обнаружить его пересечение с антропологическими темами. Поверхностному взгляду связь этих двух философских стратегий может показаться несущественной. Однако природа герменевтического феномена не закрывает принципиальной возможности включения его в антропологический контекст.

Представляется интересным отыскать следы содержательных пересечений и перекличек и обсудить причины возможных умолчаний. Возможно, это поможет пролить свет на некоторые моменты собственной философской позиции Шпета, поскольку интерес или отсутствие интереса к антропологической проблематике связаны, как кажется, с определенными неокантианскими допущениями и соответствующей трактовкой историко-философского материала, заданного философией Канта, его предшественниками и последователями, сторонниками и оппонентами.

Мотив пересечения герменевтики и антропологии заставляет нас прежде всего вспомнить о философских начинаниях Вильгельма Дильтея. Герменевтика, наука о понимании, трактуется им как общая методология гуманитарных наук, а среди возможных термино-

логических вариаций фигурируют «описательная психология» и «психологическая антропология». Однако в исследовательской литературе неоднократно было отмечено, что представляет существенную сложность «перекодирование» замыслов Дильтея на язык иных философских традиций. Не так однозначна и оценка его замысла в работах Шпета, что не раз становилось предметом обстоятельного разбора отечественных исследователей [1, 2].

Надо заметить, что термин «герменевтика» безотносительно к философскому замыслу Дильтея допускает сильные разночтения, можно сказать, что в XX столетии разноголосица в понимании герменевтических феноменов проявилась еще резче, чем в XIX. Хенрик Бирус, один из интерпретаторов философии Шлейермахера, назвал ее дисциплиной с «диффузной аурой» [3. S. 6]. Возможен ли в таком случае позитивный исход полемики о герменевтике, ведущейся при допущении спорящими разных предпосылок? Сравнивая герменевтику и структурализм, Бирус высказывает полемическое суждение: они могут быть объединены соединительным союзом «и» только в парадоксальном смысле, по аналогии с «Истиной и методом» Гадамера: не герменевтика плюс структурализм, но герменевтика versus структурализм. Речь идет не просто о «конфликте интерпретаций», на что не раз обращали внимание П. Рикёр, Х.-О. Апель и др. Бирус берется защитить иной тезис: герменевтика Нового времени занимает как раз то дисциплинарное пространство, которое в XX столетии освоил, вытеснив ее, структурализм [4. S. 11].

Представляется, что эту логику смены векторов популярности философских подходов можно предложить как объяснительную гипотезу в разбираемом нами случае. Но если оппозиция герменевтики структурализму интуитивно понятна, то противопоставление герменевтики антропологии все же требует дополнительных пояснений.

О герменевтике Г. Шпет говорит как о необходимой, но пока отсутствующей дисциплине. В том, что искомая наука о понимании будет задавать новый, а именно антропологический горизонт, повлечет за собой нечто вроде «антропологического поворота», Шпет не вполне готов согласиться с Дильтеем, относя эту часть его концепции к «спутанным» и «туманным» моментам в предлагаемом замысле.

Некоторая предвзятость по отношению к антропологической «точке зрения» не выглядит как специально сформулированный против Дильтея аргумент. Нетрудно указать множество примеров, рассыпанных по работам Г. Шпета, где «уклон» в антропологию

упоминается с отрицательными коннотациями. Такая оценка имеет очевидную логику. На основании сходных аргументов Хайдеггер в «Бытии и времени» с иронией сравнивает антропологию с «ботаникой растений».

Трудно возразить на это потенциальное замечание, имея перед глазами тексты Дильтея. Если из многих примеров, что обнаруживаются в творческом наследии Дильтея разных лет, мы выберем один-два не самых теоретически нагруженных, но весьма показательных в своей типичности, то обнаружим, что об антропологии идет речь в привычном окружении таких терминов, как «жизнь», «выражение», «понимание», «индивидуальность»: «Доктриной возникающей таким образом литературы служит новая антропология. Она в отличие от современной психологии исследует саму человеческую природу, совокупность жизни, в которой находят свое выражение ее содержания и ценности, ее стадии развития, отношение к окружающей среде; наконец, индивидуальные формы существования, по которым дифференцируется человек, и таким образом из нее со всей логичностью возникает учение о жизненном поведении, суждение о жизненных ценностях, короче говоря, философия жизни» [5. С. 309]. Или: «Новая антропология секуляризовала все богатство, завоеванное христианской мистикой. Она также была направлена на внутреннюю структуру и на связь душевной жизни, ее интерес составляли в первую очередь воля, влечения, аффекты, их господство и их влияние на жизнь. Она – не отдельная наука, а изучение души как ключа знания и отношения к жизни» [Там же. С. 315].

Наименование «антропология», как мы можем видеть по этим отрывкам, употребляется в самом расширительном смысле в качестве синонима знания о человеке или о «человеческой природе», и предпосылки такого рода описания не становятся предметом философского анализа. Если мы обратимся за образцами рефлексии по поводу условий возможности антропологии, то и здесь обнаружим философские пассажи, допускающие очень широкое толкование: «На высшей точке развития, из которой всегда следует исходить (это важнейшая методическая позиция), развивается установка сознания, которая, на основании сопряжения элементов культуры, образующих некоторую структуру, позволяет определенным образом выражать ценности, значение и смысл жизни. Все это находит свое выражение в некоей внутренней взаимосвязи между антропологиче-

ской рефлексией и основывающимися на ней произведениями поэзии, религии, философии» [Там же. С. 320].

Общая стилистика философской работы Шпета сугубо далека от подобных построений. Николай Плотников ищет и теоретического расхождения между этими подходами: «…для Дильтея определяющим критерием самостоятельности гуманитарных наук является не предмет сам по себе, а способ его конституирования в донаучном и научном сознании. Центральной для концепции Дильтея является метафора «построения исторического мира» в опыте жизни и научном исследовании, т.е. именно способов конституирования его в жизни и науке. Тогда как для Шпета все эти вопросы относятся в лучшем случае к психологии научной работы (эвристике), а в худшем – к неизжитым остаткам кантианства у Дильтея» [6. С. 174]. Согласившись в целом с этим суждением, отметим, что Шпет предлагает со своей стороны философский замысел, границы которого как минимум допускают разные трактовки. В самом деле, в критике позиции Дильтея, как и в ряде других полемических выпадов против оппонентов, Г. Шпет настойчиво противопоставляет эвристику «основной науке» об исторической действительности, которую было бы ошибкой понимать как «теорию» и «метафизику». Один из вариантов артикуляции этой позиции Шпета мы находим во втором разделе «Истории как проблемы логики» в главе, посвященной Дильтею: «Между тем именно в эту сторону и направляется исследование Дильтея, так как он не видит приведенного выше качественного различия между знанием научным и знанием основ, или, мы можем сказать, между знанием вторичным, теоретическим, и знанием первичным, основным» [7. С. 845]. Наоборот, позитивной оценки заслуживает у Шпета интерес к дотеоретическому компоненту в знании, который Дильтей именует «жизнью», а альтернативный путь доступа к нему – «пониманием». При такой двойственности стратегий мы вынуждены иметь в виду и такую возможность, что спор о сути не всегда удается отличить от спора о словах, поскольку оба мыслителя формулируют новаторскую концепцию и используют при ее описании новые не получившие однозначного толкования понятия.

Если антропологические мотивы в работах Дильтея хорошо известны и понятны в своей логике, то негативный импульс в отношении антропологической «точки зрения» Шпета интересно рассмотреть с большей детализацией. Пожалуй, наиболее репрезентативную подборку отрицательных суждений с участием наименования «ан-

тропология» и его производных можно обнаружить в исторических очерках, посвященных русской философии. Русские шеллингианцы, среди них особенно И. Галич, заслуживают неоднократного упоминания и награждаются не самыми почтенными характеристиками. Наряду с академически-отстраненной констатацией философских влияний и спора позиций, Шпет использует свой дар полемиста в описании эклектического соединения несоединимых философских предпосылок в их творчестве, упрощающих истолкований и дурно понятых западных учителей в философии. Приведем для примера следующий пассаж: «Своей натурфилософией Шеллинг пошел навстречу общему интересу и, в свою очередь, породил бесконечное количество новых физических и психических “антропологий”. В частности, идеи Шеллинга попадали в качестве вызывающего брожение фермента и в медицинский, если позволительно так сказать, дух времени» [8. С. 156]. В этом фрагменте выразительны не только ирония последней фразы, но и множественное число, используемое при упоминании «антропологий». Не добавят существенно нового к описываемым характеристикам ссылки на всех мыслителей, замеченных в антропологическом «уклоне», поэтому обратим внимание еще на один характерный контекст: упоминанию антропологии как правило сопутствуют те же негативные характеристики, которыми в более ранних работах Шпета награждался «психологизм» – релятивизм, натурализм, некритическое принятие предпосылок, противоречащих конечным выводам: «…так как, по определению самого Карпова, в мыслимом, в содержании сознания, в “объективной стороне” мы ничего не находим, “кроме реальности сознаваемого, которое постоянно и ближайшим образом свидетельствует человеку о бытии и свойствах природы”, то мы приходим к самому неприкрытому натуралистическому антропологизму, из которого можно сделать все скептические и релятивистические выводы, нужные для уничтожения философии как таковой» [Там же. С. 198].

В том же заостренно-критическом духе Шпетом разбирается антропологическая концепция Чернышевского. Сочинение, в котором антропология становится главным мотивом, формально посвящено Лаврову, но фактически представляет еще и подробную и содержательную критику собственно фейербаховского «антропологизма» и сходных по философскому вектору исканий современников Лаврова (Герцена и упоминавшегося выше Чернышевского). Общее суждение о принятом Лавровым философском направлении недвусмысленно демонстрирует

несогласие Шпета с аксиомами позитивистской философии как разновидности философии негативной: «Антропологизм, эпидемией пронесшийся по европейской философии в половине XIX века, носит на себе все эти оттенки. Но только там он может претендовать хотя бы на некоторое философское значение, где обращение к “человеку” есть не только спешное приобретение универсальной разгадки всех философских затруднений, но где в “человеке” усматривается новая философская проблема, через решение которой пробуждается надежда проникнуть в тайну действительности, как практической реализации теоретического разума» [9. С. 230–231].

Шпет, правда, при этом предлагает различать неоднородность содержательных контекстов: «Есть два основных направления, в которых может рассматриваться антропологизм в философии. Можно принять антропологию как науку за принципиальную основу философии; антропологическая точка зрения определяется тогда развитием антропологии как науки и знания. Можно рассматривать самого человека как последнее и самое полное осуществление действительности» [Там же. С. 441].

Однако антропология в специфической грамматической форме – с добавлением «изма», как мы узнаем из изложения, есть еще и само наименование, принятое Лавровым вместо более традиционного «реализм». «Реализм Лаврова специфически характеризуется им самим так же как антропологизм, хотя Лавров и не был прямым последователем Фейербаха, а свободно и самобытно входил в то общее течение антропологизма, коего Фейербах был, пожалуй, лишь виднейшим выразителем» [Там же. С. 429]. Но, как можно понять из дальнейшего, «антропологизм» Лаврова по причине сложного (эклектичного) состава этого философского замысла скорее может быть оценен как декларация о намерениях, а не как последовательная стратегия: «Уже исходный пункт его антиметафизической критики, сближавший его с критицизмом Канта, дает повод и здесь сопоставить его с новокантианской критикой и ее позитивистическими тенденциями. С другой стороны, его учение в некоторых основных стремлениях антропологизма должно быть сопоставлено с эмпириокритицизмом Авенариуса, и притом не только в системе последнего, как человеческом понятии о мире, но и в его критике опыта, поскольку последняя завершалась в “зависимом жизненном ряде”, т.е. в ряде, приводимом к человеку через его личное уравнение» [Там же. С. 432].

Если для более чистых примеров философской полемики мы будем искать более последовательных противников, то главным оппонентом Шпета окажется кантианство. Логика аргументации против тех или иных составляющих кантианского «проекта» воспроизводится Шпетом практически в каждой из его работ. Столь же систематически Шпет использует понятие «отрицательной» философии, которая характеризуется как синоним философского скептицизма. В том же контексте мы обнаруживаем понятие «приватвного». «Мы видим софизм господствующей философии в том, что, внося в самые основы ее отрицание, именно в форме privation, она, тем не менее, берется за утверждение истины» [7. С. 550]. В русле разделяемой многими современниками Шпета критики метафизики «приватвность» он толкует как род редукционизма – «сложного к простому, действительности в ее полноте к ее отдельному свойству. Выделение предмета по его бытию вообще, равно как и по роду и виду этого бытия, есть далеко не простая задача – попытка упростить, придать однообразную форму ему черед однообразную деятельность познающего субъекта, весьма соблазнительна, но, как мы видели, она даст не решение вопросов, а устранение их» [Там же. С. 558].

Существенно заметить, что введение терминологических различений «позитивной» и «негативной» философии аргументируется Шпетом в том духе, что борьба с «психологизмом» парадоксальным образом объединяет теоретических противников, и термин «психологизм», таким образом, оказывается недостаточным для различения. В спорах о психологизме «…создается целая проблема, когда этот вопрос пытаются разрешить на почве чистого отрицания, на почве субъективистических теорий, ведущих свое начало от Канта… Это – не игра слов, а наше глубокое убеждение во внутренней нелепости всякого субъективизма, убеждение, которое мы должны теперь обосновать с целью найти источник недоразумений в современном философском споре, а по устранению этих недоразумений попытаться найти путь положительной философии» [Там же. С. 548].

Нельзя не видеть, что трактовка Шпетом кантовской философии не лишена при этом некоторой полемической заостренности, чем оправдывается игнорирование тем и сюжетов, не заметных на фоне принятой «стратегической» линии. Заметим, к слову, что в трактовке О. Маркуарда антропология оказывается как раз важнейшим противовесом «ограничительного» замысла «Критики разума» [10. S. 144].

Уже в самых первых своих философских опытах («Проблема причинности у Юма и Канта») Шпет критикует Канта за некритическое принятие антропологических и психологических предпосылок в учении о «способностях души». В «Истории как проблеме логики» он обнаруживает следствия этой предпосылки: «...Меж тем как выпады против “психологизма” Гуссерля снова показали принципиальность отличия позиции “первой философии”: ... То, что истинно, абсолютно, само по себе истинно; истина есть тождественно единое, постигают ли ее, высказывая суждения, люди или чудовища, ангелы или боги»… Меж тем как оппозиция этому убеждению субъективизма проявляется в том, что “…только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве и т.д. или время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) наглядного представления”» [7. С. 550].

Стоит ли заключить на основании вышеизложенного, что тот философский проект, в пользу которого аргументирует Шпет, определенно должен видеть в антропологии и «антропологизме» либо теоретическую ошибку, либо неприемлемую философскую предпосылку? Некоторые доступные нам тексты заставляют поставить этот тезис под сомнение. Определенный материал для размышлений в этом ключе дает «Введение в этническую психологию», где развитие «понимающей» стратегии герменевтики намечается продолжить на материале, доставляемом этнографией. Мы обнаруживаем здесь ссылки на прежде не упоминавшийся круг персоналий (из числа представителей английской социальной антропологии и французской этнологии), мы видим в этом замысле целую палитру тем и подходов, которые из современной перспективы прочтения заставили бы вспомнить о достижениях «рецептивной эстетики». Если бы этому начинанию Шпета пришлось бы отыскивать имя во второй половине XX в., то этим именем скорее всего было бы «культурная антропология».

Целый корпус исследовательских работ Шпета в области языкознания и литературоведения может быть рассмотрен в качестве продуктивных образцов истории повседневности, или «исторической антропологии».

Еще один замысел заслуживает упоминания. В сборнике «Philosophia Natalis» Т.Г. Щедрина опубликовала архивный документ, представляющий собой лишь набросок. Он озаглавлен «Психологическая антропология», а время его возникновения совпадает с за-

вершением «Явления и смысла». Тезисы, представленные в нем, позволяют увидеть не только еще одно обращение к «психологии народов», но и очертания иного замысла: идею тематизировать понятие «душевной жизни» в контексте описания органов и их функций в живой природе, границы между инстинктивными и целесообразным реакциями животного и человека, построение ряда: «чутье, инстинкт, расчет… понимание, разум, сознание, выбор»… идею рассмотреть живое «…не только ”в самом себе”, как заключенный организм, но обратиться также к его положению в *общем порядке жизни мира*» [11. С. 587]. Нужно ли напоминать, что примерно 10 лет спустя похожий философский проект будет осуществлен еще одним последовательным критиком кантианского формализма – Максом Шелером, и он станет известен под названием «Положение человека в космосе». Во всяком случае не представляется невозможным, что, получи продолжение это исследование, оно не продолжилось бы в русле «антропологического поворота».

Вернемся, подводя итог сказанному, к мысли о включенности терминологии в историю воздействий (Wirkungsgeschichte, как именует ее Гадамер). Представляется, что Шпет формулирует свои терминологические предпочтения на границе одной эпохи и по известным трагическим обстоятельствам уже не застает эпохи, идущей ей на смену. Проиллюстрируем эту мысль в общем-то частным, но отражающим хорошо известные обстоятельства примером. В свое время интерес к герменевтике был оживлен тем, что Дильтей вернул из забвения имя Шлейермахера и очертил контуры программы «Критики исторического разума». Современники принимали или отвергали этот проект, но он стал неотъемлемым элементом истории герменевтики. Вслед за методологической рефлексией по поводу герменевтики в полемику включились теологи, расширив ее понятия и введя в обсуждение новые сюжеты. На волне этого движения в 1925 г. в одном из теологических изданий вышла статья с очень показательным заглавием «Новое сражение за Шлейермахера» [12]. Автор ее спустя еще несколько лет провозгласил в своей новой публикации важнейшей «повесткой дня» антропологию, «точнейший барометр жизни и внутреннего духовного развития» [13. S. 97]. В самом деле, в теологии и за ее пределами понятие «антропологического поворота» стало общеупотребительным. Спустя еще десятилетие, на исходе 40-х гг., в научной литературе перестали ссылаться на данного автора и

все реже стали упоминать в одном контексте герменевтику, Шлейермахера и антропологию, а в конце 50-х гг. вектор исследования вновь радикально поменялся, дальнейшее развитие герменевтики оказалось прочно увязано с именем Гадамера.

Литература

1. *Герменевтика*. Психология. История: Вильгельм Дильтей и современная философия: матер. науч. конф. РГГУ / под ред. Н. С. Плотникова. М.: Три квадрата, 2002.

2. *Густав Шпет* и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006.

3. *Hermeneutische* Positionen: Schleiermacher – Dillhey – Heidegger – Gadamer / Hrsg. u. eingel von Hendrik Birus. Göningen: Vandenhoed: und Ruprecht, 1982.

4. *Birus H.* Hermeneutik und Strukturalism. Eine kritische Reconstruktion ihres Verhaeltisses am Beischpiel Schleiermacher un Jakobsons // Roman Jakobsons Gedichtanalysen: eine Herausforderung an die Philologien. Hrsg. von Hendrik Birus, Sebastian Donat, Burkhard Meyer–Sickendiek. Gottingen, 2003.

5. *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. Центр гуманитарных инициатив. М.; СПб., 2013.

6. *Плотников Н.С.* Антропология или история. Полемика Г.Г. Шпета с В. Дильтеем по поводу оснований гуманитарных наук // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / под ред. Т.Г. Щедриной. М.: Языки славянских культур, 2006.

7. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования: материалы: в 2 ч. / под ред. В.С. Мясникова. М.: Памятники исторической мысли, 2002.

8. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. I // ГГ. Шпет [отв. ред.-сост., коммент., археограф. работа Т.Г. Щедрина]. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008.

9. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. II: материалы // Г.Г. Шпет [реконструкция, науч. ред., коммент., археограф. работа Т.Г. Щедрина]. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 848 с. (Российские Пропилеи).

10. *Marquard O.* Der Mensch «diesseits der Utopie» Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie // Odo Marquard. Glück im Unglück Philosophische Überlegungen. Wllhelm Fink Verlag, 1995

11. *Шпет Г.Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006.

12. *Stephan H.* Der neue Kampf um Schleiermacher // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1925. № 33. S. 159–215.

13. *Stephan H.* Die aktuelle Bedeutung der Anthropologie. Zur Einführung // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1933. № 41. S. 97–103.

Ananieva Ekaterina M. Saint Petersburg State University (St.-Petersburg, Russian Federation)

ANTROPOLOGY AND HERMENEUTICS: TOWARDS SOURCES OF G. SPET'S PHILOSOPHICAL TERMINOLOGY

Keywords: anthropology, hermeneutics, critique of historical reason, history, life, science of spirit, understanding.

Among the subjects, defining Spet's philosophical position, hermeneutics stands apart – these problems are believed to be determined by his interest towards issues of methodology of humanitarian knowledge, as well as towards critics of both Kant's and anti-Kant's position on this subject. Nevertheless, because of anthropology, it seems interesting to examine the well-known Spet's corpus of texts on hermeneutics. At first sight an intersection of both philosophical approaches towards this material may seem inappropriate; Spet himself rarely uses term "anthropology", replacing it with its subordinate – "anthropologismus" – sharing a negative connotation and apparently, just once, in late 20–ties used it to entitle his article (" The Lavrov's anthropologismus in the light of the history of philosophy"), and even there giving more cautious definition: " the anthropological point of view" in philosophy. But, despite direct allusions to this subject, it is obvious the content's connection of these problems in researched material. Present research is aimed to find out remains of these content's intersection and allusions, as well as to discuss reasons of why they remained unfocussed. Hopefully it will somehow clarify some points of Spet's personal philosophical position, since either interest or its absence towards anthropological problems are believed to be motivated by certain neokantian admissions and by a relevant treatment of historical and philosophical material concerning Kant's philosophy, his both predecessors and followers, supporters and opponents. Is anthropology a kind of extreme of Spet's philosophical concept out of which he intends to move in the opposite direction, or it represents certain "point of view" in philosophy, opposing theoretical abstraction of natural science? All these issues will be discussed in the paper.

УДК 1 (091)
DOI: 10.17223/9785751124014/3

И.А. Ашмаров

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ИССЛЕДОВАНИЙ Г.Г. ШПЕТА В ОБЛАСТИ ИСТОРИИ

Творческое наследие Г.Г. Шпета весьма многообразно и разносторонне. Для специалистов в области истории, профессиональных историков большое значение имеют взгляды Г.Г. Шпета на философские и исторические сочинения выдающихся европейских мыслителей, которые были им основательно проанализированы. Шпетовский анализ работ европейских, в основном немецких, а также английских философов и историков составил, можно сказать, первоначальную основу для русской философии исторической науки, отечественной методологии истории и герменевтики.
Ключевые слова: *Г.Г. Шпет, философия науки, философия истории, методология истории, герменевтика.*

Для любого специалиста в области современной науки, причём не важно, какой именно научной отрасли, существенную роль играют философское осмысление и подкрепление, обоснование сделанных научных выводов. Поэтому очень важным фактором здесь выступают не только компетентность учёного в области своей узконаучной специализации, но и подготовленность в более широкой области философии и методологии науки, арсенал которой позволяет сделать выводы более обоснованными и достоверными. Подлинная компетентность сразу не приобретается, но постепенно накапливается посредством изучения методологически верных и философски наполненных руководств, в роли которых выступают произведения крупных учёных-философов. К таким произведениям, как мы считаем, относятся философские исследования русского философа Г.Г. Шпета (1879–1937), имеющие большое значение как для самой философии, а также и для философии науки, так и для научной работы в области истории.

Следует отметить, что исследования Г.Г. Шпета в области истории являются весьма немногочисленными, в основном это его диссертационная работа под названием «История как проблема логики» (1916), а также «Философия и история» (1916), которые сводятся,

в своей сущности, к раскрытию оригинальной шпетовской философии науки и методологии истории [1, 2].

Таким образом, основной философско-исторический труд Шпета «История как проблема логики» был подготовлен ещё в 1916 г., хотя доработка этого текста происходила и в дальнейшем. В философии истории Г.Г. Шпета находит своё дальнейшее развитие метод интерпретации исторических текстов, или герменевтика как учение о принципах интерпретации.

Значение концепции Г.Г. Шпета в том и состоит, что она существенно переставила акценты в герменевтическом методе. В дошпетовской герменевтике раскрытие исторической природы текста относилось к центральной задаче герменевтического метода, являлось главным содержанием процесса понимания. Г.Г. Шпет выводит всю проблематику, связанную с историко-культурными моментами, за рамки акта постижения смысла, помещая её в условия понимающей деятельности. Таким образом, будто бы за скобки выносится всё то, что не имеет отношения к объективному смыслу самого слова, обозначаемой им идее. По мнению ведущих современных специалистов, основной задачей этих сочинений Г.Г. Шпета является переосмысление проблемы историзма как проблемы прежде всего философской и методологической, осмысление наиболее существенных этапов становления методологии истории [3, 4]. В этих своих работах Г.Г. Шпет, если так можно сказать, зафиксировал основные этапы становления и развития философии исторической науки, которые представляют научный и познавательный интерес для любого специалиста-историка, нуждающегося в хорошей методологической подготовке. Таких логических и исторических этапов Г.Г. Шпет выделил несколько, а именно:

1. Англо-французское и немецкое Просвещение XVIII в. как своего рода интеллектуальная база и предпосылка для исторического рационального познания, оформившегося впоследствии в XIX в. (Д. Юм, Ф. Бэкон, Х. Вольф).

2. Первые крупные сочинения по истории, которые Г.Г. Шпет назвал первым опытом логики исторических наук, сформулировавшие предмет истории, понятия исторического познания и объяснения (Г.Ф. Мейер, И.М. Хладениус).

3. Философия истории, основанная на строгом рационализме (А. Фергюсон, И.Г. Гердер).

4. Философия истории, основанная на всеобщем критицизме, т.е. на критическом переосмыслении с позиций философии исторических событий, фактов и явлений (И. Кант, Й.В.Ф. Шеллинг) [1].

С философией науки Г.Г. Шпета связано оформление так называемого «формального метода» интерпретации. В качестве исходного положения используется идея объективности текста, который интерпретируется вне приписываемого ему контекстного содержания. Текст с позиций этой установки рассматривается как самодостаточная реальность, ибо смысл текста задается факторами не индивидуально-психологического, но объективно-структурного характера: «ритмы структуры», «порядки организации», «фигуры кода» и т.д. В этой ситуации метод интерпретации выступает не как реконструкция внутреннего мира и опыта автора, но как расшифровка текста.

Шпет подробнейшим образом анализирует теорию исторической науки, разработанную немецким историком Эд. Мейером, в частности, историческое познание, уровень которого зависит не столько от логики, сколько от эстетики, так как ещё со времен Аристотеля история сопоставляется с искусством в силу единичности своего знания и своих событий.

Первый подход к истории состоит в том, что проблема истории, которую рассматривает Г.Г. Шпет и многие авторы до него и после него, – это проблема единичного, следовательно, история не подчиняется никакой логике.

Другой подход заключается в том, что история допускает идею особой исторической логики, поскольку речь идёт о вероятности совершения каких-либо событий, что и составляет саму суть и основу, так сказать, канву истории. Оба данных подхода Г.Г. Шпет излагает в своей работе «История как проблема логики», придерживаясь, очевидно, второго подхода более, чем первого, в попытке связать воедино логику и историю [Там же. С. 251].

Выделим здесь некоторые основные идеи Г.Г. Шпета по поводу истории и её философии, а также значения последней для развития самой исторической науки.

Г.Г. Шпет позиционирует историю как методологическую основу науки и вообще всякого научного знания и познания, поэтому уделяет ей самое пристальное внимание на протяжении всего своего произведения. По его мнению, история выступает как «колыбель человеческого знания» на том простом основании, что история доставляет эмпирические основания не только для права, этики, поли-

тики, но и для многих других наук, связанных с человеческой жизнедеятельностью и обществом, например психологии, экономики и др., для которых история служит своего рода «оригинальным текстом» (с. 302), т.е. своего рода первоисточником.

В третьей главе своей работы, имеющей название «Первый опыт логики исторических наук», Шпет весьма серьёзно и тщательно анализирует научную теорию и методологию Э. Мейера, взяв её за показательный образец исторической теории и методологии. Шпет вслед за Э. Мейером подразделяет саму логику на логику совершенно достоверного научного познания и логику вероятного научного познания, причём вторую он считает более нужной и полезной для общества по той простой причине, что только малая часть человеческого знания является совершенно достоверной. Данная логика подводит Густава Шпета к выводу о том, что «всё историческое знание… может быть сведено только к вероятности» (с. 254–255). Получается, что это своего рода приложение теории вероятности к исторической науке.

Г.Г Шпета как автора, безусловно, интересуют научные проблемы методологии истории и философии истории. Он самое пристальное внимание обращает на вопросы методологии истории, в частности, в своей работе он отметил так называемое методологическое правило Гердера (с. 416) и Лейбницевскую идею непрерывности, которая служит руководящей нитью в отыскании «закона» исторических смен и их прогресса (с. 422). В четвертой и пятой главах его диссертационной работы даётся, собственно говоря, шпетовская философия истории. Анализируя рассуждения немецких философов, Г.Г. Шпет по итогам своей четвертой главы приходит к выводу, что человечество есть некое единое целое, к которому как таковому и «следует прилагать всякую философию истории» (с. 405). В этой своей мысли Г.Г. Шпет единодушен с И. Кантом, по мысли которого, «философия истории имеет дело с человечеством как коллективным целым». Так, проблема прогресса, т.е. совершенствования человечества, была отнесена к остальным теоретическим проблемам истории.

Идеи Гердера и Канта буквально пронизаны философией истории, и Шпет даёт их сравнительно точное и подробное сопоставление, проводя, впрочем, существенное различие между гердеровским и кантовским пониманием истории (с. 409, 419). Кроме того, Шпет выделил в качестве особого фактора так называемый психологиче-

ский фактор в истории. Психологический фактор остаётся для истории «внешним», «случайным» фактором, который автор сравнивает с климатическими условиями или стихийными явлениями природы (с. 314).

На основе сделанных Г.Г. Шпетом замечаний и наблюдений он приходит к серьёзным, имеющим научное значение обобщениям, которые составляют его авторское кредо и «ноу-хау».

Во-первых, Г.Г. Шпет рассматривает историю как науку, представляющую «частный случай в области фактов». Этой идеей, по мысли Г.Г. Шпета, должна быть проникнута всякая научно-историческая работа на почве рационализма (с. 421). Предметом истории, по мнению Шпета, является воспитание разума или культура (с. 423).

Во-вторых, в насыщенном случайностями многообразном мире исторических явлений обязательно «существует идея разумного основания как основа и для всего, что есть в мире, и для философии истории» (с. 422).

В-третьих, философия истории – это и есть, собственно говоря, подлинная человеческая история, которая призвана отразить подлинный смысл истории, ведь в противном случае мы будем «видеть в земных переворотах только обломки на обломках, вечные начала без концов, превратности судьбы без устойчивого смысла!» (с. 424). Как видно, та роль и оценка, которые возлагались Шпетом на философию истории, были самыми значительными и всеобъемлющими.

Таким образом, мы можем видеть, что Г.Г. Шпет в своём сочинении «История как проблема логики», над которым он работал практически всю свою жизнь, дополнял её новыми главами, систематизировал развитие философских идей, посвящённых предмету, методике и самое главное – логике подлинно научного изложения философии истории, основываясь на смысловых и содержательных нюансах работ историков и философов конкретного временного периода.

Г.Г. Шпет искал и нашёл основную науку – «модель знания, которая в состоянии эпистемологически обосновать гуманитарные дисциплины», обсуждал проблему приоритета психологии и истории ввиду их связи с проблемой личности и субъективности в определённом контексте. История была выбрана им как основная наука в силу её универсальной «лингвистичности и структуральности» [5. С. 180]. Думается, что глубокие идеи в области осмысления исторического знания, заложенные Г.Г. Шпетом ещё в начале XX в., ну-

ждаются в дополнительном изучении и исследовании нашими современниками.

Отечественная наука всегда знала «раскол» между укоренявшейся в России цивилизацией западного образца и культурными основаниями, на которых строила свою жизнь большая часть русского населения. Г.Г. Шпет видел в этом «расколе» настоящую беду русской культуры, которая состоит в том, что Россия сильно отстала от европейской цивилизации и науки. Данная оценка Г.Г. Шпета исходит из констатации того факта, что между цивилизационной ориентацией и культурным смыслом «русской науки» существует некий опасный зазор, трещина, уходящая в пропасть. Преодоление этого разрыва с западной цивилизацией и культурой, который сегодня, к сожалению, всё более углубляется, – в этом и заключается подлинный смысл прогресса для нашей культуры и цивилизации в настоящее время. Хотя в своём стремлении овладеть достижениями западной цивилизации мы не должны забывать о национальных особенностях и достоинствах собственной культуры и науки, не заниматься одним только слепым копированием и повторением, а идти собственным самостоятельным, независимым путём, в том числе и в науке. Конечно же, нам не следует забывать того громадного, обладающего большим интеллектуальным потенциалом наследия, которое оставили наши предшественники, великие соотечественники, такие, как Густав Шпет и многие другие.

Таким образом, действительная заслуга Г.Г. Шпета состоит не только в сделанных им научных выводах и гипотезах, хотя, вне всякого сомнения, они имеют немалую ценность, а и в том, что он, основываясь на знании почти двух десятков иностранных языков, старался сблизить западную, в том числе европейскую, и русскую культуру и науку, а его многочисленные переводы философских, исторических, художественных сочинений европейских мыслителей помогли ему транслировать передовые идеи зарубежных мыслителей на русскую почву, ознакомить российских учёных и интеллигенцию с передовыми идеями Запада и иметь на сей счёт своё собственное мнение.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования // Г.Г. Шпет. М.: URSS, 2011. 487 с. Режим доступа: http: //www.klex.ru/df7

2. *Основные* даты биографии Густава Густавовича Шпета / сост. Н.С. Полева // Психологические исследования {Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.psystudy. com/index.php/num/appendix2-4/58-shpet-biograf4a.html

3. *Щедрина Т.Г.* История как проблема логики / Т.Г. Щедрина // Энциклопедия эпистемологии и философии науки [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: //epistemology_of_science.academic.ru/292/История_как_проблема_логики.

4. *Щедрина Т.Г.* Методологические особенности философии истории Г.Г. Шпета / Т.Г. Щедрина. Владивосток: Дальневосточный госуниверситет, 2000 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.dissercat.com/content/metodologicheskie-osobennosti-filosofii-istorii-g-g-shpeta

5. *Мазаева О.Г.* К истории исследования творческого наследия Г.Г. Шпета (обсуждение проблем философии языка) / О.Г. Мазаева // Вестник Томского государственного университета. Сер. Философия. Социология. Политология. 2010. Вып. 4 (12). С. 167–181.

Ashmarov Igor A. Voronezh State Academy of Art (Voronezh, Russian Federation)

TO A QUESTION ABOUT THE SIGNIFICANCE OF RESEARCH G.G. SHPET IN HISTORY

Keywords: G.G. Shpet, philosophy of science, philosophy, history and methodology of history, hermeneutics.

Research G.G. Shpet (1879–1937) in the field of history are quite a few, mostly – it is following his works, namely: "History as a problem of logic" (1916) and "Philosophy and History" (1916), which reduced to the disclosure of the philosophy and methodology of history. According to leading modern experts, the primary goal of these writings of G.G. Shpet is to rethink the problem of historicism, as a problem, first of all, philosophical and methodological, comprehension of the most important stages of formation of the methodology of history. In these books G.G. Shpet, if we may say so, to fix the basic stages of formation and development of the philosophy of history, which are scientific and educational interest for any professional historian needs a good methodological preparation. There are several logical and historical stages which G.G. Shpet identified, namely: 1. Anglo–French and German Enlightenment XVIII century as a kind of intellectual basis and prerequisite for the historical rational knowledge in the XIX century; 2. The first major works on the history of that G.G. Shpet named the first experience of the logic of historical sciences. It has been formulated the subject of history, the concept of the historical knowledge and explanations; 3. The philosophy of history, based on strict rationalism; 4. The philosophy of history based on universal criticism, that is, the critical rethink philosophy from the standpoint of historical events, facts and phenomena.

Shpet analyzes in detail the theory of historical science developed by the German historian E. Meyer, in particular historical knowledge, the level of which depend–screens not only on logic, but on aesthetics, as since the days of Aristotle's story matched with the art of individuality by virtue of their knowledge and their events. The first approach to history is the history of the problem, which is considered G.G. Shpet and many writers before him and after him – it is a problem of money, therefore, the story does not follow any logic. Another approach is to admit that the history of the idea of special historical logic, since we are talking about the likelihood of any event that constitutes the essence and the basis – the fabric of history. G.G. Shpet poses in his work both approaches. Thus, we can see that G.G. Shpet in his essay, "History as a problem of logic," on which he worked almost his entire

life, supplementing it with new chapters, organize the development of philosophical ideas. They are devoted to the subject, the methodology and the most important thing – the logic of the presentation of history, based on the semantic the nuances of the historians and philosophers of a particular period. G.G. Shpet searched and found basic science – a "model of knowledge that is able to justify epistemologically the humanities", discussed the problem of priority of psychology and history, because of their connection with the problem of identity and subjectivity in a certain context. History has been chosen as the basic science of them due to its universal role. It seems that the profound ideas in the understanding of historical knowledge inherent G.G. Shpet in the early XX century, is needed a new further study and research by our contemporaries.

УДК 159.9:101.8:1(091)
DOI: 10.17223/9785751124014/4

Т.И. Бармашова

ПОНЯТИЕ ИНТУИЦИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (Г.Г. ШПЕТ И ДРУГИЕ)

Анализируются философские взгляды на интуицию отечественных мыслителей – Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка, Г.Г. Шпета. Выявляются особенности их методологического подхода к изучению этого феномена.
Ключевые слова: *интуиция, непосредственное усмотрение, уразумение, рациональное и иррациональное.*

Анализ понятия интуиции в русской философии является достаточно актуальным. Это определяется, с одной стороны, значимостью данного феномена в познавательном процессе. С другой стороны, обращение к данной теме определяется в значительной мере недостаточной степенью отрефлексированности особенностей исследовательского подхода к проблеме интуиции в русской философии. Это и составляет основную задачу данной статьи. В статье эксплицируется понятие интуиции в философских воззрениях Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка, Г.Г. Шпета. При этом взглядам Г.Г. Шпета уделено больше внимания, поскольку философское наследие этого неординарного мыслителя изучено, к сожалению, в меньшей степени, чем философские идеи многих других отечественных мыслителей.

Н.О. Лосский понимает интуицию как непосредственное созерцание предметов, дифференцируя ее на чувственную, интеллектуальную и мистическую. Проблему он решает в контексте единства рационального и иррационального. Как он сам подчеркивал, интуитивизм устраняет многие спорные пункты, разделяющие различные философские школы, в частности, противоположность рационального и иррационального, сближая знание и бытие до такой степени, что процесс понимания бытия оказывается содержащим в себе процесс реального осуществления бытия. Таким образом, Лосский не видит различий между содержанием бытия и знаниями, в силу которых одни из них следовало бы назвать рациональными, а другие ирра-

циональными, так как все оказывается рациональным, с одной стороны, и иррациональным – с другой.

Как указывает Н.О. Лосский, такое понимание согласуется с интуитивизмом, который обозначает один из видов знания термином умозрения, однако придает ему совершенно иное значение, чем рационализм. И в этом отношении Н.О. Лосский не видит различия между знаниями в том смысле, что одни из них были бы даны более чистой деятельностью мышления, чем другие. Соответственно этому термин «умозрение» означает не различие между рациональным и иррациональным, а различие между чувственным знанием и знанием, очищенным от чувственных примесей. Но так как, согласно интуитивизму, нечувственные элементы знания так же, как и чувственные, даются в опыте путем интуиции, а не производятся чистым мышлением, то в этом смысле умозрительные знания ничем не отличаются от других видов опытного знания.

Таким образом, Н.О. Лосский не видит оснований противопоставлять рациональное и иррациональное вследствие противопоставления общего и индивидуального, относя только общее к области логически обработанного знания. Подобное представление об общем возникает потому, что логический процесс усмотрения тождества и его роль при обосновании и проверке истин особенно заметны тогда, когда мы имеем дело с общим знанием. Общее в известном смысле индивидуально и единично. Общие понятия и наглядные представления не противоположны друг другу, нет дуализма между частными и общими суждениями ни в их логической ценности, ни в путях их возникновения [1. С. 326–334].

Существенное место занимает понятие интуиции в творчестве С.Н. Булгакова. Он признавал в жизни Церкви такие достоверности, которые никогда не были предметом рационального определения, поскольку являются не дискурсивным, но интуитивным предположением всякого догматизирования. Неосознанность церковного опыта коренится в несовпадении по объему соборности и вероучения. Соборность церковную С.Н. Булгаков считает неизмеримо богаче по содержанию всего того, что выявлено в церковном учении. Существующая догматика, обязательное учение, излагаемое в «символических книгах», всегда выражает только некоторую часть церковного самосознания, которое ею не исчерпывается.

В силу своей интуитивной природы церковная соборность проявляется в жизни, в действии (молитва и созерцание) раньше, чем в сознании. Таким образом, в решении вопроса о соотношении

интуитивного и рационального в церковной соборности С.Н. Булгаков отдает приоритет интуитивному постижению. Как он полагает, при всей верности догматов им нельзя приписывать исчерпывающего значения. Целостный опыт содержит в своей глубине больше, нежели всякое его словесное, рациональное выражение в понятиях.

Вместе с тем, подходя достаточно диалектично к проблеме рефлексивности в механизме постижения церковных истин, С.Н. Булгаков отмечает не только значение интуитивных моментов. Не последнюю роль он отводит рациональным составляющим в церковной жизни. Члены Церкви, питаясь единым церковным опытом и в нем находя для себя основание, стремятся найти и осуществить это единство и в своем опосредующем сознании, в словесно-рациональном его выражении, в соборности суждения [2. С. 160–171].

Феномен вероучения С.Н. Булгаков также характеризует диалектически как сложный сплав интуитивного и рационального. Мыслитель уверен, что область вероучения никогда не может быть исчерпана догматами, потому что они имеют дискурсивный, рациональный характер, а церковная истина целостна. Однако это не означает, что она не могла быть выражаема в понятиях. Так, богословствование, имеющее интуитивный характер у мистиков и аскетов, получает более рациональное философско-религиозное выражение у богословов [Там же. С. 195].

Когда С.Н. Булгаков говорит о церковно-историческом развитии, которое состоит в выявлении, реализации в истории сверхисторического содержания, переводе с языка вечности на язык человеческой истории (отражающий на себе свойства языка и эпохи, народного характера), он фактически ведет речь о рефлексии церковного сознания [Там же. С. 85]. Так, жизнь предания он видит в неиссякаемом духовном творчестве Церкви, в котором выявляются глубины церковного самосознания.

К вопросу о развитии церковного сознания С.Н. Булгаков также подходит диалектически, ведя речь о союзе научного и церковного познания. Хотя научное исследование не может притязать на догматическое истолкование, однако в догматическом истолковании оно имеет свою долю участия, поскольку знание священного текста как результата объективного, нетенденциозного исследования имеет необходимое значение для религиозного истолкования. Научное исследование дает возможность и заставляет по-новому видеть священ-

ный текст. Синтезирование научного и церковного подходов выливается у С.Н. Булгакова в понятие церковной науки [Там же. С. 59–70]. Таким образом, в рамках единого познавательного поля происходит соединение осознанно-рационального и интуитивно-неосознанного отражения.

В контексте теории Всеединого Сущего выражает проблему интуиции Е.Н. Трубецкой. Аналогично упомянутым мыслителям он не считал человеческое сознание самодостаточным. Его необходимой предпосылкой мыслитель признает Абсолютное, безусловное сознание. Отличие всеединого ума от человеческого он видит, прежде всего, в полноте этого ума как непосредственного всеведения и всевидения, объемлющего все и тождественного с истиною всего. Другое его отличие – в характере отражения. Согласно Трубецкому, всеединая мысль есть мысль интуитивная, а не рефлексирующая. Человеческая же мысль всегда находится в процессе искания смысла. Через Абсолютное сознание человек видит и вместе с ним сознает [3. С. 41–43]. В концепции Е.Н. Трубецкого возможность человеческого познания обусловливается интуицией вечного мирового смысла, заложенной в ограниченном, изменчивом человеческом сознании.

Интуицию логического и жизненного смысла Е.Н. Трубецкой считает интуицией всеединства как подлинно сущего и как должного. Интуиция всеединства представляет собою основное требование нашей совести о Безусловном, совести о должном, восстающей против суеты и возмущающейся унижением человеческого достоинства. Это сознание о какой-то безусловной правде. Безусловная мысль о правде предполагается всяким нашим нравственным суждением как нечто данное вне зависимости от фактора сознаваемости [Там же. С. 107].

Чрезвычайно важной является идея Е.Н. Трубецкого о взаимосвязи дискурсивного, интуитивного и логического. Он признает логичной не только мысль дискурсивную, но и мысль интуитивную. Сверхвременная интуиция, которая разом схватывает целую сложную цепь оснований и последствий, не только возможна, но и необходима, поскольку предполагается дискурсивным рассуждением. Философ уверен, что никакое дискурсивное рассуждение не было бы истинно без интуиции сверхвременной связи мыслей в вечной жизни. Интуиция абсолютного, всеединого сознания лежит в глубине всякого человеческого сознания. Интуицию мыслитель считает основой всякой логики, в чем, на наш взгляд, ближе к истине, чем русская школа мистического алогизма (П.Ф. Флоренский, В.Ф. Эрн,

Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков), выступавшая против признания логической формы мысли. «Интуитивное» Е.Н. Трубецкой по праву не считает противоположностью «логического». Он не без разумных оснований аргументирует тем, что во всякой истинной интуиции есть, безусловно, необходимая мысленная связь, а потому и своя необходимая логика, если даже эта логика и не была раскрыта рассудочной рефлексией.

Утверждения мистического алогизма основаны на смешении мысли логической с мыслью рассуждающей, рефлектирующей. Согласно Е.Н. Трубецкому, формы логической мысли коренятся не в человеческом уме, а в самой всеединой истине, совершенно независимо от того, осознается или не осознается это человеческой рефлексией. В его понимании мысль богоносная не рассуждает об истине, она видит ее непосредственно. Это видение является не отрицанием логики, а совершенным и полным ее осуществлением.

Способность непосредственного восприятия Божества, зависящую от степени чистоты сердца, Е.Н. Трубецкой связывает также с интуицией. Грех же отделяет человека от Бога и делает недоступным опыт Божественного, так как затуманивает «умственное око интуиции». Поэтому первым условием восстановления этого опыта является очищение сердца, а также строго логическое мышление о вере, иначе – сопоставление всякой интуиции и всякого религиозного утверждения с абсолютно достоверной истиной Богочеловечества Христа. Касаясь проблемы соотношения интуитивного и логического, философ подчеркивает положительную ценность логической мысли и нравственности для постижения откровения [Там же. С. 275–292]. Отсюда следует, что понятие интуиции имеет не только гносеологический характер, но и явно выраженную морально-этическую направленность.

Путь к Богу Е.Н. Трубецкой понимает аналогично С.Н. Булгакову. Духовный опыт, лежащий в основе истинного Богопознания, является не только индивидуальным, но и коллективным, соборным опытом, выступающим необходимым условием полноты Богопознания, возносящим верующего на более высокую ступеньку осознанности. Только в этой соборной жизни церкви человек может найти подлинного Христа. Человек может познать его, проверяя индивидуальную религиозную интуицию интуицией других членов церкви и той соборной интуицией, которая выражается в общей жизни Церкви, в ее молитвах, песнопениях, в архитектуре и живописи ее хра-

мов. При этом Е.Н. Трубецкой имеет в виду непассивное, неосознанное, некритическое восприятие опыта. Он указывает, что чужой опыт, так же как и наш собственный, не снимает с нас обязанности судить и испытывать всякое утверждение о вере, кем бы оно ни высказывалось. В основе этого суда он видит религиозную интуицию полноты божественного, которая превышает всякий человеческий опыт.

Другой представитель русской философии С.Л. Франк ведет речь об интуиции, трактуя духовную реальность как диалектическое единство рационального и иррационального, выраженное в понятии непостижимого. Хотя непостижимое отличается от всего знакомого, уловимого в ясных понятиях, но тем не менее человек чувствует его в неведомых (бессознательных) глубинах как некую реальность, которая лежит в каком-то ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир. Франк обращает внимание на факт невозможности понимания непостижимого посредством обыденных или научных понятий [4. С. 193].

Расшифровывая понятие непостижимого, Франк далек от абсолютного агностицизма, указывая, что под ним не следует разуметь нечто безусловно и абсолютно для нас недостижимое или непознаваемое. Оно должно быть в какой-либо форме нам доступно и достижимо. Философ исходит из допущения, что в опыте, в составе того, что предстоит или открывается нашему сознанию, может встречаться непостижимое или непознаваемое как нечто, что не может быть разложено на признаки понятия, т.е. усмотрено ясно и отчетливо. Эта недоступность постижения или познания сама по себе может означать двоякое. Непостижимое, являясь нам как опытная реальность, может быть по своему содержанию «скрытым» от нас, т.е. неуловимым, или, по крайней мере, не ясно уловимым или «туманным для нас», «удаленным от нас», но все же самоочевидно предстоящим нам.

Непостижимое в другой формулировке обозначает самоочевидно «имеющееся» у нас, не будучи явно данным (вроде недоступной нам «глубины» или внутреннего содержимого какой-либо непрозрачной и неоткрывающейся оболочки) [Там же. С. 195–197]. Вне сомнения, здесь идет речь о латентной, скрытой, бессознательной форме существования знания. Диалектика осознанного и неосознанного выражается и в понятиях «данное» (открыто или явно предстоящее) и «имеющееся» или «присутствующее», содержание которого нам не открыто. Мыслитель не признает отчетливой грани между явно дан-

ным и скрыто имеющимся, склоняется к существованию сплошного, нераздельного самоочевидного, несмотря на явное различие двух его родов. И в этом он последовательно диалектичен. Степень рефлексивности субъекта Франк трактует с идеалистических позиций, отождествляя само бытие (в его первичном значении предметности вообще), взятое как всеобъемлющее единство, с «неизвестным», «незнакомым». Человек обладает бытием как темным всеобъемлющим «неведомым», осознавая, что оно само познано лишь отчасти и в значительной мере остается для субъекта темным, неуясненным.

Важную роль в постижении «неведомого» С.Л. Франк отводит интуиции, которую номинирует в контексте двух типов знания. Отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, является знанием вторичного порядка. Первичное знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание, – это непосредственная интуиция предмета в его металогической цельности. Область металогического, сверхрационального, знания как источник и первооснова всякого знания в своем существе есть нечто несказанное и непостижимое. Наряду с непостижимым для нас как «темным», «скрытым», «недостижимым», мы улавливаем в интуитивном металогическом знании непостижимое в себе, т.е. непостижимое как явную, светло озаренную, видимую тайну, которая не перестает быть тайной от того, что открыто стоит перед нами и созерцается [Там же. С. 222–231].

В теории познания Г.Г. Шпет также не является исключением, уделяя понятию интуиции значительное внимание. Данное понятие раскрывается им в рамках феноменологии, которую он считал основной наукой. Одну из основных и важнейших задач феноменологии философ видит в том, чтобы выяснить все виды интуиции, их характер, отношение, зависимости и объем. Он выделяет три вида интуиции: 1) эмпирическую, основанную на данных опыта; 2) идеальную, или интеллектуальную, как непосредственного усмотрения сущности предмета; 3) интеллигибельную, или социальную, герменевтическую [5].

Основой для интуиций Шпет признает действительное бытие, существующее и сущее в своей первичной данности. Под данным он понимает данность вещи, «внешнего восприятия» или данность «внутреннего опыта» как данность интуиции опыта. Невзирая на их тесную «связь» и даже на «неотделимость» эйдоса от индивидуального, интуиции не имеют ничего «общего», кроме формального при-

знака непосредственной первичной данности. Они сами по себе остаются принципиально разными, фактом и сущностью, – со стороны самого бытия, – «существованием» и «сутью».

«Уразумение» способствует раскрытию «первых начал» и «принципов» бытия, которые философ обозначает «идеями», «эйдосами», «смыслами». Смыслы раскрываются через «уразумение» их интеллигибельной интуицией как предельные основания явлений или актов переживания предметов действительности или идей предметов. Данное идеальной интуиции составляет по отношению к эмпирической интуиции соответствующую ей чистую сущность, или эйдос, что является нового вида предметом.

Орудием или органом умозрения идеальной интуиции Шпет полагает идею, которая закрепляет в себе сущность самого понятия и не может быть получена путем вывода, а может быть только усмотрена в спекуляции, следовательно, она должна быть «указана» точно так же, как указывается содержание опытной интуиции. Идея не имеет образа, и она невообразима, иначе и она была бы только предметом нашего субъективного опыта. Она ничем не может быть заполнена, кроме себя самой, она может быть только усмотрена идеально. Хотя такое усмотрение совершается по поводу опыта, тем не менее оно не есть сам опыт. Эмпирическая, или индивидуальная, интуиция таким образом, превращается в «идеацию», идеальную интуицию, или «интуицию сущности». Идеация проникает через опытную данность к эйдетическому предмету. Все это открывается не через посредство «теории», а путем феноменологического описания данного, как оно дано, как мы его «видим» [6. С. 274–275]. Иными словами, различные виды интуиции, выделяемые Шпетом, существуют в тесной взаимосвязи. Более простые формы интуиции способны переходить в сложно организованные разновидности интуиции и сливаться с ними.

Интуитивное познание в феноменологии Шпета имеет в целом рациональный характер, оперируя дискурсивными, логическими понятиями. Подчеркивая умозрительный характер интуиции, философ писал: «…сущность, на которую направляется изучение феноменологии, не есть нечто получаемое путем гипотез и выводов, а есть “такая же” интуиция, усмотрение нашего разума, как и индивидуальная интуиция действительного, – такая же по непосредственной данности, но, разумеется, иная по данному интуиции» [5. С. 316]. Таким образом, одной из отличительных особенностей сис-

темы философствования Шпета, как и вышеупомянутых мыслителей, является сочетание рациональности с интуитивным способом постижения действительности.

Неординарность подхода Шпета к интуиции заключается и в том, что он не довольствуется выделением опытной и идеальной интуиций. Шпет предлагает искать источник познания феноменологического мира вне тех форм интуиции, которые приносят с собой познание действительного мира. «Действительный мир дается нам в «чувственной» интуиции опыта, – феноменологический не может быть дан в ней, хотя бы уже потому, что чувственная интуиция предполагает то самое сознание, которое мы делаем объектом специального изучения в феноменологии. Точно так же, – и по тем же основаниям, – это не может быть интуиция психологического опыта, немыслимого без отношения к своему физическому корреляту и исторической (социальной) обстановке, как не может быть и интуицией понимания, имеющей место в социальных отношениях» [Там же. С. 334].

В области феноменологической установки познание дается через непосредственное усмотрение в прямой интуиции. Шпет так выражает незаменимую роль интеллигибельной интуиции: «Ни чувственный опыт, ни рассудок, ни опыт в оковах рассудка нам жизненного и полного не дают. Но сквозь пестроту чувственной данности, сквозь порядок интеллектуальной интуиции пробиваемся мы к живой душе всего сущего. Ухватывая ее в своеобразной, – позволю себе назвать это – интеллигибельной – интуицией, обнажающей не только слова и понятия, но самые вещи, и дающей уразуметь подлинное в его подлинности, цельное в его цельности, и полное в его полноте» [7. С. 39].

Дифференцируя различные интуитивные формы познания, Шпет эксплицирует интуицию в целом как единый процесс. Касаясь вопроса взаимного отношения интуиций, Шпет подчеркивает, что речь идет не о разных «сторонах», «подходах» или «точках зрения», а о некотором одном устремлении, «направленности» взора-сознания, который схватывает то, что мы при естественном отношении к миру называем фактом, опытно данным, опытной интуицией. Причем «взор» не останавливается на этом, а как бы идет дальше вглубь, «проникает насквозь» индивидуальное вплоть до его сущности.

Таким образом, нет отдельно разных интуиций. Все они, согласно Шпету, сливаются в единую интуицию. Он писал по этому пово-

ду: «…вообще и принципиально существует только одна единая интуиция, и это есть опыт в самом объемлющем смысле слова, как бы ни было велико многообразие тех видов и форм бытия, которые охватываются этим смыслом… В этом направлении для нас нет ни малейшего повода делать исключения для опыта мистического или откровенного, – как первичная данность он есть прежде всего данность опытной интуиции, и притом с сенсуальным содержанием. И не просто бытие, открывающееся в этом опыте, отличает его от других видов бытия, но прежде всего интеллигибельно в ней усматриваемое, каковое, впрочем, и вообще определяет впервые вид и форму бытия в его специфической мотивации; откуда следует, что и “мистическое восприятие” не есть особый “вид” интуиции, а тоже “опытная” интуиция, но со специфической энтелехией ее предмета, и следовательно, представляет собой не особый вид познаваемого, а особый род “уразумеваемого”…» [5. С. 406]. Такое обобщенное понимание интуиции выводит изучение этого сложного феномена на более высокий уровень философской рефлексии.

Итак, в завершение анализа философских воззрений Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка, Г.Г. Шпета хотелось бы выделить следующие особенности их подхода к пониманию интуиции. Не полагаясь всецело на силлогизмы логического постижения действительности, русские философы придавали большое значение «непосредственному знанию», интуитивному «схватыванию» сущности бытия, особенно того, что касается его трансцендентального уровня. При этом русские мыслители в целом далеки от обособления рационального и внерационального. Только в их диалектическом единстве они видели сложный процесс познания. Такой подход позволяет отразить действительность в полноте ее проявлений и как можно шире использовать арсенал различных познавательных средств – как осознанных, отрефлексированных, так и неосознанных, неотрефлексированных.

Помимо этого, отечественные мыслители не противопоставляли интуицию дискурсивному, логическому мышлению, предполагая их тесное переплетение. Они почувствовали диалектическую природу интуиции, пришли к пониманию того, что всякое рациональное предполагает внерациональное, всякое внерациональное в своей мере рационально. На наш взгляд, в пользу этого можно привести следующий довод. Имеется известная повторяемость, закономерность, упорядоченность протекания интуитивных процессов. На этом осно-

вании уместно сделать вывод о реальности неосознанного логического как неотрефлексированной логики, неосознанных регулятивов мышления, так называемой интуитивной логики.

Среди специфических особенностей методологии русских мыслителей в понимании интуиции следует подчеркнуть и тот момент, что понятие интуиции номинируется ими фактически как понятие с широким философским содержанием, дающим возможность применять данное понятие не только для познания природного мира, но и социально-культурной сферы. В этом контексте они подчеркивали в основе интуиции роль не только индивидуального опыта, но и коллективного, общественного.

Литература

1. *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // Избранное. М.: Правда, 1991. С. 13–334.

2. *Прот. Сергий Булгаков*. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Paris: Ymca-Press, 1985.

3. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. С. 17–336.

4. *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.

5. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // Философско-психологические труды. М.: Наука, 2005. С. 308–414.

6. *Шпет Г.Г.* Мысль и слово // Избранные труды. М.: Наука, 2005.

7. *Шпет Г.Г.* Философия и наука. Лекционные курсы. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010.

Barmashova Tatiana I. Krasnoyarsk State Agrarian University (Krasnoyarsk, Russian Federation)

THE CONCEPT OF INTUITION IN RUSSIAN PHILOSOPHY (G.G. Shpet and others)

Keywords: intuition, direct discretion, understanding, rational and irrational.

Analysis of the concept of intuition in Russian philosophy is rather topical. On the one hand, it is determined by the importance of the phenomenon in the cognitive process. On the other hand, the reference to this subject is largely determined by the degree of lack of reflection on cognitive approach to the problem of intuition in Russian philosophy. This is the main task of the article. The article makes explicit the notion of intuition in the philosophical views of N.O. Lossky, S. N. Bulgakov, E.N. Trubetskoy, S. L. Frank G. G. Shpet. At the same time the views of G. G. Shpet are paid more attention to, because the philosophical legacy of this extraordinary thinker is studied, unfortunately, to a lesser extent than the philosophical ideas of many other Russian thinkers.The article highlights the following features of the approach of Russian thinkers in the understanding of intuition. First of all, one–sided interpretation of intuition, common to many members of the opposition in the context of intuitional rational and non rational (part of which is irrational)is

overcome. In their work the intuition is presented in the unity of the rational and non rational. Moreover, domestic thinkers rightly did not oppose the intuitive and logical thinking. In our view, the benefit of this can result in the following argument. There is a well–known repeatability, regularity, order flow of intuitive processes. On this basis, it is appropriate to draw a conclusion about the reality of the unconscious as a logical unreflecting logic regulator of unconscious thinking, the so–called intuitive logic. Among the specific features of Russian thinkers methodology in the sense of intuition is underlined the point that the concept of intuition they actually nominated as a concept with a broad philosophical content, enabling them to apply this concept not only for the knowledge of the natural world, but also for the socio–cultural sphere. In this context, they emphasized the role of intuition at the basis not only of individual experience, but also the collective, the public.

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/9785751124014/5

И.В. Берестов

ХОЛИСТИЧЕСКИЕ ДОПУЩЕНИЯ У ПАРМЕНИДА, ПЛАТОНА И СЕКСТА ЭМПИРИКА[1]

Показано, что ряд значимых философских аргументов у Парменида, Платона и Секста Эмпирика может быть представлен как использующий допущение о холистическом характере целого, т.е. о взаимозависимости частей в целом, из чего следует, что части могут существовать, только соприсутствуя друг с другом. К этим аргументам относятся: аргументы о невозможности мышления отрицания заданной пропозиции (Платон, предположительно – Парменид), о невозможности мышления заданной пропозиции в составе сложной пропозиции или рассуждения (Секст) и др. К этой же группе аргументов относится обоснование Куайном невозможности квантифицировать извне пропозициональных установок вовнутрь их.

Ключевые слова: *холизм, взаимозависимость, интенциональный объект, Парадокс Менона, скептицизм.*

Введение

Настоящая статья посвящена выявлению логических связей между интерпретациями некоторых рассуждений Парменида в первой части его поэмы (28 B 1–8 DK[2]) и некоторых рассуждений Платона и Секста Эмпирика. *Наш Тезис* состоит в том, что возможны такие интерпретации некоторых рассуждений Парменида, Платона и Секста Эмпирика, в которых речь идёт об интенциональных объектах, или внутренних объектах мышления, удовлетворяющих условию:

(У1) *Сложный интенциональный объект постигается, если и только если все характеристики, которые он кодирует, постигаются вместе.*

Эта «полнота» делает их схожими с абстрактными объектами Э. Залты, однако, помимо неё, такие объекты характеризуются также и тем, что пропозиции, задающие эти объекты, мыслятся некоторыми актами мышления. Следовательно, чтобы два акта мышления

[1] Исследование, результаты которого отражены в настоящей статье, проведено при поддержке РГНФ (проект № 14-03-00502а «Аргументированность и обоснованность знания в парадигме античной рациональности»).

[2] Ссылка «DK» означает ссылку на [1].

мыслили *один и тот же* объект, они должны мыслить все пропозиции о нём так, чтобы объект в каждом из актов мышления кодировал *все* свои характеристики.

Поскольку холистическим объектом обычно называют объект, все конституенты которого могут мыслиться (постигаться) только совместно, можно сказать, что интенциональные объекты, о которых говорится в (У1), являются холистическими объектами. Однако они являются холистическими только в *некоторых* отношениях: интенциональный объект постигается, если и только если постигаются все те характеристики, которые он кодирует, но, возможно, имеются «нерелевантные» (в данном случае – «некодируемые») характеристики, которые могут постигаться независимо от «релевантных» (в данном случае – «кодируемых») характеристик, конституирующих сложный интенциональный объект[1].

Заметим, что требование постижения всех характеристик объекта вместе можно сформулировать как требование недопустимости постигать этот объект последовательно, по частям, конституента за конституентой, характеристика за характеристикой. Тогда в (У1) утверждается, что нельзя последовательно постигать те характеристики некоего сложного или целого объекта *A*, которые являются «конституирующими» для него или принимаемыми во внимание при решении вопроса о тождестве или различии объектов. То есть невозможно *последовательно* постичь характеристики, входящие в определённую совокупность S_{ess} характеристик, которые являются существенными, конституирующими или идентифицирующими для *A*. При этом идентифицирующие характеристики входят в совокупность характеристик *S*, которые могут быть высказаны о сложном объекте *A* в рамках фиксированного дискурса или теории об *A*: $S_{ess} \subseteq S$. И постигаемый объект тогда будет холистическим в отноше-

[1] Мы следуем здесь терминологии Б. Лински и Э. Залты, в соответствии с которой «обычные» объекты «экземплифицируют» свои свойства, тогда как «абстрактные» объекты их «кодируют» [2, 3]. Абстрактные индивиды в [2, 3] обязательно кодируют свои характеристики, но могут и экземплифицировать некоторые характеристики, не становясь от этого реальными индивидами: ни один абстрактный индивид не является реальным объектом, и из того, что имеется абстрактный индивид, кодирующий некоторые характеристики, не следует, что имеется реальный индивид, их экземплифицирующий. В некоторых отношениях мы конструируем интенциональные индивиды по аналогии с абстрактными индивидами из [2, 3]. При этом для нас интенциональный индивид может быть охарактеризован через тот акт мышления, посредством которого он задаётся как кодирующий свои характеристики, а также через того субъекта, который его задаёт; аксиоматика абстрактных объектов в [2, 3] этого не предполагает.

нии именно совокупности S_{ess}. Таким образом, в условии (У1) подразумевается условие (У2), в котором T и S_{ess} интерпретируются так, как описано в (И1):

(У2) *Сложный объект A типа T не может быть осуществлён посредством последовательного осуществления его конституент, входящих в* S_{ess}.

(И1) T есть тип интенциональных объектов – T_I, а совокупность S_{ess} есть совокупность характеристик, кодируемых интенциональным объектом посредством приписывания этих характеристик субъектом *s* интенциональному объекту, – S_I.

Таким образом, в *Нашем Тезисе* утверждается, что некоторые объекты у Парменида, Платона и Секста Эмпирика удовлетворяют (У2) & (И1) – мы предполагаем, что характеристики объекта (его свойства, его отношения с другими объектами), а также пропозиции или предложения, задающие или описывающие объект, являются видами его конституент. Положения (У2) & (И1) можно рассматривать как утверждение ограниченного агностицизма или агностицизма в некотором отношении: отрицается возможность познать объект *определённого* типа посредством познания *определённого* типа.

Доводы в пользу (У2)

Имеются универсальные доводы в пользу (У2), т.е. не зависящие от принимаемой интерпретации – (И1) или какой-либо другой. Эти доводы связаны с пониманием сложного объекта как одного целого объекта, характеристики или конституенты которого связаны с тем, что они конституируют этот один объект. Если мы можем *сначала* как-то охарактеризовать объект *A*, а *потом* добавить к *тому же самому* объекту *A* ещё одну характеристику *P* из *S*, то *A* окажется и не обладающим *P*, и обладающим *P*. Но это нарушает *Закон запрещения противоречия*. По *modus tollens* получаем (У2). Эта схема рассуждения остаётся одной и той же для всех интерпретаций.

Признание Платоном (У2) для любой интерпретации можно разглядеть в тезисе о холистическом характере целого (*Parm*. 137c–d[1]): части целого (в том числе и интенционального объекта) определяются друг через друга, ведь, как пишет Платон, часть есть часть целого, тогда как целое состоит из частей.

[1] Ссылки на Платона даются по [4]. При переводе и трактовках «Парменида» используется [5].

Наша формулировка (У2) & (И1) позволяет легко увидеть, как *Наш Тезис* можно обобщить и как можно увеличить степень утверждаемого в нём агностицизма: в (У2) нужно расширить число рассматриваемых объектов (т.е. увеличить объём типа *T*) и/или расширить число характеристик, входящих в совокупность S_{ess}. Следует заметить, что расширение числа конституент, входящих в S_{ess}, является естественным и напрашивающимся шагом, как только мы признали, что имеется конституента *P*, которая может быть высказана об *A*, но не входящая в S_{ess}. Ведь, по приведённому только что рассуждению, если допустить, что *A* может быть осуществлён таким способом, что *сначала* симультанно осуществляются все его конституенты, входящие в S_{ess}, и только *потом* осуществляется конституента *P*, то *A* окажется и не обладающим *P*, и обладающим *P*.

Аргументы в пользу расширения совокупности S_{ess}, подпадающие под представленную выше схему рассуждений, встречаются довольно часто; мы обозначим эту схему через (Сх1). **Антецедентом (Сх1)** мы будем называть признание того, что при некоторой обнаруженной конституенте *P* объекта *A*, не входящей в S_{ess}, сложный объект *A* оказывается и не обладающим *P*, и обладающим *P*. **Консеквентом (Сх1)** мы будем называть рекомендацию так изменить S_{ess}, чтобы не допускать конституент, не входящих в S_{ess}. Эта рекомендация может быть реализована несколькими способами. Во-первых, изменение S_{ess} может заключаться в таком расширении S_{ess} до S_{ess}', при котором S_{ess}' включает *P*. Иначе говоря, речь идёт о расширении S_{ess} до *S*. Такую рекомендацию мы назовём **консеквентом-1 (Сх1)**. Консеквент-1 (Сх1) может быть применён, если все конституенты сложного объекта *A* из S_{ess}' могут быть осуществлены симультанно, т.е. утверждение об их симультанном осуществлении не влечёт противоречия. Во-вторых, изменение S_{ess} может заключаться в сужении множества *S* характеристик, которые могут быть высказаны о сложном объекте *A*, до некоторой совокупности идентифицирующих характеристик S_{ess}'', совпадающей или нет с совокупностью S_{ess}. Такую рекомендацию мы назовём **консеквентом-2 (Сх1)**. Консеквент-2 (Сх1) можно применять, если консеквент-1 (Сх1) нельзя применять из-за того, что все конституенты сложного объекта *A* из S_{ess}' не могут быть осуществлены симультанно.

«Протагоровская» интерпретация (У2)

Например, рассмотрим интерпретацию (И2) T и S_{ess} из (У2):

(И2) T есть тип сложных объектов, состоящих из субъектов и их интенциональных объектов – $T_{s\&I}$, а совокупность S_{ess} есть совокупность характеристик этих сложных объектов – $S_{s\&I}$.

При интерпретации (И2) в (У2) утверждается, что интенциональные объекты разных субъектов не будут совпадать. Тогда как без включения связи с субъектом в S – т.е. при интерпретации (И1), условие (У2) не запрещает совпадения интенциональных объектов двух различных субъектов, если эти субъекты задают свои интенциональные объекты обладающими одинаковыми мысленными характеристиками. При интерпретации (И2) в (У2) утверждается нечто большее, чем при интерпретации (И1): не только, что характеристики интенционального объекта ни одним постигающим этот объект субъектом не постигаются последовательно, но также и что невозможно для интенционального объекта *IO*, мыслящегося субъектом s_1, стать мыслящимся субъектом s_2, который изначально не мыслил *IO*, т.е. невозможно для *одного и того же* интенционального объекта *сначала* быть объектом только субъекта s_1, а *потом* стать ещё и объектом субъекта s_2.

Условие (У2) при интерпретации (И2) можно рассматривать как одну из трактовок *тезиса Протагора о человеке как мере всех вещей – НМТ*. Действительно, то, что характеристики субъекта и его интенционального объекта осуществляются только совместно, сразу же следует из взаимозависимости субъекта и его интенционального объекта. А эта взаимозависимость признаётся персонажем Протагором в «речи Протагора» из платоновского диалога «Теэтет». С одной стороны, Протагор здесь утверждает, что мнение человека с «дурным» состоянием души «соответствует» этому состоянию, – *Theaet*. 167b 1–2. Таким образом, мнение (= интенциональный объект) зависит от субъекта[1]. С другой стороны, «тысячу раз отличается один от другого, потому что для одного существует и ему кажется одно, а для другого – другое», – *Theaet*. 166d. Таким образом, субъект зависит от своего мнения (= интенционального объекта).

[1] Следствием этого является то, что каждый живёт в своём собственном мире. Именно такова первая из четырёх интерпретаций Протагора, разбираемая в статье [6]. Здесь Протагор характеризуется как «метафизический плюралист», поскольку каждый человек создаёт свой собственный мир, реальный для него и только для него: «каждый из нас описывает отдельную реальность, в которой мы отдельно живём, так что вещи, мерой которых является каждый человек, на самом деле являются реальными вещами» [Там же. P. 323]. В современной философии похожих взглядов придерживался Н. Гудмэн [7].

Можно сказать, что в представленной интерпретации *НМТ* указывается на недопустимость идентифицировать *IO* без учёта интендирующего субъекта, ведь в противном случае *IO*, хотя и соотнесён с субъектом, идентифицируется вне зависимости от него, т.е. IO_1, соотнесённый с s_2, оказывается тождественным с IO_2, не соотнесённым с s_2. Видно, что этот довод в пользу представленной интерпретации *НМТ* соответствует схеме (Сх1): признаётся положение, подпадающее под приведённое выше описание антецедента (Сх1), из чего делается вывод, подпадающий под консеквент-1 (Сх1), – вывод о необходимости расширить S_{ess} так, чтобы включить характеристики, указывающие на интендирующего субъекта *s*, т.е. вывод о необходимости отказаться от (И1) в пользу (И2).

Заметим, что признание (У2) при интерпретации (И2) может быть трактовкой ещё одного текста из *Theaet*. 159e–160a, где говорится о взаимозависимости объекта чувственного восприятия и воспринимающего его субъекта:

С о к р а т. И, ощущая таким образом, я уже не стану ничем иным: ибо от других вещей – другое ощущение, делающее отличным и другим самого ощущающего, равно как и действующее на меня, сойдясь с другим и произведя другое, никогда не сможет остаться таким же, поскольку, производя от другого другое, оно станет другим.

Т е э т е т. Это так.

С о к р а т. И я не остаюсь таким же, как был, и вино не будет таким, как было.

История о Ральфе у Куайна как интерпретация (У2)

Возможны и другие интерпретации (У2). Рассмотрим следующую интерпретацию:

(И3) *T* есть тип объектов, имеющих как реальные, так и интенциональные характеристики, – $T_{\mathrm{Re\&I}}$, а совокупность S_{ess} есть совокупность реальных характеристик объекта – S_{Re}.

Знаменитую куайновскую историю о Ральфе можно проинтерпретировать как доказательство того, что к реальному объекту *A*, идентифицирующемуся только через свои реальные характеристики и *сначала* обладающему только реальными характеристиками, нельзя *потом* добавить ещё и интенциональные характеристики. Действительно, в противном случае один и тот же субъект s_1 может мыслить, что IO_1 обладает характеристикой *P* и что IO_2 не обладает ха-

рактеристикой *P*, хотя возможно, что в реальности IO_1=IO_2=*A*, и при этом s_1 ухитряется сохранять непротиворечивость мышления: s_1, который, как можно допустить, выводит и мыслит все следствия из принимаемых им положений в соответствии с законами логики, ухитряется не мыслить, что IO_1 и обладает *P*, и не обладает *P*. Таким образом, история о Ральфе доказывает, что (У2) при интерпретации (ИЗ) ведёт к нелепости, так что результатом рассуждения Куайна является противоречие, укладывающееся в рамки антецедента описанной выше схемы (Сх1). В соответствии со (Сх1) одним из естественных способов избежать этого является расширение совокупности S_{ess}. В данном случае это расширение осуществляется посредством добавления к характеристикам, по которым осуществляется идентификация объекта *A*, также и тех характеристик, которыми субъект s_1 мысленно наделяет объект *A*. Таким образом, в качестве ответа на критику Куайна можно совокупность *S* в (У2) интерпретировать не как S_{Re}, а как $S_{\mathrm{Re\&I}}$, т.е. можно принять вместо интерпретации (ИЗ) следующую интерпретацию:

(И4*a*) *T* есть тип объектов, имеющих как реальные, так и интенциональные характеристики, – $T_{\mathrm{Re\&I}}$, а совокупность S_{ess} есть совокупность реальных и интенциональных характеристик – $S_{\mathrm{Re\&I}}$.

Видно, что (И4*a*) подпадает под консеквент-1 (Сх1). Предлагаемый выход можно охарактеризовать как отказ идентифицировать объекты на основании только их реальных характеристик, без учёта интенциональных. Другим выходом может быть следование консеквенту-2 (Сх1), заключающееся в полном запрете приписывать интенциональным объектам реальные характеристики. Это решение, вероятно, выбирает сам Куайн, поскольку он предлагает полностью запретить помещение кванторов для объектов пропозициональных установок вне пропозициональных установок. Одним из следствий этого является невозможность что-либо высказать о таких объектах дополнительно к тому, что высказано в пропозициональной установке, так что такие объекты оказываются «запечатанными» внутри неё [8. P. 179]. Такое решение можно описать как отказ от (ИЗ) в пользу (И4*b*)=(И1).

Заметим, что можно предложить рассуждение, симметричное по отношению к рассуждению Куайна, если S_{ess} в (У2) интерпретировать не как совокупность характеристик, экземплифицируемых реальным объектом, а как совокупность характеристик, приписывае-

мых интенциональному объекту субъектом, т.е. кодируемых объектом при мышлении его фиксированным субъектом:

(И5) *T* есть тип объектов, имеющих как реальные, так и интенциональные характеристики, – $T_{\mathrm{Re\&I}}$, а совокупность S_{ess} есть совокупность интенциональных характеристик объекта – S_{I}.

В этом рассуждении нам придётся ввести ещё одного субъекта – Джона в дополнение к Ральфу. Пусть мыслимый Ральфом объект *A* кодирует характеристику «не шпион», и пусть мыслимый Джоном объект *B* также кодирует характеристику «не шпион». Но поскольку мы допускаем, что интенциональные объекты могут быть также и реальными объектами, то возможно, что *A* экземплифицирует характеристику «не шпион», тогда как *B* экземплифицирует характеристику «шпион». Поскольку, по (И5), при решении вопроса о тождестве объектов принимаются во внимание только их интенциональные характеристики, то *A*=*B*. Это значит, что некоторый реальный человек, являющийся шпионом, тождествен некоторому реальному человеку, не являющемуся шпионом. Мы получили противоречие, симметричное с противоречием в оригинальной куайновской истории о Ральфе: там Ральф думал об одном и том же человеке, что он шпион и что он не шпион (не подозревая, что его описание этого человека противоречиво), здесь же один и тот же человек оказывается и шпионом, и не шпионом (что нисколько не мешает ему быть вполне реальным человеком). Как и в случае с оригинальной куайновской историей о Ральфе, мы получили противоречие, подпадающее под антецедент (Сх1). В соответствии с консеквентом-1 (Сх1) для блокировки приписывания одному и тому же объекту противоречивых характеристик из совокупности S_{ess} рекомендуется расширить совокупность S_{ess}. В нашей истории выходом было бы включение в число характеристик, учитываемых при идентификации объектов, не только интенциональных характеристик, кодируемых объектом, но также и реальных характеристик, экземплифицируемых им, т.е. принятие вместо интерпретации (И5) условия (У2) интерпретации (И6*a*)= (И4*a*).

Как и в случае оригинальной истории о Ральфе, ещё одним способом избавления от указанного противоречия является отказ от (И5) в пользу (И6*b*)=(И1).

Наконец, имеется группа рассуждений, подпадающих под (Сх1), которые могут быть связаны со скептическими аргументами. Рассуждения в этой группе можно представить как вариации *Парадокса*

Менона[1]. А именно, речь в них идёт о противоречии, возникающем при попытке сначала познать часть, а потом содержащее её целое: ведь в этом случае одна и та же часть постигается как не соотнесённая с целым, и как соотнесённая с ним. Таким образом, рассуждения подпадают под (Cx1): при обнаружении характеристики P такой, что $P \notin S_{ess}$, делается вывод о необходимости включить P в S_{ess}. Кроме «Менона», указанный ход рассуждения имеется и в других диалогах Платона: «Евтидеме», «Лахете», «Пармениде», «Софисте»[2].

Более подробно реализацию (Cx1) у Платона можно представить в следующем виде. Рассуждения Платона можно представить в виде доказательства *a contrario*, исходящего из допущения следующей интерпретации (У2), впоследствии отбрасываемой: (И7) T есть тип интенциональных объектов с первичными (идентифицирующими) и вторичными (подлежащими обнаружению) характеристиками – $T_{\mathrm{I,Pr\&Sec}}$, а совокупность S_{ess} есть совокупность первичных характеристик, кодируемых интенциональным объектом посредством приписывания этих характеристик субъектом s интенциональному объекту, – $S_{\mathrm{I,Pr}}$.

«Меноновская» интерпретация (У2)

Можно предположить, что в *Меno* 79c Платон, утверждая невозможность знать, чем является часть некоторого целого, добродетели, не зная этого целого (т.е. самой добродетели), признаёт, что нечто может быть известно только «всё сразу», так что объект известен для кого-либо или мыслится (мысленно задаётся) каким-либо актом мышления тогда и только тогда, когда он мыслится как обладающий всеми своими характеристиками. Невозможно мыслить (знать) объект частично, т.е. невозможно *сначала* мыслить (знать) только *первичные* характеристики объекта, а *потом* мыслить (знать) также и *вторичные* его характеристики, присущие *этому же* объекту как части некоторого целого, поскольку в противном случае один и тот же объект и не мыслится (не известен) как обладающий вторичными характеристиками, и мыслится (известен) как обладающий ими. Таким образом, здесь принимается положение, подпадающее под антецедент (Cx1), на основании чего утверждается положение, подпадающее под консеквент-1 (Cx1): все характеристики объекта долж-

[1] О *Парадоксе Менона* см. подробнее в [9].
[2] О холистических тенденциях у Платона см. [10].

ны мыслиться (быть известными) все вместе. Это означает отказ от (И7) в пользу (И1).

Секст Эмпирик в *Adv. Math*. VIII, 337[1] приводит эпикурейское возражение скептикам, соответствующее этой аргументации в пользу (И1), пер. А.Ф. Лосева[2]:

Или вы мыслите, что такое доказательство, или не мыслите; и если мыслите и имеете о нём понятие, то доказательство существует; если же не мыслите, то каким образом исследуете то, что вами не мыслится?

Для того чтобы спорить с определённым доказательством, скептик должен спорить именно с тем доказательством, которого придерживается его оппонент. Но, оценивая его как некорректное, или его посылки как ложные и пр., скептик наделяет это доказательство *вторичными* характеристиками, которыми его оппонент это доказательство не наделял. Таким образом, одно и то же доказательство (как интенциональный объект) и обладает вторичными характеристиками, и не обладает ими. Поскольку это недопустимо, скептик оказывается рассуждающим и оценивающим некое своё собственное доказательство, все характеристики которого он приписывает ему симультанно[3].

Кроме того, Платон в «Лахете» (*Laches* 198d 1 – 199a 4) утверждает, что какое-либо знание (ejpisth>mh) о вещи есть «не иное» (oujk a]llh) по отношению к знаниям об этой вещи, характеризующим ее различными способами и в различных контекстах. Получается, что если вещь известна, то она известна «вся сразу», со всеми ее частями и характеристиками: известно ее происхождение, ее будущее, ее использование в конкретных ситуациях. Из этого следует, что все знания об *одной и той же* вещи совпадают друг с другом. Платон, можно предположить, здесь заключает: какое-либо знание о вещи, если оно вообще имеется, может «быть знаемым» только вместе со всеми знаниями об этой вещи. Напрашивается обоснование

---

[1] Пагинация сочинений Секста Эмпирика даётся по [11. Vol. 2, 3] и [12. Vol. 1].

[2] См. [13].

[3] См. похожий аргумент в *Pyrr*. II, 1–3. Секст Эмпирик пытается опровергнуть эти два аргумента догматиков соответственно в *Adv. Math*. VIII, 331a–336a и в *Pyrr*. II, 3–11, о чём см. [14, 15]. Однако, на наш взгляд, эти опровержения не слишком хороши и вообще-то не очень нужны: для достижения бесстрастия достаточно осознать, что мы не можем обсуждать чувственные восприятия, концепции и теории друг друга. Нет нужды показывать, что скептик лучше догматика, достаточно показать, что никакую теорию в принципе невозможно предпочесть другой.

этого тезиса, возможно, подразумеваемое Платоном: если *сначала* об *A* было известно, что *p* (первичная характеристика), но не известно, что *q* (вторичная характеристика), а *потом*, по мере роста знания, стало известно и что *p*, и что *q*, то одна и та же *A* и не известна как обладающая вторичной характеристикой, и известна как обладающая ею. Таким образом, как и в предыдущем случае, здесь принимается положение, подпадающее под антецедент (Сх1), на основании чего утверждается положение, подпадающее под консеквент-1 (Сх1): характеристики объекта *A* могут быть известными только все вместе. Это означает отказ от (И7) в пользу (И1).

Интерпретация (У2) в «Пармениде» и у Парменида

Другие рассуждения Платона также могут трактоваться как обоснование отказа от (И7), но положение, которым рекомендуется заменить (И7), подпадает не под консеквент-1 (Сх1), а под консеквент-2 (Сх1).

Например, так можно трактовать рассуждение из *Parm.* 133b–134e. Платон утверждает здесь, что «божественный» субъект, знающий идею, не может знать «нашу» пропозицию, известную «человеческому» субъекту, такую, что эта пропозиция использует эту идею, но эта идея не задаётся этой пропозицией (например, «божественный» субъект не может знать, что некая не являющаяся идеей вещь этой идее причастна), и наоборот. Идеи, как их понимают боги, кодируют характеристики, отличные от тех характеристик, которые кодируют идеи, как их понимают люди. Рассуждение здесь указывает на то, что если в соответствии с (И7) боги знают первичные характеристики идей, касающиеся соотношения идей друг с другом, и не знают их вторичных характеристик, касающихся связи идей с вещами, то *те же самые* идеи, вторичные характеристики которых известны людям, окажутся и кодирующими вторичные характеристики, и не кодирующими их. Таким образом, Платон здесь, отталкиваясь от противоречия, подпадающего под антецедент (Сх1), рекомендует сузить *S* способом, подпадающим под консеквент-2 (Сх1), т.е. принять вместо (И7) следующие интерпретации:

(И8*a*) *T* есть тип интенциональных объектов с первичными характеристиками – $T_{\mathrm{I,Pr}}$, а совокупность S_{ess} есть совокупность первичных характеристик, кодируемых интенциональным объектом посредством приписывания этих характеристик субъектом *s* интенциональному объекту, – $S_{\mathrm{I,Pr}}$.

(И8*b*) *T* есть тип интенциональных объектов со вторичными характеристиками – $T_{\mathrm{I,Sec}}$, а совокупность S_{ess} есть совокупность вторичных характеристик, кодируемых интенциональным объектом посредством приписывания этих характеристик субъектом *s* интенциональному объекту, – $S_{\mathrm{I,Sec}}$.

В (И8*a*) субъектом *s* является кто-либо из богов, каждый из которых может мыслить идеи *только* в их соотнесённости друг с другом и без их отношения к причастным идеям вещам. В (И8*b*) субъектом *s* является кто-либо из людей, каждый из которых может мыслить идеи *только* в их соотнесённости с причастными им вещами, но не может мыслить идеи сами по себе как соотнесённые друг с другом.

Другим текстом, который, на наш взгляд, можно трактовать как соответствующую (Сх1) аргументацию Платона против (И7) и в пользу (И8*a*) и (И8*b*), является *Euthydemus* 286b 4–7:

[Дионисидор.] Ну а когда я высказываю *логос* [т.е. словесное описание] об этой вещи, ты же – иной [*логос*] о [чём-то] ином, то противоречим ли мы друг другу в этом случае? Или же я говорю об этой вещи, а ты не говоришь о ней вообще? Каким же образом противоречит тот, кто не говорит [об этой вещи] говорящему [о ней]?

Тут Ктесипп умолк.

Платон здесь говорит, что невозможно наделить *одну и ту же* вещь противоречивыми характеристиками: если (первичный) набор характеристик, которыми субъект s_1 *сначала* наделяет вещь *a*, отличен от (вторичного) набора характеристик, которыми субъект s_2 *потом* наделяет вещь *b*, то $a \neq b$. Иначе говоря, если принимается (И7), то интенциональный объект может сначала не иметь характеристик из вторичного набора, а потом иметь их. Таким образом, принимается антецедент (Сх1). Чтобы избавиться от этого противоречия, Платон предлагает *сузить* совокупность характеристик, которыми вещь *a* может быть наделена каким-либо субъектом так, чтобы ограничить её теми и только теми характеристиками, которыми *всеми сразу* субъект s_1 наделяет вещь *a*. Тем самым вещь *a* оказывается интенциональным объектом. Аналогично с вещью *b* и её характеристиками. Получается, что Платон здесь отказывается от (И7) в пользу (И8*a*) и (И8*b*).

Как обоснование Платоном отказа от (И7) в пользу (И8*a*) и (И8*b*) можно трактовать некоторые рассуждения в «Софисте». В *Soph.* 263a5–b8 присутствует развёрнутое доказательство немыслимости

пропозиции, отрицающей данную пропозицию. Последняя оказывается немыслимой, поскольку её субъект, относительно которого в отрицательной пропозиции отрицается некоторый предикат, не может совпадать с тем субъектом, относительно которого в утвердительной пропозиции *этот же* предикат утверждается. Получается, что отрицается не *та же самая* пропозиция: её субъект стал другим. Отрицательную пропозицию можно мыслить отдельно от мышления утвердительной, но отрицание *той же самой* пропозиции оказывается неосуществимым или недостижимым. Это рассуждение, на наш взгляд, заключено в рассуждении Платона, устанавливающем, что если принимается первая пропозиция «Теэтет сидит», то вторая пропозиция «Теэтет летит» (подразумевающая пропозицию ¬«Теэтет сидит») высказывает о Теэтете «то, что не должно быть высказано о нём», а значит, если вторая пропозиция «Теэтет летит» высказывает это о ком-то или чём-то, то точно не о Теэтете из первой пропозиции «Теэтет сидит». Таким образом, симультанное приписывание Теэтету характеристик из первой пропозиции и второй пропозиции влечёт противоречие, избавиться от которого можно, приняв консеквент-2 (Сх1). А именно, если первичными характеристиками, приписываемыми Теэтету, считать характеристики из первой пропозиции «Теэтет сидит», а вторичными – характеристики из второй пропозиции «Теэтет летит», то Платон предлагает отказаться от (И7) в пользу (И8*a*) и (И8*b*). Это означает, что для любых характеристик или наборов характеристик P и Q, $P \neq Q$, если субъект s_1 мыслит, что $P(a)$, а субъект s_2 мыслит, что $Q(b)$, то $a \neq b$.

Таким образом, невозможно *вторично* приписать интенциональному объекту то, что уже не приписано ему *первично*. Об этом идёт речь в *Euthydemus* 286b 4–7. Частным случаем этого является невозможность помыслить, что $\neg P(a)$ относительно a такого, что $P(a)$. В этом смысле помыслить отрицание заданной пропозиции невозможно. Об этом идёт речь в *Soph*. 263a5–b8.

Истолкование, близкое к предложенному истолкованию *Soph*. 263a5–b8, можно предложить для «запрета пути '_*не есть*_'» у Парменида в 28 B 2 DK: если о некотором сущем *a* может мыслиться (познаваться) пропозиция «*a есть P*», то (первая интерпретация) о том же самом *a* не может мыслиться (познаваться) пропозиция «*a есть Q*», такая, что «*Q не есть P*» в смысле «$Q \neq P$» или (вторая интерпретация) о том же самом *a* не может мыслиться (познаваться) пропозиция – «*a есть P*». Таким образом, Парменид, как и Платон, предлага-

ет отказаться от (И7) в пользу (И8*a*) и (И8*b*), действуя в соответствии со (Сх1). Особенно показательны здесь следующие строки:

5 hJ d j wJv oujk e]stin te kai< wJv crew>n ejsti mh< ei+nai,

6 th<n dh> toi fra>zw panapeuqe>a e]mmen ajtarpo>n?

5 другой [путь –] что / как «_не есть_», да и что / как дóлжно «_не быть_»,

6 эта тропа, указываю тебе, совершенно непознаваема.

7 ou]te ga<r a}n gnoi>hv to> ge mh< ejo<n (ouj ga<r ajnuosto>n)

8 ou]te fra>saiv.

7 Ведь [ты] не познал бы, право же, «_не есть_» (ведь [«_не есть_»] недостижимо [для мышления]),

8 ни высказал бы [«_не есть_»].

Способ перевода, при котором to< ejo>n передаётся как '_есть_', а to< mh< ejo>n – как '__не есть__', мы приняли под влиянием А. Мурелатоса [16. P. 70–71][1], который полагает возможным переводить ἔστιν в 28 B 2.3 DK и многих других случаях как обозначение для определённой структуры предложения – '_есть_'. Тем не менее А. Мурелатос переводит to< ejo>n как «what-is» – '*то, что есть*'.

Если истолкованный указанным способом парменидовский «запрет пути '*_не есть_*'» называть «абсолютным принципом непротиворечивости», то, как мы видим, такой запрет имеет под собой основания, тогда как трактовка этого принципа С. Сколниковым [5. P. 13–14, 23] просто как безусловного запрета предложений вида «*А есть не-А*», что, вероятно, эквивалентно отбрасыванию всех смыслов глагола «быть», кроме «быть тождественным», производит впечатление не имеющей серьёзных оснований.

Множество высказываний Парменида можно трактовать как указание на то, что сущее как интенциональный объект мыслится только как обладающий *сразу всеми* характеристиками, приписываемыми ему актом мышления. В этом смысле сущее как интенциональный объект «совершенно» (28 B 8.4; 8.11; 8.32–33; 8.42 DK), «одинаково» (28 B 8.22 DK), «однородно» (28 B 8.4 DK), «неизменно» (28 B 8.22; 8.26; 8.32–33; 8.41 DK) и «неприкосновенно» (28 B 8.48 DK)[2]. При описании такого сущего неважно, с чего начинать, мы будем возвращаться к одному и тому же (28 B 5 DK).

---

[1] Об интерпретации Парменида А. Мурелатосом и другими современными исследователями см. в [17].

[2] О влиянии парменидовской концепции сущего на последующую греческую философию см. в [18].

Парменид пишет 28 B 8.32–33 DK: «по этой причине не незаконченным сущему [как интенциональному объекту мышления] повелевается [ограничениями, «оковами» (28 B 8.26 DK), налагаемыми на сущее как на интенциональный объект] быть: / ведь [сущее] не нуждается [в чём-либо] – [поскольку, если бы] сущее [нуждалось хоть в чём-то, то оно] нуждалось бы во всём» (ou[neken oujk ajteleu>thson to< ejo<n qe>miv ei+nai? / e]sti ga<r oujk ejpideue>v? ejo<n d j a}n panto<v ejdei~to). В этом фрагменте мы видим утверждение «совершенства» сущего как «законченности», «завершённости», «полноты», ср. ниже: «[сущее] есть завершённое» (teteles-me>non ejsti>) – 28 B 8.42 DK[1]. Из приведённой интерпретации «совершенства» сущего как интенционального объекта у Парменида следует, что Парменид признаёт (И1), которая получается из (И8*a*) и (И8*b*), если мы не пытаемся выделять среди характеристик интенционального объекта первичные и вторичные на том основании, что эти названия оказываются лишены смысла: как было доказано, вторичные характеристики не предицируются одному и тому же объекту после первичных.

Интерпретация (У2) у Секста Эмпирика

Переходя к Сексту Эмпирику, сразу заметим, что у него очень много рассуждений представимы в виде обоснования отказа от (И7) в пользу (И8*a*) и (И8*b*), так что мы рассмотрим только их незначительную часть. Тем самым создаются основания для плотиновского мира Ума[2], объекты в котором удовлетворяют (И8*a*), соответствуя рассмотренным выше идеям, существующим и мыслящимся только *все вместе* и в отношении лишь друг к другу, а не к причастным им вещам, из *Parm*. 133b–134e. Так что интерпретации холистического условия (У2) лежат в основании не только сравнительно небольших аргументов, но и весьма внушительной концепции.

В **первой интересующей нас группе аргументов** Секста речь идёт о недостижимости объекта когнитивного акта одной познавательной способности для когнитивного акта другой познавательной способности. Например, видимое невозможно услышать, и, кроме того, видимое невозможно помыслить: слух нельзя охватить с по-

[1] О «совершенстве» сущего у Парменида ср. [19. P. 20–21; 16. P. 122–123].

[2] «“Все вместе” [сущие присутствуют] там [в Уме] и тем не менее различённые (“pa>nta de< oJmou~” ejkei~ kai< oujde<n h=tton diakekrime>na)» – V.9.6, 3–4. См. подробнее в [20].

мощью зрения как слух – *Adv. Math*. VII, 302, 1–2. Как пишет Секст, «представление (fantasi>a)» немыслимо – *Pyrr*. II, 70. Кроме того, суждения как объекты рассудка невозможно схватить чувственными восприятиями – *Adv. Math*. VII, 344–345. Также и рассудок не в состоянии постичь объекты чувственных восприятий – *Adv. Math*. VII, 305.

В общем виде такие рассуждения можно представить в следующем виде. Если *сначала* некоторый первичный когнитивный акт одного вида был направлен на объект *A*, а *потом* ещё и некоторый вторичный когнитивный акт другого вида стал направлен на *A*, то *A* и не является объектом второго акта, и является им. Получаем противоречие, которое возникает из-за того, что идентифицирующими характеристиками объекта являются только характеристики, приписываемые ему в первом акте. Это противоречие соответствует антецеденту (Сх1). Однако объекты первого и второго актов *разных* видов *всегда* имеют несовместимые характеристики: интенциональный объект слышания может существовать, даже если он невидим (не мыслится), тогда как объект ви́дения (мышления) не может существовать, если он невидим (немыслим). Как пишет Секст, если бы объекты чувственного восприятия и рассудка совпадали, то «алогичные» объекты чувственных восприятий были бы также и объектами рассудка, и тогда рассудок постигал бы алогичное – *Adv. Math*. VII, 305.

От этого противоречия невозможно избавиться, указав, что объект *A* имеет их не последовательно, а симультанно, т.е. отказавшись от (И7) в пользу (И1). Поэтому Секст отказывается от (И7) в пользу консеквента-2 (Сх1) в виде (И8*a*) и (И8*b*), т.е. принимает, что объекты когнитивных актов разных видов имеют каждый свою собственную совокупность идентифицирующих характеристик, так что эти объекты *не могут* совпадать. Так что объекты когнитивных актов каждой познавательной способности оказываются «запечатанными внутри себя». Так, например, «рассудок, запертый внутри себя самого и затемнённый ощущениями, не способен воспринимать что-либо внешнее» – *Adv. Math*. VII, 353.

Подобная «запечатанность» интенциональных объектов имеет длинную историю и после Секста Эмпирика. Одним из её поборников является Куайн (см. выше), который доказывал невозможность что-либо высказать об объектах внутри пропозициональных установок дополнительно к тому, что высказано в пропозициональной установке, так что такие объекты оказываются «запечатанными» внутри пропозициональной установки. По Куайну, со-

юз «что», предваряющий придаточное предложение *p*, «запечатывает» *p*, относительно которого в основном предложении говорится, что некто верит (не верит, знает, мыслит, желает и т.д.), что *p* так, что целое предложение, состоящее из основного и придаточного *p*, вообще не высказывается о реальном объекте, который упоминается в *p* [8. P. 178–179].

До Секста эта «запечатанность» тоже встречалась неоднократно, и её историю, пожалуй, можно начинать с Парменида. В соответствии с нашей интерпретацией Парменида [21, 22], основывающейся на интерпретации Дж. Баррингтона парменидовского сущего как мысленного, внутреннего, интенционального объекта, сущее как мысленное и *только* мысленное, не может быть выделено, индивидуализировано, идентифицировано посредством указания жестом или знаком, чувственного восприятия и пр. Всё, что можно сделать с мысленным объектом, – помыслить его. С точки зрения Дж. Баррингтона, интерпретирующего 28 B 4.1–2 DK, невозможно говорить, что акт мышления направлен на «внешние», реальные объекты, равно как и на объекты других познавательных способностей – воображения, памяти, какого-либо вида чувственного восприятия. Скажем, я не могу ощущать сейчас, что у кофе тот же самый вкус, что и вчера, ведь вкус кофе может вспоминаться без актуального восприятия, а актуально воспринимаемый вкус кофе не может актуально восприниматься без актуального восприятия [23. P. 293–294, 297]. У Платона тоже можно разглядеть такую «запечатанность» в *Theaet*. 185a:

С о к р а т. А не пожелаешь ли ты согласиться, что ощутимое посредством одних способностей невозможно ощущать посредством других, например ощутимое для слуха – посредством зрения, а ощутимое для зрения – посредством слуха?

Во **второй интересующей нас группе аргументов** Секста речь идёт о недостижимости объекта первого когнитивного акта некоторой познавательной способности для второго когнитивного акта этой же познавательной способности при условии, что объект первого акта является частью объекта второго акта. Так же, как и в предыдущем случае, здесь возникает противоречие, соответствующее антецеденту (Cx1): один и тот же объект *A* и не обладает вторичными характеристиками, приписываемыми ему во втором акте, и обладает ими. Таким образом, объект *A* всегда имеет несовместимые характеристики, и от этого противоречия невозможно избавиться, указав,

что объект *A* имеет их не последовательно, а симультанно, т.е. отказавшись от (И7) в пользу (И1). Поэтому, так же как и в предыдущем случае, Секст отказывается от (И7) в пользу консеквента-2 (Сх1) в виде (И8*a*) и (И8*b*). В настоящем случае это означает вывод, что объекты когнитивных актов одного вида *не могут* совпадать, если второй акт обладает характеристиками объекта первого акта и, помимо этого, некоторыми дополнительными характеристиками. В эту группу рассуждений входят аргументы Секста о невозможности помыслить сложную пропозицию, например, состоящую из антецедента и консеквента и связывающей их материальной импликации, поскольку (в общем случае) при мышлении антецедента консеквент может не мыслиться. См. об этом *Pyrr*. II, 109, пер. А.Ф. Лосева:

…всё-таки суждение оказывается несуществующим, так как оно состоит из несосуществующего друг с другом высказываемого. Так, например, в выражении “если существует день, то существует свет”, когда я говорю “существует день”, ещё не заключается “существует свет”, и, когда я говорю “существует свет”, не заключается уже “существует день”. Поэтому раз составленное из чего-нибудь не может существовать, если не сосуществуют друг с другом его части, а те части, из которых состоит суждение, не сосуществуют друг с другом, то суждение не будет существовать.

Аналогично обосновывается немыслимость доказательства, поскольку при мышлении посылок их следствия могут не мыслиться. См. об этом *Pyrr*. II, 144, пер. А.Ф. Лосева:

Но то, что доказательство не существует, из самих их [догматиков, *предп*. стоиков] слов, опрокинув по отдельности всё то, что объемлется в понятии. Так, например, рассуждение состоит из суждений, а соединённые вещи не могут существовать, если то, из чего они состоят, не сосуществует друг с другом, что вполне очевидно на примере ложа и тому подобного; части же рассуждения не сосуществуют друг с другом. В самом деле, когда мы высказываем первую посылку, то ещё не существует ни второй, ни заключения; когда же говорим вторую, уже не существует первой посылки, и нет ещё заключения; когда же мы высказываем заключение, то уже не существует его посылок.

В **третьей интересующей нас группе аргументов Секста** используется термин «знак», который указывает на некоторый первично постигаемый первым когнитивным актом произвольного вида

объект. Этим первым актом знак не постигается как указывающий на то, что обозначается им, не постигается как конституента или характеристика некоторого целого. Вторым же когнитивным актом произвольного вида постигается сам знак и то, что обозначается им, т.е. знаку вторично приписываются некоторые характеристики, которые не приписывались ему в первом акте. Видно, что, как и в обоих предыдущих случаях, отказ от (И7) в пользу (И1) не приведёт к устранению противоречивого утверждения, что знак и не обладает вторичными характеристиками, и обладает ими. Поэтому, так же как и в обоих предыдущих случаях, Секст отказывается от (И7) в пользу консеквента-2 (Сх1) в виде (И8*a*) и (И8*b*). Таким образом, когнитивный акт, постигающий знак, не может постигать то, что обозначается этим знаком. См. *Pyrr*. II, 117.1 – 120.5, пер. А.Ф. Лосева:

Но если мы оставим и это в стороне, всё-таки знак не может быть обнаруживающим заключение, если только означенное существует по отношению к знаку и поэтому должно восприниматься вместе с ним. Ибо вещи, находящиеся в отношении к чему-нибудь, воспринимаются одна с другой. И как не может быть воспринято правое раньше левого как правое по отношению к левому и наоборот (и что точно так же в других вещах по отношению к чему-нибудь), так же невозможно воспринять знак раньше означенного как знак означенного. Если же знак не воспринимается раньше означенного, то он не может быть открывающим то, что воспринимается вместе с ним, а не после него. Но и судя по тому, что часто говорится разномыслящими с нами, знак немыслим. Ибо они говорят, что он существует по отношению к чему-либо и открывает означенное, по отношению к которому, как они утверждают, он существует. Поэтому если он существует по отношению к чему-либо и по отношению к означенному, то он непременно должен быть воспринят вместе с означенным, как левое с правым, и верхнее с нижним и остальное соотносительное. Если же он может открыть означенное, то он непременно должен быть воспринятым перед тем для того, чтобы, познанный раньше, он привёл нас к пониманию познаваемой из него вещи. А невозможно понять вещь, которая не может быть познана перед тем, перед чем ей необходимо быть воспринятой; поэтому невозможно понять что-либо существующее по отношению к чему-нибудь и способное открыть то, по отношению к чему оно мыслится. Про знак же они говорят, что он и существует по отношению к чему-нибудь, и открывает означенное. Поэтому невозможно понять знак.

Очерченный способ рассуждений из третьей группы является наиболее общим, т.е. способы рассуждений из обеих предыдущих групп могут быть легко переформулированы как доказательства невозможности постичь указанным способом задаваемые знак и обозначаемое им. О том, что заключение доказательства вместе с его посылками непостижимо (в силу приведённого выше понимания знака, посылки являются «знаком» заключения), если посылки мыслятся независимо от заключения, см. также *Adv. Math.* VIII, 272–277.

Заключение

Мы показали, что ряд значимых философских аргументов у Парменида, Платона и Секста Эмпирика может быть представлен как использующий допущение о холистическом характере целого, т.е. о взаимозависимости частей в целом, из чего следует, что части могут существовать, только соприсутствуя друг с другом. К этим аргументам относятся: аргументы о невозможности мышления отрицания заданной пропозиции (Платон, предположительно – Парменид), о невозможности мышления заданной пропозиции в составе сложной пропозиции или рассуждения (Секст), о невозможности увеличить знание об одном и том же интенциональном объекте (Платон, Секст), о невозможности для одного субъекта постичь интенциональный объект другого субъекта (Платон, предположительно – Протагор), о невозможности для когнитивного акта одного вида постичь интенциональный объект когнитивного акта другого вида (Платон, Секст). Кроме того, было показано, что к этой же группе аргументов относится обоснование Куайном невозможности квантифицировать извне пропозициональных установок вовнутрь их.

Получается, что весьма значимые для эпистемологогии аргументы оказываются аргументами, следующими одной и той же схеме. В соответствии с этой схемой делается допущение о том, что сначала осуществлены или постигнуты одни (первичные) конституенты или характеристики некоторой вещи, а потом осуществляются или постигаются другие (вторичные) характеристики или конституенты *той же самой* вещи. Из этого следует противоречие: одна и та же вещь и не обладает, и обладает вторичными конституентами или характеристиками. Первым способом избавиться от противоречия является отказ от допущения, что рассматриваемые конституенты или характеристики могут осуществляться или постигаться последовательно.

Однако этот способ не всегда действен, поскольку совокупности первичных и вторичных конституент или характеристик могут определяться таким способом, что объект, обладающий вторичными конституентами или характеристиками, обладает конституентами или характеристиками, не совместимыми с конституентами или характеристиками объекта, обладающего первичными конституентами или характеристиками. В этом случае отказ от допущения о последовательном обретении объектом своих конституент или характеристик не поможет избавиться от противоречия. Для избавления от противоречия в этом случае придётся прибегнуть ко второму способу и признать, что объект с первичными конституентами или характеристиками не может быть тождественным объекту со вторичными конституентами или характеристиками.

Оба способа избавления от противоречия являются серьёзным вызовом для эпистемологических теорий. Объект познания или мышления не может постигаться последовательно, знание о нём не может увеличиваться, не может приобретаться от кого-то, не может передаваться кому-то, не может содержать в себе «базовых» конституент, характеризующихся и постигаемых независимо от остальных. И даже когентистские теории знания не являются выходом, ведь оказывается невозможным связать интенциональные объекты разных познавательных способностей.

Литература

1. *Die Fragmente* der Vorsokratiker / H. Diels, W. Kranz, ed. (=DK). Griechisch und Deutsch H. Diels; elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. Vol. I. Zürich: Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1964.

2. *Linsky B., Zalta E.N.* Naturalized Platonism versus Platonized Naturalism // The Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92, No. 10. P. 525–555.

3. *Zalta E.N.* Twenty-Five Basic Theorems in Situation and World Theory // Journal of Philosophical Logic. 1993. Vol. 22, No. 4. P. 385–428.

4. *Plato*. Platonis opera / ed. J. Burnet. Vol. I–IV. Oxford: Clarendon Press, 1901–1902.

5. *Plato*. Plato's *Parmenides* / Translated with introduction and commentary by Samuel Scolnicov. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2003. xii+193 p.

6. *Glidden D. K.* Protagorean Obliquity // History of Philosophy Quarterly. 1988. Vol. 5, No. 4. P. 321–340.

7. *Goodman N.* The Ways of Worldmaking. London: Harvester Press, 1978.

8. *Quine W.V.O.* Quantifiers and Propositional Attitudes // The Journal of Philosophy. 1956. Vol. 53, No. 5. P. 177–187.

9. *Вольф М.Н.* Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // Вестн. Том. гос. ун-та. Сер. Философия. Социология. Политология. 2011. № 4(16). С. 146–159.

10. *Harte V.* Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. Oxford; New York: Clarendon Press, 2002. x+311 p.

11. *Sextus Empiricus*. Adversus mathematicos // Sexti Empirici opera / ed. H. Mutschmann and J. Mau (2nd edn.). Vol. 2. Leipzig: Teubner, 1914. Vol. 3. Leipzig: Teubner, 1961.

12. *Sextus Empiricus*. Pyrrhoniae hypotyposes // Sexti Empirici opera. Vol. 1 / ed. H. Mutschmann. Leipzig: Teubner, 1912. S. 3–209.

13. *Секст Эмпирик*. Сочинения: в 2 т. Вступит. статья и пер. с древнегр. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1976.

14. *Маслов Д.К.* Скептическая способность мышления // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. 2015. Т. 11, вып. 3. В печати.

15. *Grgic F.* Sextus Empiricus on the Possibility of Inquiry // Pacific Philosophical Quarterly. 2008. Vol. 89. P. 436–459.

16. *Mourelatos A.P.D.* The Route of Parmenides. Las Vegas: Zürich: Athens: Parmenides Publishing, 2008. P. i–l; 1–408.

17. *Вольф М.Н.* Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. 2009. Т. 7, вып. 2. С. 96–105.

18. *Curd P.* The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. xxxix + 280 p.

19. *Owen G.E.L.* Eleatic Questions // Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy / ed. by M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 3–26.

20. *Берестов И.В.* Элеатовские аргументы против множественности сущего в концепции мира Ума Плотина // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. 2012. Т. 12, вып. 4. С. 86–98.

21. *Берестов И.В.* Внутренние объекты мышления у Парменида и Платона // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. 2014. Т. 10, вып. 4. С. 122–133.

22. *Берестов И.В.* Сущее как интенциональный объект мышления и «единство сущего» у Парменида // Вестн. Российского университета Дружбы народов. Сер. Философия. 2015. В печати.

23. *Barrington J.* Parmenides' «The way of Truth» // Journal of the History of Philosophy. 1973. Vol. 11. P. 287–298.

Berestov Igor V. Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of Russian Academy of Science (Novosibirsk, Russian Federation)

HOLISTIC ASSUMPTIONS IN PARMENIDES, PLATO, EMPIRICUS

Keywords: holism, interdependence, intentional object, Meno's Paradox, skepticism.

We are showing that some significant philosophical arguments of Parmenides, Plato and Sextus Empiricus can be represented as the argument which are using the assumption of a holistic nature of the whole, i.e. of parts' interdependence in the whole, which means that the parts in the whole can exist only simultaneously. This group of arguments includes arguments for the impossibility to think the negation of a given proposition (Plato, presumably – Parmenides), for the impossibility of thinking of a given proposition in the complex proposition or in the proof (Sextus), for the impossibility to increase the knowledge of the same intentional object (Plato, Sextus), for the impossibility for one subject to under-

stand the intentional object of another subject (Plato, presumably – Protagoras), for the impossibility for cognitive act of some kind to grasp the intentional object which cognitive act of another kind is intended to (Plato, Sextus). This group of arguments includes also Quine's prove of impossibility to quantify into propositional–attitude idiom from outside. It turns out that some very important for epistemology arguments are following the same scheme. Under this scheme, it is assumed that first have been implemented or have been grasped some (primary) constituents or characteristics of a thing, and then are implemented or are perceived other (secondary) characteristics or constituents of the same thing. This entails the contradiction: one and the same thing does not have and has the secondary constituents or characteristics. The first way to get rid of the contradiction is to reject the assumption that the considered constituents or characteristics can be actualized or be apprehended sequentially. However, this method is not always efficient, because the collections of the primary and secondary constituents or characteristics may be determined in such a manner that the object, which has the secondary constituents or characteristics, has same constituents or characteristics that are incompatible with the constituents or characteristics of the object, which has the primary constituents or characteristics. In this case, the rejection of the assumption of the sequential character of object's actualization its constituents or characteristics do not help get rid of the contradiction. In order to get rid of the contradiction in this case, one can to resort to the second method and acknowledge that the object with the primary constituents or characteristics can't be identical to the object with the secondary constituents or characteristics.

УДК 101.1
DOI: 10.17223/9785751124014/6

М. Вендитти

ФИЛОСОФСКИЙ ЯЗЫК Г.Г. ШПЕТА. ИЗ ОПЫТА ПЕРЕВОДА «ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЫ СЛОВА» НА ИТАЛЬЯНСКИЙ ЯЗЫК

Рассматриваются особенности построения Шпетом философского текста. На основе опыта перевода «Внутренней формы слова» на итальянский язык обращается внимание на особенности философского языка и стиля Шпета, затрудняющие адекватный перевод его труда на другой язык. В их числе – способ цитирования Шпетом других работ; пересказ содержания работ других авторов без ссылки на источник; употребление выражений или слов из других языков; специфика философской лексики и стиля.
Ключевые слова: *Г.Г. Шпет, внутренняя форма слова, философский текст, перевод.*

О философском языке Шпета писали неоднократно и с различных точек зрения: о Шпете как переводчике Гегеля [1], о языке Шпета в контексте истории понятий [2], о философском языке Шпета как общей проблеме философии [3] и т.д. Объектом настоящей работы являются некоторые наблюдения над опытом перевода на итальянский язык книги Шпета 1927 г. «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» [4]. Внимательная работа над текстом обнаружила некоторые особенности стиля и языка философа, которые не были замечены при простом чтении.

История создания последней книги, которую Шпет успел опубликовать до чистки в ГАХН, заслуживает внимания. Его замысел писать о внутренней форме у Гумбольдта возникает почти одновременно с созданием «Эстетических фрагментов» (1922–1923). Сам Шпет отмечает в предисловии к книге 1927 г.: «В основу этой работы положен доклад, читанный автором в 1923 г. в Комиссии по изучению художественной формы при философском отделении Академии художественных наук» [4. С. 9]. Б. Горнунг, член ГАХН, в своих воспоминаниях о деятельности журнала «Гермес», пишет, что в 1924 г. Шпет готовил для последнего не вышедшего номера статью о Гумбольдте, которая «разрослась в целую книгу» [5. С. 188]. Работа над книгой «Внутренняя форма слова», таким образом, длилась

почти четыре года в обстоятельствах, не самых оптимальных для научной работы, как подчеркивал Шпет в письме к Т.И. Райному 1927 г.: «…книга писалась долго, в остаточки времени, по клочкам, забывалось не только написанное уже, но даже первонач<альный> план не раз переделывался и менялся; лишь в кор<р>ектуре, и то весьма частично, я мог поправить язык» [6. С. 137–138]. С другой стороны, на сочинение и на изложение «Внутренней формы слова» повлияли, несомненно, обстоятельные исследования о «художественной форме», проведенные при философском отделении ГАХН, председателем которого Шпет являлся с 1924 по 1929 г. При сравнении с его «Эстетическими фрагментами» язык и структура «Внутренней формы слова» более строги, философская аргументация построена более последовательно. Ирония, острота, склонность к каламбурам, характерные для стилистической манеры Шпета, в данной книге встречаются реже, чем в других его произведениях. Но здесь оказываются сложности другого рода.

При переводе книги Шпета на итальянский язык возникали трудности разного типа. Выделим следующие разновидности: 1) сокращение (иногда до неузнаваемости) библиографических отсылок в тексте и в сносках; 2) наличие иностранных выражений и слов как в подлиннике, так и в русской транскрипции; 3) пересказ содержания работ других авторов без ссылки на источник; 4) употребление выражений или слов из других языков; 5) специфика философской лексики и стиля.

В основу перевода легло первое издание книги Шпета (М.: ГАХН, 1927)[1]. Итальянское издание снабжено вступительной статьей, справкой об авторе и его работах, индексом имен и глоссарием (итальянско-русским и русско-итальянским).

Одной из наиболее сложных задач переводчика оказалось восстановление процитированных Шпетом источников, т.е. проверка и развертывание библиографических отсылок, в исходном тексте чаще всего представленных в сокращенном виде.

Об обстоятельствах научной работы в послереволюционной России Шпет сам писал в предисловии к «Очерку развития русской философии» 1922 г.: «И действительно, я должен сознаться, что все естественные, неизбежные и временные детали военно-революци-

[1] Выбор оригинала шпетовского текста имел научные причины. См.: *Плотников Н.* Густав Шпет Татьяны Щедриной. Реконструкция или фальсификат? // НЛО. 2001. № 3(109). С. 371–379.

онного быта не могли так парализовать волю и так подавлять вдохновение, как исконное отсутствие у нас общей организации научной работы – признак нашей величайшей некультурности! В публичных библиотеках элементарно нужных книг нет, условия пользования ими – самые неблагоприятные, справочники и каталоги поражают безграмотностью и хаотическим состоянием, издание и переиздание классических авторов и трудов – сплошь и рядом под редакцией самой беззаботной, безответственной и некомпетентной. Постоянно приходилось чувствовать себя в тупике: как добраться до нужного сведения, с чего даже начать? Самые тяжкие испытания и разочарования пришлось вынести при розысках иностранных книг, которые мне так необходимы были для установления «источников» отечественного философствования» [7. С. 12]. Таким образом, он признает, что чаше всего «приходилось полагаться на память» [Там же].

Хотя тогдашние стандартные нормы для библиографических ссылок были значительно менее точны, чем современные, внешние обстоятельства работы автора отразились в форме записи ссылок в тексте и в примечаниях. Шпет иногда сокращает название книги (например: «Vergl. Synt., I, 38», т.е. B. Delbrück, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*, Trübner, Strasbourg 1893, Vol. 1, C. 38); иногда он не указывает год или место издания (например: «Ztschr. f. Völkerpsych. VIII, S. 219 ss.», т.е. «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», VIII, 1875, S. 219 ss.). Кроме того, опечатки в тексте (явление отнюдь нередкое в то время) и особенности орфографии Шпета, не допускающей двойных согласных в словах нерусского происхождения, приводят к тому, что перевод текста является некой расшифровкой оригинала.

В своем изложении Шпет сплошь и рядом употребляет иностранные выражения и слова как в оригинале, так и в русской транскрипции. Большинство из них, разумеется, взяты из немецкого языка. При анализе содержания гумбольдтовского текста Шпет добавляет в своё изложение немецкие термины в скобках. Часто встречаются также слова (выражения, цитаты или отдельные понятия) из греческого, латинского, английского и французского языков. В переводе на итальянский греческие и латинские цитаты были нами переведены, а отдельные иностранные слова в скобках или в тексте сохранялись, как в подлиннике. Интересным примером являются основные понятия философии языка Гумбольдта, т.е. определение языка как ἐνέργεια, производство, а не как ἔργον, продукт производ-

ства. Со словом ἐνέργεια Шпет особенно «играет» в тексте: оно может появляться в русской транскрипции как «энергея» или как «энергия», а в форме прилагательных как «энергийный» или «энергический». Шпет имеет здесь в виду постоянную деятельность языка, его производство и его творческую энергию. Перевод на итальянский язык должен был учитывать все оттенки понятия «энергея» и давать соответствующее слово в зависимости от контекста и от особенного характера языка, подразумеваемого Шпетом в данных местах.

Третьй пункт, на который хотелось бы обратить внимание, это манера Шпета пересказывать содержание текста другого автора без всяких ссылок. Работа над переводом книги «Внутренняя форма слова» обнаружила, что ее первая глава с названием «Темы Гумбольдта» является сплошным пересказом из книги «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» (1836). В данной главе нет ни одного слова самого Шпета, и можно сказать, что единственная авторская черта этой главы состоит из выбора пассажей из гумбольдтовской книги. Поэтому мы могли воспользоваться итальянским переводом данной книги Гумбольдта [8]. Шпет в предисловии к своей книге жалуется на то, что в России еще нет хорошего перевода Гумбольдта. В одной из первых сносок [4. С. 8] он упоминает книгу П. Билярского с названием «О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода», 1859 г., но сурово добавляет: «этот несвоевременный перевод вышел у нас и неуместно, в качестве “учебного пособия по теории языка и словесности в военно-учебных заведениях”…» [Там же]. Создается впечатление, что Шпет в этой главе как будто бы хотел предложить свой собственный русский перевод книги Гумбольдта, хотя и не полный.

Приведем пример, сопоставляя немецкий и русский тексты.

Humboldt W. von. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts, Berlin, 1836	*Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М.: ГАХН,1927
Die Sprache, in ihren wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas Beständiges und in jeden Augenblicke Vorübergehendes. (…) Sie selbst ist kein Werk (Ergon), son-	Язык в своей действительной сущности есть нечто, всегда и во всякое мгновение преходящее (Vorübergehendes). Это есть не ἔργον, а ἐνέργεια, вечно

dern eine Thätigkeit (Energeia). (…) Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulierten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen (с. 41)	повторяющаяся работа духа, направленная на то, чтобы сделать артикулированный звук пригодным для выражения мысли (с. 13)
Wie der einzelne Laut zwischen den Gegenstand und den Menschen, so tritt die ganze Sprache zwischen ihn und die innerlich und äusserlich auf ihn einwirkende Natur. Er umgiebt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten. (…) Durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herausspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein, und jede zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer andren hinübertritt (с. 58–59)	Как отдельный звук посредствует между человеком и предметом, так весь язык посредствует между человеком и внутренне и внешне воздействующею на него природою. Человек окружает себя миром звуков, чтобы воспринять в себя и обработать мир предметов. Тем же актом, которым человек извлекает из себя язык, он вовлекает себя в него, и каждый язык как бы обводит свой народ некоторым кругом, выйти из которого можно лишь настолько, насколько можно в то же время перейти в другой круг (с. 16–17)

Примеры можно бы множить и выбрать любую часть из первой главы – результат будет такой же.

Философская лексика Шпета в книге «Внутренняя форма слова» – это, безусловно, язык, которым пользовались все участники ГАХН. Надо отметить, что Шпет в этой книге сохраняет некоторые слова-понятия из феноменологии, которые являются прямо кальками из немецкого языка, как, например, «идеация» (Ideation), «интенция» (Intention), «интенциональность» (Intenzionalität), «коррелятив» (Korrelativ) и т.п., хотя он никогда не упоминает или цитирует Гуссерля. В 1927 г. феноменология для Шпета является основным методом философии, но уже наделенным своей собственной интерпретацией, что указывает на некий итоговый характер данной книги. Кроме указанных терминов, в этой работе мы находим многочисленные слова и глаголы из немецкого языка, как, например, *конци-*

пировать (konzipieren), *констатировать* (konstatieren), *презентатировать* (präsentieren), *регулировать* (regulieren) и т.д.; некоторые главные понятия представлены здесь чаще, чем в других произведениях, в двух формах: 'понятие-концепт' (Begriff-Konzept), 'действительность-реальность' (Wirklichkeit-Realität), 'предмет-объект' (Gegenstand-Objekt). В данном случае наш перевод учитывал возможности итальянского языка: при наличии двух соответствующих терминов мы просто употребляем оба, при наличии всего лишь одного понятия пришлось прибегать к уточняющим мерам. Например, для пары 'предмет-объект' по-итальянски существует только одно слово «oggetto». Понятие ‘предмет' имеет более эмпирический характер; оно нами переведено как «oggetto concreto». Второй термин ‘объект', более абстрактный, мы переводили как «oggetto astratto» или просто «oggetto». Все подобные понятийные пары были включены в глоссарий вместе с их соответствующими немецкими терминами.

Стиль изложения Шпета особенно сложен, его фразы длинны, с многочисленными придаточными. Философ часто включает в свои размышления возможные возражения, которые возникают по ходу аргументации. В этих случаях было необходимо, с целью сохранения замысла автора, делить сложные и длинные предложения, чтобы облегчить чтение уже самого по себе трудного текста. Но самая характерная черта философского стиля Шпета – это, несомненно, своеобразная понятийная насыщенность его работ.

‘Exempla sunt odiosa’, писал Шпет в «Эстетических фрагментах»; в книге «Внутренняя форма слова» он еще раз подчеркивает свое намерение писать для «немногих», для «понимающих», для «специалистов». Можно отметить некую симметрию, некий параллелизм в предисловии книги 1927 г. Вначале Шпет, представляя немецкого философа, указывает на то, что «изложение у Гумбольдта – трудное, спутанное и даже противоречивое» [4. С. 7]. Он упоминает слова Дельбрюка по этому поводу: «…воззрения Гумбольдта часто носятся скорее, как дух над водами, чем допускают облечение их в форму, не вызывающую недоразумений, пригодную для дидактической передачи» [Там же]. В конце предисловия Шпет пишет: «Преследуя в своем изложении, между прочим, задачу популяризации, автор допускал повторения, которые не всегда могут быть оправданы его диалектическими намерениями, а объясняются целями дидактическими. *В интересах последних, может быть, следовало бы, как принято, ввести в изложение некоторое количество так называемых*

“примеров” <М.В.>. Но, по правде, бывает как-то неловко, − за автора или читателя? – когда серьезная речь начинает походить – то ли на сборник школьных упражнений, то ли на “самоучитель” иностранного языка. *На школьников и самоучек эта книга все-таки не расчитана* <М.В.>. Кроме того, всегда думается, читатель, если он уловил мысль автора, сам, в собственном запасе, найдет нужные ему примеры. И ему ведь важнее научиться применять, чем примерять» [Там же. С. 9]. Предисловие Шпета, таким образом, начинается с замечания о трудности философского изложения Гумбольдта и кончается утверждением права автора-философа быть трудным, т.е. представить свое учение без всяких объяснений.

Книга «Внутренняя форма слова» – это сложный текст, адресованный философам и специалистам. Богатство многоязычных изречений, намеки на известные далеко не всем философам образы из истории философии (например, «немой профессор на кушетке Э. Маха» [Там же. С. 63][1], руссификация немецкого философского языка, размышления, адресованные специалистам, – все это напоминает именно атмосферу и среду ГАХН и особенный язык гахновцев.

Литература

1. *Азарова Н.М.* Язык философии. Типологический очерк языка русских философских текстов XX в. М., 2010.

2. *Плотников Н.* Густав Шпет Татьяны Щедриной. Реконструкция или фальсификат? // НЛО. 2001. № 3(109). С. 371–379.

3. *Автономова Н.С.* Проблема философского языка у Густава Шпета // Густав Густавович Шпет / под ред. Т.Г. Щедриной. М., 2014. С. 32–51.

4. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М.: ГАХН, 1927.

5. *Горнунг Б.* О журнале «Гермес» / публ. М.О. Чудаковой, А.Б. Устинова // Пятые Тыняновские чтения: тез. докл. и матер. для обсуждения. Рига: Зинатне, 1990. С. 186–189.

6. *Г.Г. Шпет – Т.И. Райнову* (1927. IX. 20) в публикации: *Гаврюшин Н.К.* Райнов и ГАХН. Приложение: Т.И. Райнов и Г.Г. Шпет: переписка о «внутренней форме слова» // Исследования по истории русской мысли: ежегодник. 2006–2007. М., 2009. С. 127–139.

7. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989.

8. *Humboldt W. von.* La diversità delle lingue / trad. e cura di D. Di Cesare. Bari-Roma: Laterza, 1991.

[1] Здесь Шпет имеет в виду первую иллюстрацию книги Э. Маха «Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen» 1900 г.

Venditti Michela University of Neaples L'Orientale (Neaples, Italian Republic)

PHILOSOPHICAL LANGUAGE OF G.G. SHPET. SOME OBSERVATIONS ABOUT THE EXPERIENCE OF ITALIAN TRANSLATION OF «THE INNER FORM OF THE WORD»

Keywords: Shpet G.G., inner form of the word, philosophical text, translation.

This article examines the characteristics of G. Shpet philosophical text. The author points out the main difficulties encountered in her experience of translation into Italian of the «Inner form of the word». In particular it is about the Shpet's way of quote another text; his paraphrase the content of other works without quoting the source; his use of word and expressions in other languages; the specific character of his philosophical lexicon and style.

УДК 1(091)+ 141(477)
DOI: 10.17223/9785751124014/7

А.Г. Волков

КРИТИКА ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ИОСИФОМ МИХНЕВИЧЕМ И ПЕТРОМ КУДРЯВЦЕВЫМ

Исследуется своеобразие критики западной философии И. Михневичем и П. Кудрявцевым. Показано, что И. Михневич сосредоточен на исследовании познавательных способностей ума в контексте традиций философии Нового времени. Он подвергает критике взгляды представителей немецкой классической философии на основе постулатов христианской онтологии и гносеологии. Критика западной философии со стороны П. Кудрявцева определяется своеобразием христианской гносеологической позиции, которая предполагает служение Абсолюту. Именно в этом контексте рассматриваются преимущества абсолютивизма и недостатки релятивизма в морали. К разновидностям релятивизма относятся эмпиризм и эмпириокритицизм.
Ключевые слова: *абсолютивизм, релятивизм, эмпиризм, эмпириокритицизм.*

Критическое отношение к западной философии со стороны российских философов скорее норма. Обратим внимание, что российская философия формировалась в результате ее освоения. Критику западной философии можно найти, пожалуй, у большинства представителей киевской духовной философии, в том числе П. Линицкого, Ор. Новицкого, П. Юркевича [1–3]. Наиболее известной работой в российской философии в этой сфере является «Кризис западной философии (против позитивизма)» Вл. Соловьева [4]. В самом ее начале он дает следующее определение философии: «Философия, как известное *рассудительное* (рефлектирующее) познание, есть всегда дело *личного* разума. Напротив, в других сферах общечеловеческой деятельности личный разум, отдельное лицо играет роль более страдательную: действует *род;* такая же тут является *безличная* деятельность, как и в жизни пчелиного улья или муравейника» [Там же]. В этом определении обращается внимание на то, что своеобразие философского познания определяется проявлением личностного разума, который по отношению общественного оказывается зависимым, т.е. страдальческим. Этот аспект часто не принимается во внимание при рассмотрении наследия российских философов, в частности, при анализе взглядов мыслителей

Киевской религиозной школы. Например, Г. Шпет при рассмотрении наследия И. Михневича показывает его увлеченность шеллингианством, но не обращает внимания на критическое отношение к нему [5. С. 409]. Церковный историк А. Никольский утверждает, что он тяготеет к системе А. Фихте, не принимая во внимание критику чистого *я* [6. С. 204]. Оригинальную точку зрения высказывает Д. Чижевский, который утверждает о влиянии Г. Гегеля, а именно, его историзма, не обнаруживая при этом отсутствия внимания к выдающемуся представителю немецкого идеализма [7. С. 101]. Эту же точку зрения отстаивает В.С. Горский, который утверждает о переориентации И. Михневича с шеллинговской на гегелевскую философию, не замечая отсутствие ее критического анализа [8. С. 135]. Существует даже точка зрения, согласно которой И. Михневич имеет отношение к становлению украинского романтического мышления [9. С. 59]. При исследовании наследия П. Кудрявцева Г.И. Волынка и Н.Г. Мозговая на первый план выделяют его критическое отношение к позитивизму, а уже потом обращают внимание на эмпиризм, хотя философ следует обратной взаимосвязи. Исследователи достаточно подробно рассматривают противостояние различных философских направлений в XIX в., но при этом в стороне остается рассмотрение отношения П. Кудрявцева к нравственной проблематике [10. С. 26–89].

Тематика сочинений представителей Киевской религиозной школы связана с разрешением теологических проблем, что обусловлено потребностью отстаивания канонов христианства. С другой стороны, на своеобразие их взглядов оказало значительное влияние освоение наследия выдающихся деятелей философской мысли Запада, которое имело критический характер. В настоящей статье своеобразие этой критики показывается с помощью обращения к наследию И. Михневича, одного из ранних представителей КДА, а также П. Кудрявцева – ее последнего представителя. И. Михневич вошел в историю российской философии как популяризатор наследия Ф. Шеллинга и отчасти его предшественников – И. Канта и И. Фихте а П. Кудрявцев – критик эмпиризма и эмпириокритицизма.

И. Михневич известен как автор пособия по логике «Опыт постепенного развития главных действий мышления как руководство для первоначального освоения логики», в котором много внимания уделяется рассмотрению вопросов теории познания. Вот каким об-

разом определяется цель курса: «… развить в последовательном порядке главные действия мышления, с их приемами, законами, видоизменениями, способами, формами и условиями, сделать их ясными и понятными для тех, которые в первый раз приступают к изучению логики и изучению внутреннего механизма человеческой мысли» [11. С. 121]. В общем ее назначение состоит в совершенстве состояния умов, что характерно для просветителей, а также традиций немецкой классической философии. О последнем свидетельствует то, что ставится задача, в соответствии с требованиями И. Канта, развития познавательных способностей. Однако при этом И. Михневич остается на позициях докантовской метафизики, поскольку в центре внимания – исследование познавательных способностей души. Об этом свидетельствует определение мышления: «*Мышление* – это умственный переход души от предмета к предмету» [Там же. С. 123–124]. Сопоставим его с основным заданием, которое И. Кант обозначил для разума: «Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, лишь сообразно с которыми согласующиеся явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые вопросы» [12. С. 21].

И в то же время И. Михневич не избежал влияния кантовской теории познания. Об этом свидетельствует описание отношения души и внешнего мира: «Все, что происходит в мире и душе, называется вообще *явлениями*, с тем только ограничением, что явления мира, в основе которых лежит материя, состоящая из частей, находящихся одна возле другой, называются *материальными* или *физическими*» [11. С. 125]. Обратим внимание, что он не ставит вопроса о несоответствии ноумена и феномена, т.е. отвергается кантовский агностицизм. Вместо этого ставится вопрос об эффективности воздействия предмета: «Оттого, *во-первых*, мы мыслим только о том, что произвело на нас какое-нибудь действие, а мыслить о предметах, которые не привели себя ни в какое отношение к нашему мышлению, невозможно. *Во-вторых*, мы думаем об известном предмете до тех пор, пока действия, произведенного этим предметом, не пересилит другой предмет. Если же те предметы, которые прежде вошли в сообщение с нашей душой, занимают ее сильнее, чем предметы, за ними последовавшие, то в таком случае наши

прежние мысли не заменяются новыми. Отсюда очень часто происходит то, что мы смотрим на одно, а мыслим совершенно о другом. *В-третьих*, в какой мере действует предмет на душу, в такой мере душа проявляет по отношению к нему свою мыслительную деятельность: что оказывает на душу слабое и кратковременное действие, то порождает в ней темные и скоропроходящие мысли, а что действует сильно и постоянно, то привязывает к себе нашу душу и производит в ней так называемые *господствующие мысли* (ideae fixae)» (с. 126). Не вызывает сомнения, что такая точка зрения на познавательный процесс опирается на теорию познания Нового времени.

И. Михневич отвергает опасение в том, что многое остается непознанным, поскольку способ познания «доставляет нам познание о том, что образуется из всего нами зримого и познаваемого, то есть познание о всей целости вещей и ее коренных силах, основных законах и конечных целях» (с. 36). Критичное отношение к кантовскому агностицизму можно прояснить с помощью следующего высказывания: «Есть люди, которые не хотят признать в человеке такую способность, которая могла бы простирать свое ведение до того, чтобы в состоянии была постичь внутреннюю, невидимую природу вещей» (с. 36–37). И. Михневич настаивает на том, что с помощью мышления можно познать «темную сторону вещей», благодаря стремлению «души к познанию первоначального и безусловного», имеется в виду Бога. Это возможно с помощью Слова, т.е. Библии, тем более, что «нашему уму уже не нужно искать первого виновника Вселенной, как это делали языческие философы, а ясное познание первого начала само собою укажет нам природу, свойства и действия вторых начал» (с. 37). Имеется в виду, что достоверность познаваемого достигается посредством обращения к Слову, которое провоцирует возникновение откровения. Именно в откровении проясняется таинственная область основ и начал, в результате чего человек озаряется сверхъестественным светом (там же). С помощью откровения достигается главная цель – нравственное улучшение человечества (с. 38). Для этого необходимо также совершенствование ума, соответственно умение «располагать мысли в логической стройности и систематическом порядке» (там же).

Назначение ума в познании И. Михневичем описывает при рассмотрении наследия античных философов: «Итак, ум собственными силами изведал попираемую ногами землю и возвышающееся над нашими головами небо. Разговоры Платона и книги Аристотеля

служат доказательством тому, что мировые тела, с их силами, устройством и назначением, и вообще внешняя сторона мира для человеческого ума доступна и, при помощи долговременных опытов и наблюдений, может быть изучена нами до оснований и начал. Но внутренняя сторона мира, как показали опыты многих веков, – такое святилище, в которое нельзя проникнуть с одним тусклым светом естественного ума» (с. 75). Проблема состоит в продуктивности ума в познании. И. Михневич обращает внимание на то, что чистый ум в кантовской теории отличается несовершенством, поскольку «в своем чистом уме он не нашел *созерцательных* познаний, но, несмотря на это, он допускал, как некоторую опору для своей философии, *веру в практические* познания. Это значит, что он, начав сомнением, окончил верой, и что его система – более идеальная, чем скептическая. Он утверждал, что вещи сами в себе неизвестны, что мы знаем их такими, какими они нам являются и так, как их свойственно знать нашему уму» [7. С. 98]. Именно поэтому отмечается, что И. Кант допускал кроме теоретического, еще и практический ум.

Полнота проявления ума, по И. Михневичу, становится возможной в результате слияния человеческого существа с Богом, но при условии, что он не теряется в нем, а созерцает себя во всей полноте. Обоснование познаваемости мира объясняется положением о Божественном происхождении силы творчества: «Знание, как мысль человека, зарождается и первоначально существует в человеческом уме, подобно тому, как видимые нами вещи первоначально существовали в Божественном уме, как его вечные идеи. Но как идеи Божественного ума отразились во внешности, дали действительное бытие миру вещей, так и мысли человеческого ума производят действительный мир знаний, проявляясь в различных внешних и вещественных формах человеческого слова. Науки, искусства, системы, книги не суть ли мысли человека в материальной форме, и не так ли существуют и познаются нами, как и явления действительной природы, как и вещи, подлежащие нашему внешнему и внутреннему чувству? Следовательно, мир ведения, на котором останавливается теперь философия и которого не касается уже никакая другая наука, потому что каждая из них есть ведение о чем-либо, тогда как философия – это введение о самом ведении, как бы самосознание наук. Этот мир ведения не мечта ума, не вымысел фантазии, а действительное создание дарованной человеку свыше силы творчества» [Там же. С. 59–60].

Итак, И. Михневич отрицает кантовский агностицизм, поэтому естественно предположить, что он принимает положения философии И. Фихте. Но это не так, поскольку, по мнению И. Михневича, «наше *я*, как и то, о чем он мыслил и что, как отличное от этого *я*, называется у него по противоположности *не-я*. Это исследование тотчас покажет, что наше *я* сознает себя и что оно *непосредственно* проявляет себя, так что между ним и его явлениями нет ничего среднего. Поэтому наше *я* и не знает ничего более, кроме себя и своих изменений? Следовательно, у человека нет другого знания, кроме знания о самом себе и своих действиях. Это единственная область науки, за пределами которой все только предположение, призрак и мечта» [11. С. 98–99]. Как ясно, недостаток фихтеанской философии видится в том, что человеческое *я* подменяет Бога в познании.

Обратим внимание, что И. Михневич только вскользь упоминает о гегелевской философии, хотя не вызывает сомнения, что был с ней хорошо знаком. Причиной такого негативного отношения могло быть неприятие трактовки духа как развития вечной идеи. В этой связи напомним понимание духа Г. Гегелем: «*Для нас* дух имеет своей *предпосылкой природу*, он является ее *истиной*, и тем самым *абсолютно первым* в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия, – как идея», *объект* которой, также как и ее *субъект*, есть понятие» [13. С. 15]. Несомненно, у философа вызывает неприятие положение, согласно которому только в качестве «религиозного сознания дух приникает сквозь мнимо абсолютную самостоятельность вещей – вплоть до действующей во внутреннем существе, все собой содержащей, единой, бесконечной мощи Бога» [11. С. 50]. Безусловно также, что трактовка Бога как предмета религиозного сознания вызывает антипатию.

В философии Ф. Шеллинга И. Михневича привлекает отрицание метафизического эгоизма И. Фихте, а также таких его предшественников, как Аристотель, Беркли, Юм и Кондильяк. Заслуга Ф. Шеллинга видится в том, что немецкий философ стремится восстановить связь души с миром. Однако не все ее положения принимаются, в частности, отторгается пантеизм. Главное обвинение состоит в том, что в его системе не могло иметь места правильное учение о Верховном Существе, поскольку высшим началом является все та же природа, а дух не что иное, как высшая ступень ее развития [Там же. С. 103].

Поиск безусловного начала или Бога Ф. Шеллингом, полагает И. Михневич, становится причиной возникновения его философии откровения, которая, как он считает, представляет собой смесь философии, превращенной в религию, и религии, превращенной в философию [Там же. С. 109]. Поэтому Бог по Ф. Шеллингу – это только «единство всего», что отсылает к учению о субстанции Спинозы, а различные степени проявления этой субстанции взяты из гностического учения об эонах [Там же. С. 111]. Как следствие, творение мира рассматривается как проявление совершенства Бога-Отца, воплощения – Бога-Сына, а действие в сердцах людей – Бога-Духа, что, отмечает представитель киевской религиозной школы, противоречит учению о единстве.

Критика западной философии П. Кудрявцева также основывается на постулатах онтологии и гносеологии христианства. В их контексте тварное бытие, в том числе и человек, имеют свой источник в Боге, который осуществляет план, который содержится в Божественном разуме. Человек как образ Бога предназначается для воплощения этого плана посредством богоуподобления. Проблема состоит в том, что он не выдерживает испытания в виде искушения на пути служения Богу Поэтому на одной стороне – это жизнь в Боге посредством следования абсолютным ценностям, на другом – служение относительным, что приводит к отрешению от Него.

Служение абсолютным ценностям требует полного подчинения Богу таким образом, чтобы не смешивать с божественным голос внутреннего злого духа, который призывает к самолюбию. При этом мир оценивается не потому, что он может служить местом приложения своих сил и для удовлетворения человеческих потребностей, а для того, чтобы преобразовать его в царство Божие. Именно в этом аспекте оправдывает себя идея одушевления природы и ее святость. Отсюда исходит идея живого Бога. Такое течение жизни П. Кудрявцев определяет как теоцентрическое. Совершенно другой становится человеческая жизнь, отмечает он, если приложение человеческих сил переносится не на Бога, а на тварь. В этом случае высшую ценность приобретают предметы, которые служат для удовлетворения потребностей. Обратим внимание, что такая точка зрения является канонической в христианстве – в этой связи напомним размежевание Августином Блаженным градов праведников и нечестивцев.

В христианской онтологии, от постулатов которых не отклоняется П. Кудрявцев, Бог присутствует как Абсолют, который творит тварный мир, которому принадлежит и человек. Вопрос о его существовании имеет экзистенциальный характер, поскольку предполагается, что подлинное существование возможно посредством познания Бога, служения ему, которое является предпосылкой для блаженства. Экзистенциальный характер христианства проявляется в том, что познание Бога предназначено не только для того, чтобы познать Его, а в том, что это знание определяет ценности, т.е. значимость способов осуществления. Выявление ценностей раскрывает образ существования, его проект, т.е. будущее человека – это либо служение Богу, либо твари, в том числе и самому себе. Служение определяет направление человеческой жизни, приложение человеческих сил.

Противопоставление абсолютивизма и релятивизма объясняется стремлением П. Кудрявцева выявить предпосылки подлинного существования, поскольку его обретение приводит к блаженству, а противоположное – к страданиям, низводит человека на уровень неразумных животных. Он показывает два пути жизни, различных обоснований существования, соответственно характер применения себя. Отмечается, что первоначально они проявляются в мире ангельском, в результате чего начинается борьба между богослужением и идолослужением. Идолослужение приводит к вражде, в результате чего Земля становится ареной борьбы добра со злом, а мировая жизнь становится трагедией.

Спасение приходит со стороны Христа как Сына Божия, который воплощает его волю. Искушение же – со стороны дьявола, которое состоит в исполнении материальных потребностей, возведении на высокое положение, наделении властью над миром. Напомним, что удовлетворение материальных потребностей рассматривалось как высшая ценность в марксизме, где коммунизм трактовался как общество, в котором эта полнота осуществляется. Критика материализма со стороны П. Кудрявцева строится на выделении указанного момента.

Не вызывает сомнения, что противопоставление абсолютивизма и релятивизма П. Кудрявцевым имеет экзистенциальный подтекст. Это проявляется во внимании к описанию своеобразия существования, в частности, его продуктивности по отношению к степени моральности. Он приводит описание тех поступков, которые свиде-

тельствуют о характере значимости абсолютных ценностей: «Человеческое сознание, несмотря на все его уклоны в сторону от прямого пути в определении абсолютных ценностей, свято хранит высокие образцы тех лиц, которые до конца остались верны безусловным требованиям нравственного сознания, будет ли то обаятельная в своей внутренней красоте *Антигона*, которая предпочла лучше «умереть до срока», нежели «преступить веления божественных законов, не писаных, но вечных, и не вчера рожденных, но правящих всегда», или не менее обаятельная в своем скромном героизме христианская мученица, юная служанка *Бландина*, «это тщедушное, робкое существо», истомившее целое полчище палачей, которая среди страшных пыток думала не о том, как спасти свою жизнь, а о том, как бы пятнадцатилетний подросток-христианин по имени Понтик не поколебался в вере среди жестоких мучений, – *Сократ*, который, не задумываясь предпочел с достоинством уважающего себя человека повиноваться лучшему, – человеку-то или Богу…» [14. С. 49–50]. Обратим внимание, что автор не описывает преимущества определенной моральной системы, а показывает состояние нравственности, которая определяется как: «а) непоколебимая вера в существовании абсолютных ценностей, связанная с б) благоговейным преклонением перед абсолютно-ценным и в) неустанной деятельностью, направленною к реализации абсолютных ценностей в жизни…» (с. 55).

Абсолютивистская мораль, отмечает П. Кудрявцев, может воплощаться не только в Христовом учении, но и некоторых философских системах, например Сократа, «который, не задумываясь, предпочел с достоинством уважающего себя человека повиноваться лучшему, – человеку-то или Богу…» (с. 50), а также Дж. Бруно, вошедшего на костер; Платона, жаждавшего непосредственного обращения с миром абсолютных ценностей»; Канта, «для которого Бог был лишь постулатом нравственного сознания», Вл. Соловьева, жаждавшего общения с Абсолютным Добром» (с. 58).

Иное направление человеческой жизни, по философу, предполагает удовлетворение эмпирического *я*, которое выступает мерой всех вещей. Это и есть практический релятивизм, который проявляется в нигилизме (с. 63). Нигилистами считаются люди, потерявшие человеческий облик. Их образы показываются с помощью обращения к литературному наследию Ф. Достоевского.

Рассмотрение своеобразия морального абсолютивизма и релятивизма, предполагает П. Кудрявцев, позволяет выявить значимость

и продуктивность философии в человеческой жизни. Они проявляют себя в соответствующих направлениях в истории философии, которые вступают между собой в непримиримую борьбу. При рассмотрении релятивистского направления философ обращается к его трактовке П.И. Линицким и И. Петцольдом (с. 74). Он напоминает, что релятивистская точка зрения сформировалась в учении софистов, а именно у Протагора, согласно которому поскольку человек есть мера всех вещей, обозначенной истины не существует, так как истинным будет то, что высказывается в суждении (с. 76). Горгий, напоминает П. Кудрявцев, наоборот, все считает ложным. Но так или иначе эти две точки зрения можно отнести к гносеологическому нигилизму. Однако отмечается, что они не были последовательными релятивистами, поскольку выделяли общезначимые начала человеческой жизни. Его крайним выражением считается позиция младших софистов, а именно Тразимаха и Калликла. Преемником последнего, по П. Кудрявцеву, является Ф. Ницше, который мечтал, что родится человек с сильной натурой и отбросит закон и мораль, из раба сделается господином (с. 79).

Их противником в Античности, т.е. представителем абсолютивизма, выделяется Сократ, который признает достоверность достоверного знания, что предполагает «устранение всего частного, случайного, индивидуального», отсюда основанием разума выступает начало мировое, универсальное (с. 84). К его последователям относится Платон, который «выделял стремление к абсолютному» (с. 88). П. Кудрявцев обращает внимание, что релятивизм имеет свои истоки в эмпиризме, имея в виду логику стоиков и канонику эпикурейцев, точку зрения Тертулииана, английских номиналистов, а затем представителей эмпиризма, а именно Р. Бэкона, В. Оккама, Ф. Бэкона, Беркли, Юма, Миля, Спенсера, также эмпиризм немецкого мыслителя Ланге, позитивиста Лааса, представителей имманентной философии, а также Авенариуса и Маха (с. 88–89).

Главное обвинение, которое выдвигается против представителей эмпириокритицизма как последователей релятивизма, состоит в том, что они «внесли ясность относительно связи между вещами и целями своей воли», что оказало разрушительное воздействие на философские теории и религиозные верования (с. 91). Приводится мнение О. Эвальда о близости позиций Р. Авенариуса и Ф. Ницше как представителей релятивизма в его нигилистической форме. Отмечается, что их «задача» состоит в том, чтобы освободить человечество от

сковывающих метафизических теорий и религиозных верований. При этом подчеркивается, что Ницше более агрессивный, поскольку со страстью бросается в борьбу с Богом, однако его «кровавая» агрессия сменяется тоской (с. 94). Эти же переживания, напоминает П. Кудрявцев, выражаются в «Монологах» Огарева и романах Достоевского, но отсутствуют в сочинениях Маха и Авенариуса, которыми восторгаются их ученики Вилли, К. Гапман, Петцольтд, Лесевич, Луначарский, прославляющие освобождающее значение эмпириокритицизма.

Ставится следующий вопрос: предполагают ли сторонники эмпириокритицизма отрицание абсолютных ценностей или они заменяются новыми, как это сделал Ницше (с. 99)? Этот вопрос относится к духовной жизни общества, своеобразие которой обусловливает характер политической борьбы, в которую ввергаются философские направления. В этой связи рассматривается значение реализма, возникшего под влиянием левого крыла в гегелианстве, и идеализма в российском обществе. Выражается сожаление, что материализм как одна из разновидностей реализма постепенно вытеснил идеализм и стал основой для формирования освободительных идей в 60-х гг. XIX в., хотя в нем отрицались свобода и достоинство человеческой личности (с. 101). Показывается, что возрождение идеализма связано с именами Вл. Соловьева, П.Д. Юркевича, которые напитались идеями Достоевского, кроме того, противниками позитивизма, такими как Н.Я. Грот и Л.М. Лопатин, последователь Виндельбандта Б.А. Кистяковский, Булгаков и Бердяев.

Выводы. Критика западной философии И. Михневичем строится на изучении познавательных способностей, а именно возможностей ума. Его привлекает натурфилософия Ф. Шеллинга, а особенно философия откровения, но он не принимает их, поскольку Бог в натурфилософии растворяется в природе, а откровение трактуется как игра художественного ума.

Разграничение и противопоставление абсолютивизма и релятивизма П. Кудрявцевым связано с исследованием влияния характера гносеологической позиции на нравственное состояние человека. Абсолютивизм и релятивизм – это не только противоположные позиции, а также способ морального осуществления, первый из них негативный и деструктивный, второй – позитивный и творческий. Причиной морального падения, по П. Кудрявцеву, является отстранение

от абсолютного начала и ориентация возможности опытного постижения мира.

Между позициями И. Михневича и П. Кудрявцева не существует принципиальных противоречий, поскольку тот и другой отдают приоритет значению Абсолюта в познании. Именно это общее позволило выявить последствия отчуждения от Бога, т.е. секуляризации – тенденции, которая типична для западной философской мысли.

Литература

1. *Линицкий П.* Слова и речи на разные дни и случаи, как учебные работы студентов, лекции по логике, читанные П.И. Линицким в записи студента В. Кудрявцева / Институт рукописей НБУ. Ф.160. № 815. Л. 159–238.

2. *Новицкий Ор.* Несколько слов в ответ на рецензию сочинения: «Постепенное развитие древних философских учений и пр.», помещенную в «Современнике» / Ор. Новицкий // Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. К.: Университетская типография, 1861. Ч. IV. С. I–XX.

3. *Юркевич П.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 69–103.

4. *Соловьёв Вл.С.* Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. http://rodon.org/svs/kzf.htm

5. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии / Г.Г. Шпет // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов В.Э., Шпет Г.Г. Очерк истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 217–520.

6. *Никольский А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России / А. Никольский // Вера и разум. 1907. № 20. С. 201–207.

7. *Чижевский В. С.* Нариси з історії філософії на Україні. К.: Орій, 1992. 230 с.

8. *Горський В. С.* Історія української філософії: курс лекцій. 3-тє видання. К.: Наукова думка, 1997. 286 с.

9. *Бовсунівська Т.* Йосип Міхневич і становлення українського романтичного мислення (до 190–річчя від дня народження) / Т. Бовсунівська // Філософська думка. 1999. № 3. С. 56–62.

10. *Волынка Г.И.* И. Михневич: Философия – божественное откровение / Г.И. Волынка, Н Г. Мозговая // И.Г. Михневич. Сочинения. Киев: НПУ им М. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. С. 5–33.

11. *Михневич И.Г.* Сочинения. Мелитополь: Изд. Дом МГТ, 2014. 336 с.

12. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2006. 736 с.

13. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1974. 472 с.

14. *Кудрявцев П.П.* Сочинения: в 2 т. Мелитополь: Изд. Дом МГТ. Т. 1: Абсолютивизм или релятивизм? 2012. 332 с.

Volkov Aleksander G. Khmelnitsky's Melitopol State Pedagogical University (Melitopol, Ukraine)

CRITICISM OF WESTERN PHILOSOPHY BY I.G. MIHNEVICH AND P.P. KUDRYAVTSEV

Keywords: absolyutivizm, relativism, empiricism, empiriocriticism.

Critical attitude to Western philosophy had a great influence on the formation of the views of the representatives of the Kiev religious school. This conditioning can be illustrated by considering the heritage of one of the earliest of its representatives I. Mikhnevich and last – P. Kudryavtsev. The characteristic feature of their worldview is Christian origins that has defined their attitude to Western philosophy. On the one hand, their views were formed under the influence of the development of its members, on the other, it was the cause of their critical thinking. In particular rejected secularization, although this does not mean that the Christian worldview was restored in its scholastic form. A critical attitude is largely due to the tradition of the philosophy of the heart, which have developed in the Slavic philosophy since Vladimir Monomakh, and then embodied in the philosophy of G. Pans. In particular, the I.G.Mihnevich upholds the fundamental importance of the supernatural divine light of reason by which the human mind is overcome imperfections. The subject of his criticism is the philosophy of Kant, I.Fihte and F.Shelling. The basic premise of Kant's skepticism of I.Mihnevich is that in a pure mind there is no representation of the fullness of nature and of God. Partly overcome such skepticism is done by the practical activity of the mind, indicating that the combination of the various philosophical trends. The disadvantage of Fichte`s epistemology considered the fact that it limits knowledge to the sphere of pure I, which is defined as a metaphysical egoism; and the imperfection of the philosophy of nature F.Schelling – that the spirit of it is seen only as the highest level of development of nature, resulting in a mixture of revelation with the mythology. This leads to the ability to empower the mind frankly that is a fallacy. In addition, God or the Absolute – is only the unity of all, that the interpretation of the substance resembles Spinoza. Unlike Schelling, I. Mihnevich regarded consciousness as the strength of our spirit, delineating it subjective and objective side. Criticism directed against P. Kudryavtsev pure empiricism with regard to moral realities. He puts the task of identifying the prerequisites to achieve moral perfection, provided that in God the source of his being, which is regarded as the center of existence. It opposes the direction of life, in which the use of human power is transferred to the periphery, that is, within the scope of the empirical nature of man. The subject of criticism is a relativistic point of view, starting with the Sophists, including empiricism of modern times, Kantianism, evolutionism, materialism, voluntarism and Empiric differ naive empiricism. They are reflect and clean. In this context, it considered the struggle of idealism, which involves the allocation as a basis of absolute norms and values, and realism (materialism) to deny them. Kudryavtsev agrees with Kant on the question of the presence in humans of a priori moral powers, but insisted that only through faith can comprehend absolute good, absolute being and absolute truth, because God is in this case not only the almighty power and the bustling center of the absolute values.

УДК 101.1:7.01
DOI: 10.17223/9785751124014/8

О.Н. Герман

ВЛИЯНИЕ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ НА ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ ЛИЧНОСТИ

Раскрываются специфические особенности виртуальной реальности, влияющие на изменение эстетического переживания, а также выявляется ряд проблем, связанных с этой трансформацией. Во-первых, снятие проблемы территориальной изоляции, порождающей эффект пространственно-временной несинхронности. Во-вторых, отсутствие социальных авторитетов, приводящее к деконструкции эстетической иерархии, к этическому хаосу. В-третьих, «удвоение реальности», обесценивающее опыт эстетического переживания, который сводится к маскараду и манипуляционным играм, ведущим к нарциссизму, субъективизму и эстетическому анархизму.
Ключевые слова: *виртуалистика, виртуальная реальность, гиперреальность, эстетика, постэстетика, эстетическое переживание, технообраз.*

Виртуальная реальность имеет ряд специфических особенностей, влияющих на изменение эстетического переживания современного человека. Технические средства, активно вошедшие в повседневную жизнь человека, начинают замещать традиционные культурные объекты копиями, виртуальными образцами, общедоступными посредством любого гаджета. Вопрос о статусе, характере и качестве эстетических переживаний в современной философии весьма дискуссионный. В данной статье содержатся лишь отдельные наблюдения по поводу складывающейся в рамках данной проблемы ситуации. Внимание будет сосредоточено на следующих вопросах. Во-первых, что мы понимаем сегодня под понятием «эстетическое переживание»? Чем оно отличается от обыденного чувственного переживания? Во-вторых, что собой представляет виртуальная реальность и как именно она влияет на формирование эстетического переживания?

Чувственное переживание воспринимаемого мира принципиально отличается от эстетического. Непосредственная чувственно-эмоциональная реакция на раздражение окружающего мира выражается во взаимно однозначном соответствии источник – воспринимающий, в то время как эстетическое чувство – это особый способ

реагирования, опосредованный рассудочной и интуитивной деятельностью. Это особое состояние сознания переживания должного (т.е. наилучшего из возможного в пределах разума), но не реального переживания имеющегося. Эстетическое переживание создает условия для оценочного суждения в отношении идеала к реально воспринимаемому.

Таким образом, эстетическое переживание человека, благодаря самосознанию, вступает в весьма неоднозначные отношения с непосредственным переживанием, что, в свою очередь, проявляется в негативных, неадекватных, не обусловленных реальной ситуацией проявлениях. Так, например, если непосредственная чувственная реакция на восприятие произведения искусства является негативной (ощущение непонимания, простоты, безвкусицы или простоты), то понимание исторической ценности, соответствия временным канонам, когда создавалось это произведение, или интуитивное схватывание экзистенциальной ситуации отображаемых событий, осознание сходства отображенного с собственным внутренним опытом может открыть для созерцателя иной контекст и породить иную чувственную реакцию (удивления, потрясения, восхищения, катарсиса) вне зависимости от первичного впечатления.

Пытаясь определить понятие «эстетическое переживание», мы сталкиваемся с весьма широким полем интерпретационных контекстов. В древнегреческой философии для обозначения эстетического переживания использовалось понятие «катарсис», означающее очищение, наступающее в процессе сильных трагичных переживаний. Апогея развития это понятие достигает в немецкой классической философии. Кант полагал, что эстетическое переживание есть характеристика, определяющая зрелость сознания человека, которая непосредственно чувствует саму суть предметов и явлений мира с точки зрения их красоты или безобразия вопреки рассудочной деятельности. Эстетическое переживание – это особый вкус, который обладает «синтезирующей способностью в противовес аналитическим возможностям спекулятивного рассудка. <…> Вкус – целостное переживание, способное схватывать сущность вещи или явления. Вкус оценивает в целом, задавая целесообразность всякой деятельности, приближающей человека к совершенству» [1. Т. 5. С. 337].

Таким образом, эстетическое переживание становится посредником между истинами рассудочных суждений и интуициями религиозных доктрин. Общеизвестное утверждение классической эстетики

гласит: если теория некрасива – следовательно, она ошибочна; если мораль не прекрасна – значит, она антигуманна.

Современное понимание эстетического переживания приобретает несколько иной контекст в связи с появлением виртуальной реальности.

В XX в. наблюдается тенденция к деконструкции и отказу от классических критериев, определяющих эстетическую ценность произведений искусства. Это приводит к появлению новых модернистических направлений, к поиску более совершенных средств, способных привлечь внимание самых далеких от искусства зрителей. Это попытка эстетизировать все аспекты человеческой жизни. С помощью современных технологий создается гиперреальность, гипнотизирующая человеческое сознание, вовлекающая его в новый манящий своей зрелищностью и эффектностью мир иллюзии возможного рая, в котором сбываются все мечты. Что же собой представляет эта новая постнеклассическая виртуальная эстетика?

«Виртуалистика» – это понятие, включающее весь комплекс виртуальных явлений в сфере современного эстетического опыта [2. С. 47].

Словосочетание «виртуальная реальность» впервые было введено в активный оборот в начале 80-х гг. XX в. Жароном Ланье. Специфической особенностью виртуальной реальности он называл волевой аспект личности как необходимое условие для ее конституирования.

Таким образом, человек как единственное существо, стремящееся к прекрасному и способное актуализировать именно эти аспекты собственного бытия в виртуальной реальности, окружает себя необходимым с его точки зрения содержанием.

Современные философы и искусствоведы, занимаясь проблемой виртуальной эстетики, выражают опасения по поводу происходящих перемен в области эстетического. Так, например, Силия Ларнер и Ян Хантер в своем эссе «Гиперэстетика. Аудитория как соавтор», опубликованном в 1995 г., поднимают проблемы, связанные с появлением виртуальной реальности. И в первую очередь речь идет о том, как повлияет на эстетику отказ от уже имеющейся системы критериев и оценок, каковы будут новые условия интуитивного схватывания и описания реальности, на каком основании будет осуществляться оценка произведения как прекрасного или безобразного?

Надо отметить, что поставленная проблема приводит этих исследователей к весьма радикальным выводам. Они утверждают, что современной эстетике нет места в виртуальном пространстве: «там иная логика восприятия и переживания, этот процесс сравним с физической дематериализацией: работа в сети как бы растягивает нашу нервную систему вокруг всего земного шара, и это растяжение настолько ощутимо, что сама сеть воспринимается как продолжение нашего тела» [3. С. 269].

Субъективизация личностного пространства создает новый тип эстетики. Это внеэтичное и внерассудочное пространство, которое не претендует на объективность и сверхэкзистенциальность переживаемого опыта. Психика человека, благодаря инновационным технологиям, будет трансформироваться тем сильнее, чем глубже будет погружение его в виртуальный мир. Человек перестанет нуждаться в эстетическом переживании реальной действительности. Виртуальная эстетика не будет строиться по законам реальной, так как изменятся чувственные переживания, рассудочные суждения и этико-эстетические оценки.

Общим знаменателем данных рассуждений может служить следующее утверждение: классическое понимание эстетического переживания определялось как личностное переживание реальной действительности, формирующееся и трансформирующееся в процессе самоидентификации и самореализации себя.

Современный контекст ставит особый акцент на разрушение объективного смыслового содержания, отказ от необходимости переживания и рефлексии явлений и предметов реальной действительности. Самозамкнутость сознания на себе, окончательное осознание собственной самодостаточности приводят к повышению интерпретационной активности самого зрителя, отказу от изначальной смысловой однозначности. Зрелищность и эпатаж – вот базовые факторы виртуального образа. Эстетическое переживание в данном случае – это особое состояние сознания, которое способен пережить воспринимающий при условии отказа от непосредственных чувственных переживаний, смыслового контекста и даже от объективной значимости произведения. Это вакуум, в котором созерцатель является творцом собственного, единственно верного контекста воспринимаемого. Эта ситуация самолюбования доставляет колоссальное удовольствие, которое и стало называться эстетическим. Реальная действительность, которая являлась в прошлом условием, опреде-

ляющим эстетическую ценность произведения, становится помехой, чем-то ненужным, бессмысленным, что еще в какой-то степени входит в погрешность имеющегося, но что в первую очередь должно при вынесении вердикта остаться «за кадром». Новой средой, как нельзя лучше удовлетворяющей этим требованиям, оказалась виртуальная реальность. Данные тенденции наметились в эстетике уже в начале XX в. По словам Бодрийара, истинное эстетическое удовольствие заменяется «соблазном». «Новое трансэстетическое состояние произведения искусства в мире рыночных отношений – это своего рода «гиперреализм симуляции…» [4. С. 170].

Виртуальное пространство трансформирует всю ментально-психологическую структуру личности, влияющую на эстетическое переживание. Это иллюзион переживаний и чувственных реакций, воспринимаемых вне зависимости от непосредственных событий и явлений реального существования. Виртуальное пространство заполнено воссозданными виртуальными копиями, прообразами, символами и знаками различных культур. Багаж неисчерпаем, легко доступен, что способствует заманиванию зрителя в эту растиражированную «одиссею».

Происходит подмена реальности в виртуальном обществе. В.Л. Силаева выделяет два аспекта виртуализации: «электронная виртуализация (переход той или иной сферы деятельности в пространство электронной реальности) и неэлектронная виртуализация, заменяющая деятельность и действия образами» [5. С. 19].

Неэлектронная виртуализация существовала с первобытных времен и выполняла функцию технологии, посредством которой создавался план действий, опережающих реальное событие. Целью такой виртуализации было нахождение наилучшего из возможных вариантов будущего.

Трансформация виртуальной реальности в современном обществе приводит к тому, что виртуальность начинает выполнять совсем иную функцию. М. Кастельс утверждает, что «виртуализация человеческой деятельности приводит к становлению новых форм различных социальных институтов, структур и сообществ» [6. С. 493].

Виртуальная реальность становится самостоятельной, специфической формой существования, основная функция которой – удовлетворить естественные потребности человека. Виртуальная реальность развивается по законам бизнеса: спрос – предложение. Игно-

рируется понятие «должного», потому как оно противоречит естественным условиям существования.

Искусство перестает быть выразителем личности. Оно становится концептуальным знаком, означающее которого должен создать зритель (перформансы, инсталляции). Разрушение общепринятых критериев приводит к тому, что теряется авторитет создателя. Задача воспринимающего – выявить смысл, через который и станет возможным получение эстетического переживания. Искусствовед также не может выступать авторитетом в оценивании эстетической значимости произведения, носителем изысканного вкуса, образцом. Искусство перестает быть выразителем истинных вечных благих ценностей. Отказ от трансцендентного привел к профанации эстетической ценности. Цель – привлечь внимание, шокировать, навязать зрителю выражаемый объект. Виртуальная эстетика не носит созидательного смысла, заключающегося в конституировании единого коммуникационного пространства реальности. Виртуальная реальность «лоскутна» и не претендует на роль воспитательницы эстетического вкуса у человека.

В виртуальном пространстве отсутствует образ элитарного сознания, воспринимавшийся как образец утонченности, обладатель эстетического вкуса, стиля, служивший образцом для подражания, своеобразным ориентиром понимания того, что прекрасно, а что безобразно.

В современной ситуации при разрушении образца эстета-элитара каждый человек получает право на эту роль. Всякая субъективная позиция объявляется уникальностью и самоценностью. Даже бездарь может в каком-то смысле быть художником. Благодаря виртуальной реальности повседневный человек получает право на презентацию своей субъективности вне претензии на роль эстета. Интернет переполнен фотографиями из личной жизни людей, которые собственно не понятны и неинтересны из-за своей банальности и обычности, пейзажами, которые не представляют собой нечто, что могло бы претендовать на эстетическую ценность. Все это снабжается комментариями людей, весьма далекими от эстетики. Даже фотографии самих произведений искусства или музыкальные произведения теряют свою эстетическую ценность в силу отсутствия необходимого качества воспроизведения. Исчезает само эстетическое переживание, которое претендует на непосредственное вчувствование. Оно сводится к передаче информационного содержания, выстраивающегося

по степени значимости в определенном порядке. В виртуальной реальности пространство оформляется эстетически с позиции рекламируемой идеи. Так, главное будет привлекать внимание цветовым диапазоном и картинкой, которая будет претендовать на обращение внимания зрителя к рекламируемую товару или услуге, в то время как автор будет оставаться в тени. Эта сетевая эстетика формирует сознание потребителя, индифферентного к личности, которая остается трансцендентной по отношению к нему. Это ситуация «одиночества в сети», где ты не только не можешь выйти за пределы своей анонимности, но и не можешь раскрыть анонимность другого. Цель такого отношения – игра в прятки с собой, позволяющая выразить не собственную сущность, но только ту, желаемую идею себя, которая не требует ни усилий для ее достижения, ни подтверждения, даже в сети, ее статуса: аватарки, ники, смайлики – маскарад, скрывающий, а не проявляющий истинную сущность человека.

Погружение в виртуальную реальность моделирует аватара, совершенную копию виртуального себя, в основе которой лежит идея бесконечного стремления к себе, возвращения домой. Это проблема самотождественности. Посредством возможностей интернет-реальности человек воссоздает недостающее в себе, прячет пороки, скрывая низменные наклонности собственной сущности. Виртуальный мир прощает все недостатки, столкнувшись с которыми в реальной действительности, приходится платить тяжелыми переживаниями раскаяния и т.д. Создание образа, желаемого себя, наполнение этого образа содержанием, имеющимся в интернет-пространстве, осуществляется без опаски быть непонятым, осмеянным, отвергнутым. Аватар, с одной стороны, остается в виртуальном пространстве публичным (включая в свой мир только тех, кто поддерживает его образ), в то же время остается не зависимым от пожеланий, мнений и давления внешней социальной среды. Именно поэтому человек, восхищенный или даже опьяненный этой видимостью вседозволенности, с таким рвением строит свой мир, заполняя его субъективными содержаниями в соответствии не с должным, но с желаемым, доступным, зрелищным, прагматично полезным или же просто случайно попавшимся. Фрагментарность восприятия, легкодоступность и безответственность за систему совершаемых выборов делают виртуальное пространство идеальным полигоном для игры в прятки с собой. Маскарад и яркость отображаемой информации на мониторах компьютеров, цифровых фотоаппаратах, планшетах, айфонах и

других гаджетах просто не позволяют человеку осознать собственное бессилие, одиночество, ненужность и добровольное отшельничество. Это добровольное и даже желаемое бегство от себя. Виртуальная реальность – идеальное средство снятия напряжения в любой области жизни. Это лучшее средство забвения, уничтожения экзистенциального переживания ограниченности пространства и необратимости, самоценности каждого момента времени и главное – его конечности.

Виртуальная реальность – это гиперреальность, которая разрушает пространственно-временной континуум, накладывающий ограничение на сознание человека, создающий дискомфорт в его существовании. Границы трехмерной реальной действительности меняются в виртуальной среде в зависимости от воли пользователя, моментальные перемещения снимают вообще территориальную проблему как таковую. Течение времени также теряет свою объективную необратимость и линейность. Психологическое течение времяпровождения в виртуальной реальности имеет доминирующее положение, т.е. благодаря вхождению человека в виртуальное пространство открываются возможности удовлетворения важнейших потребностей человеческой психики. Это прорыв за пределы реального, это добровольный отказ от действительного, это новый способ существования вне проблем, связанных с реальной действительностью. В каком-то смысле именно искусство осуществляло этот прорыв в прошлом. А потому и современная проблема, связанная с эстетическим переживанием, есть результат погруженности в виртуальное пространство.

М. Ломбард и Т. Диттон называют результат взаимодействия человека с виртуальным миром эффектом присутствия: «…индивид испытывает иллюзию присутствия в одной реальности с предметами, не находящимися в реальности индивида» [7. С. 120].

Специфика понятия «виртуальная реальность» заключает в себе смысловую антиномичность: слово «виртуальный» в переводе с латинского обозначает возможный, а «реальный» в английском языке – действительный, фактический. В.В. Бычков, один из известнейших исследователей эстетической проблематики, понимает под виртуальной реальностью среду «особого пространственно-временного континуума, создаваемого с помощью компьютерной графики и полностью реализуемого в психике субъекта, определенным образом связанного с компьютером и погруженного в эту среду, активно действующего в ней» [8. С. 51]. Он утверждает, что понятие «вирту-

альной эстетики» в этом контексте можно определить как «специфический художественный самоорганизующийся феномен, представляющий систему чувственно воспринимаемой среды, созданной электронными средствами, полностью осуществляющейся в психике воспринимающего субъекта, максимально приближенной к действительной реальности, полностью адекватной действиям и ощущениям человека в реальной жизненной ситуации. Виртуальное искусство ориентировано не на отображение реальной жизни, а на ее создание. По сути, это реинкарнационное пространство, дающее возможность прожить неограниченное число жизней... пока виртуальное Я не отождествляется с Я действительным – эстетический опыт переживания не возможен» [Там же].

Что же собой представляет новая, постнеклассическая эстетика?

Рассмотрим несколько проявлений постнеклассического эстетического переживания.

Во-первых, снимается проблема территориальной изоляции и ее содержательной нагруженности, порождая эффект пространственно-временной несинхронности. Эстетическое переживание воспринимаемого пространства осуществляется без учета геокультурологической и психологической специфики, создавая ситуацию контекстуальной изоляции.

Так, например, «в постнеклассической архитектуре наблюдается движение в сторону изменения эстетических критериев… Архитектурный объект в виртуальном пространстве возникает, строится и живет, как технообраз. Визуализация оконкречивает идею, ограничивая способность к фантазированию, утрачивая интуитивные, довизуальные предчувствия, вытесняя свободу интерпретации. Флер метафоричности с произведения как бы снимается. ...роли творца и публики смешиваются, однако и программа, и структура технообраза, и ключ к его преобразованию все же остаются во владении их создателя. ...осуждение мира невесомости, каковым видится киберпространство, где впервые человеку явлено ничто, или антипод бытия, антипод всего сущего, – весьма рискованное занятие. Однако ничто появилось и утверждает себя в мире интерактивных феноменов» [Там же. С. 268].

Пространственное присутствие определяет новый виртуальный способ сверхсуществования человека. Впервые в работах Жана Бодрийара описан феномен, который являлся следствием перемен во всех сферах человеческой деятельности. Так, например, мифологи-

ческое пространство, описываемое в древних космогониях, было вневременной синхронией. Представление о том, что происходит позднее или ранее, формировалось в соответствии с происходящими в нем событиями. Предопределенность, некая упорядоченность составляют основу самого мифологического пространства. А.Л. Самсонов отмечает, что даже мифы древности переносили людей в вымышленные виртуальные миры. Каждому человеку присущ виртуальный мир, который представляет ментальную проекцию реального объективного мира и на пространстве которого могут быть определены границы безумности человека [9. С. 61].

В виртуале синхронность отсутствует как таковая. Время происходящего события определяется производимым прессом, не связанным с пространственной координатой твоего местонахождения. И наоборот, сайт не ограничивает время его использования, не предполагает ухудшения условий его восприятия. Доступ к информации любой сложности профанирует знание, с одной стороны, и нагружает психику, не готовую к ее обработке, – с другой. В результате происходит обесценивание содержания. Время, задающее длительность, начало и конец восприятия, проявляет ценность и уникальность переживаемого момента здесь и сейчас. Виртуальное пространство погружает сознание в особую иносреду, создает границы воспринимаемого иноуниверсума. Несинхронность этих процессов, отсутствие смысловых объективных связок ведут к невозможности создавать целостную эстетическую среду восприятия.

Гиперреальность виртуального мира лишает чувственное переживание своей достоверности, собственно даже претензии на нее, это более не вопрос истины или блага, а также снимает значимость самого процесса вхождения в эстетическое пространство. Неважно, кто ты, как выглядишь, открыть в Интернете то или иное произведение не составляет большого труда. Оно дает общее представление, которое оценивает необходимость или бессмысленность соприкосновения с произведением в реальности. То есть чувственное переживание, опирающееся на удовлетворение потребностей, желаний и прагматический интерес, определяет необходимость получения эстетического опыта, которое не прагматично, не удовлетворяет потребностей и не решает проблем. Личный вкус не может быть мерилом эстетической ценности.

Так, в статье Вальтера Беньямина «Произведение искусства в эпоху механического воспроизводства» (1935) речь идет о транс-

формации цели эстетики, которая заключается не просто в том, чтобы воспроизвести реальность, захватывающую зрителя своей интенсивностью и убедительностью, но также, благодаря легкости воспроизводства, тиражированию и массовому распространению визуальной продукции, «изображение как таковое теряет свою ценность и становится объектом экономических и политических манипуляций» [10. С. 17].

В виртуальном пространстве изменяется эстетика коммуникативного процесса.

В виртуальном диалоге отсутствует главное – эстетическое восприятие говорящего. Полноценное общение предполагает учет всех специфических особенностей человека: взгляда, интонаций, запаха, дистанции, положения тела. В виртуальном общении отсутствуют переживания одного состояния с собеседником, соучастия в его жизни. Диалог сводится до формального обмена информацией, не позволяющей создать адекватный внутренний образ другого, а следовательно, и смоделировать возможный наилучший способ коммуникации с ним.

«Я» в таком диалоге остается одиноким, общаясь с воссоздаваемым образом силой собственной фантазии. Информация вне контекста становится неинтерпретируемой, диалог превращается не более чем в два монолога на одну тему.

Виртуальное общение разрушает стереотипы социальных ролей, создавая ситуацию коммуникативной вседозволенности. Снимается правило социального авторитета, задающего характер общения, что приводит к социальной дезориентации. Виртуальное общение устанавливает новый критерий отбора – позицию «умного ответа». Собеседник определяется не степенью достигнутых результатов, а удовлетворительным уровнем ответа на поставленный вопрос. При виртуальном диалоге не имеет значения факт соответствия внешнего вида и социальной – ролевой принадлежности. Как следствие, отсутствие переживания социальной дистанции, снимающей необходимость сложного процесса вживания в выбранную социальную общность. Вседозволенность в выборе форм выражения не позволяет идентифицировать собеседника и себя как принадлежащих к определенному социальному классу, а следовательно, ничто не определяет и характер общения. Отказ от правил внешнего выражения, принятых в обществе, приводит к деконструкции эстетической иерархии, к этическому хаосу, эклектике, безвкусице.

Виртуальное общение снимает психологический эффект «быстрого реагирования», что не создает условий максимальной концентрации сознания на поставленной проблеме и непосредственного реагирования на утверждение собеседника.

Отсутствие культуры письменной речи, предполагающей наличие сленга, смайлового обмена не переживаемой, а транслируемой эмоции, отсутствие лексико-синтаксических правил (живая речь в письме), создает не текстуальный обмен информацией, логически выстроенных между собой предложений, а ситуативно-обрывочное, неряшливое письмо. Мышление, как и письмо, становится неряшливыми. Отсутствие позиции «быстрого реагирования» снимает проблему полноты ответа. Легкодоступность в обмене информации предполагает возможность возвращения к ней и уточнение, а потому речь и мышление не требуют интеллектуального напряжения.

Эта ситуация в корне меняет представление об эстетическом восприятии. Прекрасны не полнота и степень ее выраженности, следование принятым правилам, а экспрессия передаваемой мысли или переживания, лишь намек, указание на потенциальную возможность ее осуществления. Незаконченность, невыраженность произведения позволяют зрителю быть в роли не пассивного созерцателя, а активного соучастника, причем условия данного действия не являются взаимодействием автора и зрителя. В результате творческого воплощения идей, создаваемых зрителем, мы имеем дело с произведением, никому непонятным, а следовательно, оно перестает иметь объективную ценность. Искусство перестает «быть», т.е. проявлять свою специфику, оно существует для себя. Искусство для искусствоведов?

Еще одним серьезным фактором, оказывающим влияние электронной виртуализации на трансформацию сознания, является «удвоение реальности». В условиях электронной виртуальной реальности снимается необходимость в адаптивной способности сознания человека. Неэлектронная виртуализация посредствам виртуальных конструктов создавала условия встраивания человека в реальность. Современная ситуация не имеет условий для создания данных конструктов, они задаются самим виртуальным пространством. Процесс создания – изобретения, меняется на процесс быстрого нахождения. Это приводит к отказу от личностного отношения к жизни, к отчуждению от нее. На этот факт указывает В.Л. Силаева, говоря о том,

что среди социальных вызовов виртуализации можно назвать отчуждение человека, уход в личностный виртуальный мир.

В ситуации виртуального отчуждения процесс самоидентификации как самоощущения и самопознания осуществляется не через вынесение себя вовне, а через анонимное присоединение к имеющемуся. Анонимность как основная характеристика виртуального пространства не позволяет автору зафиксировать свою личность в этом пространстве. Игра, создаваемая маскарадом всевозможных ников, нивелирует образ автора до его репрезентации, наиболее комфортной для него. Сглаживание коммуникативных барьеров также приводит к невозможности формирования коммуникативных навыков в реальности, что усиливает позицию отчужденности и маргинальности. Анонимность – это игра в прятки не столько с другим, сколько с собой, попытка представить наличие личностных проблем как несуществующих. Анонимность снимает ответственность и деморализует личность. В результате мы имеем ситуацию, в которой сталкиваемся с отказом от свободного и волевого действия по отношению к реальной действительности.

Таким образом, трансформация виртуальной реальности в современном обществе отрицает любое метафизическое основание, нивелирует человека до гносеологического субъекта, способного мыслить и действовать в рамках собственных прагматических интересов. Трансформация виртуального бытия человека приводит к разрушению общепринятого, классического этико-эстетического восприятия. Строясь по законам бизнеса, виртуальный мир становится индифферентным к высшим способностям человека, ориентируясь на удовлетворение желаний и массового потребителя.

Литература

1. *Кант И.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 5. М., 1963. С. 337.

2. *Бычков В.В., Маньковская Н.Б.* Виртуальная реальность в пространстве эстетического опыта // Вопросы философии. 2006. № 11. С. 47–59.

3. *Добрицина И.А.* От постмодернизма – к нелинейной архитектуре: Архитектура в контексте современной философии и науки. М.: Прогресс – традиция, 2004. 416 с.

4. *Бодрийар Ж.* Симулякры и симуляции. Тула: Тульский полиграфист, 2013. 209 с.

5. *Силаева В.Л.* Подмена реальности как социокультурный механизм виртуализации общества: автореф. дис. … канд. филос. наук / Моск. гос. техн. ун-т им. Н.Э. Баумана. М., 2004.

6. *Кастельс М.* Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М.: Academia, 1999. С. 492–505.

7. *Войскунский А.Е., Селисская М.А.* Система реальностей: психология и технология // Вопросы философии. 2005. № 5. С. 119–130.

8. *Бычков В.В., Маньковская Н.Б.* Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2006.

9. *Самсонов А.Л.* На пути к ноосфере // Вопросы философии. 2000. № 7. С. 53–62.

10. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Избранные эссе. М.: Медиум, 1996. С. 15–65.

German Olga N. Tomsk State University of Control Systems and Radioelectronics (Tomsk, Russian Federation)

THE INFLUENCE OF VIRTUAL REALITY ON THE ESTHETIC EXPERIENCE OF PERSONALITY

Keywords: virtualistics; virtual reality; hyper reality; esthetics; post–esthetics; esthetic experience; technoimage.

The virtual reality has a number of the specific features influencing change of esthetic experience of reality. Firstly, it removes a problem of territorial isolation and generates the effect of spatio–temporal asynchronism. The esthetic experience of space is carried out without geoculturological and psychological specifics that leads to the loss of initial objectively set content. Secondly, there are no social authorities. The renunciation of rules of the external forms of expression taken in society leads to the deconstruction of esthetic hierarchy, ethical chaos, eclecticism and bad taste. Thirdly, it is the “doubling of reality” leading to the depreciation of esthetic values. The masquerade and handling games lead to a narcissism, subjectivity and esthetic anarchism. Anonymity and non–criticality don't allow the viewer to identify the artist as the bearer of objective esthetic values. In the article the principal propositions of the put–forward statements are revealed, and also a number of questions is considered: whether it is really possible to speak about the transformation of esthetic experience and its characteristics today? How the virtual reality influences esthetic experience and modern esthetic values?

УДК 124.2
DOI: 10.17223/9785751124014/9

Е.В. Григоренко

ПРОБЛЕМА СЛЕДОВАНИЯ ПРАВИЛУ В ФИЛОСОФИИ Г.Г. ШПЕТА

Представлен анализ философии Г.Г. Шпета в рамках проблемы следования правилу. Она выражается мыслителем посредством внутренней формы языка, направленной на формирование общего правила изучения, понимания и употребления языка.
Философ представляет две трактовки следования правилу: умеренное решение, характеризующееся чётким соответствием значения предмету, и слабую трактовку, представленную свободной интерпретацией субъектом идей.
Ключевые слова: *правило, значение, смысл, внутреннее отношение, понимание.*

Проблема следования правилу является актуальной в современной западноевропейской аналитической философии языка. Данная проблема представлена в работах Л. Витгенштейна, С. Крипке, М. Даммита, К. Пикока и связана с решением вопроса об истинности знания, с формированием алгоритма, общего правила, направленного на познание и усвоение языка, культуры народа, общества.

Обращение к данной проблеме в философии Г.Г. Шпета не случайно, так как она направлена на исследование внутренней формы языка, слова, которые представляют собой определённые правила понимания, развития и реализации мысли.

В.А. Ладов в работе «Иллюзия значения: проблема следования правилу в аналитической философии» отмечает две трактовки её решения в философском учении Л. Витгенштейна: слабую и сильную. Слабая трактовка представляет собой языковое выражение в рамках нескольких правил употребления из-за лояльности и плюрализма различных языковых игр, лингвистических сообществ и формы культуры в целом. С позиции сильной трактовки изменения значения могут возникать и в одной языковой игре конкретного лингвистического общества, и в индивидуальном опыте отдельного человека.

Слабая и сильная трактовки значения охарактеризованы Л. Витгенштейном в работе «Философские исследования».

Необходимо привести пример слабой трактовки значения философом, характеризующейся нестрогим знанием и нестабильным соблюдением правил поведения и реализации действий в определённых ситуациях. «Лишь в типичных случаях нам четко предписано определенное употребление слова; мы знаем, у нас нет никаких сомнений, что сказать в том или ином случае. Чем менее типичен случай, тем более сомнительно, что при этом следует сказать. Если бы вещи вели себя совсем иначе, чем они ведут себя в действительности (не существует, например, характерных выражений для страха, боли, радости; стань правило исключением, а исключение правилом; стань их частота приблизительно одинаковой), то наша привычная языковая игра потеряла бы свой смысл» [1. С. 41]. Таким образом, плюрализм значений и понимания зависит от ситуации, в которой происходит реализация действия.

Сильная трактовка значения и формирования правила с целью его реализации и понимания характеризуется Л. Витгенштейном примером, в котором нарушение значения выражается в деятельности отдельного ученика, который учится написанию цифр. Философ полагает, что человека можно отучить от того, что он делал ранее, и стремиться привить ему правильный вид письма, характеризующий индивидуальность обучаемого. Здесь Л. Витгенштейн показывает сильную трактовку формирования правила и реализации значения, характеризующуюся изменением навыков и пониманием конкретных действий отдельным человеком. «Ученика, пожалуй, можно отучить от систематической ошибки (как от дурной привычки). Или же можно что-то одобрить в его способе записи и попытаться научить его нормальному, как определенной разновидности, варианту его собственного. И в этом случае обучаемость нашего ученика может иметь предел» [Там же].

Необходимым понятием в процессе следования правилу является понятие «внутреннее отношение», выраженное отношением между значением и применением мысли. В.А. Ладов отмечает, что Г.П. Бейкер и П.М. Хакер вводят данное понятие, представляющее отношение между значением и употреблением выражения, между правилом употребления и его применением. «Данное понятие, по мнению этих оксфордских витгенштейноведов, призвано раскрыть всю специфику витгенштейновской мысли, которая заключается в том, что значение выражения оказывается неотделимым от его конкретного употребления, оно “вспыхивает” только в самом ком-

муникативном акте и “гаснет” за его пределами. Содержание правила употребления уясняется только в конкретной ситуации применения выражения в соответствии с этим правилом и оказывается неотделимым от этого применения» [2. С. 44].

В.А. Ладов предлагает умеренное решение проблемы значения, направленной на соответствие значения предмету и формирование истинной концепции следования правилу: «…умеренное решение выступает обоснованием необходимости дальнейших эпистемологических исследований, руководствующихся реалистскими принципами познания, ибо только реализм является последовательной и непротиворечивой онтоэпистемологической позицией» [Там же. С. 311].

Необходимо отметить, что слабая и умеренная трактовки значения и формирования правила его употребления представлены Г.Г. Шпетом в его работах «Язык и смысл», «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта», «Введение в этническую психологию».

Данная концепция характеризуется философом посредством понятия «внутренняя форма языка», которая представлена созданием человеком определённого правила, алгоритма, направленного на понимание и реализацию им мысли.

Г.Г. Шпет акцентирует внимание на том, что именно В. фон Гумбольдт ввёл в обиход само понятие внутренней формы языка. «Язык, – по его меткому определению, – не есть произведение, ergon, а есть деятельность, energia, которая действует некоторым постоянным и единообразным способом и имеет целью понимание» [3]. Данную трактовку внутренней формы языка Г.Г. Шпет берёт в качестве основополагающей.

Мыслитель подчёркивает, что форма языка составляет научно-образованную абстракцию, которая выражает язык каждого народа посредством своих мыслей и ощущений. Философ посредством формы призывает находить определённое значение, которое зависит от языка определённого народа, характеризующегося своими мыслями, чувствами и ощущениями.

Представляя внутреннюю форму, Г.Г. Шпет выражает определённое правило, представленное различными формами познания.

Автор отмечает, что понятие формы включает в себя индивидуальный язык, характеризующий индивидуальность и всеобщность языка, а также особенности его образования и реализации. «Понятие

формы ни в коем случае не исключает фактического и индивидуального, – напротив, в этом понятии охватывается и в него включается всё, что только действительно исторически может быть обосновано, в том числе самое индивидуальное. Но, разумеется, в понятие формы единичное входит не как изолированный факт, а постольку, поскольку на нём можно открыть метод образования языка» [Там же].

Г.Г. Шпет говорит о своей интерпретации В. фон Гумбольдта, акцентируя своё внимание на том, что язык служит цели понимания, так как в этом смысле он является единственным и всеобщим источником познания. При этом философ подчёркивает, что слово не может передать предмета, который по существу трансцендентен, оно только называет его. Слово передаёт значение только в процессе своего оформления.

Философ представляет основную идею своей работы «Язык и смысл», выражающуюся в том, что без внутренней формы нет не столько слова, сколько его значения, следовательно, нет осмысленного слова. Таким образом, внутренняя форма языка выступает главным фактором формирования правила, представленная значением, осмысленной идеей. «Что не поддаётся оформлению в этом смысле, то непередаваемо, «невыразимо», «неизреченно». Сфера внутренних форм и сфера значений, таким образом, взаимно покрываются, но формы и значения здесь отнюдь не составляют одного и того же. Формы – то, через что или благодаря чему происходит понимание, значение – суть само понимание. В живом опыте они – единое, их единство – в форме» [Там же]. Значение выражается именно в форме, которая и представляет собой основу, алгоритм понимания идеи.

Мыслитель анализирует специфику понятия, полагая, что оно как средство понимания не является значением в собственном смысле, а есть оформленное значение.

Далее философ представляет проблему следования правилу, выражающуюся посредством формирования общего алгоритма, направленного на развитие, совершенствование и употребление языка. Мыслитель говорит о многообразии языков, выражающихся в их формальном единстве. «Как бы ни были многообразны эмпирические формы языков, мы – тем самым, что мы утверждаем это многообразие – констатируем у себя представление некоторого идеального формального единства их. Корреляция между “грамматиками” и “логикой” здесь устанавливается совершенно так же, как и вся

корреляция фактического и идеального. Идеальная всеобщая грамматика, о которой иногда мечтали, в сущности, и есть логика» [Там же].

Также Г.Г. Шпет характеризует внутреннюю форму языка как источник разнообразия и сходства языков. К внутренней форме языка мыслитель относит грамматическую, логическую и эстетическую структуры языка, где логическая является основополагающей, поскольку формирует значение посредством слов и предложений.

Философ отмечает, что устанавливающая или предикативная функция слова должна лежать в чисто логической сфере, ею устанавливается истинность понятия или суждения, тогда как слова и предложения грамматически называют отношения независимо от их истинности или ложности. Но тем не менее, как подчёркивает мыслитель, всё логическое должно иметь своё словесное выражение. Поэтому его теперь нужно искать в таком отношении слов, с которым грамматика уже не может справиться. Такой формой может являться только целое предложение. Здесь философ говорит о безусловной автономии логики и её чистой сферы. «Предложение, следовательно, должно явиться для неё элементом; целое разрастается в “контекст”, “сферу разговора” и т.п.; сами логические отношения и формы переходят в онтологические; раскрывается сфера “теорий” и кончается роль грамматического “разбора”» [Там же]. Таким образом, логическое является основой создания определённого правила, направленного на формирование его истинного объективного значения преимущественно в предложении.

Г.Г. Шпет, анализируя концепцию языка А. Марти, критикует его за акцент на психологическом в содержании внутренней формы языка, считая, что данный фактор не направлен на объективное понимание языка. Он полагает, что внутренняя форма языка представляет собой отношение звукового или зрительного знака речи к значению этого знака. Таким образом, разные типы такого отношения можно установить в зависимости от того, для каких целей мы пользуемся словом. «Учение о внутренней форме языка тем особенно ценно для логики, что оно позволяет найти приемлемый критерий для правильного её самоопределения и для определения её самостоятельных частей. Если под внутренней формой языка вообще понимать отношение звукового или зрительного знака речи к значению этого знака, то, очевидно, разные типы такого отношения можно установить в зависимости от того, для каких целей мы пользуемся словом» [Там же]. Здесь мыслитель действует в рамках проблемы

следования правилу, которая выражена созданием определённого алгоритма, направленного на соотношение звукового и зрительного знака речи.

Согласно концепции Г.Г. Шпета, слово порождается предметом, но предмет его не сковывает, а в пределах определённых предметов даёт множество значений, внутренних форм для этих значений. Здесь мыслитель представляет слабую трактовку значения, направленную на его плюрализм и субъективное понимание в каждый период существования.

Далее философ обращается к понятию, которое может выражать значение предмета, но только во взаимосвязи с другими понятиями, это один из принципиальных моментов правила Г.Г. Шпета. Мыслитель даёт характеристику понятия, полагая, что понятие, взятое отдельно от других, – мертво, живое понятие есть понимание, характеризующееся взаимосвязью понятий в суждении. «Понятие оживляется, мы “понимаем”, когда в самом понятии мы находим суждение. От суждения в понятии мы переходим к суждению, в которое входит понятие; само суждение мы вставляем в “контекст”. Только такое понятие – живо и подвижно; в контексте оно зацветает и расцветает» [Там же]. Основываясь на данных рассуждениях, важно отметить, что здесь автор представляет слабую трактовку значения, характеризующуюся изменчивостью понятий в зависимости от ситуации, в которой они рассматриваются.

Мыслитель отмечает аналитический, синтетический, фрагментарный и другие методы изложения, говоря о том, что через эти методы, образующие контекст, мы видим слово как живое динамическое понятие, которое отражает тонкость выражаемого им значения. В процессе использования различных методов понятие становится пониманием, основанным на взаимосвязи и взаимодействии всего в действительности. Здесь Г.Г. Шпет выражает слабую трактовку значения, которая направлена на многоаспектность идей.

Учитывая многозначность мысли, автор говорит о создании новой логики, которая направлена на формирование общей методологии с целью исследования процесса понимания. На основе этого исследователь подчёркивает, что данный тип логики выражает определённый алгоритм познания, усвоения и понимания информации.

Также философ отмечает дальнейшие возможности логики, направленные на предначертывание форм возможных теорий. «Мы можем в значении слов прозревать знаки новых, более глубоких зна-

чений, где самый предмет предполагает и новые носители или субстраты, и новые ступени интерпретации и уразумения. За функциями установления, коррелятивно им обнаружатся функции объективирования и, может быть, ещё другие функции, которые нами обыкновенно рассматриваются не через оболочку слов, а “обнажено”, сквозь неё, но для которых всё же только оболочка может дать свои праформы, и целесообразное и раскрытие которых должно поэтому сознательно вестись по праформам и в её свете» [Там же]. Таким образом, сам предмет формулирует значения, направленные на полное соответствие значения предмету.

На основе вышеизложенного необходимо заключить, что Г.Г. Шпет в работе «Язык и смысл» по-новому представил следование правилу, выражающееся в создании логики, направленной на многоаспектность значений, а также новую трактовку процесса понимания, который характеризуется постоянным познанием и исключением окончательного объективного знания. В данном правиле понятие является источником значения и понимания идеи. Таким образом, многообразие значений, идей характеризует слабую трактовку значения.

Г.Г. Шпет в своей работе «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» анализирует особенность данного понятия, отмечая, что оно характеризуется правилами, приёмами, методами познания и осуществления идеи. «Форма, след есть постоянное и единообразное в действии энергии, т.е. под формою следует разуметь не выделяемые в абстракции шаблоны и схемы, а некоторый конкретный принцип, образующий язык. Формы в этом смысле не могут быть представлены наподобие пространственно-чувственных запечатлений геометрии или наподобие формул алгебры, а в лучшем случае могут быть лишь формулированы наподобие правил математических действий, т.е. как указание некоторой совокупности и последовательности приёмов, “методов” осуществления “энергии”, объединенных своим разумным достаточным основанием (ratio)» [4. С. 61].

Согласно концепции Г.Г. Шпета, внутренняя форма характеризуется мыслимым, понимаемым и постоянно сменяющимся смысловым значением. «В действительности, внутренние формы потому и называются внутренними, что они постоянных чувственных индексов не имеют, ибо они суть формы мыслимого, понимаемого, смысла, как он передается, сообщается, изображается. Эти формы

именно и составляют то, что делает сообщение условием общения» [Там же. С. 89]. Здесь мыслитель представляет слабую трактовку следования правилу, которая характеризуется непостоянством внутренней формы постоянно меняющегося смысла.

Мыслитель говорит о специфике понимания, отмечая, что оно возможно только посредством творческого процесса, являющегося основой выражения мысли. «Для конституирования смыслового содержания слова требуется особый творческий акт: он – условие сообщения, словесного выражения, и только с ним может быть связано подлинное понимание и уразумение» [Там же. С. 96]. Важно отметить, что творческий метод определения мысли также представляет слабую трактовку значения, которая характеризуется постоянными изменениями выражения идеи в рамках индивидуального и общественного познания.

Г.Г. Шпет отмечает, что понятие формируется в правило, закон, что является внутренней формой языка: «…со стороны планомерного выполнения понятием некоторого замысла оно удовлетворяет вышепоставленным требованиям и может быть названо внутреннею формою. Но очевидно, что при этом имеется в виду не само по себе понятие, как такое, словесно данное, но и не отвлеченное мыслимое содержание, хотя бы принятое и отобранное, как форма по отношению к предметно сущему содержанию, а некоторое, в нем запечатленное, как его формальный момент, правило его “образования”, “формования”. Это правило есть ничто иное, как прием, метод и принцип отбора, – закон и основа словесно-логического творчества в целях выражения, сообщения, передачи смысла» [Там же. С. 98]. Становление понятия является ярким выражением становления правила, которое заключается в создании алгоритма познания и понимания идеи, направленного на формирование и передачу смысла.

Г.Г. Шпет представляет методы развития мысли, направленные на свободную интерпретацию и понимание объекта познания. «Экспозицию, в роли начального приема, можно рассматривать как своего рода процесс или образование логического определения, но только, конечно, это есть определение не через включение вида в род, а определение собственного места понятия в системе понятий, в контексте их, понимая систему как некоторое живое и развивающееся целое и принимая, следовательно, что каждое “место” в нем также подвижно и разнозначно, в зависимости от движения и меняющихся требований контекста. Поскольку экспозиция есть метод

определения понятий в их словесно-логической форме, она есть ничто иное, как формальная база, коррелятом которой, или, может быть, точнее – не коррелятом, а необходимым комплементом которой, имея в виду “чистое“ содержание (смысл), как таковое, является интерпретация» [Там же. С. 113–114]. Экспозиция и интерпретация являются методами образования понятий. Интерпретация истолковывает слово в его действительном контексте, а экспозиция имеет в виду всякий возможный контекст, из которого формируется понятие для действительного контекста. Эти методы направлены на свободную интерпретацию человеком мыслей и характеризуют слабую трактовку следования правилу, характеризующуюся постоянной сменой идей и значений, основываясь на изменяющейся ситуации происходящего, которая и становится главным регулятором значения. Вышеперечисленные методы образования понятий являются законом внутренней формы языка, правилом формирования идеи.

Обращаясь к понятию, философ говорит о том, что самое адекватное понятие существует только в культуре, направленное на её взаимодействие с действительностью и на интерпретацию самого понятия. Этот момент и является главной отличительной особенностью характеристики понятия в философской концепции Г.Г. Шпета. «Так диалектика понятия находит в действительности свое разумное оправдание, в точности соответствует действительности и руководствуется, в последнем итоге, ее собственной идеей, реализация которой есть завершающая реализация самой действительности, как ее собственного в целом слова, т.е. культуры» [Там же. С. 116]. Соответствие понятия объекту в культуре демонстрирует умеренное решение значения, характеризующееся соответствием значения предмету.

Г.Г. Шпет отмечает существование понятий, являющихся составляющими внутренней формы языка, представленных словесно-логическими алгоритмами, которые являются формами образования понятий и законами формирования смысла. Этот словесно-логический алгоритм, по утверждению мыслителя, должен быть обеспечен свободою в выражении и интерпретации мыслей.

Основываясь на этом, философ полагает, что чувство языка состоит в субъективном переживании субъекта, которое выражается в социальном бытии и формировании правил употребления звуковых форм и слов-понятий. Также мыслитель отмечает и артикуляционное чувство, характеризующееся осознанием субъектом правил фонетических сочетаний. Взаимосвязь чувства языка и артикуляци-

онного чувства выражается посредством осознания субъектом самого себя своей речевой собственности. Таким образом, слабая сторона следования правилу выражается мыслителем в рамках свободной интерпретации и понимания человеком идеи в каждый период времени.

Г.Г. Шпет представляет исследование формирования понятий, являющихся составной частью внутренней формы языка. Изучая образование слов-понятий, философ говорит об основе их формирования, которая находится в обществе того или иного народа и в языке. «Надо обратиться вновь к принципиальному основанию объективного словесного предмета. “Употребление” тут рассматривается не как руководимое чувством речевого субъекта пользование звуковым материалом и его формами, а как образование слова-понятия под формальным руководством внутреннего правила самого языка как такового. Сообразно этому, принципиальные основы такого изучения надо искать в особой социоонтологии языка и в анализе конкретной структуры языкового сознания в целом» [Там же. С. 125]. Таким образом, Г.Г. Шпет использует умеренное решение значения, характеризующееся правилами употребления языка, которые определяются обществом. Именно оно даёт правила, алгоритмы понимания и использования языка.

Далее Г.Г. Шпет развивает свою концепцию следования правилу формирования и выражения значения и обращается к анализу поэтической формы, утверждая, что логическая форма также является неким алгоритмом, который её сдерживает, направляет, но при этом мыслитель допускает и наличие свободной интерпретации человеком мыслей.

Анализируя особенность внутренней художественной формы, мыслитель отмечает, что её особенностью является определённый приём, метод, алгоритм, поддерживающий её организацию. «…дело фантазии в художественном и поэтическом произведении состоит не в голом и хаотическом или капризно-своевольном отрешении, как это имеет место при пустой мечтательности, а в организации, оформлении, подчинении закономерным приемам, методам и алгоритмам. Художественное произведение как раз не дает мечтательности расплываться, сдерживает, стесняет, обуздывает ее» [Там же. С. 149].

Таким образом, в работе «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» Г.Г. Шпет представляет как слабую трактовку значения, так и умеренное решение проблемы, выражен-

ное посредством соответствия понятия об объекте общественным нормам и принципам существования человека. Логика тем самым выступает основой в процессе формирования и реализации алгоритма познания, понимания и употребления языка.

В связи с общей концепцией, представляющей приёмы формирования мысли, необходимо обратиться к работе Г.Г. Шпета «Введение в этническую психологию». В этой работе автор также выражает свою главную концепцию значения, направленную на формирование мыслей и их реализацию посредством определённого правила, характеризующего образ мысли, способ существования народа, нации.

Г.Г. Шпет отмечает, что изучение языка выражает особое значение для этнической психологии, поскольку даёт образец для изучения всех других форм выражения мысли. Таким образом, язык переживается как социальное явление данным народом в определённое время.

Философ приводит цитату Климента Александрийского, утверждая, что язык является способом выражения мыслей, характеризующим характер каждого народа. «Язык определяют так, что это де есть способ выражения мыслей, ...соответственно характеру народа» [5. С. 568].

Г.Г. Шпет полагает, что этническая психология стремится к тому, чтобы сформировать определённые категории, которые характеризовали и отвечали бы за развитие языка, искусства, мировоззрения и др. «Этническая психология есть описательная типологическая наука, она ищет не логического общего верховного понятия для своих категорий, а такого понятия, которое, представляя, в свою очередь, общный тип, объединяло бы в себе как в высшем типе коллектива все типы человеческих переживаний, определяемых по языку, верованиям, обычаям, искусству, мировоззрениям и проч., и проч.» [Там же. С. 573].

Таким образом, жизнь каждого народа, нации определяет уровень и способность каждого человека и общества к мышлению, формированию идей, а также выражает ход действий и алгоритм мыслей в процессе познания и осмысления идей, культуры и др. Вместе с тем необходимо исследование методов познания и реализации мыслей каждым индивидом, обществом, народом. Проблема следования правилу, характеризующаяся созданием определённых алгоритмов, правил и приёмов усвоения, понимания и употребления

языка, выступает главным мотивом в философии Г.Г. Шпета, выражающимся посредством слабой трактовки значения и умеренного решения проблемы. Всё это указывает на то, что только в социоонтологии, социологике можно объективно представить и сформулировать правила понимания, усвоения значения и смысл идеи.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. Кембридж, 1945. 175 с.
2. *Ладов В.А.* Иллюзия значения: проблема следования правилу. Томск, 2008. 326 с.
3. *Шпет Г.Г.* Язык и смысл // URL: http: http://www.koob.ru/shpet/yazik_i_smisl (дата обращения: 04.12.2015).
4. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М.: КомКнига, 2006. 216 с.
5. *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. 608 с.

Grigorenko Ekaterina V. Siberian Federal University (Krasnoyarsk, Russian Federation)

THE PROBLEM OF FOLLOWING THE RULE IN THE PHILOSOPHY OF G.G. SHPET

Keywords: rule, value, meaning, inner attitude, understanding.

This article presents a study of the problem of following a rule in the philosophy of G. G. Shpet. The author of the article based on the study of V. A. Ladova «Illusion of value: the problem of following the rule in analytic philosophy», where are two interpretations of values: weak and strong. The weak interpretation is characterized by the linguistic expression in the context of several rules of language use in different societies and cultural traditions. A strong interpretation of the value is expressed by the becoming and applying the value by the individual or a society. The author based on the definition of Humboldt, which is characterized by the expression of thought through a constant and uniform method, the purpose of which is the understanding. An analysis of the philosophy of G. G. Shpet in the context of the problem of following a rule showed that this problem is expressed by the thinker through the inner form of the language, aimed at forming of a general algorithm, rules of learning, understanding and use of language. Based on the study of texts: «Language and meaning», the «Inner form of the word. Etudes and variations on the theme of Humboldt», «Introduction to ethnic psychology» it was concluded that G. G. Shpet presents two interpretations of following a rule: moderate and weak. The moderate solution is expressed distinct values according to the object and the weak interpretation is characterized by the author using the method of interpretation, aimed at the formation of the multidimensionality of values.

УДК 1(091), 17.1
DOI: 10.17223/9785751124014/10

Ц.А. Давтян

ГУСТАВ ШПЕТ И ЕВРОПЕЙСКИЙ ОПЫТ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ: ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Цель статьи – установить, насколько может искусствоведение функционировать в качестве самостоятельной дисциплины. Основой и ориентиром анализа выступает критическая позиция Г. Шпета, представленная точечно, в не полном формате, в набросках и заметках по данной тематике, и в статье «К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения».
Ключевые слова: *герменевтика, эстетика, Шпет, искусствознание.*

Дисциплина как используемый внутри научного сообщества ранг концептуализации определенного знания в рамках методологии и истории науки афишируется первоначальным наличием базисной лексики и внутренней способности дальнейшего ее воспроизводства. Это то внешнее отличаемое, что, по сути, является результатом глубинного синтаксического брожения, происходящего в недрах самой дисциплины. Никто не сомневается сейчас, к примеру, что попытки продуцирования знания в поле культурологии, несмотря на практически полное совпадение ее лексических возможностей со сферой философии или филологии, в своей сути носят самостоятельный характер.

Однако в своей актуальности, нашей современности подобное объяснение, конечно, не всегда, но во многих случаях предотвращается указаниями всеохватывающей стилистики на омертвелость изжитых принципов дифференциации наук о духе, каковые масштабно прививались начиная с последней четверти 19-го столетия. Поиски особого способа изложения истории, в котором актуальность факта схватывалась бы при необходимом упущении его мертвого хронологического изложения, – эти попытки перевода истории на язык логики, впрочем, ничем успешным не увенчавшиеся, однако, позволили упрочить границы гуманитарного знания (действительно сущностный, если угодно, логический аспект в рамках гуманитарных дисциплин практически неотделим от способа изложения как единственно

возможного метода, работающего в поле дискурса), признать за ним специфическую позицию (чуть более полвека спустя Хейден Уайт будет указывать на кардинальные позиции исторических методов 19-го, этого исторического столетия, исходя из стилистических приоритетов, нежели абстрактно-методологических построений). В настоящее время сугубо исторические работы, продолжающие старую добрую традицию, не отмечены столь же значимой долей вовлечения современности (как методологического, так и содержательного), как, к примеру, это наблюдается в работах Пери Андерсона, Терри Иглтона или Лучано Канфоры. Последние в своих произведениях пытаются указать на возможности комплексного знания об обществе; в этих заранее оговариваемых, допускаемых подходах целостного объяснения их творчество, таким образом, не является традиционным продолжением техник историографии 19-го столетия, хотя и уловить эту разделяющую грань крайне сложно. Но, несмотря на проповедуемую целостность гуманитарного знания, двадцатый век в лице Вальтера Беньямина позволил Иакову-методу выиграть первородство у Исава-объекта. Вернее, эта целостность оказалась возможной лишь при изначальном и настоятельном обращении внимания на сам метод. Именно он занял центральную позицию, над которой десятилетиями довлела философская мысль, на некоторое время понизившая методологическую значимость объекта; поскольку перво-наперво надлежало разобраться с самим субъектом, и притом субъектом, ангажированным в научный дискурс благодаря масштабному влиянию психологической мысли. Прежде чем герменевтика в лице классического ее провозвестника Гадамера станет заниматься исключительно символическими формами, т.е. окапываться внутри всеми уже признанного как самостоятельное поле (а именно как структурированное) языкового контекста, следовало разобраться с субъектом и понять хотя бы настолько, чтобы согласиться с Соссюром, что язык, хоть в некоторой степени и зависим от него, однако не является его продуктом. Поэтому философской стилистике и герменевтике прежде обдумывания возможных техник интерпретации надлежало разобраться с проблемой универсального психологизма.

Был ли Шпет знаком с трудами Вальтера Беньямина двадцатых годов, этого, на мой взгляд, главного конструктора герменевтического столетия, пожалуй, нет, тем более, если учесть тот факт, что основные труды по гуманитарным дисциплинам Шпет писал практически в это же время, включая сюда и разрозненные, но оттого не

менее важные эстетические фрагменты. Ученик Гуссерля, однако, всем своим прилежанием старался не замечать исчерпывающей значимости феноменологического метода, применяемого лишь в рамках естественнонаучной парадигмы, и пытался сроднить феноменологический постулат очевидного до-опытного знания со стихийным, почти что фланерским видением семиотики общества (установление внешнего социокультурного контекста), где тысячелетняя традиция литературного скольжения как раз-таки не допускает точки отсчета, откуда как с надежного форпоста можно было бы совершать уверенные «эпохэ», так сказать, не беспокоясь о надежно защищенном тыле – этой самоочевидной логической первичности. Неудивительно, что в ряду выступающих семиотических форм для Шпета особенной герменевтической славой пользовалась форма социального бытия [1. С. 121] .

Вследствие именно этого сознательного обращения к социальному феномену и затушевывания интереса к естественнонаучной области им вводится понятие до-логического основания (логическая первичность, чистота, искомая феноменологическим методом преимущественно в естественнонаучной парадигме заменяется понятием до-логического основания [2. С. 310]). В социокультурном контексте, где всегда существует порочный круг символических форм, направленного на эмпирию эпохе не происходит, но само схватывание до-логической очевидности в силу этого не становится невозможным. В изучении социальных и эстетических аспектов жизни изначальным актором становится сам мир или, вернее, не мир (объектный) и не человек, а амбивалентная взаимосвязь, лежащая в основании знаковой природы их сотрудничества.

Центральной фигурой в культурологических исследованиях Шпета, исследованиях, направленных на соискание равной для каждой из гуманитарных дисциплин возможности производить знание в соответствии со своим предметом, является проблема универсального психологизма, от которой он пытался избавиться как в своих ранних произведениях, целенаправленно касающихся этого вопроса, так и в эстетических фрагментах, где данная проблематика оговаривается лишь косвенно. Данная работа является попыткой раскрыть в его эстетических фрагментах имплицитный авторский отказ от психологизма через указание на органичное сосуществование «эстетического» и «художественного» (искусственного) толкований – именно этим двум понятиям, на мой взгляд, суждено было сконструировать все поле методологического спора между амби-

циями психологии и требованиями независимости искусствоведческих дисциплин.

Следует обратить внимание на определенные проблемы, связанные с попытками современных исследователей, как мне кажется, противоречиво интерпретировать моменты эстетического прочтения, которые встречаются в произведениях Шпета. Сам вопрос сводится к альтернативе либо механистического прочтения, пускай и в данной версии конечным достижимым пунктом записан вышеописанный до-логический уровень смысла/значения, либо же восприятия эстетического предмета в изначальном признании за ним некой целостности, т.е. непосредственной направленности на тело объекта (произведение) и отсутствия соответствующего психосоматического анализа этого восприятия. Получается, что, с одной стороны, Шпета интересует целостное видение художника, также как и целостное восприятие у зрителя (ни о какой шифровке и расшифровке здесь как бы речь и не идет), – подобное отношение представлено в гегелевском антураже органичного сосуществования формы и содержания; с другой – утверждается мизерность акта воплощения, т.е. минимизируется аффективная часть несущего на себе значения, – роль эстетической (здесь уже в значении чувственной) формы становится второстепенной; играя роль оболочки, она просто превращается в условие sine qua non. Подтверждением тому является следующая заметка: «…реализация в искусстве есть облечение некоторого умственного образа в чувственную плоть». Согласно данной логике на первое место ставится само значение, идея, содержащаяся в произведении, так называемая способность культурного шифра к идеации. Данное противоречие принято было рассматривать в области его психологических построений, и, как правило, оставались незамеченными огромные вырезки эстетических фрагментов, доказывавшие как раз-таки это глубоко сакральное, в смысле органичное, сосуществование внутри произведения искусства акта идеации и его эстетической оболочки, что постулирует само удовольствие от объекта как не вторичное ни хронологически, ни принципиально. Проблема в том, что авторская позиция дисциплинарного ответвления возможных наук об искусстве и сохранения строгих границ между ними неправомерно переносится на понимание того, как внутренне, in subjecto, воспринимается значимость (не значение) эстетического. Если психология становится некомпетентной в вопросах, относящихся к пониманию языковых, этнических или эмоциональ-

ных означающих, то последние также, в свою очередь, группируются по отличительным признакам. Если в таких областях, как социология, этнопсихология и культурология (где объектом исследования является не психика), прочтение языка или традиции как косвенного объекта или как определенного кода, способного раскрыть сущностную идеацию – представляется вполне возможным (т.е. некоторым образом разрешается это отношение к исследуемым пластам образов, как только к означающим), то в сфере анализа эстетических феноменов осмелюсь предположить, что подобная интерпретация не соответствует действительности. Действительно, в эстетических фрагментах Шпета встречаются сугубо аналитические пассажи, которые склоняют эстетику в сторону строгой дисциплины, как бы обращающей свое внимание больше на процесс восприятия (т.е. его психологический аспект), нежели самого творчества; однако подобное объяснение, как я продемонстрирую ниже, должно выглядеть скорее попыткой разбора «по полочкам» чего-то единого, нежели неким продолжением психосоматической классификации способностей просчитывания знания. Интерпретация искусства как одной из сред, транспонирующих исключительно значение, способствует укреплению ложной мысли, что научное знание также лежит в основании самого искусства. Главным противником подобного прочтения шпетовской эстетики как идеации значения, на мой взгляд, выступает его же теория слова, в которой благодаря этому особому авторскому отношению к данному понятию заочное предположение, что эстетическая теория может основываться на разрозненности сфер чувственности и понимания, выступает противоречием, вносящим разлад не в предмет исследования, а в саму ее методологию.

В качестве второго контрапункта, отрицающего зависимость эстетического знания от психологии субъекта, выступают заметки о дисциплинарном статусе наук об эстетике, или, следуя более чуткой позиции Шпета, о художественном статусе объектов искусства.

Итак, с одной стороны, Шпет пытается рассуждать о восприятии искусственного, где более подходящим является определение не эстетического, а художественного: т.е. восприятие того, как функционирует искусство, предметы, которые вызывают эстетические чувства, сюда входит также и выяснение вопроса, каким образом, в зависимости от чего или же вполне самостоятельно проявляет себя чувство эстетического. Один из современных комментаторов творчества Шпета, к примеру Игорь Чубаров, склонен полагать, что эс-

тетическое чувство в авторском представлении не играет самостоятельной роли, а всегда существует как средство в достижении определенного значения. Таким образом, как я утверждаю, оно вписывается в общую психологию субъекта и способствует как раз-таки уничтожению тенденцией универсального психологизма любой возможности самостоятельного существования искусствоведческих дисциплин [3. С. 254]. И совершенно другое дело – пытаться объяснить методологические дисциплины, которые объясняют сами объекты искусства (искусствознание). Позиция Шпета в последней области выступает в более недвусмысленном понимании, чем в свете предыдущего противоречия: утверждения/отрицания аффективности эстетического объекта как цели искусства. Благодаря требованию именно дисциплинарного изучения объектов искусства появляется возможность прояснить саму природу эстетического творчества и доказать, что основанием искусства не является изолированность выражения и идеи, также как бессмысленна аналогичная ситуация внутри дифференциации человеческой способности восприятия – момент изолированности чувства и понимания. Основываясь на разрозненных авторских заметках по искусству, можно показать, что если наукам об искусстве предоставляется методологическая свобода (ситуация жесткого соблюдения дисциплинарного контекста), то тем более нелогичными представляются вмешательства психологического объяснения эстетического восприятия (читай поверхностного) как шифра, отсылающего к сути значения; так как, имея дело с феноменологическим методом, мы занимаемся не абстрактной модификацией того первичного, а как раз-таки обеспокоены сохранением целостности восприятия самой поверхности (этой первичности): для театра это тело актера, для музыки – звук, для кино – объектив камеры и т.д.

Если же представить в основании данной схемы механистическую логику, то для зрителя прежде необходимого созерцания и соответствующей эстетической оценки необходимо наличие предмета, и этот традиционно понимаемый предмет искусства должен быть представлен, в механистической логике это означает – он должен быть сконструирован. Происходит медиатизация определенного замысла, который согласно зачину автора / художника несет в себе произведение; этот замысел, с одной стороны, пишется, с другой – просчитывается. Однако здесь, как правило, забывается, что изначальная направленность критических дисциплин об искусстве на

вышеописанную трехчленную схему есть только в рамках восприятия эстетического предмета, а не восприятия вообще «эстетического», так же как выражение «эстетика есть учение об эстетическом сознании, коррелятивное онтологическому учению об эстетическом предмете» [4. С. 411] показывает, что речь идет не о сознании вообще, а о сознании как установленном лишь в рамках существования эстетического предмета. Грубо говоря, эстетические дисциплины исследуют поле, а не строение акторов. В этом смысле она настоящая структурология эстетического поля, а не объектология предмета; приоритет исследования фиксируется не на предмете отдельно и отдельно на его восприятии, а на поле – здесь проглядывает эта историческая заслуга феноменологии для последующего развития структурализма, когда попытки целостного схватывания самой связи между воспринимаемыми предметами и нами окончательно подменили механистические окапывания в груде объектов, эти оголтелые стремления к обратной стороне Луны.

Следовало бы еще раз обратить внимание на историческую омонимичность понятия эстетики: «Сказать, что эстетика не случайно носит свое имя, значит изгнать из эстетики поэзию» [5. С. 678]. Каким-то образом данный пассаж демонстрирует, что музыкальная значимость слова не имеет должного объяснения, не встречает свое заслуженное место в комплексе искусствоведческих дисциплин, а просто игнорируется. Для того чтобы легитимировать этот отрывок в более подходящем смысле, следует обратиться к шпетовским попыткам снять натужность отношений между искусством как искусством и искусством в его традиционной связи с чувственностью. На помощь приходит активное использование слова «художественный», что является, по мысли автора, главным критерием любого искусства, в основании которого лежит неоднократно подчеркиваемая значимость вымысла (об этом он писал в своих психологических трудах, также работая над социально значимой природой слова). Проблема возникает в следующей возможности подчинения, вертикального ранжирования жанров искусства, где некоторым образом Шпет напрямую пишет об идеации значения. Намеренная парадоксальность высказывания «поэзия исключает музыку, музыка поэзию – почему? – потому что их хотят соединить» [Там же] указывает на двухстороннее существование поэзии в музыке и музыки в поэзии, но это существование подчиняется закону первоначального органичного «не-рассоединения»: ментальный уровень, оцениваю-

щий красоту уже как сложившуюся, не есть аппарат, прорабатывающий in grano саму схему сложения. И совершенно другое дело иметь перед собою поэтическое или музыкальное произведение, в которых так или иначе заранее подчеркнута обостренность одного из чувств: как, к примеру, в оперном искусстве словесное творчество представляется второстепенным, поскольку оно может быть ранжировано при музыкальной константе, также как варьируется ритм проговариваемого стиха в зависимости от предпочтений исполнителя. Но ритм в поэзии и словесное творчество в опере представляются необходимыми компонентами. В любом из этих случаев, несмотря на аналитический разбор того, что Шпет признавал по сути чем-то целостным, здесь должна подчеркиваться значимость чувства, а не однобокость просчитывания значения этого замысла, заложенного в произведении и выражаемого словами. В последнем случае – различия между искусствами исчезают благодаря тому, что различные восприятия представляются второстепенными – ведь процесс считывания знания всегда вербален.

Не остается сомнений, что из всех видов искусств, исходя из данного понимания, самой чувственной Шпет называл музыку. И будучи чувственной, она как бы менее способна нести в себе идею. Подобное прочтение вполне согласовывается с негативным определением эстетики, которой выше была противопоставлена поэзия, но никак не с позитивным, в которой заключена идея художественного творчества. Ведь только исходя из названия как случайного, традицией сложившегося фактора – эстетика как исследование чувственного восприятия, можно говорить, что поэзия как вид искусства может к ней относиться, ею вбираться в единую область – опять-таки предоставляя подобное понимание оправданию исторически сложившейся традиции (также как Гегель и Шеллинг, избравшие новую методу эстетического объяснения, не оглядывались на смысл, вложенный в это понятие Баумгартеном). В интерпретации же Шпета получается, что понимание эстетики как насильственной чувственности свое заочное предпочтение отдает музыке, исключая поэзию. Оставляя эту проблему в области дисциплинарного столкновения, противоречия терминов, но не значений, читаем дальше: «Так качается эстетика между сенсуализмом и логикой» [Там же. С. 680]. И тут становится очевидным, что качается она не в смысле нерешительности в необходимости выбора чего-либо одного, а в силу ее постоянного местожительства, ее вечной обязанности и от

этого немаловажной заслуги. Разве здесь не прочитывается та же логика, что и в теории внутреннего слова, – это амбивалентная оценка мира и есть самое точное определение предмета гуманитарных исследований – слово не есть субстанция, в которой запрятана мысль или в которой она воплощается, а сама мысль и есть это слово. Разве это не попытка уточнения того самого Lebenswelt-а, что непроницаемой стеной стоит перед объективно ориентированным рационализмом, редуцирующим пласты человеческого опыта к изолированным друг от друга пунктам протокольного изложения. Так зачем же Шпету признавать в объекте искусства разрозненность чувства и значения и помещать в комплекс критических исследований феномена художественного / эстетического вместо органического функционирования знаковой природы искусства преднамеренную иерархизацию трехструктурного членения, подчиняющего чувственность смыслу, а смысл значению. Говоря иначе – возвращать методологию универсального психологизма в область, где ее быть не должно (так же, как он настоятельно писал об отсутствии психологизма в этнопсихологии, культурологии и лингвистике). Подобное допущение можно понимать как противоречие самой сути феноменологического метода – как объективное знание не зависит в естественнонаучной парадигме от психофизических процессов исследующего это знание субъекта (и в силу этого теорема Пифагора не является предметом психологии), так и познание эстетического и соответствующая критика различных искусств не совсем есть познание, не совсем объективное и не совсем чувственное.

Вопрос, объясняющий, почему театроведение обязано постулировать свое понимание эстетического исходя из своего собственного предмета, нежели благодаря отсылкам к литературному пониманию (ложность преимущества сценария над игрой актера), соотносится с поставленной выше проблемой взаимоотношения понятий эстетического и художественного. Противопоставление эстетического как чувственного и художественного как искусственного делает более очевидным художественное произведение, нежели как то предполагал Фидлер [6. С. 119], постулировавший методологическую независимость искусствоведческих дисциплин ценою полного отсеивания значимости эстетического как чувственного.

Шпетовское понимание уникальности сценического искусства, его отличия от сценарного (литературного) видения, объясняется через моторно-симпатические формы актерского движения, опять-

таки через обращенность внимания на поверхность (схватывание пластичных образов), а не благодаря просчитыванию ее на соответствие сценарию (вербальный пласт), ведь творчество актера всегда «экспрессивно, но не интерпретативно» [7. С. 18]. Суть симпатического понимания, его роль заключаются в феномене мыслящего переживания. Переживание в смысле аристотелевского механического «патоса» в данном случае перестает быть мыслимым: т.е. страдательный залог, только и в котором мог ориентироваться субъект и его опыт, внутри модели полного присутствия (эмпиризм) или полного отсутствия объекта (Кант) заменяется активным, скорее напоминающим диалог между трансцендентальностью Я и полным присутствием объекта, что позволяет говорить о продуцировании мысли-смысла как встречного предприятия – то, что выше было изложено в моменте структуралистского понимания, указывавшего на принципиальную значимость поля (контекста) исследования. Подобное сгущение внимания на моменте непосредственного столкновения, диалога между объектом искусства и его эстетическим восприятием если и позволяет предположить акт отсылания значения как цель, а эстетический пласт лишь как средство – то только если первое растворяется в последнем до полного своего исчезновения; соответственно подобную классификацию следует понимать как преднамеренный разбор на элементы того, что всегда существует в виде целого. Однако даже таким способом оправданной аналитике нет места там, где речь идет о соблюдении строгой контекстности фокальных целей между различными видами искусства и соответствующих дисциплин, исследующих эти виды, потому что логика «свой предмет – свое восприятие / понимание» здесь излагается только на уровне чувственности, значение же остается в качестве заранее допускаемого.

Итак, в чем же заключается эта методологическая специфика Шпета, согласно которой должны существовать строго различающиеся методы различных дисциплин, направленных на различные объекты искусства. Если вообще верить в вышесказанное об эстетике как о преподнесении шифра для внутренней идеации значения, то феноменологический метод, работающий с поверхностями, остается безучастен. И в таком случае оказывается, что существует лишь вербальный, впрочем, и единственный способ просчитывания знания и искусство уже не владеет своей древней привилегией преподнесения чувственной значимости как цели – и соответственно что уж гово-

рить о критическом восприятии (дисциплине), у которого лишается смысл в вечном вербальном блуждании вокруг, ведь есть всегда прямые вербальные попадания в самый центр, определяющие суть того или иного произведения. Это делает бессмысленным как существование специфических различий, техник искусственного воплощения идеи (т.е. различных видов искусства), так и сами дисциплины об искусстве. Но если просмотреть тональность эстетических размышлений в свете предоставления предмета своему наличествующему опыту, то истинно подходящим способом методологического местоблюдения для комплекса искусств является их привязка к топосу, своему собственному, специфическому. Выступая против единого прочтения эстетического знания и соответственного покровительства одной дисциплины над многими возможными, Шпет пишет: «Получается искусство не к месту, а вообще себе» [5. С. 683]. Эта шпетовская презрительность, выражаемая в отношении к попыткам конструирования единой методы под эгидой искусствоведения, не может ускользнуть из поля зрения читателя и подчеркивает процесс членения исследующих искусство типов на полном признании за каждым из них своей самостоятельной позиции. В свою очередь подобное делает очевидным невозможность аналогичной иерархизации в параллельном анализе самого восприятия: как если бы музыка с ее дикой чувственностью предоставлялась телу, эстетике в первом значении слова, а поэзия – пониманию, способности расшифровывать чувственные коды. В силу того, что эстетическая чувственность и смысловая идеация составляют единство и немыслимы друг без друга внутри границ оценки художественного произведения, и различие соответственно проистекает не в теле субъекта (архитектоника), а в телах объектов, на которых направлено это единство схватывания, они позволяют различиям дисциплин производиться в соответствии с предоставлением объектов самим себе; и напротив – техника восприятия / понимания, предоставленная себе самой (как предмет психологии), всегда универсальна. Здесь повторяется принцип герменевтики: понимание как предоставление возможности производства смысла тому, что понимается, что в конечном итоге составляет сам объект, само произведение.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Мысль и Слово // Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2005.

2. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл // Философско-психологические труды. М.: Наука, 2005. С. 308–414.

3. *Чубаров И.М.* Сердечные искажения в пространстве: Густав Шпет и Лев Выготский // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 221–236.

4. *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989.

5. *Шпет Г.Г.* Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010.

6. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. М.: РОССПЭН, 2007.

7. *Шпет Г.Г.* Избранные труды по философии культуры. М.: РОССПЭН, 2007.

Davtyan Tsolak A. Master of philosophy at RSUH (Moscow, Russian Federation)

GUSTAV SPET AND EUROPEAN TRADITION OF AESTHETIC KNOWLEGE: THE OPPORTUNITIES OF INTERDISZIPLINARY HERMENEUTICS

Keywords: hermeneutics, aesthetics, Spet, art studies.

The purpose of this study is to give a comparative analysis of the theoretical and historical approaches to the problems of art and aesthetics; in particular case to establish a methodological stratum for art studies as an independent discipline (the first quarter of the twentieth century). In this article, I am guided by critical review of Gustav Shpet to this issue. And it turned out, that the primary task, that is to establish comparability of different approaches in the issue of its disciplinary status of art, can not be solved, if we have not taken into account the authors previous general understanding of aesthetic knowledge, which is phenomenological and which also goes far beyond the traditional discussions on subject and purpose of any discipline. In this case, to avoid the scopes of his phenomenological point of view seems almost impossible.

УДК 141.5
DOI: 10.17223/9785751124014/11

М. Денн, Ф. Тепп

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА *ЯВЛЕНИЯ И СМЫСЛА* В КОНТЕКСТЕ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ГЕРМЕНЕВТИКИ

Книга Шпета – это первый текст, который представил содержание первого тома гуссерлевских Ideen аналитическим и критическим образом. Герменевтика и феноменология в тексте тесно связаны и постоянно пересекаются, здесь же имеются размышления о структуре слова и выражения, что усиливает аргументацию об идейном единстве творчества философа. В статье обращено внимание на решение ряда проблем и трудностей, с которыми столкнулись переводчики.
Ключевые слова: *феноменология, герменевтика, явление, феномен, структура слова и выражения, объект, предмет, проблема «Я».*

Книга Густава Шпета *Явление и смысл* [1], опубликованная в 1914 г., считается первым текстом, представившим содержание первого тома гуссерлевских *Ideen* [2] аналитическим и критическим образом. С одной стороны, феноменология и герменевтика в этом тексте тесно связаны и постоянно пересекаются. С другой – *Явление и смысл* славится изобретением в 7-й главе так называемой структуры слова и выражения.

В связи с этими двумя пунктами развивались противоположные тезисы: с одной стороны, тезис о единстве творчества Шпета, т.е. о связи, преемственности, существующей между разными произведениями Шпета (на основе того, что дано в *Явлении и смысле*), с другой – тезис о прерывности (переломе связности) в развитии творчества Шпета, т.е. о так называемом герменевтическом повороте, вследствие которого герменевтический период как бы сменял феноменологический, и о новом понимании структуры, постепенно становящейся алгоритмом и заменявшей первоначальную структуру *Явления и смысла*.

Ещё в книге о влиянии идей Гуссерля и Хайдеггера в России [3], первой книге, написанной во Франции, в которой речь идёт о *Явлении и смысле*, я отстаивала идею о единстве и непрерыности. Это было в 1998 г. Прошло 17 лет, и сегодня, после того как разверну-

лась полемика по этой теме, состоялись дискуссии во время разных конференций и семинаров в России и в других странах[1], я готова, с некоторыми нюансами, привести ту же самую аргументацию. Статьи и книги, опубликованные мной в этот период, позволили мне несколько раз возвращаться к этой проблематике, углубить анализ, расширить перспективы – я могу сослаться на статьи о герменевтике в творчестве Густава Шпета [4], на ссылки о номинализме в *Явлении и смысле* [5, 6] и на разные статьи о теме структуры и её становлении в творчестве Шпета[2]. Наконец, десятилетие, которое мы с Франсуазой Тепп провели над переводом текста *Явления и смысла* [1, 12], выход в свет перевода этой книги в издательстве Дома гуманитарных наук Аквитании (MSHA), коллекция «Россия. Традиция. Перспективы» укрепили меня в убеждении: *Явление и смысл* является основной работой в творчестве Густава Шпета не только потому, что она есть первая, но также потому, что она даёт базу и ключи для понимания всех других его работ, для освоения единства его творчества. Как мы знаем, в *Явлении и смысле* переплетение феноменологии и герменевтики помогает Шпету раскрыть сущность феноменогии (ту самую сущность, которую, по его словам, сам Гуссерль не мог открыть). В самом этом стремлении Шпет отделяется от Гуссерля, выдвигает и экспериментирует существование определённой структуры с определённым содержанием, явившейся архетипом любого смыслового комплекса высказывания. Таким образом, пересекаются и дополняют друг друга эти две темы, которые я изначально подчеркнула, отделив их друг от друга. Такая установка – основная для интерпретации всего творчества Густава Шпета. Именно в *Явлении и смысле* Шпет обращается к герменевтике, чтобы представить феноменологию основным и существенным образом, и вывести все следствия из её представления; он опирается и на герменевтику, чтобы развернуть феноменологический подход во всем его размахе. Если мы обратимся к другим, более поздним произведениям Густава Шпета, мы не выявим эту его основную идею в определённых текстах (будь то тексты об эстетике, театре или языке), если мы не будем устремлены к сущности его философии, т.е. если каждый раз не

[1] Например, международная конференция «Gustav Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique» [Густав Шпет и его наследие. К русским истокам сруктурализма и семиотики], которую мы организовали в Бордо в ноябре 2007 г. в сотрудничестве с журналом «Вопросы философии».

[2] Среди самых важных [7–11].

будем применять и повторять тот самый герменевтический круг, который в *Явлении и смысле* позволил Шпету открыть сущность феноменологии. Именно в этом укоренён интерес Шпета к герменевтике. Именно поэтому он обратится потом к творчеству Дильтея. Это не значит, что с этого начнётся новый период в творчестве Шпета. Это только значит, что, обращаясь к Дильтею, создателю герменевтики, Шпет развёртывает подход, который он уже употребил, обратившись к Гуссерлю, но на этот раз он стремится к сущности герменевтики, представленной Дильтеем. То же самое произойдет с Гумбольдтом, когда Шпет обратится к проблематике *Внутренней формы слова*. Но герменевтом Шпет уже выступил в *Явлении и смысле*, и уже в *Явлении и смысле*, стремясь к уяснению сущности феноменологии и выдвигая структуру слова и выражения, он требует от своего читателя, чтобы и читатель стал герменевтом.

В связи с этим мы могли бы показать, как структура слова и выражения, именно в той форме, в которой она представлена в *Явлении и смысле*, есть та же самая структура, о которой идёт речь и в *Эстетических фрагментах*, и в *Театре как искусство*, и во *Внутренней форме слова*. Она есть та же самая структура, которая подразумевается и в других произведениях Густава Шпета как в *Очерках развития русской философии*, так и во *Введении в этническую психологию*. Интересно только показать посредством точного и углубленного анализа этих текстов, как Шпет меняет уже не самую структуру, а представление о её составных элементах. В этом отношении, проникая в суть того, что Шпет имеет в виду под структурой слова и выражения, мы можем понимать, как, исходя от определения структуры слова в *Явлении и смысле*, он смог во *Внутренней форме слова* вывести специфичное понятие алгоритма.

Перевод на французский язык текста Густава Шпета *Явление и смысл* научил нас ещё и следующему. В этом тексте образуются не только главные идеи Г. Шпета, которые будут руководить становлением всего его творчества, но формируется его стиль, проявляется его собственный язык, явившийся одновременно и философским, и глубоко индивидуальным.

Именно перевод позволил нам через осмысление тех трудностей, которые мы встретили (хотя, конечно, не все трудности можно представить здесь), выдвинуть некоторые характеристики стиля самого Шпета и уяснить некоторые пункты или понятия шпетовской мысли.

Явление и смысл содержит лингвистические факты как смысловые передвижения, терминологические переоценки, лексические изменения, которые означают определённое направление мысли и происходят одновременно с её развитием. Кажется, что Шпет, сначала скованный терминологией немецкого идеализма, постепенно, по сдвигам в значениях слов, освобождается от данной терминологии. В *Явлении и смысле* это осуществляется по двум разным, но сходящимся путям. Первый путь восходит к грекам, к Фоме Аквинскому, к Декарту, второй – связан с герменевтикой и требует герменевтического подхода. Г. Шпет ходит по такому двойному пути, когда он прибегает к греческому или к латинскому языку или ещё к русскому обыкновенному языку.

Это уяснится на следующих примерах:

► Проблема, связанная с переводом слова «явление». Немет (Nemeth) перевёл «appearance»; мы перевели в заглавии книги словом «phénomène», но в самом тексте употребляли тоже иногда «apparence». Почему и к каким выводам это нас ведёт? Есть, конечно, и просто эвфонические причины: по-французски «apparence» подразумевает что-то ложное, обманчивое. Само слово звучит более простым, разговорным, чем «phénomène». Но есть и другие, более глубокие причины, и, как мы увидим, связанные с характеристиками шпетовской мысли.

Впервые мы можем это отнести к стремлению Шпета отстраниться, хотя бы постепенно, от обычного регистра немецкого идеализма, от Канта до Гуссерля (*Schein, Erscheinung, Phänomen*). Это видно изначально: Шпет не хочет сковывать себя твёрдой, негибкой и неизменной философской терминологией. Например, мы перевели «apparence», когда слово употреблялось в уже зафиксированном традицией значении: в первой главе «Мир явлений» [13. С. 47] // «le monde des apparences» [12. P. 31]. Но далее Шпет даёт нам ключ для понимания его употребления слова «явление» в уже более гибком смысле. После того как он уравнял слова «явление» и «феномен», он объясняет, что именно имеет в виду под словом «феномен»: «Феномен может приобретать сколько угодно значений» [13. С. 49] // «Le terme phénomène peut avoir autant de significations qu’on veut» [12. P. 33]. Чем дальше мы продвигаемся по тексту, тем больше видим, как Шпет старается отличаться от Гуссерля, всё больше слово «явление» употребляется в рамках проблематики конституирования, которая станет преобладающей у Г. Шпета, уже не только как про-

блематика, восходящая к феноменологии, а как указывающая на специфическую установку, которую Шпет разрабатывает, опираясь и на герменевтику, оставляя в стороне естественную установку. Можно было бы анализировать каждый случай употребления слова «явление» и перевода его словом или «apparence» или «phénomène», мы заметили бы тогда такой постепенный сдвиг в значении слова, отражающий самое развитие эвристической мысли, по которой Шпет стремится выделить и уяснить основную структуру конституирования культурного мира. А поворот происходит основным образом в 6-й главе, когда мы ещё имеем дело с понятием «apparence» в смысле эмпиризма и трансцендентализма (именно это обосновывает выбор слова для заглавия), но когда явно открывается герменевтический горизонт с преобладанием специфичной интеллигибельной интуиции. В качестве примера можно сослаться на следующий отрывок, где мы находим новое и точное определение понятия: «Мы из анализа "положения" как единства смысла и тетических моментов приходим к понятию "*явления*" как взятого в его наглядной полноте смысла интуитивного положения» [13. С. 148] // « à partir de l'analyse du "*positum*" en tant qu'unité du sens et des moments thétiques, nous parvenons au concept du "*phénomène*" en tant que sens du *positum* intuitif, pris dans sa présence pleine» [12. P. 143]. Здесь Шпет ссылается на Гуссерля, т.е. мы находимся в рамках феноменологии, но указано именно то, что поможет Шпету закрыть свой герменевтический круг.

► Другие примеры могут нам позволить, как и предыдущий, следить за развитием шпетовской мысли благодаря многозначности некоторых понятий, которые явно проявляются в одном или другом из употреблённых языков (русского или французского) иногда с помощью или с напоминанием другого языка (латинского, греческого, немецкого, английского).

● Это происходит со словами «предмет» и «объект», которые соответствуют немецким словам «das Objekt» и «der Gegenstand», но которые во французском языке сливаются в единственном понятии «l'objet». В таком контексте то, к чему мы стремимся в переводе, выходит за пределы значения французского слова и охватывает значения, предоставленные другим понятиям (par exemple: la chose). По сравнению с русским языком (или немецким) во французском языке возникает некая неопределённость (см. словарь, который мы дали в конце книги, мы считали себя обязанными дать по-французски некоторые объяснения для перевода этих слов, и это мы сделали при-

близительно и с помощью перефразирования). Это, конечно, было связано с некоторыми затруднениями в переводе. Но именно эти затруднения нам помогли уяснить некоторые характеристики шпетовской мысли. Например, Шпет переводит гуссерлевские «предмет» и «объект» подобно тому, как ранее переводил «явление» и «феномен» [13. С. 131]. Это не представляет затруднения по отношению к немецкому языку, и перевод с немецкого на русский ничего не меняет. Но что касается перевода с русского на французский, то здесь возникает ряд трудностей. Ricœur перевёл (или, лучше сказать, объяснил): «l'unité objective» [14. С. 441–442], мы сохранили его перевод [12. P. 124], но надо обратить внимание на то, что «l'unité objective» – перевод слова «объект», а не слова «предмет». Давайте уточним, что мы должны иметь в виду, когда переводим шпетовское слово «предмет» на французский. «Предмет», в противоположность «объекту», имеет какую-то независимость по отношению к субъекту, он не является только коррелятом, он является более конкретным или наличным (поэтому, наверное, Nicolas Zavialoff перевёл «предметный» [15. С. 99, сн.2] // «matériel» [16. С. 162]. Однако, как мы сказали, «предмет» включает в себя и некую неопределённость, которая связана у Шпета, как и у Гуссерля, с «чистым X» [13. С. 131; 12. P. 124], и которая будет вести его к употреблению именно слова «предмет», чтобы назначить то, что открывается интеллигибельной интуицией (то, что уже в *Явлении и смысле* подразумевается под энтелехией). Как мы знаем, у Шпета именно «предметность» станет в дальнейшем аналогом энтелехии. Точное окончательное определение «предмета» мы находим не в *Явлении и смысле*, а во *Внутренней форме слова* [15. С. 99][1]. В *Явлении и смысле* это ясно выражается только в конце [13. С. 175, 177; 12. P. 174, 179], но ранее Шпет это подразумевал, особенно с тех пор, как он начал отмежевываться от Гуссерля и формировать свой собственный подход [13. С. 141; 12. P. 135–136]. Всего это достаточно, чтобы подтвердить тезис о единстве творчества Шпета и показать, как работа над переводом его текстов позволяет углубить и уяснить его философскую мысль.

[1] «Точнее: самый предмет [...] – forma substantialis, по отношению к которой formae accidentales, в их совокупности, можно рассматривать как объектное содержание. Однако "предмет" рассматривается, как форма, и по отношению к совокупности "вещей". Эти формы могут быть названы эйдетическими, поскольку эйдос берётся в его качестве species […]» [15. С. 99].

● Другой пример, вопреки предыдущему, демонстрирует богатство французского языка и многозначность и в то же время гибкость русского языка. Это касается перевода местоимения «Я» местоимениями «Je» или «Moi». Это, конечно, тесно связано с проблемой субъекта. Но интересно посмотреть, как Густав Шпет прибегает здесь к Декарту, к картезианской латинской терминологии («cogito» и «ego cogito»), чтобы уточнить то, к чему он стремится через проблему «Я». Именно постепенный переход от просто «cogito» к «ego cogito» соответствует у него переходу от естественной установки к феноменологическо-конститутивной. Это значит, что Шпет, заботившись о проблематике субъекта, выбирает между русскими и латинскими терминами в зависимости от момента его анализа и от того, что он хочет подчеркнуть. Не удивительно, что ещё во второй главе о «Чистом сознании» Шпет, стоявший на стороне Гуссерля и упрекавший Декарта в том, что он остаётся верным естественной установке, употребляет именно слово «cogito», чтобы описать такую установку. Здесь «cogito», урпотреблённое без «ego», означает просто сам акт мышления, прежде всего в связи с «cogitatum», т.е. с данными чувственного восприятия [13. С. 62; 12. P. 42]. Само «cogitatio» не является «интенциональным объектом»; однако мы можем обратить внимание на него, «направить на него свой *рефлективный* взор» [13. С. 62; 12. P. 42]. Интересно заметить, что здесь, в рамках описания естественной установки с точки зрения феноменологии, обнаруживается то, что в течение всего текста обосновывает герменевтический подход. Именно такой подход помогает Шпету немного позже задать вопрос о возможности «подвергнуть сомнению "тезис Я"» [13. С. 67; 12. P. 53], но утверждение о невозможности сомневаться в этом тезисе открывает для него путь к новым предложениям. Это происходит в третьей главе о «феноменологической редукции», когда меняется и самое назначение «Я». Редуцированный «Я» больше не является простой частью мира, «вещью в мире». В переводе мы следовали Рикёру и философской французской традиции и перевели его «le Moi». Но надо иметь в виду, что здесь мы уже вышли из контекста простой «cogitatio» и находимся в контексте «чистого Я», le «Moi pur» [13. С. 88; 12. P. 75], который Шпет представляет как «трансцендентность в имманентность» и этим открывает свой новый горизонт истолкования «Я». В интервале между естественной установкой и феноменологической редукцией мы иногда чувствовали себя более свободными и переводили «Je», особен-

но когда Шпет хотел выразить «актуальную направленность» сознания, его «акт» но ещё «не совершенный» [13. С. 86; 12. P. 73]. Именно в этот момент появляется в русском тексте полное картезианское выражение «ego cogito». Подобное включение ego является решающим: в «ego cogito» ударение уже падает не на «cogito», а на «ego». С этого момента Шпет, бывший учеником Гуссерля, пробивает свой собственный путь в феноменологии и как будто предвещает то, что напишет Гуссерль в *Картезианских размышлениях*. Сразу Шпет подчёркивает два направления в истолковании «Я»: во-первых, «без своего сознания Я – ничто» [13. С. 92; 12. P. 80]; во-вторых, «всякая cogitatio принимает explicite форму Ego cogito» [13. С. 89; 12. P. 76], т.е. для Шпета «Moi pur» конкретно не существует. Каждый акт познания, каждое переживание сознания требуют олицетворения. Поэтому, как это будет у Гуссерля в *Картезианских размышлениях*, Шпет, в 1914 г. ставит одновременно вопрос о «Я» и о «Другом», о «самости» и «инаковости» и характеризует процесс познания как неотделимый от переживаний или «Я», или «Другого». Но своей целью Шпет отличается от Гуссерля. В *Явлении и смысле* он хочет раскрыть структуру слова и выражения. И, как мы знаем, роль и место субъекта в установлении, употреблении и даже постоянном восстановлении всех элементов этой структуры занимает немалое место. Несколько лет спустя Шпет вернётся ещё к этой проблематике, чтобы развивать её в том же направлении. Это будет в *Сознании и его собственнике*, где он опять поставит ударение на «ego» и постарается ответить на вопрос «Чьё это сознание?» [17. С. 76]. Для него: «Я есть именно проблема» [Там же. С. 77], и «безразлично понимается ли я как "общее" или трансцендентальное, или как единичное и единственное Я, как имярек» [Там же. С. 77–78]. Здесь, как и в предыдуших примерах, мы видим, что *Явление и смысл* является этим первоначальным текстом, в котором открываются основные темы всего творчества Г. Шпета.

● Возьмём другой пример, ешё более показательный для таких лингвистических фактов, как смысловые передвижения. Это касается нескольких слов-понятий, которые в шпетовском тексте соотносятся друг с другом и этим подвергаются сдвигам в своём значении. Если в переводе каждое из этих русских слов имеет свой коррелят во французском, это не мешает тому, что переводчик должен был аккуратно следовать за мыслью русского философа, чтобы найти подхо-

дящие слова для их перевода и уяснить их содержание. Мы сталкиваемся здесь именно с указанным выше феноменом: терминологические переоценки и лексические изменения, которые означают определённое направление мысли, и происходят одновременно с её развитием.

Речь идёт о следующих словах-понятиях: уразумение, усмотрение, интеллигибельная интуиция, о классической разнице между рассудком и разумом и о постепенном её преодолении посредством сдвига в значениях и квазиотождествлениях духа и разума.

Здесь, как и в предыдущих примерах, Шпет исходит из классической философской немецкой терминологии, т.е. из кантианского различия между «разумом» и «рассудком». В конце 6-й главы он ссылается на Якоби [13. С. 154; 12. P. 149], который не хочет видеть в рассудке «второй источник познания» из-за того, что для него предметы рассудку «не *даются*, а только *мыслятся*» [13. С. 154; 12. P. 149].

► В этих двух последних примерах, как и в предыдущих, мы видим, как Шпет требует от своего читателя входа в герменевтический круг, который он создаёт, чтобы выделить из него с помощью феноменологии, но с постепенным отстранением от неё своё изобретение о структуре слова и выражения. В этом и состоит, наверное, основная проблема перевода *Явления и смысла*.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл, Феноменология какъ основная наука и ея проблемы. М.: Гермесъ, 1914.

2. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie (Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии), I. Halle: Max Niemeyer, 1913.

3. *Dennes M.* Husserl–Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie. Paris: L'Harmattan, 1998. coll. Ouverture philosophique.

4. *Dennes M.* Le renouveau de l'herméneutique à travers la reprise en compte de l'œuvre de Gustav Chpet // Chroniques slaves. 2006, № 2, CESC, Université Stendhal–Grenoble 3. P. 173–183.

5. *Le corps* de l'écriture dans la modernité russe / M. Weinstein (Dir.), PUP (Publications de l'Université de Provence). Aix-en-Provence, 2007. P. 209–219.

6. *Денн М.* (*Dennes M.*) Роль и значение ссылки на номинализм в тексте Г. Шпета «Явление и смысл» // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект) Г.Г. Шпет / Comprehensio. Четвёртые Шпетовские чтения / отв. ред. О.Г. Мазаева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 24–37.

7. De la ‘structure du mot’ à la ‘forme interne’ chez Gustav Chpet", in L’Allemagne des linguistes russes, Revue germanique internationale, N°3, CNRS éditions, Paris, 2006. P. 77–92. http://rgi.revues.org/114.

8. «La structure du mot et de l’expression dans l’œuvre de Gustave Chpet, et sa signification pour l’histoire du structuralisme» // Gustave Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique. Toulouse, Slavica Occitania, 2008. № 26. P. 13–19; «Структура слова и выражения в творчестве Густава Шпета и её значение для истории структурализма» (пер. Н.В. Кислова).

9. *Dennes M., Lektorski V.A., Pruzhinine B.I., Schedrina T.G.* (réd.). Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и сруктурализма [Gustave Chpet et son héritage philosophique. Aux sources de la sémiotique et du structuralisme]. М.: РОССПЭН, 2010. Кол. монография. Humanitas. С. 143–153.

10. *Dennes M.* 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.

11. *Dennes M.* G. Spet : l’héritage et la critique de Humboldt comme accomplissement d’une œuvre scientifique, Cahiers de l’ILSL, 2012, 33 : Humboldt en Russie, P. Sériot (éd.). Université de Lausanne, 2012. P. 17–33.

12. *Chpet G.G.* Le Phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes, Traduit par Maryse Dennes et Françoise Teppe, Préface de Maryse Dennes, Postface de Françoise Teppe, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (MSHA). Pessac, 2013, coll. Russie Traditions Perspectives N°2. 193 p.

13. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М., 2005.

14. *Ricœur P.* Idées directrices pour une phénoménologie. Paris: Gallimard, 1950.

15. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. 3-е изд. 11. М., 1927.

16. *Zavialoff N.* PR, linguistique, théorie de la traduction, sciences cognitives. Kime, 2007.

17. *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. С. 20–116.

Denn Mariz Université Bordeaux Montaigne (Pessac, French Republic)

Tepp Fransuaza Université Bordeaux Montaigne (Pessac, French Republic)

THE PROBLEMS OF TRANSLATION OF *APPEARANCE AND SENSE* IN THE CONTEXT OF THE INTERSECTION OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

Keywords: phenomenology, hermeneutics, appearance, phenomenon, the structure of the word and expression, object, subject, the problem of “I”.

For over a decade in Bordeaux, we have been translating Russian philosophical texts, in particular texts of Gustav Gustavovich Shpet. Nikolai Zavyalov translated *The inner form of the word* (1927), published in Paris in 2007, we with Fransuaza Tepp translated *Appearance and sense* (1914), published in 2013 (in the Aquitaine House of Human Sciences / MSHA, Bordeaux/ collection “Russian Tradition Perspectives”, organized and directed by me). The first version of *Appearance and sense* in-

troduced the contents of the first volume of Husserl's Ideen in an analytical and critical way. Hermeneutics and phenomenology in this text are closely connected, constantly intersect and here there are some thoughts about the structure of the word and expression. Translation allows us to understand not only how the basic ideas, important for the development of Shpet's work, are formed, but also how his style is formed and his own language manifests itself, being both philosophical and profoundly individual. We managed to put forward some of the characteristics of this style and understand deeply a number of his ideas and concepts. In *Appearance and sense* there are some linguistic facts such as semantic movements, terminology revaluation and lexical changes that are difficult for translation. Considering these difficulties we can suggest that Shpet is at first bound by the terminology of German idealism gradually gets rid of it by changes in the meanings of words.

УДК 340.115.3
DOI: 10.17223/9785751124014/12

А.Б. Дидикин

ПРИЧИННОСТЬ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ: ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ

Представлен анализ основных подходов к интерпретации причинности в правовой реальности. Рассмотрены наиболее известные концепции причинности и возможности их применения в сфере философии права, в частности, при определении юридической ответственности. Обосновывается позиция о том, что специфика правовых отношений не позволяет решать вопросы ответственности за нарушение законов на основе концепции conditio sine qua non, распространенной на практике.
Ключевые слова: *аналитическая философия права, причинность, условия, юридическая ответственность, вменение, правовые принципы, правовая норма.*

Особенности применения философских категорий и понятий к правовой сфере часто требуют конкретизации и дополнительного обоснования. В частности, широко известное понятие юридической ответственности в философии права с точки зрения правовых механизмов связано с таким большим количеством формальных условий, что для выявления причинно-следственных связей между эмпирически наблюдаемыми действиями и их юридической квалификацией требуется профессиональная аргументация, а также опора на общеправовые принципы. В уголовном праве это наиболее заметно, поскольку привлечение к ответственности за совершение преступления является формализованным процессом, где оценка фактов и событий совершенного деяния позволяет уполномоченным субъектам установить место и характер действий, признаваемых преступлением, а также учитывать морально-этический контекст поведения обвиняемого, в том числе его отношение к собственным действиям. В этом смысле в доктрине правового позитивизма справедливо указывается на то, что в уголовно-правовой сфере сближение моральных и правовых высказываний влияет на определение конкретных мер юридической ответственности, что подчеркивает актуальность переосмысления категории причинности в сфере правовой реальности [1].

В аналитической философии права причинность рассматривается в контексте условий совершения действий и тех последствий, которые могут иметь юридическое значение. Философский вопрос

о том, что означает утверждение, будто А – причина В, на бытовом уровне может сводиться к сопоставлению разных, не связанных друг с другом событий. Между тем правовые последствия прямо или косвенно касаются причинения вреда и тем самым для их анализа слово «причина» будет использоваться в несколько ином смысле. Если А – причина В, должно ли А быть достаточным условием В, необходимым условием, или ни тем ни другим?

Г. Харт и Т. Оноре, рассматривая философскую концепцию Д. Юма, указывают на иной характер наших рассуждений о причинности, когда мы говорим о праве [2. P. 353]. Эмпирические факты, образующие причинно-следственную связь, могут оцениваться иначе, когда им приписывается юридическое значение. Например, присутствие кислорода в воздухе вряд ли признают основной причиной воспламенения дома, а значит, оцениваться будут другие возможные факторы причинения вреда. Точно так же, как продажа оружия конкретному гражданину не будет в юридическом смысле выступать причиной выстрела, который наносит вред другому лицу или его имуществу. Концепция ближайшей причины, по мнению Г. Харта, для правовой реальности будет неверна, поскольку предположение, что причинение вреда непосредственно связано с поведением конкретного лица, не учитывает влияния иных причин и условий совершения действий. В то же время и известное утверждение Д. Юма о недоказуемости причинных связей между двумя событиями, когда действие не содержится в причине, не похоже на нее и не выводимо из нее, также не в полной мере раскрывает особенности правовых связей между событиями и действиями [3. P. 506].

В философии права и практической юриспруденции существующие концепции причинности также основываются на характеристике условий, при которых причина порождает следствие. Самой распространенной является концепция *conditio sine qua non* о причине как основном условии, без которого последствия не возникают. Тем самым действия человека признаются причиной правонарушения, если они были одним из необходимых условий наступления негативных последствий. При оценке доказательств такой связи между действиями и их последствиями все условия рассматриваются как равнозначные, и среди них находят те, без которых последствия не наступили бы на основе мысленного исключения всех второстепенных условий. Иными словами, если при таком гипотетическом

исключении выяснится, что причинение вреда все равно произошло бы, это позволяет не оценивать определенные действия как необходимое условие. Так, например, если разрушение недостроенного дома произошло из-за использования строительного материала низкого качества или неправильно составленной схемы строительства, сами по себе неправильные действия человека не будут с точки зрения данной концепции считаться причиной происшествия. В то же время для юридической оценки также имеет значение физическое и ментальное состояние лица, совершившего неправомерное действие, а также учет влияния внешнего фактора – сил природы или форс-мажорных обстоятельств [4. С. 215].

На практике такая концепция решающей причины как необходимого условия приводит к смешению различных уровней причинности и невозможности разделения абстрактных и конкретных условий причинения вреда. Попытки рассматривать право исключительно как социальный регулятор поведения способствуют поиску причинности в контексте естествознания либо определению наиболее типичных, схожих причин совершения аналогичных действий. В конечном итоге невозможность подобной аналогии предполагает принятие судебного решения на основе имеющихся фактов, без их надлежащей правовой оценки и с использованием неограниченного усмотрения. Формализация судебного процесса в данном случае лишь ограничивает такое усмотрение необходимостью соблюдения правовых норм.

В аналитической традиции переосмысление причинности в праве в наиболее аргументированном виде можно увидеть в нормативизме Г. Кельзена. Обособление правовой реальности от социальных отношений и конструирование «чистой теории права» позволяют раскрыть содержание правовых отношений на иной методологической основе. Ключевой тезис нормативизма состоит в отрицании причинности в правовой реальности и необходимости поиска других аргументов для обоснования правовых связей между субъектами права: «Как и закон природы, правило законности связывает элементы друг с другом. Но связь, описываемая правилом законности, в своем значении полностью отличается от причинности. Очевидно, что уголовный деликт не связан с наказанием, и гражданско-правовой деликт не связан с исполнительным производством так же, как причина со следствием» [5. С. 272]. В чем состоит отличие? Кельзен характеризует правовую реальность как связь бытия (правовых от-

ношений) и долженствования, заложенного в предписаниях правовых норм. Сами по себе эмпирические действия не порождают юридических последствий, поскольку действие является лишь проявлением воли человека во внешнем мире и состоит в сочетании отдельных фактов, каждый из которых требует интерпретации, чтобы стать юридическим фактом как основой для появления правовых отношений. Таким образом, «связь между деликтом и юридической санкцией устанавливается действием, или же действиями человеческих существ с помощью правотворческого акта, что означает действие, значение которого нормативно» [Там же]. Тем самым правовые высказывания не описывают причинно-следственные связи в физическом мире, а являются инструментом интерпретации фактов. Природа права становится преимущественно лингвистической, а не социальной, так как «используя фигуры речи, мы говорим, что таким нормативным действием что-либо “делается” или “создается” в том смысле, что значение акта является нормой» [Там же]. Кельзен вместо причинности предлагает использовать понятие «вменение», на основе которого могут анализироваться правовые отношения и ситуации, когда действия оцениваются как причина возникновения позитивных или негативных последствий. Позднее данный тезис получит развернутый анализ в трудах Дж. Остина и Г. Харта, где будет раскрыто неверное представление о правовых высказываниях как дескриптивных, фиксирующих эмпирические факты [6]. Аскриптивный характер правовых высказываний позволяет интерпретировать такие факты в контексте действующих законов, анализа достоверности доказательств и прецедентной практики судов. Именно такое понимание онтологии правовой реальности в аналитической философии права способствует и переосмыслению причинности в праве.

Аналитический подход Г. Харта и Т. Оноре предполагает разделение причин, условий и следствий, создающих предпосылки для поведения субъектов и прогнозирования его последствий. Понятие причины в этом смысле является более глубоким, чем условия, определяющие возможность поведения. Разделение нормативного и дескриптивного основывается на сравнении обычного состояния дел и специфической ситуации, порождающих негативные последствия. Если здание разрушено огнем, то присутствие горючего материала в данной ситуации будет простым

условием, без которого возгорание не произошло бы. Но для юридической характеристики происшествия необходим анализ оснований для совершения действий, причем действий, являющихся возможной причиной происшествия. Тезис Г. Харта и Т. Оноре состоит в том, что юридическая интерпретация фактов основывается на признании свободной деятельности человека, выбора им разных вариантов поведения (что исключает поиск решающей причины, как в обыденной ситуации) и связи таких действий с нетрадиционными условиями, при которых субъект совершает действия. Бездействие также может подлежать оценке, например, в случае, когда управление автомобилем как источником повышенной опасности предполагает соблюдение правил дорожного движения и проверки исправности двигателя. Несовершение необходимых действий также может быть оценено как причина происшествия и наступившего вреда.

Таким образом, причинность в праве и ее анализ в конкретных правовых отношениях в значительной степени основываются на лингвистической интерпретации правовых норм, их логическом толковании и необходимости абстрагироваться от социального контекста для оценки совершенных человеческих действий в свете юридической ответственности. Такой подход в аналитической традиции раскрывает инструментальную роль права, возможность преодоления неопределенности при принятии правовых решений и отсутствие необходимости поиска единственно возможной причины.

Литература

1. *Дидикин А.Б., Оглезнев В.В.* Онтология и эпистемология права: аналитическая традиция. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2012.

2. *Hart H.L.A., Honore A.* Reasons and Causes in the Law // Twentieth-Century Philosophy: the Analytic Tradition. Edited and Introduction with Morris Weitz. Nev York; London, 1966. P. 352–361.

3. *Foot Ph.* Hart and Honore: Causation in the Law // The Philosophical Review. 1963. Vol. 72, № 4. P. 505–515.

4. *Оглезнев В.В.* Некоторые замечания к теории об основаниях для действия // Вестник Томского государственного университета. Сер. Философия, социология, политология. 2015. № 2. С. 214–220.

5. *Кельзен Г.* Причинность и вменение / пер. с англ. А.Б. Дидикина // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. Т. 9, вып. 2. С. 265–283.

6. *Оглезнев В.В.* Г.Л.А. Харт и формирование аналитической философии права. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012.

Didikin Anton B. Novosibirsk State University (Novosibirsk, Russian Federation)

CAUSALITY AND RESPONSIBILITY: PHILOSOPHICAL AND LEGAL ANALYSIS

Keywords: analytical legal philosophy, causation, conditions, legal responsibility, imputation, legal principles, legal norm.

The paper presents an analysis of the main approaches of causality in legal reality. The most famous conceptions of causality and the possibility of their application in legal philosophy, in particular in the determination of legal responsibility are considered. The paper substantiates the position that the specificity of legal relations does not settle the question of responsibility for the violation of laws based on conception of a *conditio sine qua non*, common in practice.

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/9785751124014/13

О.А. Доманов

МАТЕМАТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ОНТОЛОГИИ СТАНОВЛЕНИЯ ДЕЛЁЗА

Предлагается математическая модель онтологии становления Делёза, основанной на идеях бесточечной топологии и понятии алгебры Гейтинга. Модель позволяет уточнить смысл и роль становления в «философии различия без тождества» Делёза.
Ключевые слова: *Делёз, онтология, становление, бесточечная топология.*

Делёз ставит перед собой задачу построения философии различия и повторения, противопоставляя её философии тождества и отрицания: «Мы хотим осмыслить различие само по себе и отношения различного с различным независимо от форм представления, сводящих их к тому же самому, пропускающих их через отрицание» [1. С. 9][1]. В этой философии различие первично, а «все тождества только симулированы, возникая как оптический „эффект“ более глубокой игры – игры различия и повторения» [Там же]. Делёз предлагает различные модели такой философии, которые невозможно охватить в краткой статье. Я ограничусь лишь частью, касающейся связи различия и становления. Математическая модель, о которой пойдёт речь, не является, как можно предположить из названия статьи, интерпретацией философии Делёза на материале математики. Едва ли математика может служить таким материалом. Речь скорее пойдёт о формализации дискурса Делёза. Математическая теория, описанная ниже, является формальной теорией и претендует на то, чтобы быть чем-то вроде «формальной копии» собственных слов Делёза. Она, разумеется, не может представлять всю его философию, но описывает один из её важных аспектов.

Вероятно, наиболее ясное изложение теории различия в связи со становлением мы находим в теории симулякра, развиваемой Делёзом в ходе анализа платоновской теории идей. Он говорит: «…мотивацию, лежащую в основе теории идей, следует искать в волевом

[1] Перевод сверен по [2] и в некоторых случаях изменён.

стремлении выделять и отбирать. Это вопрос „проведения различий“ между самой „вещью“ и ее образами, между оригиналом и копией, моделью и симулякром» [3. С. 328]. Однако, согласно Делёзу, важным для Платона является отличие не столько идеи как образца или модели от вещей как несовершенных копий, сколько различие самих вещей по степени их близости идеи. Платон рассматривает вещи как претендентов на сходство с идеей и оценивает их претензии, отбирая подлинное и неподлинное сходство. Претензии должны быть обоснованы, а обоснование – это «испытание, позволяющее претендентам в большей или меньшей степени участвовать в объекте притязаний» [1. С. 86]. Идея при этом служит инструментом, позволяющим свести различия вещей к сходству, к степени их сходства с идеей. Однако начинает Платон всё же со сравнения самих вещей, поэтому «низвержение платонизма» (букв. renversement – переворачивание) может состоять в отказе от идеи как принципа сравнения и перехода исключительно к различию самих вещей. Платоновская идея, предположительно обладающая самотождественностью, при этом должна пониматься как нечто производное. В этом отказе от трансцендентности и тождественности идеи состоит программа имманентной онтологии Делёза. Важно, однако, «что симулякр – не просто ложная копия, но что он ставит под вопрос само понятие о копии и модели» [3. С. 332]. Мы не можем определять симулякр, исходя из отношения к модели, он, в определённом смысле, содержит различие внутри себя [Там же. С. 334]. Это внутреннее различие Делёз (вслед за Платоном) называет «неограниченным становлением» [Там же. С. 335]. Чтобы построить его теорию, возьмём слова Делёза буквально и рассмотрим вещи, отличающиеся друг от друга по степени близости, не предполагая, однако, что существует образец, к которому они близки. Эта простая конструкция, как мы ниже увидим, имеет неожиданно богатые свойства, для демонстрации которых я начну с одного конкретного примера, позволяющего продемонстрировать основные черты математической модели и допускающего дальнейшее обобщение.

Рассмотрим бесточечную геометрию Уайтхеда (см., например, [4, 5]). Она допускает различные аксиоматизации, я буду использовать изложенную в [6]. В геометрии Уайтхеда нет точек, вместо них имеются области пространства, упорядоченные по включению[1]. Ин-

[1] Сам Уайтхед говорит о событиях, на которых определено отношение расширения. Герла и Миранда используют вместо него обратное отношение включения. Получающаяся

туитивно их можно мыслить как результаты измерений положения в пространстве. Поскольку наши приборы несовершенны, мы никогда не получаем в качестве этих результатов точки, но всегда – некоторые области. При этом измерения могут быть более или менее точными, что выражается в том, что соответствующие области включены друг в друга (являются частями друг друга). При этом оценку точности мы можем проводить независимо от наличия точек – чтобы понять, что одно измерение точнее другого, нам не требуется идеально точный прибор, с которым мы должны были бы соотносить результаты этих измерений. Мы, конечно, можем предполагать, что точность связана с тем, насколько близко область аппроксимирует некоторую точку, но для построения теории это предположение не требуется.

Будем обозначать отношение включения областей как $\subseteq$ (а также $\subset$, если исключается равенство), тогда геометрия может быть описана следующими аксиомами [Там же. Def. 2.1]:

2) если $a \subseteq b$ и $b \subseteq c$, то $a \subseteq c$ (транзитивность);

3) $a \subseteq a$ (рефлексивность);

4) если $a \subseteq b$ и $b \subseteq a$, то $a = b$ (антисимметричность);

5) для любого a существуют b, c, такие, что $b \subset a \subset c$ (не существует наибольшей и наименьшей области);

6) дополнительные аксиомы, которые нам не важны.

Первые три аксиомы задают частичный порядок, а четвёртая выражает свойство «бесточечности»: всякое измерение может быть улучшено, и мы никогда не достигаем ситуации, в которой точно знаем точку, в которой находимся. С точки зрения онтологии Делёза мы можем рассматривать эту геометрию как измерение в процессе становления. Стадии становления представляются областями как результатами конкретного измерения, причём становление никогда не заканчивается, никогда не достигает точки, далее которой не может быть продолжено (нужно заметить, что в этой онтологии нет не только точек, но и пустой области, поскольку такая область также была бы чем-то, что нельзя «улучшить»).

Поскольку точки отсутствуют в нашей онтологии, мы не можем, строго говоря, утверждать, что речь в данном случае идёт о чём-то вроде «становления точкой». Можем ли мы вообще говорить о ста-

теория описывает, таким образом, «бесточечную геометрию, основанную на включении», чьи модели представляют собой «пространства включения» [6. Def. 2.1].

новлении чем бы то ни было? Как оказывается, можем. Для этого определим понятие фильтра следующим образом. *Фильтром* F называется семейство областей, удовлетворяющее следующим аксиомам:

1) F непуст;

2) для любых $a, b \in F$ существует $c \in F$, такое, что $c \subset a$ и $c \subset b$;

3) для любой области a и для любой $b \in F$, если $b \subset a$, то $a \in F$.

Вместо первой аксиомы иногда говорят, что область всего пространства принадлежит F, но, вообще говоря, мы не обязаны предполагать такую область как «всё пространство». Вторая аксиома выражает «направленность» фильтра: для любых двух стадий фильтра существует общее для них продолжение, также ему принадлежащее. Например, для любых двух измерений, принадлежащих фильтру, существует измерение, уточняющее их и также принадлежащее фильтру. В частности, это означает, что любые две области фильтра имеют непустое пересечение, также принадлежащее фильтру. Третья аксиома утверждает замкнутость фильтра сверху: вместе с каждой областью он содержит все области, большие неё. Фильтр является понятием, формализующим сходимость областей к некоторому «общему центру», в качестве которого мы можем предполагать или не предполагать точку. В конечном итоге мы отождествим точку с фильтром, но для этого нам потребуется ещё несколько определений.

Для любой области p можно определить *главный фильтр* как множество всех областей, больших неё: $F_p = \{x \mid p \subseteq x\}$. В частности, всё пространство является главным фильтром для себя самого. Поскольку для всякой области существует меньшая, то главный фильтр для p всегда можно расширить, достаточно рассмотреть главный фильтр для какой-либо меньшей области: если $q \subset p$, то $\forall x\left(p \subseteq x \to q \subseteq x\right)$ и, следовательно, $\{x \mid p \subseteq x\} \subset \{x \mid q \subseteq x\}$, т.е. $F_p \subset F_q$. Мы можем далее определить собственный (т.е. не совпадающий со всем множеством областей) фильтр, который не может быть расширен. Такой максимальный фильтр называется *ультра-*

фильтром. Можно показать, что условие максимальности соответствует дополнительной аксиоме:

4) для любой области p либо $p \in F$, либо $\overline{p} \in F$,

где $\overline{p}$ – дополнение p до всего пространства (которое также должно быть областью). Как видно, эта аксиома, как и предыдущие, не требует обращения к внешним по отношению к нашей онтологии понятиям, таким как точка; для её формулировки достаточно внутренних отношений между областями. В то же время в традиционной геометрии (с точками) ультрафильтр часто определяют как множество всех областей, содержащих некоторую точку. Этой эквивалентностью точки и ультрафильтра можно воспользоваться для определения точки в бесточечной геометрии – она просто определяется как ультрафильтр[1]. Это понятие точки согласуется с её интуитивным пониманием как «очень маленького пятна», которое всегда можно сделать ещё меньше, т.е. как предела такого уменьшения.

Всё это позволяет нам взглянуть под определённым углом на онтологию Делёза. Действительно, мы можем задать вопрос: чем определяется единство ультрафильтра? Платонический ответ состоял бы в том, что оно определяется точкой, т.е. трансцендентной сущностью, определяющей единство имманентных объектов. Точка выступает здесь в качестве платонической идеи и «фильтрует» области-претенденты, выбирая из них те, что ей соответствуют в большей или меньшей степени. В случае измерений мы могли бы сказать в стиле платонической теории идей, что идеальная точка (соответствующая идеальному измерительному инструменту) превращается в область, «погружаясь» в «материю» пространства – поскольку вещи никогда не совпадают с идеей и всегда являются её лучшим или худшим приближением. В этом смысле каждая из областей ультрафильтра есть «образ» трансцендентной точки-идеи, а сам ультрафильтр – точка, как она представлена в нашем реальном мире. Для платоника, чтобы придать смысл единству ультрафильтра, мы должны располагать идеей точки, в противном случае это единство оказывается безосновным. Однако пример геометрии Уайтхеда показывает, что мы можем отказаться от предварительного полагания точек. В этом случае единство ультрафильтра определяется

[1] Уайтхед определяет «абстрагирующий класс» как линейно упорядоченный класс областей. Они определяют внутри пространства объекты меньшей размерности, в частности точки. Однако в этом случае разные классы могут соответствовать одной и той же точке. Понятие фильтра позволяет нам установить взаимно однозначное соответствие.

приведёнными выше аксиомами вне зависимости от присутствия точек в нашей онтологии. Нам не нужно предполагать точку для того, чтобы утверждать общность элементов ультрафильтра. Нам не нужно предполагать идею для того, чтобы утверждать общность вещей, как будто бы «подпадающих под идею»; для этого нам достаточно лишь сравнения вещей друг с другом. Идея тем самым сводится к отношению вещей, а становление, имея направление, не имеет тем не менее определённой цели или соответствующего трансцендентного понятия.

Здесь можно было бы возразить, что трансцендентность точки (её отсутствие в онтологии) не противоречит её роли в качестве основания единства. То, что понятие точки в некоторой теории является производным, не препятствует её «реальному существованию». В конце концов, ничего не мешает нам присоединить точки к нашей онтологии, получив тем самым обычную геометрию. Однако имеются ситуации, в которых мы можем говорить о становлении как направленном процессе без существования «цели» этого процесса. Чтобы это увидеть, нам нужно обобщить наш пример бесточечной геометрии.

В современной математике идея Уайтхеда даёт начало так называемой бесточечной топологии (см., например, [7, 8]). Традиционно топологическое пространство определяется путём задания системы подмножеств этого пространства, удовлетворяющей определённым аксиомам, похожим на уайтхедовские. Элементы такой системы называются открытыми подмножествами. Оказывается, что большая часть свойств топологического пространства зависит от системы открытых множеств как таковой, безотносительно к тому, из чего они состоят. Поэтому можно строить топологию, начиная с абстрактных объектов, удовлетворяющих тем же аксиомам, что и открытые множества, не предполагая, что эти объекты являются множествами. В результате мы получим обобщение топологического пространства, которое называется *локалью*. Последняя представляет собой частично упорядоченное множество, на котором определены операции супремума и инфимума, подчиняющиеся законам, таким как дистрибутивность. Говоря более точно, локаль является полной алгеброй Гейтинга. В нашем контексте мы можем рассматривать элементы локали как стадии или этапы становления, порядок которых определяет «точность» или «близость» стадии к некоторому предполагаемому пределу (которого, однако, может и не существовать, как будет видно далее). Мы видели, что для построения онто-

логии различия Делёза достаточно частично упорядоченного семейства стадий становления, допускающих бесконечное уточнение. Для того чтобы говорить о локали, нам нужно добавить к этому существование супремума и инфимума вместе с некоторыми естественными условиями на них, такими как дистрибутивность. Будем считать, что эти условия выполнены и что задание онтологии Делёза равносильно заданию некоторой локали или полной гейтинговой алгебры. Рассмотрим подробнее, что из этого следует.

Прежде всего, это означает, что наша теория охватывает гораздо более общие области, чем геометрия. В математике частичный порядок, и гейтинговы аглебры в частности, встречаются повсеместно – в топологии, логике, теории категорий и многих других областях. Эта алгебра исключительно важна для интуиционистской математики. Например, с точки зрения категорий предпорядок (рефлексивное и транзитивное отношение) является категорией, в которой между любыми двумя объектами существует не более одного морфизма. В нашем контексте это соответствует наличию лишь одного (точнее, не более одного) критерия для сравнения любых двух стадий (причём этот критерий не обязан быть одним и тем же для разных стадий). Антирефлексивность означает, что между объектами может иметь место лишь один морфизм из двух: $a \to b$ или $b \to a$ – другими словами, отношение «односторонне». Таким образом, требуемая нам структура стадий очень обща.

Рассмотрим в качестве небольшого примера появление частичного порядка в онтологии Бадью [9]. Пусть стадия состоит в обладании информацией о принадлежности или непринадлежности тех или иных объектов множеству A. Формализуем её как пару множеств (P_1, P_2), таких, что $x \in P_1$ тогда и только тогда, когда $x \in A$ и $x \in P_2$ тогда и только тогда, когда $x \notin A$. Порядок определим соотношением

$(P_1, P_2) \le (Q_1, Q_2)$ тогда и только тогда, когда $P_1 \subseteq Q_1$ и $P_2 \subseteq Q_2$.

Как можно видеть, ультрафильтр определяет здесь такую пару P_1 и P_2, что их объединение составляет весь универсум. Другими словами, он задаёт предикат на универсуме, а каждая стадия соответствует частичному определению этого предиката. Таким образом, процесс, описываемый Бадью, можно рассматривать как становление некоторого предиката. Неудивительно поэтому, что полные гей-

тинговы алгебры под именем трансцендентали появляются позднее в феноменологии Бадью в явном виде.

Второе важное следствие перехода к понятию локали связано с тем, что последние являются более общей структурой, чем топологическое пространство. Для всякого топологического пространства его система открытых подмножеств представляет собой локаль, в которой порядок задаётся включением, а супремум и инфимум совпадают с объединением и пересечением множеств (в частности, с некоторыми оговорками области геометрии Уайтхеда можно рассматривать как открытые множества). Обратное, однако, неверно. Не всякая локаль соответствует топологическому пространству, т.е. является, как говорят, пространственной. В случае непространственных локалей говорят, что в них недостаточно точек. В частности, точек может вообще не быть. Рассмотрим одну из таких ситуаций. Этот пример требует технических деталей, которые можно посмотреть в [10. P. 495 sqq.], я здесь изложу лишь общую идею.

Рассмотрим сюръективные функции $N \to A$ из множества натуральных чисел в некоторое множество A, т.е. функции, для которых каждый элемент множества A имеет хотя бы один прообраз в множестве N. Множество таких функций можно рассматривать как пространство и определить на нём топологию, открытые множества которой будут представлять частичную информацию о функциях. Они будут упорядочены по «точности» или «полноте» этой информации, и всякая такая информация может бесконечно уточняться (путём добавления пар $<n, x>$ к частичной информации о функции). Можно показать, что подобные подмножества составляют локаль, и мы получим структуру, аналогичную бесточечной геометрии, в которой можем попытаться определить точки как ультрафильтры. Каждая точка будет тогда сюръективной функцией $N \to A$ – пределом некоторого «уточнения». Однако (и это существенный момент), если множество A несчётно, то сюръективных функций $N \to A$ не существует, так как всегда найдётся элемент A, не имеющий прообраза. Поэтому рассмотренная локаль не будет иметь точек вообще. Дело обстоит так, как будто мы имеем пространство гипотетических функций, открытые множества которого задаются условием их совпадения на соответствующем подмножестве множества N. Хотя сами функции гипотетические – более того, как оказывается, они вообще не существуют – осмысленно говорить об их множествах и

даже о порядке на этих множествах. Это оказывается возможным благодаря тому, что в теории фигурируют не сами объекты, а их приближения. Открытые множества соответствуют множествам гипотетических объектов, которые мы не можем различить – мы различаем лишь ограниченную часть, в которой они совпадают, и наша теория фактически имеет дело лишь с этими частями. Тем самым мы имеем здесь становление, которое, несмотря на видимость сходимости, никогда не может завершиться. Важно при этом понимать, что дело не в бесконечности этого процесса – если множество A счётно, что точки локали существуют, несмотря на его бесконечность, – а в том, что предположение о существовании точки приводит к противоречию. В платоновских терминах мы можем сказать, что данные сюръективные функции существуют в мире вещей как несовершенные копии, но при этом не существуют как идеальные сущности (ср. с делёзовским определением симулякра как копии без оригинала). В терминах Делёза мы можем сказать, что имеем математическую модель имманентной философии, в которой система различий «симулирует» существование трансцендентной идеи, т.е. философии различий, в которой нет и не может быть идеальных сущностей, предположительно им предшествующих.

Насколько такая математическая интерпретация соответствует намерениям и мысли Делёза? Он сам, разумеется, не строил подобных математических конструкций. Однако одно из преимуществ математики состоит в том, что она позволяет проследить очень далёкие следствия принятых положений, если они сформулированы точно. В этом смысле описанная выше конструкция является делёзовской по своим основаниям и представляет собой следствия из его собственных положений, сформулированных формальным языком. Помимо прочего, она указывает на примечательную связь между философией и онтологией Делёза (а также Бадью) и интуиционистской математикой. Вполне возможно, что это является частной демонстрацией более общего тезиса о том, что значительная часть онтологии и особенно теории субъекта, развивающейся с конца XIX – начала XX в., имеет свои параллели в новой математике, прежде всего, интуиционистской, появившейся приблизительно в это же время.

Литература

1. *Делёз Ж.* Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.

2. *Deleuze G.* Différence et répétition. Paris : PUF, 1968. 416 p.

3. *Делёз Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я. Свирского. М.: Академический проект, 2011. 472 с. (Философские технологии).

4. *Whitehead A.N.* The concept of Nature. Cambridge: Camb. Univ. Press, 1920 // URL: http://www.gutenberg.org/files/18835/18835-h/18835-h.htm (дата обращения: 22.10.15).

5. *Whitehead A.N.* An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge. Cambridge: Camb. Univ. Press, 1919.

6. *Gerla G., Miranda A.* Mathematical features of Whitehead's pointfree geometry// Handbook of Whiteheadian Process Thought. In 2 vols. Vol. 2 / ed. by M. Weber, W. Desmond. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008. P. 119–130. DOI: 10.1515/9783110333299.2.119.

7. *Picado J., Pultr A.* Frames and Locales: topology without points. Vol. 28. Basel: Birkhäuser, 2012 (Frontiers in Mathematics). DOI: 10.1007/978-3-0348-0154-6.

8. *Borceux F.* Handbook of Categorical Algebra. In 3 vols. Vol. 3. Sheaf Theory. Cambridge: Camb. Univ. Press, 1994. 522 p. (Encyclopedia of Mathematics and its Applications; 52). DOI: 10.1017/CBO9780511525872.

9. *Badiou A.* L'être et l'événement. P. : Seuil, 1988.

10. *Johnstone P.T.* Sketches of an Elephant: A Topos Theory Compendium. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 2002. 716 p. (Oxford Logic Guides; 44).

Domanov Oleg A. Institute for Philosophy and Law, SB RAS (Novosibirsk, Russian Federation)

A MATHEMATICAL MODEL OF DELEUZE'S ONTOLOGY OF BECOMING

Keywords: Deleuze, ontology, becoming, pointless topology.

While analyzing Plato's theory of ideas Deleuze claims that it 1) is based on the process of comparing and selection of pretenders and 2) can be "reversed" through presenting this process as an infinite process of becoming never coming to any identity or stability. To build a mathematical model of this philosophy we can take Deleuze's words literally and consider objects together with their comparison to each other on the basis of better or worse conformity to the ideal prototype. This gives us a partial order relation and in this way, we arrive to Heyting algebras or partially ordered sets with special properties. In mathematics these algebras in particular serve as locales in the so-called pointless topology. In this topology, the point is a derivable notion and is defined as ultrafilter. In the context of Deleuze's ontology, the latter plays the role of the transcendent idea – the end of becoming. Thus pointless topology equips us with a theory in which the system of locale's differences "simulates" identities of points. This suggests this topology as a mathematical model of Deleuze's ontology of becoming. This is even more so if we take into account that there are locales without points, which provide us with a model of Deleuzian becoming without end.

УДК 1(091)+141
DOI: 10.17223/9785751124014/14

М.Н. Евстропов

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ГУСТАВА ШПЕТА И ПРОБЛЕМА ЭМПАТИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Анализируется связь концепции социальной или герменевтической интуиции Густава Шпета и вопроса об эмпатии, активно дискутировавшегося в феноменологических кругах в 1910-е гг. (Э. Гуссерль, М. Шелер, Э. Штайн), а также показывается, что проблема эмпатии стала первичным теоретическим ландшафтом дальнейших феноменологических концепций интерсубъективности.
Ключевые слова: *Густав Шпет, эмпатия, феноменология, проблема другого, интерсубъективность.*

В настоящем тексте я попытаюсь проанализировать связь социальной онтологии Густава Шпета с проблемой эмпатии, активно дискутировавшейся в феноменологическом движении в 1910-е гг., а также намереваюсь показать, что проблема эмпатии представляет собой что-то вроде «первичного ландшафта» для вопроса об отношении к другому в феноменологии в целом. Сначала феноменология критикует «наивную» концепцию эмпатии, замещая её собственной теорией интерсубъективности, затем надолго забывает об эмпатии, после чего переживает её сдержанное возвращение.

Несмотря на греческий состав слова «эмпатия», в философский и научный обиход оно попало сравнительно недавно. В 1909 г. американский психолог Эдвард Титченер предложил термин «empathy» как перевод для немецкого «Einfühlung» [1], которое на русский переводилось тогда – и до сих пор зачастую калькированно переводится – как «вчувствование». «Проблема эмпатии» для феноменологического движения начала XX в. есть, стало быть, проблема *Einfühlung* (сейчас, впрочем, выражение «проблема эмпатии» является вполне конвенциональным, поэтому я им пользуюсь). Возвращаясь к немецкому *Einfühlung*, отметим, что и оно в качестве термина возникло не так уж давно – в 70-е гг. XIX в. Несмотря на то, что в форме глагола (*einfühlen*) оно встречается уже у Гердера и Новалиса, в форме субстантива оно впервые появляется у гегельянца Роберта Фишера в его диссертации 1873 г. «Об оптическом чувстве фор-

мы – вклад в эстетику» (*Über das optische Formgefühl – ein Beitrag zur Ästhetik* [2]). Первоначальный контекст «вчувствования» и у Гердера с романтиками, и у Фишера – эстетический: речь идёт о симпатическом восприятии предметов природы и произведений искусства. В концепции *Einfühlung* у Фишера актуализируется также гегельянский контекст отождествления с объектом или, вернее, слияния субъекта и объекта. Широкое хождение термин *Einfühlung* получил, впрочем, уже стараниями Теодора Липпса, который его значительно психологизировал, а также расширил контекст его употребления. Собственно, Липпс впервые заговорил об *Einfühlung* уже не в сугубо эстетическом контексте, но применительно к познанию другого. В его трактовке вчувствование есть, по существу, перенос или проекция собственных представлений на внешний предмет или на другого, так что другие в субъективном представлении суть, по большому счёту, модификации меня самого[1]. Для возможности такой самопроекции на других Липпс подчёркивает важность связи телесных движений, прежде всего мимических реакций, с определёнными чувствами и ощущениями, а также с прожитым опытом в целом. На основе телесного восприятия другого как раз и осуществляется вчувствование. Ещё одним важным и довольно ранним контекстом *Einfühlung* оказывается его сближение с «пониманием» (*Verstehen*) в герменевтике – сближение, уже у первых критиков «вчувствования» доходящее порой до неразличимости. Вильгельм Дильтей использует эти выражения как синонимы, и «понимание» у Фридриха Шлейермахера начинает ретроспективно интерпретироваться как «вживание» в другого или даже идентификация с другим. Понимание-вчувствование, будучи продвигаемо как специфический для «наук о духе» метод познания, тем не менее уже в начале XX в. встречает на своём пути значительное критическое сопротивление: его обвиняют, прежде всего, в наивном субъективизме.

Как бы то ни было, в это же время концепция «вчувствования», *Einfühlung*, входит также и в предметный горизонт феноменологии – преимущественно в связи с проблемой восприятия «чужих я», – и также мало-помалу высвобождаясь из первоначального эстетического контекста. В 1910-е гг., в особенности в связи с появлением так называемой трансцендентальной феноменологии, проблема опыта чужих «я» именно в своей соотнесённо-

[1] «С психологической точки зрения другие человеческие существа суть повторения меня самого» [3. S. 418].

сти с *Einfühlung* стала вообще одной из наиболее дискутируемых в феноменологическом движении.

Феноменологическая концепция «вчувствования» в целом критически отталкивается от «наивной» психологической концепции Липпса, в которой отвергает её натурализм, субъективизм (истолкование эмпатии в качестве проекции), и – более специфичным образом – утверждение необходимой связи эмпатии с повторением или имитацией. Из психологического и аффективного в своей основе переживания эмпатия в целом превращается в феноменологическом контексте в обозначение проблематического опыта другого «я».

Остановимся вкратце на трех концепциях эмпатии, маркирующих собой разные участки первичной дискуссии о ней в феноменологии Макса Шелера, Эдмунда Гуссерля и Эдит Штайн.

Важнейшим текстом Шелера по проблеме опыта чужих «я» является текст 1913 г. «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*), переработанный и изданный в 1923 г. под названием «Сущность и формы симпатии» (*Wesen und Formen der Sympathie* [4]). У Шелера нет особой последовательности в употреблении терминов – опыт другого выражается им посредством целого ряда используемых как синонимы понятий, среди которых есть и собственно *Einfühlung*. Однако самым претенциозным из этого ряда и в то же время наиболее полно выражающим суть шелеровской концепции термином оказывается *Fremdwahrnehmung* (буквально – «восприятие чужого [я]»). Особенность позиции Шелера – утверждение возможности непосредственного восприятия другого как другого, т.е. утверждение «оригинально дающего» характера эмпатии. Это, конечно же, не означает непосредственной открытости опыта другого «изнутри», т.е. возможности целиком и полностью «вжиться» в опыт другого и сопутствующую ему перспективу, – тем не менее это постулирует прямой и непосредственный характер данности другого как другого, не сводимой к проекции, и т.п. Такое утверждение остаётся достаточно сильным и подвергается критике другими феноменологами, в том числе Гуссерлем.

Основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль о «вчувствовании» заговорил ещё в 1905 г., однако наиболее полное выражение его концепция эмпатии находит уже в «Картезианских медитациях» (1931) [5]. Наряду с понятием *Einfühlung* Гуссерль употребляет в качестве синонимичного выражение «опыт чужого я» (*Fremderfahrung*)

и делает это даже более охотно, тогда как «вчувствование» встречает у него определённые возражения, прежде всего в силу своего проективного характера. Но, несмотря на критику проективности «вчувствования», Гуссерль в конечном счёте кладёт в основу опыта другого аналогизирующий перенос: воспринимая тело другого, мы соотносим его с собственным телесным опытом и на почве такого соотношения наделяем другого ментальными характеристиками. Сознание другого не дано нам непосредственно (иначе другой не был бы другим), тем не менее данность этого сознания ко-интенциональна телесной данности другого как другого. Опыт другого есть оригинальный опыт, не сводимый к каким-то другим видам опыта, хотя при этом не является опытом, оригинально дающим. Утверждая этот оригинальный характер эмпатии, Гуссерль различает её с сочувствием (эмоциональным участием, *Mitfühlen*): в случае сочувствия мы разделяем саму эмоцию, но не разделяем её объект, в случае же эмпатии мы разделяем и то и другое. Однако ни о какой прямой данности этого объекта речи опять-таки идти не может, не говоря уже о каком-либо «слиянии» с ним субъекта. Различение эмпатии и сочувствия также показывает нам, что опыт другого не является необходимым образом миметическим.

Своеобразным суммированием феноменологической дискуссии об эмпатии является диссертация Эдит Штайн «О проблеме эмпатии» (*Zum Problem der Einfühlung*, 1916 [6]), написанная под руководством Гуссерля. Штайн также различает эмпатию и сочувствие и в целом разделяет позицию Гуссерля, отказывая эмпатии в «примордиальном» (первично дающем) характере. Впрочем, у Штайн эмпатия разом и похожа, и не похожа на восприятие. С одной стороны, это прямой и непосредственный опыт, не являющийся ни самопроекцией, ни следствием какого-то умозаключения и т.д. С другой стороны, сам предмет этого опыта – опыт другого – является всё-таки лишь опосредованно данным.

Таким образом, основной пункт расхождения в феноменологической дискуссии об эмпатии – это вопрос об оригинальной данности другого как другого. Гуссерль формирует то, что можно назвать «классической» концепцией эмпатии в феноменологии – когда в эмпатии сохраняется сущностное различие между «я» и другим (в противовес размытию этого различения в «реалфеноменологии» Шелера), но в целом оказывается не преодолён её проективный характер, в связи с чем другой неизбежно оказывается *alter ego*, т.е. «другим

таким же». Шелер же получает возможность избежать проекции и аналогизирующего переноса – впрочем, ценой растворения сущностного различия между «я» и другим. Штайн занимает промежуточное положение, хотя в том, что касается основного пункта расхождения между этими позициями, примыкает всё же к Гуссерлю.

Что касается Густава Шпета, то основным источником для интересующего нас вопроса оказывается его работа «Явление и смысл» (1914) [7]. Здесь Шпет вслед за Гуссерлем признаёт, что социальное бытие – это бытие особого рода, или, лучше сказать – особый вид сущего и особая область предметов, при этом социальное бытие различается с бытием физических тел, с животной жизнью и психикой [Там же. С. 110]. Оригинальность позиции Шпета придаёт его утверждение, что предметности социального бытия соответствует своя особенная интуиция, которую он обозначает как «социальную» или «герменевтическую» и отличает от эмпирической и эйдетической интуиций. Таким образом, социальное или смысловое бытие даётся нам прямо – однако это прямота особого рода. Социальная вещь есть предмет-загадка [Там же. С. 32], предмет-проблема – такой предмет, который скорее уводит нас прочь от собственной данности и этой данностью не исчерпывается. Это что-то вроде феномена, который не до конца феноменален – и именно потому, что это предмет, обладающий смыслом, предмет-смысл[1]. Само название книги – «Явление и смысл» – указывает на определённую двойственность: здесь не содержится, конечно, прямого противопоставления «явления» и «смысла», но тем не менее утверждается их несводимость друг к другу, – то, что смысл не исчерпывается явлением (в этом также и суть шпетовской критики гуссерлевской концепции смысла). Загадка-предмет – это, в первую очередь, предмет-шифр, предмет-слово, но самая большая загадка – это другой (сам шифр или след отсылает к тому, кто его оставил).

Почему тем не менее Шпет говорит о «социальной» *или* «герменевтической» интуиции? Откуда такая двойственность (звучащая почти как *deus sive natura* Спинозы)? Не есть ли это «разноимённость» одного и того же, и – независимо от того, об одном и том же тут речь, или не совсем – что эта двойственность собой знаменует?

В «Явлении и смысле», да и в исследовательском проекте Шпета в целом между этими сторонами одной интуиции (если это одна ин-

[1] Шпет, истолковывая смысл как «энтелехию» вещи, утверждает, что она уводит нас прочь от ноэматического ядра предмета [7. С. 160].

туиция) налицо явная диспропорция. «Герменевтическая» сторона получает намного более полную разработку, чем собственно «социальная» – начиная от своеобразной онтологии смысла в «Явлении и смысле» и продолжая в многочисленных последующих работах по философии языка и герменевтике. Социальная же онтология у Шпета дана всегда лишь в набросках (в «Явлении и смысле», «Сознании и его собственнике» и т.д.). Последующие научные проекты Шпета, так или иначе больше склоняющиеся на сторону социальности, чем языка, – этническая психология и отчасти историческая герменевтика – не могут, разумеется, притязать на роль онтологии социального, в лучшем случае – это лишь окольные пути к уяснению сути общности. На роль онтологии социального могла бы притязать феноменологическая или экзистенциальная аналитика интерсубъективности или со-бытия, но в сколь бы то развитом виде ничего подобного мы у Шпета не находим. Возможно, просто так сложилось, возможно, Шпета что-то отталкивало от разработки такой теории (потенциальный психологизм, или субъективизм, или даже внутренняя невозможность социальной онтологии).

Но двойственность здесь – не только «разноимённость» одного, но и «одноимённость» разного. Так, например, «я» – это «социальная вещь» («Сознание и его собственник» [9. С. 91 и сл.]), но и слово – это «социальная вещь» («Эстетические фрагменты» [10. С. 211]). Предмет социальной или герменевтической интуиции – это смысл, или другой. Но что это за интуиция? Шпет говорит о ней как о том, что связывает эмпирическую и идеальную интуиции [7. С. 112], предметы которых радикально различны – настолько, что сами эти интуиции не могут быть даже видами общего рода [Там же. С. 30] – но, тем не менее, могут относиться *к одной и той же вещи* (к слову, или к другому). И эта загадочная социальная или герменевтическая интуиция не может быть каким-то особым чувством (наряду с другими чувствами эмпирии), не является она и эйдетическим «умозрением». Она – «уразумение смысла», «понимание». Так что же это такое – понимание?

В основе понимания (герменевтической или социальной интуиции) лежит механизм, по сути аналогичный эмпатии. Как пишет Шпет, «психологическое узрение чужой индивидуальности в её «целом» может послужить… поясняющей аналогией» [Там же. С. 147] для уразумения смысла предмета. Ясное дело, что в таком случае можно говорить о феноменологически истолкованной эмпатии, а не

о проекции собственных чувств и представлений на другого, не о в-чувствовании, как оно интерпретировалось Липпсом (отметим, что у Шпета мы можем встретить довольно много критических выпадов в адрес психологистски истолкованного *Einfühlung*, однако при этом в «Явлении и смысле» он сам пользуется выражением «симпатическое понимание» [Ibid.], которое заимствует у исландского философа Гудмундура Финнбогасона, ссылаясь на его диссертацию 1911 г. [10]). Так понимаемая эмпатия означает не столько ставить себя на место другого, сколько воспринимать другого как другого – целиком и сразу, во всей полноте конкретности. Ни чувственная интуиция как таковая, ни интуиция эйдетическая сами по себе не дают нам другого в качестве другого. Шпет же настаивает на оригинально дающем характере социальной и соответственно герменевтической интуиций. Это со стороны герменевтической есть прямая, *in propria persona* (пользуясь выражением Гуссерля) данность энтелехии как «внутреннего смысла» предмета, как его «для чего». Со стороны социальной же это есть не что иное, как прямая данность другого как другого – и не только в его телесно-чувственном составе, на основе которого осуществляется аналогизирующий перенос, а «всего целиком и сразу»: «Мы как бы держим связанными в одном центральном узле все нити смысла, индивидуации и мотивированной разумности: держим “зараз”, в “заключённом явлении”» [7. С. 147]. Видеть таким образом другого – значит видеть лицо (лицо – это весь человек, у человека всё – лицо).

Шпет также показательным образом сближает социальную или герменевтическую интуицию с тем, что в философской традиции получило название *consensus* («со-чувствие», συνθήκη («согласие») у Аристотеля – как способ связи вещей и имён [Там же. С. 174]), а также *sensus communis*, *common sense*, что он сам переводит не иначе как «общее чувство» [Там же. С. 92]. Формулируя в качестве ведущего для своего исследования вопрос о том, «как есть действительное» [Там же. С. 32], Шпет также указывает на то, что «общее чувство» интерпретируется представителями Шотландской школы как основа нашего представления о действительности действительного и получает имя «веры» [Там же. С. 92] (то же впоследствии происходит у Якоби, а также у Владимира Соловьёва). Стало быть, герменевтическая или социальная интуиция, понимание или эмпатия также есть, так сказать, «онтологическое чувство» (возможно, что-то вроде «понимания бытия» – правда, по ту сторону какого-либо пси-

хологизма). Шпет даже утверждает, что в основе этого «общего чувства» – генетическое, «реальное» единство рождения [Там же. С. 174]. Общее чувство, коренящееся и замешанное в общении, ломает индивидуальные перегородки: мы больше «не заключённые одиночных тюрем», как утверждает Шпет, споря с Зигвартом [Там же. С. 12–13, 173], и «я» имеет «сообщительный» характер, само будучи лишь «эхом другого».

Таким образом, шпетовская трактовка эмпатии (как герменевтической или социальной интуиции) обнаруживает сущностную близость с концепцией Шелера, который также настаивает на оригинально дающем характере эмпатии (как «симпатии» или *Fremdwahrnehmung*). Им обоим оказывается присуще что-то вроде скрытого и ведущего пантеистического мотива, в глубине презирающего эгологию и релятивизирующего индивидуацию. При этом Шелер остаётся реалфеноменологом, а Шпет, удерживаясь на почве трансцендентальной феноменологии, движется в сторону своеобразной «бессубъектной онтологии» социальности. В этом отношении показательно утверждение в «Сознании и его собственнике» о том, что трансцендентальное поле[1] сознания принципиально «ничьё» [9. С. 107]. Но уже в «Явлении и смысле» Шпет усматривает возможность перевода в план имманентности того «трансцендентального я» [7. С. 78], которое с точки зрения Гуссерля нередуцируемо.

После «Явления и смысла» Шпет говорит о «вчувствовании» преимущественно в критическом ключе, как о психологистском концепте. Анализируя структуру слова в «Эстетических фрагментах», Шпет различает собственно понимание, обращённое на смысл как логическое ядро слова, и «симпатическое понимание», которое обращено на эмоциональную составляющую речи. Это симпатическое понимание Шпет как раз и интерпретирует здесь как эмпатию в том «наивном» психологическом смысле, который как раз и подвергается критике в феноменологии [8. С. 211–213, 248–255]. Сама по себе экспрессивность не может дать нам никакого понимания, она лишь прибавляется к уже помимо неё совершающемуся герменевтическому акту, более того – симпатическое понимание возможно вообще даже по ту сторону всякого смысла, т.е. в чисто животной жизни.

В «Явлении и смысле» Шпет подходит к смыслу (и слову) через эмпатию (восприятие смысла аналогично восприятию лица), впо-

[1] Я нарочито использую это выражение Делёза [11. С. 133 и сл.], но, полагаю, оно здесь вполне уместно.

следствии же его внимание смещается на слово – и теперь уже через слово он подходит к восприятию другого (личность как «социальная вещь» в «Сознании и его собственнике» [Там же. С. 91], затем слово как социальная вещь и личность как аналог слова в «Эстетических фрагментах» [9. С. 286]). В принципе, всё это последующее теоретизирование по поводу слова было имплицитно заложено уже в первом подходе, но именно этот – собственно феноменологический – подход более радикален, поскольку он ещё не обладает словом как универсальной интерпретативной моделью, но исходным его пунктом остаётся сплошь проблематический опыт другого.

Впрочем, вскоре (в 1920–30-е гг.) мы начинаем наблюдать закат теории эмпатии, о которой философия в целом надолго забывает, оставив её на долю эмпирической психологии. Тем не менее для феноменологии проблема эмпатии остаётся чем-то вроде «первичного ландшафта», во многом определяющего дальнейшее развитие проблемы интерсубъективности. Такую роль «вчувствование» и «понимание» играют для хайдеггеровской концепции со-бытия (*Mitsein*). *Mitsein* по существу – это бытие рядом, вблизи, и хайдеггеровский другой – тот, кто аналогично подручному пребывает в своего рода неприметности (как, например, постоянно живущие вместе члены одной семьи). *Mitsein* – это когда люди понимают друг друга без лишних слов. Носителем радикальной чуждости выступает для Хайдеггера не другой, но само же *Dasein*, которому по сути не по себе (SZ § 40 [12. С. 188–189]), или же которому сопутствует пресловутый «голос друга» (SZ § 34 [Там же. С. 163]). Бытие-с-другими Хайдеггер просто включает в состав *Dasein* в качестве экзистенциала (SZ § 26 [Там же. С. 118]), тем самым противостоя гуссерлевскому учению о невозможности интеграции чужого «я». С другой стороны, Хайдеггер отказывается и от психологического субъективизма классической эмпатии: со-бытие это, если угодно, такое «вчувствование», которым экзистенция всегда уже охвачена – прежде чем сможет проецировать собственные переживания на других.

Однако в какой-то момент назревает необходимость порвать и с этой почвой, и что-то происходит с другим – прежде всего, во французской феноменологии, где другой начинает неуклонно расти, превращаясь в Другого с большой буквы. Эта инфляция (разбухание) другого сопровождается отказом от эмпатии (от вчувствования, понимания, от каких-либо форм интуитивной данности другого как другого, от его свойскости и освоенности), наложением запрета на

непосредственный контакт с другим. «Другой» становится одним из имён разрыва феноменальности, которым феноменология отныне преимущественно озабочена. Становясь «абсолютно другим» (чем-то наподобие «священного»), другой делается всё больше – всегда больше самого себя. Так появляется довольно монструозный его образ, который Бернхард Вальденфельс пытается интегрировать теоретически, различая между собственно другим (т.е. своим-другим, *das Andere*) и чужим (*das Fremde*) [13].

Однако это разбухание другого имеет этические мотивы (инфляцию другого саму по себе можно обозначить в качестве «этического поворота» в феноменологии). Ведь полагание другого как «другого такого же» ведёт к непризнанию его в качестве другого, а эта ситуация, как мы знаем, порождает «борьбу не на жизнь, а на смерть». Однако способно ли предотвратить насилие полагание другого как «Другого»? Кажется, нет, поскольку разбухание другого всегда будет провокацией дискриминации (сам другой как абсолютно другой есть чистая провокация, как показывает Эмманюэль Левинас) и производством дискриминирующего различия, – хотя, быть может, этически оно как раз и призвано к тому, чтобы всякой дискриминации противостоять. Иначе говоря, «этическое» разбухание другого, стремясь избежать гегелевской ситуации встречи двух самосознаний, но при этом наследуя «первичный ландшафт» эмпатии, на деле восстанавливает диалектику господства и рабства, а также несчастное сознание с его сокровенным устремлением скинуть большого Другого.

Бесконечное «этическое» разбухание тем не менее заканчивается тем, что в какой-то момент другой становится настолько большим, что теряется из виду. В определённый момент другой становится настолько похожим на Бога, что пропадает в неразличимости божественного отсутствия. Ясное дело – то, что выражается здесь метафорой бесконечного роста, может быть по существу представлено и как процесс бесконечного уменьшения или сдутия – вплоть до исчезновения. Большой Другой, Другой с большой буквы, возникнув, стремится – в силу своей инаковости – к упразднению дискриминирующего различия, становясь при этом другим, другими и, в конце концов, тем, что неразличимо. И в этом продолжает свою работу всё тот же этический мотив, что как раз и привёл другого к бесконечному разбуханию.

Новыми контекстами проблемы другого, приходящими на смену Другому с большой буквы, оказываются, с одной стороны, «просто

другой» (со вполне ожидаемым здесь уклоном в прикладную этику – т.е. фактическим отказом от теоретизирования по поводу самой фигуры другого), с другой стороны – недифференцированные множества (как «любое» у Джорджо Агамбена [14], «бытие-единичное-множественное» у Жана-Люка Нанси [15] и т.п.).

Возвращение интереса к эмпатии в современной философии, по существу, совпадает с этим возвращением интереса к другому с маленькой буквы. Реабилитация эмпатии происходит сначала в теории исторического познания (вслед за Р. Коллингвудом), в исторической травматологии (*trauma studies*) с её вниманием к опыту жертв и свидетелей, в психоанализе (Ю. Кристева) и, наконец, в философии сознания (*philosophy of mind*) – в связи с так называемой проблемой «теории сознания» (*theory of mind*), т.е. с вопросом о том, каким образом мы воспринимаем других как наделённых сознанием. И уже из этого контекста *philosophy of mind* эмпатия возвращается в современную феноменологию (и уже именно как *empathy*, а не как *Einfühlung*). Сдержанный ренессанс эмпатии в современной феноменологии связан, в первую очередь, с деятельностью Дэна Захави, для которого это возвращение происходит вместе со смиренным принятием натурализации феноменологии [16]. Захави разрабатывает концепцию «мы – отношения» (*we-relation*) в составе самого субъекта, что, в принципе, являет собой скромную аналогию претенциозного замысла Нанси переписать «Бытие и время», поставив во главу угла со-бытие [15. С. 147].

Проблема эмпатии в феноменологии выявляет связанный с ней парадокс, касающийся границ феноменологического или феноменального: опыт другого не должен быть непосредственным, иначе не будет другого, и в то же время должен оставаться таковым, иначе не будет никакого опыта. Вся история эмпатии в феноменологии – это серия осцилляций в заданном этими противоречивыми требованиями пространстве, а также история смещения и наложения этих колебаний. Например, Левинас критикует классические концепции другого за то, что они не признают другого – и за то, что они его признают; за то, что опыт другого исключает другого – и за то, что включает его, и т.д. И этот же парадокс заявляет о себе у Шпета: социальная или герменевтическая интуиция, которая не есть какая-то из данных нам интуиций и которая даёт нам то, что ускользает от собственной данности, – тот «внутренний смысл» вещи, который радикальным образом вне её.

Литература

1. *Titchener E.B.* Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes. New York: Macmillan, 1909. 346 p.

2. *Vischer R.* On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics // Empathy, Form, and Space / ed. and trans. by H.F. Mallgrave and E. Ikonomou. Santa Monica, CA: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1994. P. 89–123.

3. *Lipps T.* Ästhetische Einfühlung // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1900. № 22. P. 415–450.

4. *Scheler M.* Gesammelte Werke. B. VII. Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Bern und München: Francke Verlag, 1973. S. 7–258.

5. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / пер. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. 229 с.

6. *Stein E.* Zum Problem der Einfühlung. München: Kaffke Verlag, 1980. 133 S.

7. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы / послесл. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1996. 192 с.

8. *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М.: Изд. группа «Прогресс», 1994. 376 с.

9. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / ред. и сост. Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2007. 712 с.

10. *Finnbogason G.* Den sympatiske Forstaaelse. København: Gyldendal, 1911. 175 s.

11. *Делёз Ж.* Логика смысла / пер. Я.И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. 472 с.

12. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.

13. *Вальденфельс Б.* Мотив чужого. Мн.: Пропилеи, 1999. 176 с.

14. *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество / пер. Дм. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. 144 с.

15. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / пер. В.В. Фурс; под ред. Т.В. Щитцовой. Мн.: И. Логвинов, 2004. 272 с.

16. *Zahavi D.* Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford: Oxford University Press, 2014. 296 p.

Evstropov Maxim N. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

SOCIAL ONTOLOGY OF GUSTAV SHPET AND THE PROBLEM OF EMPATHY IN PHENOMENOLOGY

Keywords: Gustav Shpet, empathy, phenomenology, problem of the other, intersubjectivity.

The problem of empathy (*Einfühlung*) as a part of the question of experience of other minds was one of the most vividly discussed issues in phenomenology in 1910s. Max Scheler stated that other minds can be directly perceived in sympathy or *Fremderfahrung*. Edith Stein and later Edmund Husserl argued that other minds can be experienced only indirectly, though such experience is original and can not be reduced to any other sort of experience (such as animal life or psychic). Russian phenomenologist Gustav Shpet in his work *Appearance and Sense* (1914) also develops an original conception of social being. He states that this being as a special ontological region correlates with a specific intuition which he called “social” or “hermeneutical” one and which he differs from empiric and

eidetic intuitions. This intuition as the hermeneutical one is the understanding of sense, and as the social one it is none other than empathy. This empathy is not just sympathy or emotional contagion – it is the direct experience of the other in his or her concrete being, or it is essentially the perception of the face. So, in this conception of social intuition Shpet appears to be closer to Scheler than to Husserl and Stein, but unlike Scheler he accepts Husserlian transcendental phenomenology, though moving towards a sort of social ontology without subject. Soon after 1910s a long-time decline of the category of empathy began in philosophy in whole. Nonetheless the problem of empathy stayed a "primal landscape" for the question of intersubjectivity in phenomenology. The refusal of empathy as of intermediate experience of the other coincided with the so called "ethical turn" in phenomenology that supposed the infinite inflation of the other becoming the Other from the capital letter and marking the rupture of phenomenality. In contrary, present-day modest renaissance of empathy concurs with the return of interest in the "mere" other. The problem of empathy as it arose in the beginning of the XX century already shapes these oscillations between two contradictory requirements forming a paradox: the experience of the other must not be intermediate, or there'll be no other; and at the same time it must be such, or there'll be no experience. And this paradox appears also in Shpet's conception of social or hermeneutical intuition that is not any given intuition at all and that gives that that slips off its givenness – the intimate sense that is radically outside.

УДК 101.3
DOI: 10.17223/9785751124014/15

И.Н. Инишев

ШПЕТОВСКАЯ ИДЕЯ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ИНТУИЦИИ В СВЕТЕ АКЦИОНИСТСКИХ ПОДХОДОВ В ТЕОРИИ ВОСПРИЯТИЯ

Выдвигается и отстаивается тезис, согласно которому эвристический потенциал программного труда Густава Шпета «Явление и смысл» может быть раскрыт более полно, если интерпретировать его в контексте акционистских подходов к феномену восприятия, разработанных в феноменологической социологии, современной аналитической теории восприятия и некоторых версиях постбурденианской социологии.
Ключевые слова: *феноменология, трансцендентализм, герменевтическое измерение, восприятие как социальное действие.*

Введение

Работа Густава Шпета «Явление и смысл» [1] важна и интересна уже только тем, что она представляет собой одну из первых реакций на программный труд трансцендентальной феноменологии – 1-й том «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», изданной Гуссерлем лишь годом ранее. Однако подлинная отличительная черта этого текста заключается в том, что он идет значительно дальше реконструкции и критики гуссерлевского проекта, предлагая – пусть и в самых общих чертах – свою собственную версию его внутренней трансформации, трансформации, нацеленной на последовательную и полную реализацию базовых принципов феноменологической философии.

Следует отметить специфику тогдашнего исторического этапа развития феноменологического движения, который можно назвать доинституциональным. Феноменологическая философия при всем объеме проделанной исследовательской работы по-прежнему оставалась на стадии общих программ и разработки базовых методических принципов. Она еще не обрела того влияния в сфере современного философствования, которое она обретет в последующие десятилетия.

Это обстоятельство не могло не обеспечить особую свободу рецепции и критики, которой Г. Шпет и воспользовался. Кроме того,

продуктивности шпетовской интерпретации Гуссерля поспособствовала и его позиция «аутсайдера» – позиция исследователя, не скованного никакими институциональными ограничениями, дисциплинарными рамками и личными обязательствами.

Вместе с тем то обстоятельство, что книга была написана по-русски, оказалось серьезным препятствием для рецепции теоретических новаций Шпета в контексте «феноменологического движения», ставшего впоследствии международным. Последующие исторические события и трагическая судьба Шпета сделали это препятствие непреодолимым.

Тем не менее дальнейшая логика развития феноменологического проекта, его нынешнее состояние и не в последнюю очередь его диалог с альтернативными подходами к аналогичным проблемам заставляют сегодня по-новому взглянуть на критику и теоретические новации, предложенные Шпетом в его программной работе 1914 г.

Основной тезис этой статьи может быть сформулирован следующим образом: эвристический потенциал работы Густава Шпета «Явление и смысл» может быть раскрыт более полно, если интерпретировать его в контексте «акционистских» подходов к феномену восприятия, разработанных в феноменологической социологии Шюца, современной аналитической теории восприятия и некоторых версиях феноменологической и постбурденианской социологии.

В нижеследующем будет предложено краткое обоснование этого тезиса. Но начнем мы с отношения шпетовского проекта к герменевтической феноменологии Хайдеггера, представляющей собой одну из наиболее радикальных разработок герменевтического измерения феноменологической философии, открытого также и Шпетом (и притом на несколько лет ранее) в упомянутом программном труде.

Имплицитный трансцендентализм: анализ герменевтического измерения феноменологического феномена в философии Хайдеггера

«Герменевтический поворот» в феноменологической философии, приведший в конечном итоге к разделению первоначально единого «феноменологического движения» на две относительно самостоятельных линии (рефлексивная и герменевтическая версии феноменологии), принято связывать с именем Хайдеггера. Это верно, если принять во внимание фактическое влияние на историю феноменоло-

гии, оказанное хайдеггеровским философским проектом, однако ошибочно с хронологической точки зрения.

И все же – в чем состоит различие между двумя этими инициативами герменевтической трансформации первоначального феноменологического проекта (Шпета и Хайдеггера)?

Для Хайдеггера «герменевтическое» – принципиальная предпосылка перцептивного опыта, не поддающаяся феноменологической редукции, поскольку ее конститутивные основания находятся за пределами базовой для феноменологии Гуссерля формы опыта: визуального восприятия, тематически (и оптически) сфокусированного на конкретном сегменте чувственного мира. Герменевтическое, как его понимает Хайдеггер, составляет основание этого опыта. Чувственное восприятие вещи представляет собой, с точки зрения Хайдеггера, своего рода финальную модификацию и седиментонтологически первичного, но вместе с тем до-рефлексивного опыта «раскрытия» мира, который может быть описан как замкнутое целое до-теоретических прагматических мотиваций и «подручного сущего». Даже если принять во внимание, что этот до-теоретический опыт обладает своим собственным способом видения окружающего мира (который Хайдеггер называет осмотрительностью, Um-Sicht) и что, кроме того, он расположен в средоточье повседневного существования человека, он тем не менее не становится интегральной частью самосознания индивида, будучи вытесненным в область отчужденного, забытого и модифицированного бытия.

Такой статус герменевтического измерения опыта подтверждается и одновременно узаконивается онтологической перспективой, в рамках которой разворачивается феноменологически-герменевтический проект Хайдеггера. Герменевтическое у Хайдеггера имеет, по сути, исключительно трансцендентальный, или онтологический, характер. В сфере онтического перцептивного опыта оно присутствует лишь в рудиментарной и модифицированной форме – как нерефлексируемая предпосылка этого опыта, как не обнаруживающая себя в сфере повседневного и научного восприятия онтологическая *структура*.

На это указывает и трактовка понимания, разработанная в рамках герменевтической феноменологии Хайдеггера. Понимание здесь в минимальной степени связано с человеческой активностью. Скорее оно – трансцендентальная (и, соответственно, надындивидуальная и сверхисторическая) структура, по отношению к которой отдельный индивид выступает в роли факультативного средства ее имплементации.

«Герменевтический акт»: социальное измерение перцептивного опыта в феноменологической концепции Шпета

Шпетовская трактовка герменевтического аспекта перцептивного опыта, как нам представляется, напротив, нацелена на своего рода ре-гуманизацию феноменологии, которая заключается в том, что интегрированный в процесс восприятия «герменевтический акт» [1. С. 196] осуществляется самим индивидом по эту сторону различения эмпирического и трансцендентального, онтического и онтологического. Понимание здесь – при всем его отличии от традиционного интеллектуалистского его истолкования – представляет собой форму активности индивида, включающую в себе как рефлексивные, так и до-рефлексивные составляющие.

Понимание в трактовке Шпета «присутствует» в восприятии не в качестве трансцендентального, или онтологического, фундамента, а в качестве внутренней тенденции самого восприятия, реализация которой идентична достижению полноты перцептивного опыта. Перцептивное и герменевтическое, с точки зрения Шпета, образуют континуум опыта: в содержании интенционального, «тетического» акта есть «нечто, что как бы "уводит" нас от центрального ядра ноэмы… интенциональное сознание переходит как бы в новую сферу переживаний, не меняя, впрочем, направления внимания, которое может по-прежнему оставаться направленным на центральное ядро ноэмы» [Там же. С. 190].

Эта метафора отклонения траектории перцептивного сознания от сосредоточенности на «ноэматическом» смысле предмета в направлении его «внутреннего интимного, стоящего перед нами», его «энтелехии», выражает центральный и наиболее инновационный элемент шпетовского труда. При этом следует подчеркнуть, что «преломление интенции» подразумевает здесь не ее модификацию, а ее завершение, или, в терминах Гуссерля, ее исполнение. Однако из самой идеи коррелятивности «ноэзы» и «ноэмы» следует идея социального характера «акта полагания», поскольку коррелят этого акта – интенциональный предмет, «ноэма» – всегда имеет свою энтелехию, свое «для чего», отсылающие за пределы формального смысла вещи к несущим и конкретизирующим ее социально-прагматическим «мотивирующим связям».

В итоге из предложенных Шпетом в заключительных двух главах «Явления и смысла» рассуждений проистекает следующий важ-

ный вывод: трансцендентальная феноменология Гуссерля представляет собой не столько позитивную программу исследований, сколько радикальный опыт самокритики европейского философского субъективизма. Дескриптивная оптика феноменологии, как показывают критические размышления Шпета, доводит до логического завершения линию «методического солипсизма» в философии, демонстрируя границы знания, базирующегося на идее визуального восприятия, и одновременно с этим – в рамках одних и тех же методических процедур – раскрывает перспективу, в которой восприятие рассматривается как форма активного участия индивида в «конституировании» окружающих его «многообразных реальностей».

Однако в феноменологии Гуссерля это участие ограничивается по преимуществу когнитивными актами зрительного восприятия, в то время как Шпет говорит о необходимости расширения спектра возможностей для концептуализации этого участия. Для Шпета социальность и активные интерпретативные усилия воспринимающего субъекта – интегральная часть любого перцептивного опыта. Однако и у него мы не находим сколько-нибудь дифференцированного анализа этих ключевых (и даже, по его словам, онтологически значимых) [Там же. С. 199] элементов перцептивного опыта.

Наше краткое рассмотрение положения концепции Шпета в контексте раннего «феноменологического движения» можно резюмировать следующим образом: для феноменологии Гуссерля, базирующейся на теоретических предпосылках трансцендентализма, герменевтическое измерение и связанная с ним проблематика интерпретации не составляют темы феноменологической философии. «Божественное око» трансцендентального субъекта не интерпретирует, а созерцает «изначально данное». В герменевтической феноменологии Хайдеггера герменевтическое измерение хотя и занимает центральное место, оно тем не менее по преимуществу выполняет роль трансцендентального (онтологического) основания. Интерпретация у Хайдеггера представляет собой хотя и динамическую, тем не менее по сути неисторичную и надындивидуальную структуру. Dasein, как известно, характеризует человека только в аспекте его понимающего отношения к своему бытию, составляющего его отличительную онтологическую черту. В итоге многие конститутивные для повседневного жизненного мира формы опыта характеризуются лишь негативно – как формы упадка и забвения

изначального герменевтического измерения[1]. Таким образом, если Гуссерль игнорирует фактор интерпретации и социальную природу анализируемых феноменов, Хайдеггер игнорирует герменевтические импликации индивидуального перцептивного опыта.

Позиция Шпета, напротив, отличается эксплицитным признанием наличия герменевтического измерения в партикулярных актах перцепции, нацеленных на когнитивное постижение вещей окружающего мира. Тем не менее на последних страницах книги Шпет заметно отходит от феноменологических принципов, завершая свой новаторский проект рассуждениями в стиле философии объективного духа [Там же. С. 219–220].

Феноменологический метод: эпохе vs. редукция

Еще один важный момент, который остается у Шпета неразработанным, но на который предложенная им герменевтическая постановка вопроса не может не оказать влияния, – необходимость переосмысления методических принципов феноменологии.

Методологическая рефлексия занимает центральное место в феноменологии Гуссерля. Все его программные работы включают в себя описание ключевых методических процедур, прежде всего феноменологического эпохе и комплекса редукций. Несмотря на то, что как у самого Гуссерля, так и в интерпретативной литературе различие между этими классами методических процедур проводится не всегда или проводится недостаточно ясно, между ними тем не менее существует заметная разница.

В то время как эпохе представляет собой методически практикуемую рефлексивную и аналитическую установку, сохраняющую подчеркнутый «нейтралитет» в отношении анализируемых содержаний (реализуемой здесь и сейчас полноты опыта), феноменологические редукции, напротив, их трансформируют. Трансформация здесь связана с идеей «первоначальной данности» (originäre Gegebenheit), понимаемой у Гуссерля в ориентации на идею достоверности и оче-

[1] До некоторой степени этот упрек справедлив и в отношении Гадамера, для которого понимание – это в первую очередь «бытийный процесс» (Seinsvorgang). Во всяком случае так обстоят дела в «Истине и методе». Лишь в более поздних работах речь идет о понимании и интерпретации в смысле конкретных практик индивида. Отчасти поэтому, как нам представляется, в теории понимания, разработанной Гадамером, полностью отсутствует политическое измерение, в отличие, например, от теории понимания, предложенной Хабермасом.

видности, которая в свою очередь базируется на фундаментальном приоритете теоретического – и при этом по преимуществу визуального – восприятия[1]. Яркий пример принудительного и деформирующего характера феноменологической редукции по отношению к исследуемым феноменам – гуссерлевский анализ интерсубъективных отношений, которые у него примечательным образом сводятся к опыту восприятия другого человека как психофизического единства (объекта). Заявленный принцип познания – «принцип всех принципов», или принцип «первоначальной данности», – в этом случае, как кажется, не соблюдается.

Содержание «нередуцированного» опыта во многих случаях может быть схвачено лишь «перформативно», в момент осуществления опыта и вне пределов установки теоретического наблюдения и тем более вне «фильтра» методических процедур редукции. Феноменологическая редукция в этом и подобных случаях представляет собой форму отказа от полноты опыта и, соответственно, от генерируемого в нем (релевантного для феноменологии) знания в пользу несоразмерных ему, однако методологически легитимированных подходов.

В итоге как Гуссерль, так и Хайдеггер – пусть и по разным основаниям – игнорируют или, как минимум, недооценивают феноменологическую и когнитивную «самостоятельность» перцептивного опыта. Отчасти такое положение дел объясняется, по нашему мнению, приоритетом как в рефлексивной, так и в герменевтической феноменологии традиционных для философии нового времени онтологической и эпистемологической постановок вопроса.

Ситуация стала меняться начиная с 1940-х гг., после антропологического акцента, приданного феноменологии французскими исследователями (Сартр, Мерло-Понти), и возникновения феноменологической социологии в США, благодаря, прежде всего, усилиям Альфреда Шюца. В итоге обозначенное в «Явлении и смысле» движение от онтологии и теории познания к анализу повседневных практик жизненного мира обрело конкретные очертания и, как следствие, – явным или неявным образом – наметился отказ от приоритета методологического принципа редукции в пользу широко понимаемого эпохе.

---

[1] См., например, аналогичную критику базовых (и притом некритических) предпосылок гуссерлевской феноменологии в одном из ранних курсов Хайдеггера [2. S. 271–273].

Шпет в заключительных главах «Явления и смысла» реализует этот отказ имплицитно, развивая тему открываемой в акте повседневного чувственного восприятия телеологии вещей, индифферентной по отношению к различению естественной и трансцендентальной установок. Шюц же, напротив, предлагает идею «специфического эпохе», которое выполняет не методическую, а «конститутивную» функцию (не функцию экспликации, а функцию конструкции определенной сферы опыта, или «реальности»).

Альфред Шюц: от феноменологического эпохе к эпохе «специфическому»

В своей программной работе «О многообразии реальностей» [3], ставшей инаугурационным текстом феноменологической социологии и этнометодологии, Шюц, следуя во многом У. Джеймсу и Д.Г. Миду, предлагает свое, отличное от гуссерлевского понимание «естественной установки» (natural attitude).

Для Шюца естественная установка не исчерпывается «тезисом» о независимом существовании «внешнего мира». Напротив, с точки зрения Шюца, естественная установка представляет собой комплекс прагматически мотивированных человеческих деятельностей с различной темпоральной и пространственной организацией, в контексте которых и благодаря которым мир становится доступным. Каждая из этих форм деятельности, или, по выражению Шюца, «каждая конечная провинция значения», имеет своим истоком «мир труда как верховную реальность», представляющую собой своего рода «нулевой пункт» нашего опыта с присущими ему специфическими темпоральной, пространственной и социальной структурами, а также специфическим «акцентом реальности» (accent of reality). При этом, подчеркивает Шюц, «этот мир представляет собой для нашей естественной установки в первую очередь не объект мышления, а поле доминирования» [Там же. P. 227]. Мир не «дан» сознанию, но он «достигается» соразмерно нашей телесной позиции / организации и структурным характеристикам конкретного типа опыта, или соответствующей «конечной провинции значения»: «…весь социальный мир – это мир в пределах доступной мне сферы влияния (my attainable reach), со свойственными ему шансами доступа» [Там же. P. 226].

Кроме того, для «естественной установки», как ее понимает Шюц, характерно «специфическое эпохе», отличное от феноменологического, функция которого по отношению к соответствующей «провинции значения» не экспликативная, а конститутивная:

«Феноменология предложила нам понятие феноменологического epoché, приостановки нашей веры в реальность мира, представляющей собой средство преодоления естественной установки путем радикализации картезианского метода философского сомнения. Можно отважиться предположить, что в рамках естественной установки человек также использует специфическое epoché, которое, разумеется, заметно отличается от феноменологического. Он не приостанавливает действие веры во внешний мир и его объекты, но, напротив, он приостанавливает сомнение в его существовании. Что он заключает в скобки, так это сомнение в том, что мир и его объекты могут быть не такими, какими они ему представляются. Мы предлагаем называть это epoché epoché естественной установки» [Там же. P. 229].

В конечном итоге, для Шюца вопрос множественности реальностей – это вопрос множества «стилей существования», специфических эпохе и соответствующих им «акцентов реальности» [Там же. P. 232].

Алва Ноэ: сенсомоторное понимание и пространства доступа

Тему восприятия как формы прямого и активного доступа к миру развивает в последние годы современная англоязычная теория восприятия. Один из последних примеров и плодов этого развития – проект «перцептивного акционизма» американского философа Алва Ноэ.

Основной его тезис: присутствие вещей окружающего нас мира и мира в целом отличается хрупкостью (fragility). Присутствие мира для нас – не вопрос факта его существования, а вопрос доступа к нему, который всегда опосредован «различными стилями активной вовлеченности» [4. P. 153], включающей в себя не только эксплицитное физическое (воз)действие, но и мышление, а также различные формы чувственного восприятия. Каждый из этих «стилей» представляет определенную форму «искусного вхождения в контакт» (skillful engagement), определенный способ прямого доступа к миру, а не одну только форму «репрезентации», как зачастую интерпретируются речевая коммуникация и мышление.

Человек, согласно Ноэ, всегда обладает непосредственным доступом к миру; непосредственным в смысле не опосредованным представлениями, ментальными образами и т.д. Однако этот доступ не предоставляется «бесплатно» (for free). Мы достигаем мира посредством разнообразных, освоенных нами навыков и практик, соприсутствуя с окружающим нас миром в общих для нас и для мира «пространствах доступа». Коммуникация с миром, по выражению Ноэ, представляет собой не «переход» (passage) (из внутренней, субъективной сферы во внешнюю, объективную), а «движение» (movement) от «здесь» к «там», от этого места к тому»[Там же. P. 5].

Многообразию форм – «стилей» – доступа к миру коррелятивно многообразие форм его – «прямой» – доступности (availability), из чего проистекает и чем отчасти обосновывается тезис о многообразии присутствия. В этом контексте Ноэ отстаивает идею восприятия как активного (деятельного) доступа к миру, охватывающего собой широкий спектр человеческих действий: от «сенсомоторного понимания» до речевого / мыслительного опыта, рассматриваемого Ноэ в качестве «расширенного восприятия» (мышление как способ «прямого» контакта с миром, как один из «стилей» доступа к реальности). В итоге интенциональность, с точки зрения Ноэ, – это не «акт» (трансцендентального) сознания, а тип диалогического (и, стало быть, рефлексивного, понимающего) отношения с воспринимаемым: «Как сам объект, так и понимание, или навыки доступа играют ключевую роль в восприятии» [Там же. P. 25].

Тем самым «конституирование» оказывается результатом многообразных и, главное, «посюсторонних» усилий, компетенций и практик индивида – субъекта социального коммуникативного опыта.

Тиа ДеНора: восприятие как социальное действие

Тему «естественной установки», или, иначе, повседневности, а также тему восприятия как формы социальной активности развивает в своей новой книге британский социолог Тиа ДеНора [5]. Примечательно, что ДеНора демонстрирует эксплицитный онтологический интерес, спрашивая о формах опыта, в которых и посредством которых производится «чувство реальности» [Там же. P. XV].

Противопоставляя свое понимание повседневности феноменологической трактовке повседневного, ДеНора постулирует идею повседневности не в смысле анклава, окруженного разно-

образными формами «не-повседневного», а как «место, где опыт становится явным, где он обретает форму, где обнаружен смысл [where sense is made]. В этом отношении повседневное представляет собой временное местоположение, или “время Ч” (zero-hour), где реальности приводятся к существованию и становятся сфокусированными тем способом, который важен – для нас» [Там же. P. XX].

Примечательно, что приведение реальности к существованию, ее «фокусировка» и другие «глобальные» по смыслу и последствиям действия осуществляются в «локальных» перцептивных и интерпретативных актах, или – как их называет ДеНора вслед за Гарольдом Гарфинкелем, – «искусных практиках», «которые соединяют воедино слова, действия, объекты, значения, восприятия и людей» [Там же. P. 125]. В итоге перцептивный опыт обретает не только социальное, но и политическое измерение.

Заключение

В заключение перечислим основные тезисы, которые мы пытались прояснить в этом коротком тексте.

1. В работе «Явление и смысл» Густав Шпет не только реконструирует программные положения трансцендентальной феноменологии и не только критикует их, но и предлагает ряд важных новаций, значение которых было осознано лишь в послевоенное время вследствие трансформации самой феноменологической философии и изменившихся социальных реалий, потребовавших новых теоретических инструментов для своего осмысления.

2. Шпет, как и позднее Хайдеггер, открыл герменевтическое измерение перцептивного опыта, опираясь на исследовательские принципы самого Гуссерля. Однако в отличие от Хайдеггера у Шпета это герменевтическое измерение – не «трансцендентальный» фундамент, а непосредственное содержание визуального восприятия. Иными словами, перцептивный опыт – это не опыт сокрытия, а опыт обнаружения герменевтического феномена.

3. Аналогичное понимание герменевтических содержаний перцепции мы находим и в современной «акционистской» теории восприятия, основные принципы которой изложены в недавних работах американского исследователя Алва Ноэ, социолога Тиа ДеНоры, а также в ставшем уже классическом тексте Альфреда Шюца «О многообразии реальностей».

4. Перцептивный опыт рассматривается как форма социального действия с присущими ему особыми возможностями познавательного и практического доступа к миру.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914. 219 с.

2. *Heidegger M.* Einführung in die Phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe. Bd. 17. Frankfurt/M.: Klostermann, 1994.

3. *Schutz A.* On Multiple Realities // Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. The Problem of Social Reality. The Hague; Boston; London: Martinus Nijhof, 1962. P. 207–259.

4. *Noe¨A.* Varieties of Presence. Cambridge; London: Harvard University Press, 2012. 174 s.

5. *DeNora T.* Making Sense of Reality. Culture and Perception in Everyday Life. London: Sage, 2014. 200 s.

Inishev Ilya N. National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation)

GUSTAV SCHPETT'S NOTION OF THE HERMENEUTIC INTUITION IN THE LIGHT OF ACTIONIST APPROACHES TO THE THEORY OF PERCEPTION

Keywords: phenomenology, transcendentalism, hermeneutic dimension, perception as a social action.

What makes Gustav Shpet's work "Appearance and Sense" so important is not only that it was one of the first critical reactions to Husserl's programmatic work of transcendental phenomenology, 1st volume of "Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology". Besides its critical stance, the book retains its actuality in the contexts of ongoing discussionsabout foundations and consequences of "hermeneutic transformation" of the initial phenomenological project. Like Heidegger several years later, Shpet, drawing on research principles Husserl's,has revealed what can be called hermeneutic dimension of perceptual experience.But, unlike Heidegger, Shpet conceders this hermeneutical dimension not as a transcendental fundament but rather as immediate content of visual perception. In other words, experience of perception is not the experience of hiding but that of revealing the hermeneutical, or the teleological in terms of Shpet. Similar understanding of hermeneutical contents we find also in the contemporary – "actionist" – theory of perception, basic elements of which has been presented in the recent works of an American philosopher Alva Noe and a British sociologist Tia DeNora. Nevertheless a sketch of the actionist approach to the phenomenon of perception we can find in programmatic article ("On Multiple Realities")by Alfred Schutz, the founder of phenomenological sociology. As a result, all this creates necessary prerequisites for revisiting theaforementioned Shpet's work from the standpoint alternative to the traditional phenomenological lines of thought. To key innovations within contemporary theories of perception belong the following: consideration of perceptive acts as forms of social action and forms of direct access to the world; the broadening of the concept of understanding to include non-conceptual, practical, bodily, for example sensorimotor, forms of understanding. In consequence, perceptual experience obtains, besides a cognitive and ontological dimension, also political one.

УДК 101.8:316
DOI: 10.17223/9785751124014/16

В.И. Киселев

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СОВМЕСТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РОССИЙСКОГО И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО СОЦИУМА

Подчеркивается, что этнографический аспект в совместной деятельности российского социума играет важную роль. Годы реформ со всей определенностью показали, что для позитивной адаптации к рыночной социокультурной системе требуется высокое качество человеческого капитала. Модернизация российской социокультурной системы в практическом плане предполагает изменения в институциональной сфере. Социокультурное развитие российского общества во многом обусловлено экономическими и политическими причинами, которые в совокупности тем не менее зиждятся на ментальности, или, говоря словами Г.Г. Шпета, «душе» российского народа. Конвертировать философию духовного развития в практику жизни – значит использовать научно обоснованную многокритериальную оптимизацию пути развития.
Ключевые слова: *совместная деятельность, политический интерес, поле социума, нравственность, воля, ценности.*

При исследовании совместной деятельности народа в определенном поле социума возникает настоятельная необходимость во всестороннем – социокультурном – объяснении внутренних, духовных источников его развития. Этнический фактор играет существенную роль в становлении совместной деятельности народа той или иной цивилизации, специфики его организации, в конечном счете, определяет и вектор развития. К сожалению, рамки статьи не позволяют описать и уж тем более объяснить большинство нюансов духовного уклада того или иного этноса, не избежать, опять же, к сожалению, и публицистичности в данном изложении.

Российская (славянская) цивилизация в отличие от западноевропейской (англосаксонской) цивилизации сложилась в результате хозяйственного освоения больших территорий с суровым и неблагоприятным для экономического развития климатом при низкой плотности населения и существенном дефиците квалифицированной рабочей силы. Своеобразие в развитии, таким образом, мы можем наблюдать как в политической, так и в экономической сферах. Это,

так сказать, объективные причины в становлении и развитии совместной деятельности народа. Вместе с тем в этногенезе велика роль и внутренних, духовных, источников его развития.

Естественно, возникает вопрос: какова и в чем выражается специфика совместной деятельности народа, к примеру, западноевропейского и российского поля социума?

Думается, что в этом непростом вопросе необходимо начать с того, что Великая Французская революция воплотила мечту о свободе и счастье в клочке собственной земли – *парцелле*; превратив полукрепостных крестьян в свободных земельных собственников, где «каждая отдельная крестьянская семья почти что довлеет сама себе, производит непосредственно большую часть того, что она потребляет, приобретая, таким образом, свои средства к жизни более в обмене с природой, чем в сношении с обществом» [1. С. 207]. А отсюда (из значимости парцеллы), вытекает частнособственнический или знаменитый смитовский (selt-interest) своекорыстный интерес, или воля частного индивида, или мир как воля и представление у Шопенгауэра, где «индивид, личность, есть… явление воли и в качестве такого… a priori считает себя совершенно свободным» [2. С. 240].

В Германии и Англии несколько иные природные условия для ведения земледельческого хозяйства, чем на юге той же Франции. Однако и эти страны прошли развитие и становление «образа души» через «труд применительно к земле – культуру» [3. С. 246]. Не подавляющее число парцелльного хозяйства, как во Франции, но и в этих странах мелкий крестьянский частник составлял определенное историческое время б**о**льшую часть населения.

Другую картину и совсем другие природные условия (где плюс 30° летом и минус 30° зимой, где шесть месяцев зима, а лето, по выражению поэта, это «пародия на западноевропейскую весну») мы видим в России. Территория здесь, в основном, с рисковым земледелием, где «земля никогда не была частной собственностью русских крестьян, но всегда была привычка к артельности» (см.: [4. С. 405]). Причем в российском поле совместной деятельности, скорее всего, важна не столько онтологическая проблема «крестьянского частника» в её крайнем – «гамлетовском формате» (to be, or not to be), сколько гносеологическая и аксиологическая проблемы осознанности и принятия общих ценностных ориентаций.

Поэтому, как пишет О. Шпенглер, «то, что фаустовская культура является *культурой воли*, есть лишь иное выражение преимущественно исторической предрасположенности её души. “Я” в словоупотреблении (ego habeo factum), а значит, *динамическое* построение фразы с точностью воспроизводит тот стиль действий, который следует из этой предрасположенности и со всей энергией направления господствует не только в картине “мира как истории”, но и в самой нашей истории. Это “я” вздымается кверху в готической архитектуре; шпили и контрфорсы – это “я”, и *потому вся вообще фаустовская этика – это сплошное* “ввысь” от Фомы Аквинского и до Канта мы видим здесь совершенствование “я”, нравственную работу над “я”, оправдание “я” верой и благими делами, уважительное отношение к “ты” в ближнем ради собственного “я” и его спасения и, наконец, высочайшее: бессмертие “я”.

Именно это-то и представляется подлинному русскому суетным, это-то он здесь и презирает. Русская, безвольная душа, пра-символом которой является бесконечная равнина, пытается, услужая и безымянно, вся без остатка раствориться в братском мире, в горизонтальном» [5. С. 362].

Действительно, только в русском языке слово «мир» имеет два определения: мир как вселенная и мир как общество людей. Однако людей далеко не безвольных, стремящихся «раствориться только в горизонтальном», но и людей, сплоченных духом коллективности, которым доступна и космическая высота. Свидетельством разносторонней направленности в развитии являются многочисленные достижения российской науки и техники в различных областях народного хозяйства, а также, кстати, и в освоении космоса.

Стало быть, можно полагать, что в центре западноевропейского образа души её стержнем является воля индивида. Поэтому как бы ни отзывались о теории Маркса западноевропейские «любители мудрости», марксистская теория является логическим завершением развития западноевропейской теории рационального *индивидуализма*, где «всюду в истории “общий интерес” созидается индивидами, которые определены в качестве ”частных людей“» [6. С. 75]. Напротив, духовный уклад в деятельности субъектов российского поля социума характеризуется коллективностью.

Таким образом, есть основания констатировать, что в основе развития западноевропейского социума находится интерес частного индивида; вызвано это естественно-географическим положением, т.е.

умеренным климатом, позволяющим вести частное земельное хозяйство и на этой основе развить «труд применительно к земле» – культуру, или вернее, западноевропейскую культуру. Где мысли о долге, справедливости, праве и порядке «охватывают ребенка в колыбели, – как пишет П.Я. Чаадаев, – окружают его среди игр, которые нашептывает, лаская, его мать, которые в форме различных чувств проникают до мозга его костей вместе с воздухом, которым он дышит, и которые образуют его нравственную природу» [7. С. 327].

Очевидно, что, даже не изучая их истории, можно понять семейное сходство в развитии народов Западной Европы, у которых в течение более пятнадцати веков был только один язык при обращении к Богу, только один нравственный авторитет, только одно убеждение. Связав это с относительно небольшой протяженностью их территории, позволявшей более тесному и быстрому (кстати, не всегда мирному) общению и обмену, мы увидим у них постоянное развитие производства, а на основе культуры производства и науку, выделившуюся на определенном этапе развития и ставшую как бы самостоятельной отраслью или сферой общественной жизни. Стало быть, научное миропонимание есть душа западной культуры (см. [8. С. 126]); знания – её сердцевина.

В качестве иллюстрации различия в миропонимании (кроме слова «мир») можно привести примеры, которые в наибольшей степени схожи по тематике и времени их действия и в то же время в наибольшей степени контрастируют по внутреннему, смысловому пониманию. Так, один из основателей научной организации труда и управления Г. Эмерсон в своей книге «Двенадцать принципов производительности» ставит во главу угла победы Мольтке над Луи Наполеоном (внук) диспозицию, т.е. более совершенные знания военного ремесла (см. [9. С. 94]). Это один пример. Другой мы видим у одного из величайших русских мыслителей Л.Н. Толстого, который в книге «Война и мир» в победе Кутузова над Наполеоном почти демонстративно отказывается от диспозиции, ставя во главу угла дух войска, т.е. веру в победу.

Стало быть, нравственное миропонимание есть душа восточноевропейской (российской) культуры, вера – её сердцевина: вера в царя, вера в доброго барина, вера в справедливого начальника. Самоотверженная, не щадящая ни здоровья, ни даже самой жизни вера в дело, которое начато. Именно это-то и представляется подлинному западному европейцу, говоря языком Шпенглера, «суетным, это-то

он здесь и презирает», не понимает или делает вид, что не понимает «загадочную» русскую душу.

Сказать о безвольной душе, значит всё равно, что не увидеть за деревьями леса: не может быть души без воли, равно как и поступка вне нравственности. Безнравственный же поступок, надо полагать, означает «неосознанный», в определенной степени не отвечающий нравам и обычаям того социума, в котором он совершен. Иными словами, действие, не содержащее нравственной характеристики, не может быть отнесено к человеку. Человек же, по словам Гёте, немыслим без людей.

Из сказанного выше со всей очевидностью явствует, что человеческая личность (Воля), людское общество (Нравственность) и природа страны (Поле социума) – вот те три основы, составляющие целостный механизм социального движения, постоянное институциональное становление социума. Постоянное движение, развитие – вот ответ фундаментального вопроса политической социологии: «как возможно общество в форме устойчивой целостности»? «Велосипедист не падает – пока движется!»; общество – пока находится в развитии. Нравственно-волевой скреп же взаимно связывает человека и общество: с доминантой *частного индивидуального* западноевропейского социума и с доминантой *общего коллективного*, – российского.

Сегодняшняя внешняя геополитическая ситуация в Европе через призму развития славянской цивилизации, если очень коротко, то следует характеризовать двумя словами: как катастрофа и как трагедия.

Катастрофу восточноевропейской некогда единой славянской цивилизации мы наблюдаем во второй раз. Преодолев наполеоновское вторжение, войска Александра I в той или иной мере поставили все славянские народы под одно начало (тогда вплоть до поражения России в Крымской войне ни одна пушка в Европе не могла выстрелить без указа российского императора), затем, после Второй мировой войны, было восстановлено славянское единство. В настоящее время нужно признать, что наши европейские конкуренты (англосаксы) лидируют не только в экономическом, но и социально-политическом развитии. Нам же в этой ситуации (хронического отставания в развитии) необходимо укрепить, говоря словами Г.Г. Шпета, «Дух коллективности». Несмотря на *трагедию* между братскими народами Украины и России, восстановить «Дух единства». И, наконец, попытаться, если мы уж в который раз реформируем свою совместную деятельность по

западноевропейскому образцу, привести совместную деятельность к единому «Духу ценностной ориентации».

У сегодняшнего социального лидера – бизнеса как организатора совместной деятельности довольно явственно обозначаются четыре политических интереса: основной, коренной, общий и главный.

Какими бы словами бизнес не дистанцировался от политической власти, говоря, что его не интересует политика, тем не менее бизнес будет постоянно стремиться к власти, так как властный ресурс в России имеет исключительное значение в продвижении казалось бы недопустимых проектов. И это основной политический интерес российского бизнеса в системе совместной деятельности. Конечно же, коренной интерес бизнеса прибыль – развитие частного / собственного предприятия. Однако «робинзонада» в экономике – это утопия, а потому бизнес заинтересован в стабильности совместной деятельности (общий политический интерес бизнеса).

Принимая во внимание приведенные нами выше примеры о земельных отношениях и о развитии частной собственности как метафизической основы рыночной формации, увидим, что выкристаллизовывается главный политический интерес бизнеса в совместной деятельности – это всестороннее, т.е. философское осознание и возведение *частной собственности в общесоциальную ценность*. Однако «философский разум не помещается в одной голове». Ведь ясно же, что даже конституционное декларирование частной собственности в совместной деятельности не может быть реализовано в жизнь, в практику без учета этнографического аспекта – воли народа. Ведь «философское сознание есть человеческое сознание, но не человека, а человечества, его творчество не распыленно-индивидуальное, а социально-коллективное творчество» [10. С. 4].

Литература

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 8.

2. *Шопенгауэр А.* О четвертом корне… Мир как воля и представление. Т. 1: Критика кантовской философии / пер. с нем. / Ин-т философии. М.: Наука, 1993.

3. *Гоббс Т.* Левиафан. М.: Мысль, 2001.

4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 19.

5. *Шпенглер О.* Закат Европы: В 2 т. Т. 1 / пер. с нем. И.И. Маханькова. М.: Айрис-пресс, 2003.

6. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 3.

7. *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. Т. 1 / П.Я. Чаадаев. М.: Наука, 1991.

8. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли: сб. ст. / [сост. Л. Янович]. Новосибирск: Новосиб. кн. изд-во, 1991.

9. *Управление* – это наука и искусство: А. Файоль, Г. Эмерсон, Ф. Тэйлор, Г. Форд. М.: Республика, 1992.

10. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики: Критические и методологические исследования. 3-е изд. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.

Kiselev Viktor I. Novokuznetsk branch-Institute of Kemerovo State University (Novokuznetsk, Russian Federation)

THE ETHNOGRAPHIC ASPECT OF JOINT ACTIVITIES OF RUSSIAN AND WEST–EUROPEAN SOCIETY

Keywords: joint activities; political interest; field of the society; morality; the will; values.

The article emphasizes that the ethnographic dimension in the joint activities of the Russian society plays an important role. Years of reforms clearly showed that positive adaptation to market sociocultural system requires high quality human capital. Modernization of the Russian socio–cultural system in practical terms implies changes in the institutional sphere. Socio–cultural development of Russian society is largely due to economic and political reasons that, in the aggregate, however, rest on mentality, or in the words of g. g. Gustav Shpet related "soul" of the Russian people. Convert the philosophy of spiritual development in the practice of life, then use scientifically based multiple–criteria optimization development.

УДК 141.2
DOI: 10.17223/9785751124014/17

Н.А. Колодий

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ БЫТИЕ КАК «ОТРЕШЁННОЕ БЫТИЕ»: ПО СЛЕДАМ ИНТЕРПРЕТАЦИИ Г.Г. ШПЕТА

Предлагается реконструкция историко-философского контекста данной философемы известного российского мыслителя; исследуются позиции философов-антагонистов Г.Г. Шпета и последовательно восстанавливается спектр последующих эстетически-культурологических размышлений. Феномен культуры, понимаемый как то, что находится как бы «между» предметом действительным, вещью и предметом идеально мыслимым, возможным. Эстетика, определенная как область «отрешенного бытия», отражает в целом позицию Густава Густавовича Шпета.

Ключевые слова: *эстетическое бытие, отрешённое бытие, энтелехия, феноменологические представления об эстетике, внутренняя поэтическая форма, внутренняя форма слова.*

Реконструкция историко-философского контекста, в котором появилась философема «эстетическое бытие – отрешённое бытие», как, впрочем, воссоздание и систематизация всех влияний этого концепта на последующие интерпретации, развивающие этот тезис, – задача очень сложная. Творчество Г.Г. Шпета, по-моему, – удивительная иллюстрация к тому, как можно ускользать от всякого рода систематизаций и даже толкований [1]. Так, представляется, что чем больше шпетоведы будут введением архивных текстов и рукописей Шпета претендовать на опыт собственной реконструкции, тем более недосягаемым и неуловимым будет этот процесс; чем более точно будут фиксировать герменевтический или лингвистический повороты в его творчестве, тем невероятнее будет воссоздание всей творческой биографии [2]. Отнюдь не случайно в последнее время среди исследователей-шпетоведов всё более популярным становится неоднозначный термин «реконструкция взглядов» Г.Г. Шпета, историко-философское явление, подвергшееся серьёзной критике [Там же]. При всей спонтанности обращения к некоторым аспектам творчества Г.Г. Шпета приходится констатировать, что есть моменты в комментариях, толковании его взглядов, дельные и вполне резонные, но они почему-то не получают развития. Так, еще в 2010 г.

прозвучали слова И. Чубарова о том, что «не надо агитировать за Шпета», что не нужно в 1001 раз говорить о его европейскости и не нужно на сто раз повторять тезис о карга-философии» [1]. Но и в 2015 г. все эти сюжеты по-прежнему актуальны. Нас, впрочем, будет интересовать оценка и интерпретация представлений Г.Г. Шпета об эстетике и сущности эстетических переживаний (Е. Борисов, Л. Гоготишвили, М. Денн, В. Зинченко, О. Мазаева, В. Молчанов, Н. Плотников, А. Савин, Г. Тиханов, И. Чубаров, Т. Щедрина). В отечественной литературе уже подробно выявлена связь первоначальных шпетовских представлений с его деятельностью в ГАХН, гуссерлевские коннотации, переориентация феноменологических исследований на непосредственный художественный опыт; влияние на эти воззрения «Внутренней формы слова» (см. [2–14]).

Мы более подробно остановимся на том периоде жизни и творчества, который предшествовал деятельности ГАХН и случился уже в 1921–1922 гг. в рамках философского отделения ГАХН. С одной стороны, в этот момент ревизии подверглись психологические основания философской эстетики. Искусство рассматривалось мыслителем в таком контексте не как частный регион приложения феноменологических процедур, а как почти привилегированный опыт сознания. И. Чубаров считает, что феномен искусства в шпетовской интерпретации можно рассмотреть как социальный и антропологический опыт и как предмет собственно философского знания [15]. С другой стороны, научная деятельность русского философа была посвящена анализу исторической логики гуманитарных наук («История как проблема логики»), критике психологизма. Это же время отличается особым вниманием к интерпретации «принципа всех принципов» в феноменологии [Там же. С. 43]. Таким образом, для нас чрезвычайно важными становятся посылы мыслителя о том, что сознание есть вещь среди других вещей, что его природа социальна, впрочем, социальна и сущность звёзд, если мы на них смотрим на звёздном небе: «“Природа” должна перестать быть естественною вещью, подобно тому, как она представляется чувственному сознанию неидеальною возможностью». Коротко: «природа приобретает всякий смысл, в том числе и эстетический, как и все на свете, только в контексте – в контексте культуры. Природа для эстетики – фикция, ибо и культура для эстетики – не реальность. Эстетика не познает, а созерцает и фантазирует» [16. С. 176–177].

Л. Гоготишвили, проанализировав «Явление и смысл» (1914 г.), «История как предмет логики» (1917 г.), «Эстетические фрагменты» (1922–1923 гг.), «Язык и смысл» (середина 20-х гг.) и «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» (1927 г.), подчеркнула, что Шпет часто проявляет себя как «бунтующий феноменолог, радикальный антипсихологист, антиконцептуалист, антиидеологист и «антителесник» [17. С. 144]. Но удерживать в сознании его антипсихологизм, а порой и антифеноменологизм сложно.

Чтобы реконструировать смысл вещей, по мысли Шпета, надо отличить его от значения. Смысл явлен в словах и формах. Природа речеобразущей способности содержит в себе внутреннюю форму, этой формой и закладывается социальная (не материальная и не идеальная) форма эстетики, коллективных переживаний; испытывая их, мы – волей-неволей – находимся в стихии предшествующего коллективного опыта, всего того, что создано не нами, до нас. А уже в работе 1922 г. «Проблемы современной эстетики», которая планировалась как четвёртая часть «Эстетических фрагментов» и была опубликована в журнале «Искусство» (издание выходило в ГАХН), можно обнаружить эстетические идеи, почти противоположные основным феноменологическим размышлениям. В этой же работе мы встречаем подробное шпетовское описание отрешённости: «…Эстетический предмет не есть предмет ни эмпирически-чувственный, ни идеально-мыслимый… Эстетический предмет, таким образом, помещается как бы “между” предметом действительным, вещью, и идеально-мыслимым… Чтобы дойти до предмета метафизического, надо пройти путь от действительного к идеальному и там начать построение фикции трансцендентной реальности» [18. С. 311].

Далее Шпет приходит к умозаключению: «Род предметного бытия, с которым мы… имеем дело, оказывается действительно своеобразным, относительно независимым и в то же время двоякозависимым. Издавна он привлекал к себе внимание исследователей и в зависимости от того или иного подхода к нему, в зависимости от эвристического приема его изобличения получал самые разнообразные наименования» [Там же. С. 312].

Достаточно важным представляется обращение к историко-философским воззрениям, которые, разумеется, не близки позиции Г.Г. Шпета, но в какой-то мере объясняют его центральный посыл в этих размышлениях: «Так, Платон говорил об особого рода пред-

метности, помещающейся “между” идеальным предметом «знания» и генетическим предметом “мнения”, предметности, требующей своего особого типа направленности сознания; в старой онтологии говорили об особом ens fictum; Кант вводил для особого рода посредствующих функций “схемы”; в современной феноменологии говорится об особой области нейтрального предмета; Мейнонг говорит об особом типе предметности в сфере так называемого им “допущения” (Annahme). Точно так же и в самой эстетике раньше очень много говорили об особой предметной сфере “видимости” (Schein), то как об “игре”, то как о “свободе в явлении” (в противоположность необходимости) (Шиллер). Отчетливо выразил свою мысль Гегель: “чувственное в художественном произведении по сравнению с непосредственностью, наличностью природных вещей возводится на степень простой видимости, и художественное произведение стоит посередине между непосредственною чувственностью и идейною мыслью”. И вот теперь с разных сторон подходят к той же проблеме, когда вводят в область эстетических определений такие, например, термины, как “игра” (Гроос), «сознательная иллюзия» (Конрад Ланге) “абстракция” (Ворингер), “изоляция” (Гаман), “моторное представление” (Гильдебрандт) и т.д.» [Там же. С. 313].

Но общий вывод по поводу этой историко-философской реконструкции не совсем справедлив: «В этих терминах перекрещивается и перепутывается формально-предметное с эмпирическим, в особенности с психологическим, не-эстетическое с эстетическим, формальное с содержательным, материальное с актным, гипотетическое с описательным. Было бы благодарною и насущною задачею разобраться во всем этом и найти адекватное изображение области предметности, в которую попадает, следовательно, и эстетическое как таковое» [Там же]. Хотя окончательный вердикт по поводу неудовлетворённости всех терминов, используемых в этом контексте, вполне отвечает замыслу ревизии феноменологии и психологизма: «Не будучи удовлетворен ни одним из этих терминов как заключающих в себе или эквивокации или посторонние, по большей части психологистические, примеси, я позволю себе употребление, для обозначения указанной нейтральной области предметного бытия, особого термина “бытие отрешенное”. Сохранением в термине слова “бытие” я хочу прямо указать на онтологическое значение и место термина, а словом “отрешенное” я хочу подчеркнуть ту тенденцию отхода от прагматической действительности и “идеализации” ее, которою,

прежде всего, и определяется установка на эту sui generis область» [Там же].

Попытка ревизии феноменологии продолжалась.

В работе «Проблемы современной эстетики» Г.Г. Шпет помимо онтологической характеристики художественных произведений, которую он осуществил благодаря понятию «отрешённое бытие», и конституирующего это бытие фантазирующего сознания, обращает внимание и на предметный характер фантазии, её отнюдь не психологическую основу: «…простейшие геометрические фигуры могут быть “воображаемы” нами почти с чувственной наглядностью. Это, конечно, не есть чувственное “видение идеального”, а только некоторая экземплифицирующая подстановка фантазируемого “случая” на место умозримого предмета. Бытие такой *воображаемой* фигуры есть бытие отрешенное, но от этого оно не становится непосредственным предметом эстетического восприятия. Нужно выполнение каких-то дополнительных требований, нужны новые даты и новые акты, чтобы сделать воображаемую фигуру предметом эстетического созерцания, – например сравнение данной фигуры с другими, заполнение цветом ее поверхности и сопоставление с другими цветными поверхностями и т. п.» [Там же. С. 315]. В этом он близок позиции еще одного русского исследователя – В. Шкловского с его идеей «остранения». Опять же И. Чубаров справедливо замечает, что обоснование и тем и другим идеи отрешенности, указание на «фантазматический, фиктивный характер искусства, было, конечно, прогрессивным шагом в ходе саморефлексии русской культуры, в которой некритическое смешение искусства и жизни часто приводило к опасным иллюзиям и заблуждениям» [19. С. 150]. Г.Г. Шпет в разных вариациях и в разных работах обсуждает одну и ту же идею: «Всякое отрешение есть деятельность фантазии, но только фантазия – или руководствуется целью, или усыпляет (пассивная мечтательность), или развивается, как игра (играющая фантазия). Простая перестановка образов, хотя бы активная и играющая, еще не есть поэтическое творчество. Для последнего нужно: (1) возведение этой перестановки до символической суппозиции через подчинение ее идее, оформливающему перестановку началу, (2) нужно, чтобы эта форма была в своем осуществлении (заполнении сюжетным содержанием) осязаема, заметна, “чувствовалась”. Формою смены может быть известного рода соразмерность частей (симметрия), повторяемость, параллелизм,

распределение и т.д. – ритм (внутренний). В конечном итоге, следовательно, требуется ритмическое или гармоническое упорядочение» [20. С. 52].

Чтобы восстановить ту систему категорий, которая достроила воззрения Шпета до определённой целостности, следует обратить внимание и на то, как мыслитель, обосновывая особую роль фантазии, особую функцию отрешённости в ней, вводит понятие внутренней поэтической формы. Л. Гоготишвили подробно проследила эволюцию в трактовке внутренней формы, охарактеризовав все связи и противостояние гумбольдтовской характеристике. Это облегчает нам задачу. Взаимоотношения лингвистики, художественного произведения, любого творческого акта и конституирование культуры, согласно логике Шпета, осуществляется благодаря квазионтологическому месту, которое Шпет определил как структуру слова. Впрочем, в этом контексте предельно важно то, что внутренняя форма, по Шпету, универсальна, имеет «процессуально-актовый характер», в её исследовании можно зафиксировать феноменологический ракурс ноэтики, её можно рассмотреть как сочленение «языковых актов сознания»; в ней зафиксировать «наличие разных закономерно последовательных алгоритмов – логического, поэтического, экспрессивного»; среди значимых для Шпета исследовательских принципов можно назвать принцип «абсолютной лингвистической немаркированности» внутренней формы [4. С. 9–12].

Как бы мы не реконструировали его логику размышлений, мы приходим к выводу, что эстетика, понятая как отрешенное бытие и подлинное наслаждение, рождённое способностью «вызывать эстетическое впечатление, организующее совокупность эмоциональных впечатлений поэтического произведения» [21. С. 159], есть фундаментальные основания конституирования во всех сферах культуры. Здесь важно отметить опыт разрыва и дифференциации по отношению к области данных чувственной реальности. И конечно, представляется необходимым отметить, что именно слово понимается как выразительная форма любого художественного произведения, как онтологическая структура всей социокультурной реальности, всех образов культуры. Хотя, и на этом настаивает мыслитель, слово «как сущая данность не есть само по себе предмет эстетический. Нужно анализировать формы его данности, чтобы найти в его данной структуре моменты, поддающиеся эстетизации. Эти моменты составят эстетическую предметность слова» [16. С. 209]. Структура слова гомологична всем иным знаковым формам культуры.

И.М. Чубаров подчёркивает, что – по сути – для Шпета любая знаковая форма «может быть заменена словом как знаком и быть через его интерпретацию осмыслена и понята» [22. С. 223]. «Эстетическая предметность слова» развивается во многих контекстах и приводит учёного к выделению восьми форм структуры слова [16. С. 210], к характеристике тех аспектов структуры слова, которые подвергаются эстетизации: «Под структурою слова разумеется не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение, вообще не “плоскостное” его расположение, а, напротив, органическое, вглубь: от чувственно воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета, по всем ступеням располагающихся между этими двумя терминами отношений. Структура есть конкретное строение, отдельные части которого могут меняться в “размере” и даже качестве, но ни одна часть из целого in potentia не может быть устранена без разрушения целого. In actu некоторые “члены” могут оказаться недоразвившимися, в состоянии эмбриональном, или дегенерировавшими, атрофированными. Схема структуры от этого не страдает. Структура должна быть отличаема от “сложного”, как конкретно разделимого, так и разложимого на абстрактные элементы. Структура отличается и от агрегата, сложная масса которого допускает уничтожение и исчезновение из нее каких угодно составных частей без изменения качественной сущности целого. Структура может быть лишь расчленяема на новые замкнутые в себе структуры, обратное сложение которых восстанавливает первоначальную структуру» [Там же. С. 207–208].

Л. Гоготишвили, переводя язык Шпета на современный, определяет «с функциональной точки зрения ВФ как совокупность правил и законов “живого комбинирования” смыслов, в предлагаемой интерпретации – правил и законов интенциональных взаимосцеплений несемантизуемых и неосознаваемых внутренних смыслов с внешними семантическими формами языка. Результат феноменологического рассмотрения так понимаемой ВФ не может быть дан ни в виде семантических единиц (или подразумеваемых статичных концептов), ни в виде семантически наполненных схем, ни даже в виде идеальных схем (наподобие синтаксических структур лингвистики). В качестве результата здесь можно мыслить, по Шпету, только выявление конкретного динамического *алгоритма*, предполагающего определенную последовательность сцепления языковых и неязыковых актов сознания. Утверждаемый Шпетом универсализм – универсализм сугубо динамический. Очевидно, что логическая ВФ как алгоритм интенциональных сцеплений актов – это форма языковой

деятельности сознания (гумбольдтовой «энергии»), в контексте же современной терминологии – форма дискурсивной практики» [17. С. 143].

Если уточнить развитие Шпетом роли внутренней формы слова в художественном процессе, то следует вспомнить, что этот процесс им понимается достаточно традиционно как изображение действительности согласно некоему идеалу и идее «художественности»: «Искусство начинается с того, что подлежащее изображению подвергается преобразованию согласно этой идее, включаемой, вдыхаемой внутрь самого изображаемого. Внутренне заключенная в нем, она с первого момента, с первого толчка отрешения сама руководит преображением его в художественно оформленное, ибо она и есть та самодовлеющая цель, осуществление которой по внутренним художественным формам есть само свободное художественное творчество. Без усмотрения этой идеи художественное отрешение немыслимо, опять оно было бы простою мечтательностью и галлюцинацией» [21. С. 443]. Он неоднократно уточнял, что фантазия модифицирует действительность, осуществляя мимезис (подражая идее), соответственно переводя изображаемое в область отрешения, лишая его прагматических характеристик. Формы такого преобразования-отрешения и являются формами образования тропов – поэтическими внутренними формами: «В поэзии, таким образом, троп оказывается аналогом понятия, как идеал – предметною формою содержания, оформляемого в “образ” или в троп, как слово-образ, под конститутивным руководством внутренней художественной, поэтической формы» [Там же]. По-прежнему отстаивая эти идеи в борьбе с психологизмом, русский философ умаляет роль художника; интеллектуализирует как искусство, так и язык, сознание, культуру. Но это его привычный ракурс философского анализа, к которому мы давно привыкли.

Литература

1. *Густав* Шпет и современная философия гуманитарного знания. К 130-ле-тию Г.Г. Шпета. Встреча вторая (материалы круглого стола) / А.А. Гусейнов [и др.] // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 3–39.

2. *Плотников Н.С.* Густав Шпет Татьяны Щедриной: реконструкция или фальсификат? // Новое литературное обозрение. 2009. (3). № 109 // URL: http://www.nlobooks.ru/node/1920#sthash.ExuasmGl.dpuf (дата обращения: 04.12.15).

3. *Борисов Е.* «Явление и смысл» Г. Шпета в контексте развития феноменологии Э. Гуссерля // Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск: Водолей, 1996. С. 183–191.

4. *Гоготишвили Л.А.* Шпет и Гумбольдт: феноменологические вариации на тему языкового универсализма и релятивности // Электронный философский журнал Vox / Голос: http://vox – journal.org. Вып. 12 (дата обращения: июнь 2012).

5. *Денн М.* Влияние феноменологии Э. Гуссерля на российскую науку 1910–1920-х гг. // Психологические исследования. 2010. № 6(14) // URL: http://psystudy.ru/index.php/num/2010n6–14/408–dennes14.html (дата обращения: 04.12.15).

6. *Зинченко В.П.* Гетерогенез мысли: подходы Л.С. Выготского и Г.Г. Шпета // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 82–134.

7. *Мазаева О.Г.* К истории исследования творческого наследия Г.Г. Шпета (Обсуждение проблем философии языка) // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2010. Вып. 4. С. 167–181.

8. *Молчанов В.* От чистого сознания к социальной вещи. Семантический и концептуальный аспекты проблемы Я у Густава Шпета // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2006–2007 гг. / под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2009. С. 11–40.

9. *Плотников Н.С.* Антропология или история. Полемика Г.Г. Шпета с В. Дильтеем по поводу оснований гуманитарных наук / Н.С. Плотников // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 171–186.

10. *Книга* «Явление и смысл» Густава Шпета и ее значение в интеллектуальной культуре XX века (материалы конференции – круглого стола) // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 129–152.

11. *Чубаров И.М.* В поисках «другого» историзма: Ницше и Шпет // Логос. 2007. № 6(63). С. 4–16.

12. *Шпет Г.Г.* Мысль и Слово: Избранные труды / сост. и отв. ред. Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. 688 с.

13. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 712 с. (Сер. Российские Пропилеи).

14. *Исследования* по истории русской мысли: ежегодник за 2006–2007 гг. / под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2009. 576 с.

15. *Чубаров И.М.* Проблема субъективности в герменевтической философии Г.Г. Шпета // Исследования по истории русской мысли: ежегодник 2006–2007 гг. М.: Модест Колеров, 2009. С. 41–70.

16. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания: избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 173–287.

17. *Гоготишвили Л.* Когитологическая интерпретация внутренней формы Г. Шпета // Вопросы философии. 2010. № 1. С. 141–152.

18. *Шпет Г.Г.* Проблемы современной эстетики // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания: избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 288–322.

19. *Чубаров И.М.* Структуры коллективной чувственности в русском левом авангарде: искусство и социальный проект: дис. … д-ра филос. наук. М., 2014. 487 с.

20. *Шпет Г.Г.* Заметки к статье «Роман» // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания: избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т.Г.Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 49–89.

21. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова // Там же. С. 323–500.

22. *Чубаров И.М.* «Сердечные» искажения в пространстве эстетики: Густав Шпет и Лев Выготский // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 221–235.

Kolodii Nataliia A. National Research Tomsk Polytechnic Uneversity (Tomsk, Russian Federation)

ESTHETIC EXISTENCE AS "AN ESTRANGED EXISTENCE": IN THE WAKE OF G.G. SHPET'S INTERPRETATION

Keywords: esthetic existence, estranged existence, an entelechy, phenomenological ideas of an esthetics, an internal poetic form, an internal form of the word.

In article reconstruction of a historical and philosophical context of the concept of the famous Russian thinker is offered; positions of philosophers–antagonists of G.G. Shpet are investigated and the range of the subsequent esthetic and cultural reflections is consistently restored. Culture – in interpretation of the understanding philosophy of culture – as a middle zone. The culture phenomenon is interpreted as something that is "between" a subject valid, a thing and a subject ideally imaginable, possible. The esthetics defined as area of "an estranged existence" reflects in G.G. Shpet's position. We do not go departing from "the valid existence". We talk about such prospect of vision that is enriched with experience of experience of the world by the subject setting and forming new meanings. On the one hand, Shpet has an obvious sending to data of sensual reality; on the other hand, the third type of existence is – intermediate – makes the thinker to take it out of a context of the practical utilitarian purposes. Shpet considers that it is necessary for the birth of a work of art that concrete "sense" surely corresponded to certain "value". It is necessary in that degree in which the maintenance of "value" is modified through "sense". From here actually "poetic function" is born. Context reconstruction – a complex problem. During different eras it was solved also by foreign researchers of Shpet’s works, and – domestic researchers of works of the Russian philosopher. But also today it is necessary to state an inaccessibility of the similar purpose and necessity of authentic reconstruction of this context.

УДК 130.31
DOI: 10.17223/9785751124014/18

Н.С. Корнющенко-Ермолаева

ОДИНОЧЕСТВО КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Статья посвящена философскому анализу экзистенциально-онтологических оснований одиночества. Особенность философского подхода к проблеме одиночества заключается в том, что он позволяет раскрыть амбивалентную природу данного феномена. В статье показано, что одиночество является неустранимым, имманентно присущим способом бытия человека. Одиночество, исследуемое в философском плане, проявлено как особый способ бытия человека и является имманентным состоянием его сознания, конституирующим границы личностного существования как дистанцирования от себя и осознания собственной автономности.
Ключевые слова: *одиночество, свобода, трансцендирование, гендерная идентичность, самопознание.*

Данная статья посвящена проблеме поиска экзистенциально-онтологических оснований одиночества. Актуализация проблемы одиночества происходит вследствие того, что современная философия ставит в центр своего внимания индивидуальное человеческое существование как субъективную реальность, при этом делая акцент на самодостаточности и замкнутости внутреннего мира человека, на переживании им уникальности своего бытия и своей судьбы, фактически ставя вопрос о способе существования одинокого субъекта.

В современной философской антропологии проблема поиска онтологических оснований одиночества упускалась из виду. Одиночество анализировалось по преимуществу как социальный феномен, появление и актуализация которого являются результатом отношений с Другими и к Другим. Рассмотрение данного аспекта проблемы позволит разобраться с тем, является ли одиночество только социальным явлением или коренится в самой специфике человеческого существования, а потому может рассматриваться как его неотъемлемая характеристика, экзистенциал.

Задача данной статьи заключается в том, чтобы раскрыть онтологические корни одиночества как имманентно присущего человеку состояния, которое не всегда осознается или воспринимается акту-

ально здесь и сейчас, но потенциально содержится в человеческом существовании как возможность, актуализация которой вызывает у человека негативные переживания страха и отчаяния.

В философской антропологии принято выделять специфические признаки человеческого существования, которые в данной работе будут пониматься в следующем контексте: самосознание, понимаемое как способность переживать и осознавать единство и специфичность собственного «Я» как отдельной сущности; свобода, понимаемая как способность преодолевать зависимость от природы и социума и реализовывать возможности самоопределения в своих действиях и поступках; отношение к смерти как осознание собственной конечности, способности конституировать собственное бытие во времени; осознание гендерной идентичности и половой дуальности как условий гендерно-специфического способа существования; язык как необходимое условие мышления, специфическая знаково-символическая форма коммуникации, в которой человек выражает уникальность своего индивидуального опыта переживания одиночества через описание событийных актов, не тождественных одиночеству, но родственных ему: «я покинут», «тоскую», «предан» и т.д.

Сознание человека осуществляет себя в двух направлениях. Интенциональная направленность сознания вовне, на мир внешний, позволяет осознать бытие других вещей как отдельную от «Я» реальность, как то, что мной не является. Одновременно сознание человека – это самосознание. Оно обращено к внутреннему миру самого себя как переживающего, понимающего и познающего себя «Я». Этот рефлексивный акт сопровождается вынесением себя и своего сознания вовне, за пределы этого мира. «…равное себе самому благодаря исключению *из себя* всего *другого* [отличного от него] «Я» обнаруживает себя в мире как единичное» [1. Т. 4. С. 101]. Акт самосознания разъединяет «Я» и мир и делает его одиноким. Собственно человеческое существование начинается с момента разрыва, с возникновения зазора свободы, необходимости существовать на дистанции от мира внешних объектов.

Сознание в качестве самосознания есть рефлексивный акт, в котором познающий становится познаваемым. Осуществленный рефлексивный акт позволяет знать, что знаешь. В акте рефлексии познающий реализует возможность выносить суждения как отношения к пережитому опыту – я желаю его, я ощущаю его, я горжусь им, я ненавижу его и т.д. Самым важным в рефлексивном акте сознания

является появление Я, которое не просто есть нечто существующее, но осознает себя как существующее.

Таким образом, можно выделить дорефлексивное (непосредственное) сознание – сознание без Я, то, которое воспринимает объект, но не знает своего восприятия, не полагает его, поэтому не может ни судить, ни желать, ни гордиться. Это сознание восприятие еще «едино с тем сознанием, которое оно сознает». [2. С. 27–28]. И рефлексивное (опосредованное) сознание, которое способно выражать отношение к пережитому личному опыту через призму этико-эстетических категорий. Это означает, что Я может переживать одиночество, но не знать себя одиноким, т.е. не может объяснить, почему я сейчас переживаю себя как одинокого. Если в этот момент кто-либо спросит меня: «что со мной происходит?», я тотчас отвечу: «мне одиноко». Этот ответ предполагает не только то, что я осознаю переживаемое мной состояние, которое я получаю посредством рефлексии, но и те акты сознания, которые уже прошли без какой-либо рефлексии и навсегда останутся в моем непосредственном прошлом опыте.

Когда путём рефлексии самосознающий субъект постигает себя как существующего и в противоположность этому одновременно постигает существование вещей как нечто внешнее по отношению к его сознанию, он лишь рефлексивно проясняет уже известное ему. Внешнее существование вещей было дано ему через восприятие, дорефлексивное сознание. Только после этого благодаря рефлексивному акту сознания по поводу своего действия самосознающий субъект эксплицитно осознает свое существование как мыслящее, самосознающее. Таким образом, одиночество может существовать только как непосредственное сознание себя самого. Одиночество невозможно отличить от сознания одиночества, потому что оно есть пережитый опыт, а не некоторый внешний объект, существующий вне сознания того, кто его переживает. Сознание одиночества создает одиночество как особый способ существования самосознающего субъекта, как то, из чего оно состоит. Одиночества не может быть и перед сознанием одиночества, даже в форме виртуальности, потенциальной возможности, потому что потенциальное одиночество может быть только в сознании потенциального бытия, «нет виртуальности сознания, кроме сознания виртуальности» [Там же. С. 28]. И наоборот, одиночество не может заслоняться сознанием его. Одиночество – это не представление, а конкретное, полное и абсолютное *событие*. Одиночество как событие означает, что оно не просто

происходит с каким-то существом, обладающим сознанием, а то, что это существо способно дать анализ, оценку и описание этого события. Из этого следует, что не может существовать сначала сознания события одиночества, которое бы потом получило ощущение одиночества. Это означает, что не существует одиночества (бессознательного или психологического) раньше, которое затем получило бы качество сознательного. Одиночество как событие «…всегда окрашено модально, то есть изменяет отношение» [3. С. 368] сознающего себя как одинокого к миру. В качестве события одиночество становится для человека «чем-то из ряда вон выходящим» [Там же], меняющим его мироощущение, мироотношение, затрагивая систему ценностей. Одиночество «погружено в непрозразный опыт субъективности» [4. С. 51] сопричастно сознающему, проходя рефлексивный акт оценивания через призму этико-эстетических категорий.

Одинокий мыслитель Д. Юм следующим образом описывает опыт своего безнадежного одиночества: «…я кажусь себе самому каким-то странным, невиданным чудищем, которое, не сумев поладить и слиться с обществом, было лишено всякого общения с людьми и брошено на произвол судьбы, одинокое и безутешное. Ища прибежища и участия, я желал бы слиться с толпой, но не решаюсь на это в сознании своего уродства; я взываю к людям, приглашая их составить со мной отдельный кружок, но никто не хочет меня слушать» [5. Т. 1. С. 309]. Одиночество может стать событием только тогда, когда оно описано как событие посредством языка, в сущности «событие в значительной степени это то же самое, что и рассказ о событии» [3. С. 368]. Одиночество может оставаться внутренним духовным событием, если оно не будет выведено из «личного языка» в коммуникативно-языковую игру с другими, значимыми, близкими и дальними. Только феноменологическое описание придает одиночеству как событию целостность, законченность и определенность. Таким образом, можно сделать вывод, что одиночество есть событие сознания себя, а сознание себя есть закон бытия одиночества.

Человеческое существование как самосознающее погружено в мир, оно есть «некоторое мирское бытие» [2. С. 30]. Акт самосознания разъединяет «Я» и мир и делает его одиноким, сводя к *единственности, единичности*. Собственно человеческое существование начинается с момента разрыва Я и мира, с возникновения зазора свободы, необходимости существовать на дистанции от мира внешних объектов. «Акт постижения человеком самого себя имеет пред-

посылкой противопоставление себя всему остальному сущему… он может понимать *себя*, лишь отделив себя от всех остальных областей сущего и в то же время относя себя к совокупному целому, ко вселенной…» [6. С. 371] .

Благодаря способности к рефлексии человек впервые оказывается в ситуации свободного и одинокого самоопределения, открывая собственное бытие как автономную реальность, противостоящую миру природы. Продолжая оставаться частью природы, человек существует особым рефлексивным способом, который дает ему возможность наблюдать себя и мир дистанцированно, со стороны, быть «зрителем сценария собственного внутреннего поля» [7. С. 125]. Человек оказывается перед необходимостью реализации собственной свободы, а потому должен действовать и выбирать. Возможности выбора ему не дарованы, он должен изобретать их самостоятельно. Быть свободным значит не быть тождественным и предписанным определенному (природному, детерминированному) бытию. Человеческое существование представляет собой динамику развития, потенцию стать кем-то. Человек всегда есть то, кем он не является. В своем существовании он подвластен негативности, отрицанию, т.е. представляет собой активное и самостоятельное действование – одинокое самополагание и самосозидание.

Человеческое существование – это отрицание налично-данного, т.е. природного бытия, служащего ему отправной точкой. Эта отрицательность существует в бытии наряду с тождественностью бытия и раскалывает его на объект и субъект, создавая человека, противоположного природе, а значит от-деленного, отчужденного от неё, и потому одинокого. Не находя в мире того, на что он мог бы опереться, не имея предзаданного, готового механизма самоосуществления, которое есть у животного в природном мире, он оказывается в полном одиночестве самоопределения.

Человеческое существование – это акт свободного, не предзаданного законами природы самоопределения. Что значит определить себя? Определить себя – значит осознать, с одной стороны, свою принадлежность к родовому целому, а с другой стороны, понять свою отдельность, независимость и отличность от Другого, того, кем Я не являюсь, т.е. свою свободу. А потому любое понимание связано с конституированием собственных границ, обозначающих мою уникальность, а значит одинокость. Таким образом, в понимании себя обнаруживается скрытый внутренний конфликт: осознавая себя одновременно сопричастным роду и отдельным от него, «Я» начинает переживать этот кон-

фликт как личную проблему самоидентификации: так кто же Я? С одной стороны, чтобы быть, «Я» необходимо дистанцироваться от всего того, чем он не является, от мира, от других людей, т.е. быть свободным и одиноким. Но, с другой стороны, он неразрывно связан с родовым целым. «Принадлежа природе и живя в ней, он не покоряется её законам (чудо!): в той мере, в какой он противостоит природе и отрицает её, он оказывается от неё независимым, самостоятельным, или *свободным*. И, живя в Мире природы «как посторонний», противостоя этому миру и его законам, он создает некий новый, соразмерный ему, или *исторический мир*» [8. С. 666].

Исторически самосознание становится возможным с появлением языка, оно не отделимо от языка. Именно язык создает возможность понятийного дистанцирования. Благодаря ему человек сумел образовать понятие собственного «Я» и тем самым отстраниться от него, стать объектом для самого себя. Язык является не только средством коммуникации, но и необходимым условием рефлексивного мышления и экспрессивного выражения себя даже при полном одиночестве. Животное может переживать одиночество, но не может определить свое существование как одинокое и описать его. Посредством языка человек выражает пережитый им опыт одиночества, сообщая Другому о том, что он чувствует себя покинутым, не понятым, преданным и т.д. Одиночество, выражая определенную форму самосознания, предполагает уход в себя, глубокую сосредоточенность на своём внутреннем мире. Человеческое «Я» раскрывается и обнаруживается для себя и для Другого через самосознание и язык.

Размышления об одиночестве неизбежно приводят к мыслям о смерти, поскольку «в предельной своей постановке проблема одиночества есть проблема смерти» [9. С. 91]. Знание о смерти и её всеобщем характере определяет бытие человека как конечный и специфически человеческий способ быть. Осознание смерти отделяет человека от животного, ведь животное проводит свою жизнь не ведая смерти, непосредственно пользуясь «всей нетленностью своей породы: оно сознает себя только бесконечным. У человека вместе с разумом, неизбежно возникла и ужасающая уверенность в смерти» [10. С. 90]. Свидетельствами специфически человеческого отношения к смерти являются захоронения, которые позволяют говорить об особом, религиозном, отношении человека к мертвым и к смерти. Благодаря знанию о смерти человеческое бытие становится качественно иным и уже не может быть более сведено к своему природно-

му, животному началу. Это знание порождает разрыв с природным миром, утрату гармоничного существования, которое еще не ведало различия между жизнью и смертью. Смерть в человеческом мире окружена огромным количеством ритуалов. Именно человек, «еще по-звериному мохнатый неандерталец», познав смерть [11. С. 274], начинает осуществлять погребения себе подобных мертвецов. Только человека охватывает ощущение ужаса и скорби при виде смерти сородича. Это неестественно для животного, которое остается в безразлично тупом оцепенении при созерцании смерти. Переживание смерти как негативного, ужасающего события есть специфически человеческая реакция. Таким образом, осознание своей смертности отделяет человека от мира животного, делает человека человеком, единственным и одиноким, кому открыта тайна его смертного существа.

Однако всеобщность смерти и знание о ней, определяя человеческое существование как конечное, отделяет человека не только от мира животного, но и от других ему подобных. Осознание своей конечности замыкает человеческое существование в определенных временных границах, уединяет человека до его конечных пределов, вынуждая собраться и с толком использовать отведенный ему срок. Смерть всегда сопровождается одиночеством, поскольку смерть – это то событие, которое никто не сможет пройти за меня, «никто не может снять с другого его умирание» [12. С. 240]. Опыт смерти есть прохождение через абсолютное одиночество, поскольку стояние в пограничной ситуации – лицом к лицу со смертью, замыкает личное существование в его целостности. Конечность существования обнаруживает для человека факт его единственности и уникальной неповторимости. Смерть становится частью жизни и гораздо более личным делом, чем сама жизнь, поскольку возможно прожить чужую жизнь, посвятить свою жизнь другому, наконец, умереть за Другого, но нельзя встретить чужую смерть.

Смерть, насколько она «есть» в качестве предстоящего конца, всегда только «моя». Она есть «феномен моей личной жизни, делающей из этой жизни уникальную жизнь, которая не повторяется, которую не начинают сначала» [2. С. 538]. Осознание себя как конечного придает жизни особый, неповторимый колорит, делает её уникальной ценностью. Если игра как один из феноменов человеческого существования находится в начале жизни (как детская игра), «любовь – на вершине жизни» [6. С. 363], а смерть – в конце, то одиночество сопровождает человека от рождения до смерти, заставляя его заняться собой, постоянно возвращая его к себе. Смерть, находясь в конце жизни, замыкает

человеческое существование в границах неповторимой и уникальной, принадлежащей только мне судьбы, которую невозможно разделить уже ни с кем. Единоличное владение своей судьбой и своей смертью делает каждого изначально онтологически одиноким и единственным, делает самим собой. «Я» вынужденно присваивает свое бытие, погружается в него, «всем своим одиночеством отдаваясь его требовательной единственности» [13. С. 549]. Решимость стать собой для человека – это значит мужественно принять на себя свое онтологическое одиночество.

Однако действительно ли смерть есть «самая моя» или самая «собственная» возможность для человека? Ведь даже когда человек ставит себя мысленно на грань существования, смерть остается чужой до момента, пока он не готов реализовать её через акт действия – поступка. Принять смерть – это значит совершить акт свободного выбора собственной смерти. Чтобы смерть стала «моей», необходимо, чтобы общество публично признало право человека на свободный выбор достойной (т.е. «собственной») смерти. В современном мире в подавляющем числе государств свободное право на смерть (эвтаназия) не признается. А самоубийство хоть и не всегда признается в качестве психического расстройства, тем не менее расценивается как результат отчаяния, слабости и эгоизма, а не рационально принятое решение. Смерть может принадлежать природе как естественный конец болезни или старости, но не как радикальный акт личной самодетерминации. Таким образом, «в акте публикации поступка (тогда, когда он становится событием для других) – что бы и как бы ни осмыслял «про себя» поступающий, его собственное от него фатальным образом может быть отчуждено» [14. С. 252]. Человек, погруженный в повседневное существование в его множественности и полифоничности, не встречается с собственной смертью. Он лишь знает о её всеобщем характере, ведь все люди смертны. Знание о смерти приходит с опытом смерти Других. Смерть, будучи смертью Другого, уже всегда есть, наличествует. Моя же смерть для меня есть всегда лишь возможность, поэтому каждый примеряет смерть на себя и на весь человеческий род, но самого себя представляет только живым. Именно соприкосновение с чужой смертью делает смерть событием жизни. Смерть вторгается в нашу жизнь не тогда, когда мы сами умираем, но тогда, когда переживаем опыт расставания с близкими и дальними, но Другими.

Таким образом, в отличие от переживания одиночества у человека отсутствует собственный опыт смерти, поэтому он постигает смерть через переживание смерти Других. Смерть не воспринимает-

ся как осознанная реальность для себя, поскольку она есть бесконечно удаленное будущее, потенциальная возможность, которая только может случиться. Человеческое сознание вырабатывает защитный механизм, поэтому человеку свойственно не верить в свою смерть как неизбежную. «Время, когда меня не будет, объективно придет, но субъективно оно никогда не может прийти» [10. С. 107].

Повседневность сопровождается постоянными столкновениями со смертью, «мы находимся в ситуации осужденного среди осужденных, который не знает дня казни, но видит каждый день, как казнят его товарищей по тюрьме» [2. С. 539]. Мертвое тело Другого, не меня, может вызывать жизненное участие, эмпатию, порождать страх смерти из идентификации с умершим, но в то же время отчуждается, становится вещью среди других вещей. Событие смерти Другого воспринимается как ситуация разрыва, разлуки, покинутости Другим, а потому есть опыт переживания одиночества. Смерть Другого не затрагивает человека физически, но психологически вовлекает его и через переживание делает соучастником события. Событие смерти Другого есть и мой акт умирания – умирания меня для него во всех ипостасях: как друга или врага, мужа, сына или любовника. Другой покидает нас вместе с тем комплексом переживаний и событий, связанных с ним, оставляя нас непоправимо одинокими.

Познание смерти не может обойтись без зрелища смерти. Без созерцания зрелища смерти, без вовлеченности в обряд прощания и захоронения человек рискует остаться посторонним, невеждой, не знающим лица смерти. Остается подобным животному. Человек участвует в культе, зрелище, ритуале. В момент вовлеченности в зрелище смерти мы отождествляем себя с тем, кто умер, и тогда понимаем, что сами умрем, хотя продолжаем жить. Поведение обезьяны возле мертвого соплеменника выражается безразличием. Человек же, став свидетелем смерти сородича, первично переживает ужас, вторично – как правило, рефлексию. Именно это ощущение ужаса перед смертью Другого является специфически человеческой реакцией, так же как и попытка осмыслить произошедшее с Другим и как возможность для себя. Эта реакция предшествует осознанию и рациональному объяснению того, что произошло. Человек хоронит тела своих близких с суеверной старательностью, которая свидетельствует и об уважении, и о страхе.

Переживание же собственной предстоящей смерти также разъединяет, разрывает все существующие в этом мире связи и отноше-

ния между мной и Другими, поскольку умираю именно Я – неповторимый, уникальный и единственный. Смерть представляет собой разграничительную линию, которую неумолимая судьба проводит между мной – тем, кто умирает, и теми, для кого наступит завтрашний день и опять взойдет солнце. Переживание одиночества в смерти связано с переходом через порог, отделяющий мир, существование, жизнь от небытия. Живущие рядом сопровождают умирающего, но лишь до границы, до порога смерти, но не по ту сторону смерти. Поэтому смерть воспринимается как окончательное одиночество, тиски которого невозможно разорвать. Человеческая смерть – это единственная смерть, «которая приводит в ужас, леденит, но только человека, поглощенного сознанием своего грядущего исчезновения, т.е. отделенное и незаменимое бытие; единственную подлинную смерть, которая подразумевает отделенность и – в силу разлучающего дискурса – сознание отделенного бытия» [11. С. 254].

Стремление обосновать укорененность одиночества в человеческом бытии с неизбежностью наталкивается на противоречие, поскольку само существование человека повернуто вовне, диалогизировано. Быть для человека – значит быть для Другого и с Другим и через него быть для себя, поэтому каждое переживание в человеческом мире становится со-переживанием, встречей с Другим. Каждое отношение – соотношением, поскольку определяется отношением к другому сознанию, к Ты. Таким образом, «Я» становится самим собою только раскрывая себя для Другого и с его помощью. И только в качестве сосуществования оно может порождать со-бытие как событие. И только со-бытие позволяет человеку пережить полноту бытия. «Я не могу обойтись без другого, не могу стать самим собою без другого, я должен найти себя в другом, найдя другого в себе (во взаимоотражении, во взаимодействии). Оправдание не может быть самооправданием. Мое имя я получаю от другого» [15. С. 330].

Явленность человека в мире Других задается через принадлежность к определенному полу и осознанием половой идентичности Другого. «Я» имеет тело, но в отличие от всех остальных живых существ человек способен воспринимать его как свое или выражать по отношению к нему чуждость. Сложность человеческой ситуации выражается в том, что кроме биологического пола, который предзадан человеку от рождения и включает в себя анатомические и физиологические особенности организма, человек в отличие от животного проходит процесс формирования половой

идентичности, реализуя и здесь свободу самоопределения. Половая идентификация – это сложный процесс осознания и принятия (или неприятия) своего биологического пола, ощущение в себе мужского или женского начала. Таким образом, у человека над биологическим полом надстраивается психологический пол как результат процесса половой социализации. Психологический пол (гендер) – это явление, которое задается и надстраивается над биологическим полом в процессе социализации и усвоением человеком установок и норм полового поведения, принятых в обществе. В человеческом мире нет чисто биологического, как и чисто психологического пола. В реальности мы всегда имеем дело с фенотипическими полами – сплавом биологического и социального: маскулинными мужчинами, андрогинными мужчинами, фемининными мужчинами, фемининными женщинами, андрогинными женщинами, мускулинными женщинами.

Одна из главных причин одиночества человека скрывается в поле. Человек как существо половое, разломлено, разорвано на две половинки – мужскую и женскую, и потому не целостное, стремящееся к восполнению. Половая раздвоенность вносит в существование «Я» трагический надрыв. Сам «факт существования пола есть уединение, одиночество и томление, желание выхода в другого» [6. С. 357]. Если бы «Я» было целостным, полным, оно было бы муже-женственным, андрогинным. Преодоление ситуации одиночества есть, прежде всего, преодоление этой разломленности, нецелостности.

Благодаря проведенному анализу были раскрыты онтологические корни одиночества и выявлены его экзистенциально-онтологические основания. Таким образом, одиночество не является исключительно социальным явлением, оно есть нагруженность существования самим собой. Одиночество коренится в самом человеческом бытии, поскольку существование человека – это такой акт самореализации, который может быть совершен только им самим. Отличительная особенность одиночества человека заключается в том, что оно очевидно для самого себя, оно себя осознает и выражает в языке, а значит, только человек способен обнаруживать себя в мире как одинокого, раскрывая при этом свой внутренний мир как сферу интимности.

Литература

1. *Гегель Г.Ф.В.* Феноменология духа // Гегель Г.Ф.В. Сочинения. Т. IV. М., 1959. 438 с.

2. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 693 с.

3. *Руднев В.* Феноменология события // Логос. 1991–2005. Избранное: в 2 т. Т. 2. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. С. 368–382.

4. *Маритен Ж.* Краткий трактат о существовании и существующем // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / пер. с фр. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 7–107.

5. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. М.: Мысль, 1996.

6. *Финк Э.* Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии: переводы. М.: Прогресс, 1988. С. 357–403.

7. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Там же. С. 96–151.

8. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по *Феноменологии духа*, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 792 с.

9. *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: ООО Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2003. С. 25–159.

10. *Шопенгауэр А.* Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Избранные произведения. Ростов н/Д, 1997. С. 90–149.

11. *Танатография* Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. VI + 346 с.

12. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. 460 с.

13. *Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.

14. *Тищенко П.* Смерть: Событие и Смысл (наброски) // Событие и Смысл: синергетический опыт языка. М., 1999. С. 203–257.

15. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества / сост. С.Г. Бочаров; Текст подгот. Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина; примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979. 424 с. (Из истории сов. эстетики и теории искусства).

Kornyushchenko-Ermolaeva Natalia S. Tomsk state university of control system and radio electronics (Tomsk, Russian Federation)

LONELINESS AS A ONTOLOGICAL PROBLEM: PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS

Keywords: loneliness, freedom, transcendentness, gender identity, self–consciousness.

This paper is devoted to philosophical analysis of existentially–ontological fundamentals of loneliness. The specific feature of a philosophical approach to the problem of a loneliness allows to throw light on an ambivalent nature of a given phenomenon. In this paper is showed that a loneliness in a contemporary world becomes an irremovable, immanent inherent way of the existence of a man. Loneliness, investigated philosophically, manifests itself as a special way of the existence of a man and is an immanent state of his consciousness, constituting the limits of personal existence as dissociating from himself and realizing his own autonomy.

УДК 11.1
DOI: 10.17223/9785751124014/19

И.Н. Круглова, В.Л. Круглов

С.Л. ФРАНК И Ж. ДЕРРИДА: НЕОБХОДИМОСТЬ «НЕВОЗМОЖНОГО»

Сопоставляются некоторые аспекты философии С. Франка и Ж. Деррида. Речь идет о мистическом и интуитивном знании, заданном как проект критики ratio и расширения его границ как проект необходимости постижения для разума «невозможного». На основе сравнительного анализа конструкта «differance» Деррида с концептом «непостижимого» Франка проясняется смысл принципа «потенцированного отрицания» не только в рамках учения самого Франка, но и как интенция постметафизического дискурса современной философии.
Ключевые слова: *тождество, различие, непостижимое, differance, отрицание.*

Возможна ли встреча двух таких разноплановых по своему существу и стилю философских миров, как современная французская философия и русская философия, или, то, что принято называть «русской религиозной мыслью», – вот вопрос, на который мы попытаемся ответить в данной статье, посвященной сопоставлению некоторых аспектов философии С.Л. Франка и Ж. Деррида. В качестве мыслителя С.Л. Франка принято считать «одним из основных деятелей русского религиозного ренессанса» [1. С. 1110], или же, по мнению Ф. Зеньковского, «самым выдающимся русским философом вообще» [Там же], создавшим еще один вариант религиозно-метафизического «мистического реализма», основанного на идее христианского «всеединства», и получившим авторское определение как «идеал-реализм». С другой стороны, перед нами, пожалуй, одна из самых ярких фигур французского постструктурализма, если хотите, «постмодернизма» – в любом случае – постметафизического формата философии, стремящегося деконструировать традиционный философский и теологический дискурс. Неужели между ними – русским философом, причислявшим себя к «старой, но еще не устаревшей секте платоников» [цит. по: 2. С. 350], и современным ниспровергателем философских канонов – можно найти что-то общее?

Почти сто лет назад, в 20-х гг. прошлого столетия, русская философия достигает своего расцвета и на этом излете, начиная приобре-

тать строгие рефлексивные формы, по сути дела, выражает основные проблемы и ведущие программы философии XX в. и, безусловно, намечает новые интеллектуальные форматы, ставшие характерными для современной философии, смешав философию с литературой и интимным дневником, а также включив в пространство рационального интуитивное и мистическое знание. Каждая эпоха в истории философии так или иначе представляет свое знание об интуитивном и мистическом. Нам показалось, что в своем протесте против разума один из самых популярных философов начала теперь уже XXI столетия – Ж. Деррида – очень близок русским мыслителям и так же, как и С.Л. Франк, является, пожалуй, «самым рациональным из всех радикальных нерационалистов» [3. С. 429]. Видимо, некое общее ощущение переломности веков, ввергающее в обоснование *необходимости невозможного*, сближает и того и другого мыслителя в поисках способов выйти за рамки действия логики, сказать о немыслимом и несказуемом, систематизировать несистемное и т.д. – в целом, их роднит некая общая установка – не разрешать узы «неразрешимого» для разума, но найти смысл в самой неразрешимости, в результате чего происходит некое стирание жестких граней, когда мир – божественный, природный и человеческий – существует как единая расплавленная материя, одновременно – духовная и телесная, существующая «вовне» и «изнутри».

Все дело в том, что попытка сказать о «подлинной, неизъяснимой и неизреченной Реальности» [4. С. 249], которую С.Л. Франк предпринял еще в 1915 г. в книге «Предмет знания» [5] и полностью осуществил в 1938 г. в трактате «Непостижимое», удивительным образом перекликается с тем, что Ж. Деррида пытался выразить своим концептом-конструктом differance; более того, определенные смыслы и интенции русского философа проясняются и угадываются, достраиваются до своей полноты именно тогда, когда мы их прочитываем в контексте современного деконструктивизма.

С.Л. Франк пытается осмыслить то, что в языке Ж. Деррида называется «различающим различием» (в терминологии Франка – «потенцированным отрицанием»). Оба в результате столкнулись с проблемой Непостижимого как Не-начального Начала. В этом плане и Ж. Деррида, и С.Л. Франк разделяют общую судьбу апофатической традиции с ее негативной семантикой в философии и богословии, включая мистическую традицию: говорить о том, о чем нельзя сказать; ведь то, что необходимо определить – в своей сущности не-

определимо, неисследимо, невыразимо и несказанно – другими словами, непостижимо. Оба мыслителя находятся в некой предельной зоне мышления – там, где обитают различного рода апории и парадоксы, к которым нельзя подойти обычным логическим путем родовидовых классификаций; в результате и тот и другой изобретают новые языковые пути. По выражению Н.С. Автономовой, «концептуальные средства, использованные Ж. Деррида, можно назвать поэтико-терминологическими» [3. С. 420]. Конечно, С.Л. Франк, в отличие от Ж. Деррида, остается верен традиционному способу философствовать, не обнаруживая никаких намерений «рас-по-строить» метафизику, но и у него вдруг привычные понятия классического философского дискурса буквально начинают плавиться, приобретая иногда причудливые формы, в которых витает уже нечто новое. При всей своей критичности и определенной ангажированности по отношению к западной мысли и ее «отвлеченным началам» рассуждения С.Л. Франка, как, впрочем, и вся русская религиозная философская традиция, представляют собой единое пространство мировой философии, в котором бьется напряженный пульс философского «абсолютного духа».

Если философия начинается с поиска такого начала, изначальнее, древнее и почтеннее которого ничего нет – Начала абсолютного – некой нулевой точки отсчета, откуда все берет свое существование, то именно такая философия, согласно Аристотелю, называется *«метафизикой»*, в соответствии с чем классический философский дискурс определяется по преимуществу как метафизический, поскольку направлен на обнаружение всеобъемлющей реальности – корня, первоосновы *всего* мироздания.

Согласно пифагорейско-платоновской традиции все сущее можно уподобить числу. Суть же числа составляют два начала: наиболее точное выражение первоединого и Блага – *Единица*, *Единое* – первая из всего сущего, само мыслимое *Бытие*, находящееся вне становления, – простое, не имеющее частей и неделимое, начало тождественности, точности и определенности – источник всего, «архе», «монада», прообраз сущего – начало и конец всех вещей. Однако наряду с одной-единственной единицей должно быть и начало множественности, удваивающее и разрывающее единицу на части – *Двоица*, *Диада* – *Небытие* – начало неточности, неопределенности, изменчивости, ответственное за наличие в мире неупорядоченности, неоформленности, инаковости и становления. Благодаря ему «всякое

существующее стремится покинуть свое наличное состояние, превратиться во что-то другое» [6. С. 214]. С точки зрения классической метафизики диада – принцип *следования* – она всегда вторая после единицы, хотя и начало, но не служащее мерой при определении сущности всего.

В современной философии благодаря многим факторам – прежде всего лингвистическому повороту – произошла переориентация в отношении проблемы первоначала: то, что метафизика полагала как первое, беспредпосылочное, изначальное, оказалось под вопросом. Ведь «единица» только потому и может быть тождественна себе, если различается с «двоицей», но «двоица – это не только «не-единица» – должно существовать еще различие между «единицей» и «не-единицей».

Таким образом, изначальнее оказывается *Различие* между Монадой и Диадой, или Бытием и Небытием. Парадокс вот в чем: довольно проблематично помыслить тождество в отношении самого принципа различия, которое *как принцип, как начало* (а значит, тождественность) тем не менее не может перестать быть различием. Классическая метафизика решала данную проблему в пользу Тождества, объявив его онтологически первым началом, которое без ущерба для себя содержит в себе Различие, согласно определению Парменида: *бытие есть, небытия нет*.

Однако если Бытие и Небытие действительно различаются, то *что-то* их различает – что-то, не сводимое ни к тому, ни к другому. Следовательно, необходимо говорить о некоем *третьем начале*, положение которого весьма неудобно: оно одновременно *существует* как равное само себе *различение* тождества и не-тождества и *не существует* как вынужденное различаться даже с самим собой. Оно одновременно есть нечто *среднее* среди предельных противоположностей, но ни в коем случае его нельзя уподобить некоему центру, уравнивающему «чаши весов» и существующему *между* бытием и не-бытием. Потому и возникает необходимость перевести философию в *пост*метафизическое интеллектуальное пространство, поскольку в ресурсе классической философии нет средств для адекватного определения различия и его значения в нашей способности мыслить о мире.

Действительно, традиционных понятийных и категориальных *средств* не хватает; но действительно ли покидаем мы в этот момент пределы метафизики как мета-сферы, определяющей возможности и

границы нашего разума, даже деконструируя его казалось бы незыблемые основания?

В решении этой задачи нам близка позиция отечественной исследовательницы Д.Э. Гаспарян, ответившей утвердительно на вопрос «есть ли в философии различия Ж. Деррида своя метафизика?»: проект метафизики продолжается, и задача, скорее, состоит не в том, чтобы распрощаться с метафизическим наследием, а в том, «чтобы менять его в направлении большего правдоподобия» [7. С. 83]. Таким образом, можно все-таки согласиться с тем, что перед нами не что иное, как *метафизика Различия*: главное отличие метафизики Различия от метафизики Тождества заключается в определении Начала не как *того, что есть*, но как *того, чего нет*; согласно Ж. Деррида, различия не существует, ведь оно «не есть, не существует и не является ни одной из форм бытия-настоящим» [8. С. 129], каким бы уникальным, важным или трансцендентным оно нам не представлялось.

Итак, сложность ситуации заключается в том, что искомое Различие, являясь предельной категорией, тем не менее с трудом мыслится в привычных для нас схемах предельных противоположностей, в результате чего формируется своего рода визитная карточка или опознавательный знак, указывающий на специфику деконструктивистского проекта: «Таким образом понимаемое различие является непостижимым, не схватываемым никаким понятием, внепонятийным условием всего остального. На таких правах оно может быть вписано в поле философских категорий как нечто, что *дано*, как всегда, *не-данное*» [7. С. 75]. Так есть ли способы о нем сказать?

Пожалуй, самой близкой точкой соприкосновения С.Л. Франка и Ж. Деррида является стремление преодолеть скептицизм в поиске описательных форм Непостижимого: протест против разума можно выразить только на языке самого разума.

Путь к Непостижимому русский философ прокладывает иначе, чем Ж. Деррида. С.Л. Франк движется в контексте базового концепта «положительного всеединства», заданного Вл. Соловьевым. «Я называю, – пишет Вл. Соловьев, – истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия» [9. Т. 2. С. 552]. Для С.Л. Франка всеединство – это место, где

встречаются единство элементов и их неутраченная в процессе объединения множественность и специфичность. Другими словами, топос Тождества и Различия есть точка их *антиномистического совпадения*, а потому это место представляет собой нечто особенное, «как бы стоящее на пороге» нашего разумения (с. 394). Согласно С.Л. Франку, это – единственная возможность *мыслить* абсолютную реальность, трансрациональную и таинственную по существу. Это всеобъемлющее бытие одновременно *дано* и *уже не дано* нам и в то же время всегда и неотъемлемо с *нами, при нас и для нас*, потому что мы сами есть в этом бытии и сознаем себя лишь через его собственное самооткровение в нас; эта реальность «не есть предмет созерцания, рассмотрения, размышления; лишь в немом, несказанном переживании *она сама* молча *высказывает себя*» (с. 399); ее не надо искать, ее достаточно «иметь и вкушать» (там же). Однако и разум может прикоснуться к этой тайне, но только в том случае, если он сумеет задействовать особую стратегию – «умудренного неведения», в которой главную роль играет «мощь отрицания».

В своем ближайшем определении, говорит С.Л. Франк, речь идет не просто о процедуре отрицания, а об отрицании самого отрицания – «потенцированном отрицании»: «В этом и заключается поистине безграничная сила отрицания, что оно сохраняет силу, даже направляясь на самого себя, на начало, его конституирующее» (с. 407). Другими словами, разъясняет С.Л. Франк, всякое отрицание есть принцип *«либо то, либо другое»*, но, отрицая самого себя, этот принцип преобразуется в более основополагающий онтологический тезис, обозначающий некое первичное глубинное единство – *«и то и другое»*.

Однако эти два принципа: *«либо то, либо другое»* и *«и то, и другое»* становятся *соотносительными*, и в результате мы как раз погружаемся в непостижимое, которое «основано на третьем начале – именно на начале *«ни то, ни другое»*. Оно есть бытие безусловно отрешенное – не всеобъемлющая полнота, а скорее «ничто», «тихая пустыня» (с. 411), о котором более подобает *не знать*, чем *знать*. Вот здесь С.Л. Франк и показывает, что такое начало есть не что иное, как *утверждение принципа абсолютного отрицания* – принцип различения и различенности в качестве *непостижимого* становится единственно возможным началом – архэ. Однако здесь нас поджидает опасный для мысли момент, ведь «это начало как бы отомстило нам за себя» (с. 412), обнаружив безграничную мощь от-

рицания, превратившись во «всеразрушающую силу» (с. 413): «здесь же, где мы мнили преодолеть отрицание через отрицание его самого, оно выросло перед нами в некое чудище всеразрушающего, всепоглощающего отрицания» (там же).

С.Л. Франк преодолевает соблазн поспешного перехода от абсолютного отрицания к абсолютному тождеству, дабы избегнуть ситуации, когда Отрицание всякий раз «перепрыгивает» Тождество, все время забегая вперед него. Русский философ находит следующий аргумент: если *ничто* как сущее отрицания имеет все остальное, всю полноту положительного бытия *вне себя,* то тогда оно действительно превращается в нечто трансцендентное, что совершенно недопустимо. Именно в таком качестве, замечает С.Л. Франк, это отрицание «непригодно для постижения сверхлогического, трансрационального как такового» (там же) по той простой причине, что начало отрицания в его наиболее простой форме «либо-либо» обнаружило свою безграничную силу как раз в нашей попытке его избегнуть: «убегая от него, мы были гонимы им же самим, были движимы его же силой» (с. 414). Остается только одно – переосмыслить само отрицание.

На этом пути так соблазнительно, с точки зрения С.Л. Франка, выглядит гегелевский метод, который в своем подъеме по трем ступеням завершает путь синтезом, как будто бы достигая положительного единства! И суть этого синтеза С.Л. Франк формулирует как отклонение абсолютной силы отрицания, ее соскальзывание на путь рационально-логического, как бы замыкающего в рамки отвлеченного понятия функцию предыдущего отрицания.

Здесь, по мысли русского мыслителя, мы будем бесплодно вращаться в кругу отвлеченных понятий, не выходя к подлинной конкретности. Отрицание должно не только отрицать, но и упрочивать *связь различного*. Отрицание не должно изгоняться из состава реальности; необходимо сохранить положительный онтологический смысл и ценность отрицания: «истинный смысл отрицания заключается в *различении*, различение же означает усмотрение различия, дифференцированности бытия как его *положительной онтологической структуры*» (с. 418). «Отрицательное отношение» принадлежит к самому составу бытия и в этом смысле не может быть само отрицаемо. Улавливая истинный смысл отрицания, считает С.Л. Франк, мы тем самым возвышаемся над ним, *утверждая реальность в форме негативности*, а это и есть способность бытия становиться тем, что оно еще не есть.

С.Л. Франк остается верен принципу *утверждения* отрицания (в этом смысле он действительно представитель «платоновской секты»), однако само отрицание, по его мнению, не может быть в абсолютном смысле отрицаемо; оно не может быть уничтожено, оно должно быть преодолено в своей абсолютности, сохраняя свою положительную ценность как «проведение ясных границ между различным, как размещение разнородного, не допускающего близости» (с. 421). Здесь С.Л. Франк вплотную подошел к тому, что, к примеру, Ж. Делёз обозначит как *сопротивление*, *упорство* дифференциации: «в различии нет ни синтеза, ни опосредования, ни примирения, но, напротив, упорство дифференсиации» [10. С. 187], к тем самым *пространственным аналогиям*, которые так характерны для постметафизики при дислокации «различия» как *места и принципа разведения* Бытия и Не-бытия. К примеру, – к тому, что Ж. Деррида определит как «становление пространством самого времени», «неустранимое в качестве дифференциального интервала», разрывающего самотождественность любого присутствия [11. С. 102].

В таком качестве установки С.Л. Франка, конечно, ближе Канту, чем Гегелю, ведь и Кант пытался установить условия рациональности как общие условия мыслимости предметности, но, в отличие от Канта, Франк пытается осмыслить сферу трансрационального, *не выходя за пределы* рационального, не покидая *пограничной зоны* между предметным знанием и тем, что обусловливает условия этой предметности. Осознание этой пограничной зоны рациональности, уверяет нас Франк, «делает косвенно видимой *«атмосферу»*, из которой проистекает рациональность и которая сама трансрациональна» [4. С. 428].

Незачем занимать позицию вне этой атмосферы, да это и невозможно, «напротив, живя сами в ней, как бы вдыхая ее и вместе с тем держа открытым наш умственный взор, мы *совершенно имманентно* (курсив наш. – *И.К., В.К.*) через переживание и самооткровение убеждаемся в ее присутствии, и лишь в этой форме она становится нам очевидной» (там же). Созвучна постметафизической установке и следующая позиция С.Л. Франка: «Достижимое здесь знание есть как бы некое без усилия и искания с нашей стороны нам *даруемое целомудренное обладание без вожделения – не добыча*, а чистый *дар*… созерцание через переживание… мы имеем здесь реальность в силу того, что она есть в нас… в силу имманентного самооткровения реальности именно в ее непостижимости» (с. 430).

Итак, потенцированное отрицание, считает С.Л. Франк, в сущности, безгранично и в принципе не может привести ни к какой окончательной цели: «В этом и состоит усмотрение, что непостижимое в собственном смысле не может быть уловлено ни в каком суждении» (с. 435). Но поскольку иначе мыслить человеку нельзя, кроме как через суждение, следовательно, по мысли Франка, это суждение должно иметь форму *антиномизма* как выражение трансрационального единства утвердительного и отрицательного суждений. Пытаясь найти слова для выражения антиномистического познания, которое должно отказаться «от всякого логического синтеза» (с. 437), С.Л. Франк говорит о «непреодолимом, ничем не превозмогаемом *«витании»*, – свободном, осознанном витании в середине между тезисом и антитезисом.

Философия в своем первоначальном замысле, по С.Л. Франку, есть попытка постигнуть и выразить в связной системе понятий все бытие без остатка. Однако для подлинной философии всегда была очевидна неосуществленность первоначального замысла и в осознании этой неосуществленности и состоит высокое предназначение философии. Мысль, преодолевающая всякую мысль, узревающая запредельную мысль, состоит в *металогическом* преодолении отрицания. Отрицание отрицания мыслится С.Л. Франком не по-гегелевски: это простое, слитное, недифференцированное единство – взаимопроникновение разделения и слитности – «раздельное, которое в этом качестве образует *двоицу*, вместе с тем есть *одно*» (с. 441). Единственно адекватная онтологическая установка по отношению к абсолютной реальности, по С.Л. Франку, есть установка *антиномистического монодуализма*. В ее подтверждение С.Л. Франк приводит слова Я. Бёме: «В том и состоит великое чудо, что Бог из одного сделал два, и эти два все же остаются одним» (там же). Если и говорить о синтезе, то это воплощение «непостижимого» и его положительное определение состоит в «свободном витании над противоречием и противоположностью», в результате которого открываются горизонты мира, атмосфера, в которую погружены предметности, это – место, почва, в которой мир укоренен.

Обратим внимание еще на одно понятие Франка, призванное выразить принцип антиномистического монодуализма как то самое искомое взаимопроникновение тождества и различного без упразднения обоих, – *«конвергенция»*. Рассуждая о первоосновании бытия как о нечто большем, чем само бытие, и используя при этом арсенал

платонического и неоплатонического дискурса, С.Л. Франк не устает подчеркивать, что два слоя бытия, два мира и т.д., несмотря на всю несогласованность и противоречивость, *конвергируют*, т.е. сходятся между собой, не растворяясь в неразличимое нечто, но сближаясь в бесконечной глубине и дали. Главное, о чем не следует забывать, – нельзя преобразовать в свою противоположность и тем самым вычеркнуть из абсолютной реальности начало различия, обозначающее не ограниченность нашего познания, но «субстанциональное основание самого бытия» [12. С. 271], при понимании которого достаточно «одного незаметного сдвига души, одного мгновенного ее самораскрытия» [4. С. 635], чтобы открыть пространство Непостижимого, чтобы преобразовать наше предметное знание в умудренное неведение.

Литература

1. *Абушенко В.Л.* Франк С.Л. // Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и доп. Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. С. 1110–1112.

2. *Сербиненко В.В.* Русская философия: курс лекций: учеб. пособие по дисциплине «Философия» для студентов вузов, обучающихся по нефилософским специальностям и направлениям / В.В. Сербиненко. М.: РГГУ: Омега-Л, 2005. 464 с.

3. *Автономова Н.С.* Философский язык Жака Деррида / Н.С. Автономова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. 510 с.

4. *Франк С.Л.* Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 800 с.

5. *Франк С.Л.* Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг.: Тип. Р. Г. Шредера, 1915. 504 с.

6. *История* философии: Запад – Россия – Восток (Книга первая. Философия древности и средневековья). М.: Греко-латинский кабинет, 1995. 485 с.

7. *Гаспарян Д.Э.* Есть ли в философии различия своя метафизика: Ж. Делёз и Ж. Деррида // Философские науки. 2014. № 9. С. 71–86.

8. *Деррида Ж.* Difference // Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Differance. Томск: Водолей, 1999. С. 124–158.

9. *Соловьев В.С.* Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. 2-е изд. Т. 2 / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 548–556.

10. *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.

11. *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? (Ответы Жака Деррида на вопросы издательства Autrement) // Деррида Ж. Золы угасшей прах / пер. с фр. и коммент. В.Е. Лапицкого. 2-е изд., испр. СПб.: Machina, 2012. 115 с.

12. *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории: курс лекций. М.: ИЧП «Издательство Магистр», 1997. 328 с.

Kruglova Inna N. Federal State Budget Educational Institution of Higher Professional Education Krasnoyarsk state agrarian university (Krasnoyarsk, Russian Federation)

Kruglov Victor L. Federal State Budget Educational Institution of Higher Professional Education Krasnoyarsk State Academy of Music and Theatre (Krasnoyarsk, Russian Federation)

S. FRANK AND J. DERRIDA : THE NEED FOR THE IMPOSSIBLE

Keywords: identity, difference, incomprehensible, differance, denial.

In article some aspects of philosophy of one of the main figures of the Russian religious Renaissance – S. Franc – and one of the brightest representatives of the French post-structuralism – J. Derrida are compared. A subject of the analysis is the mystical and intuitive knowledge set as criticism of ratio and expansion of its borders as the project of need of comprehension "impossible". On the basis of the comparative analysis of construct of "differance" with a concept "incomprehensible" clears up sense of the principle "potentsirovanny denial" as intension of a post-metaphysical discourse. It is shown that the post-metaphysical space of philosophy is a metaphysics "distinction". The aspiration Derrida and Franc is found to express "incomprehensible" in reason language. It is claimed that refusal of the Hegel's dialectic principle "denial denial" leads the Russian philosopher to justification of a "antinomystical monodualism" position and the doctrine about positive ontologic sense and value "denial". The substantial and verbal analysis of the concept "potentiate denial" of the Frank's doctrine is carried out. As a result, the author suggests to consider this concept as a concept anticipation of "the distinguishing distinction" Derrida. The author shows how reflections S. Frank moves in the context of the basic concept of Vl.Solovyov "positive unity", with the result that reinterpreted the Platonic-Pythagorean relationship of being and non-being and establishes the principle of absolute negation. In the opinion of the Russian philosopher, the denial must not only deny but also consolidate various bond. In the context of post-metaphysical philosophical discourse analyzed concepts such as "antinomy", "convergence", "gift", etc. By which S. Frank tries to find a way to overcome the denial metalogical. In the end, S. Frank manages to comprehend the scope of trans-rational, will not go beyond the rational, without leaving the border area between the subject and that stipulates the terms of this knowledge.

УДК 101.9 (091)
DOI: 10.17223/9785751124014/20

А.А. Кузьмин

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Г.Г. ШПЕТА И М.М. БАХТИНА

Идея «другого», «другости» у Бахтина заслуживает к себе внимание не только со стороны своей экзистенциальной значимости, но и как прорыв к анализу глубинной сущности времени, абсолютного времени. В феноменологии персонализма Шпета личность – это философская проблема. Личность изначально встроена в определенную иерархию субъектов (соборных, коллективных, индивидуальных), что и определяет все ее диспозиции.
Ключевые слова: *личность, другой, темпоральность, феноменология, Бахтин, Шпет.*

Проблема личности, как она была поставлена философией начала XX в., широко обсуждалась на страницах произведений русских философов. Среди них мы можем назвать М.М. Бахтина, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, А.Ф. Лосева, С.Л. Франка, Г.Г. Шпета и др. Так, для М.М. Бахтина важен опыт времени, который переживает герой произведения в контексте его концепции *Другого*. Мы ему обязаны открытием нетрадиционных подходов к анализу личности. Одним из главных способов рассмотрения этой темы выступает для М.М. Бахтина демонстрация взаимосвязи времени с художественным творчеством. Согласно М.М. Бахтину, наряду со смыслообразующими функциями сознания «утверждение бытия» происходит в творческой активности художественного действия, в результате которого «наивность наличного бытия становится красотою» [1. С. 127]. Художественное творчество, по М.М. Бахтину, преодолевает границы жизненно смыслового содержания и эстетического его завершения, что принципиально недостижимо изнутри самого бытия. Из художественного творчества автора произведения исходит только «пассивная активность», «активность вненахождения», обусловленная всеми силами и энергиями мира, предопределенная всеми данностями и наличностями бытия. Причем такая активность никоим образом не меняет «смыслового облика бытия» (с. 128). Отказываясь признавать в качестве источника художественного творчества автора

произведения формы «чистого самовыражения», поскольку они будут смыслообразующими формами, М.М. Бахтин обращается к анализу форм «отношения к другому и к его самовыражению» (с. 125) как подлинным формам эстетического воплощения внутренней жизни и непосредственно данного мира. Все эстетические философские категории, согласно М.М. Бахтину, в том числе и время (временность, ритм) «горят заемным ценностным светом другости» (там же). Идея «другого», «другости» у М.М. Бахтина заслуживает к себе особого внимания не только со стороны своей экзистенциальной значимости, как разрыв с традиционной философией субъектно-объектных отношений, но и как прорыв к анализу глубинной сущности времени, абсолютного времени, того времени, которым и в котором живет другой, что придает философской проблеме времени, как она звучит с начала XX в., совершенно другой ракурс рассмотрения.

То время, в котором живет «другой», позволяет нам дать художественно оформленное представление о завершенности времени, его абсолютности. Мы сами по себе не можем пережить заново свое рождение, а также свою смерть. Они нам даны как рубежи, за которыми нас ждет неопределенность, отсутствие смысла. Время в его завершенной целостности может пережить автор за своего героя, точнее говоря, жизнь героя, ориентированная на самостоятельное воплощение, и есть завершенное целое во времени. «Другой интимнее связан со временем, – подчеркивает М.М. Бахтин, – он весь сплошь во времени» (с. 103). Смысловое единство как самопереживание моего единства, противопоставляется М.М. Бахтиным временному единству, как переживанию мною другого в его единстве. В моем отношении к себе самому смысловое единство выступает организующим началом моей жизни из себя самого. Перед лицом смысла я переживаю временность как еще незавершенность, «еще-не-исполненность», «не-все-еще» (с. 113). Смысловая определенность переживания временности тем самым будет не соответствовать моему переживанию себя «в акте, объемлющем время» (с. 103). Я объемлю время в качестве субъекта, полагающего время, и как таковой уже являюсь вневременным субъектом. Таким образом, темпорализация опыта личности, полагающей время, принципиально невозможна, лишена смысла, ведет к бесконечному регрессу. Смысловое единство моего Я исключает возможность полагания любой временности как абсолютного времени. Для М.М. Бахтина стало очевидным, что «временно завершенная жизнь безнадежна

с точки зрения ее смысла» (с. 119). Только временное единство как организующий принцип переживания мною внутренней жизни другого позволяет установить между абсолютным временем и временностью внесмысловую связь. Временность времени, согласно М.М. Бахтину, становится убедительным постулатом бессмертия, вечности, абсолютности, «внутренней определенности другого – внутреннего лика его /память/ – любимой помимо смысла» (с. 104).

Итак, можно утверждать, что та темпоральность опыта, которую мы имеем о другом, должна выступать тематически необходимой стороной конституирования времени сознания. Гуманитарная философия в лице М.М. Бахтина встала на собственный путь разрешения проблемы абсолютного времени, устраняя затруднения и противоречия феноменологической философии по данной теме и приближая нас к пониманию внеопытной темпоральности герменевтической феноменологии.

В феноменологии персонализма Г.Г. Шпета все выглядит по-другому, изменяются тональности бахтианских пассажей, что влечет за собой изменение смысла как в отношении истории вопроса, так и в отношении формирования значимого для Г.Г. Шпета образа личности. Различия феноменологической персоналогии Г.Г. Шпета и темпоралистики другого М.М. Бахтина можно подразделить на следующие виды:

1. Концептуальные. Для М.М. Бахтина персональное Я – это тематическое основание для конституирования абсолютно незавершенного времени; для Г.Г. Шпета личность – это философская проблема. «Настоящее подлинное Я, имярек, есть, как мы видели, социальная «вещь», оно,– оно точно так же, как и социальное «мы»,– есть «сознаваемое», есть Иван Иванович, напр(имер), как в его эмпирическом бытии и обывательском быте, так и в его идеальной сущности и в его непреходящей сути, а не есть какой-то интернациональный субъект. А следовательно, оно имеет свое содержание, свой предмет и свой смысл, и философски есть проблема, а не основание и предпосылка» [2. С. 94–95]. С Г.Г. Шпетом в этом вопросе солидарен и Э.В. Ильенков, для которого личность также является философской проблемой. «Тайна человеческой личности потому-то веками и оставалась для научного мышления тайной, – утверждает Э.В. Ильенков, – что ее разгадку искали совсем не там, где личность существует реально» [3. С. 12]. Личность как основание или способ бытия социальных процессов по сути создает проблему, а не решает ее. Г.Г. Шпет буквально погружает личность в социальное пространство, где она становится одной из социальных «вещей» со всеми ее

атрибутами эмпирического и идеального существования. Замечательно то, что в эту полемику о вещественной атрибутивности личности можно подключить и таких философов и социологов, как М. Хайдеггер и Бруно Латур. М. Хайдеггер, например, решительно отказывается класть в основу своей интерпретации самости надуманные, как он выражается, понятия о душе, личности и Я. Ведь 'узрению' подлежит самопонимание фактического Dasein, находящегося в своей повседневности. Самость при этом испытывается и понимается в смысле самого ближайшего и преимущественного принятия нами нас самих, ясного как Божий день, поскольку мы не ломаем голову над своей судьбой и не заглядываем к себе в душу. 'Несобственное' означает при первом приближении к смыслу феномена потерянность нас самих за повседневностью экзистирования вещей и людей. Мы не можем постоянно понимать себя из сокровенных и предельных возможностей нашей собственной экзистенции, ибо мы не владеем собой. 'Несобственное', толкуемое из невозможности в целом быть самим собой, раскрывается как потерянность, которая все же не имеет негативно оцениваемого значения. А у Латура «Артефакты не “отражают” общество так, словно “отраженное” общество пребывало в каком-то ином месте и состояло из какой-то иной материи. Они в значительной мере представляют собой то самое вещество, из которого складывается “социальность”» [4. С. 350]. М. Хайдеггер ставит в сопряженное отношение выявление значимости феномена 'несобственного' и обнаружение позитивного смысла герменевтической структуры самости как 'несобственного'. В этой структуре ведущее место отводится 'несобственному самопониманию', которое вовсе не означает 'неподлинное самопонимание'. «Напротив, – подчеркивает М. Хайдеггер, – это повседневное обретение себя в пределах фактического экзистирующего страстного погружения в вещи может быть подлинным, в то время как всякое экстравагантное копание в душе может быть в высшей степени неподлинным или даже экзальтированно-патологичным» [5. С. 228]. Итак, «вещи («квази-объекты» или «риск», слово не имеет значения) обладают специфическим свойством *неделимости* на первичные и вторичные качества. Они слишком реальны, чтобы быть представлениями, и слишком спорны, неопределенны, собирательны, изменчивы, вызывающи, чтобы играть роль неизменных, застывших, скучных первичных качеств, которыми раз и навсегда оснащен Универсум. Что общественные науки могли бы

делать вместе с естественными – это *представлять* самим людям вещи со всеми их последствиями и неясностями. Именно такую задачу семьдесят лет назад поставил перед общественными науками Дьюи в одной из наиболее важных своих работ (Dewey, 1954 [1927]): не определять невидимую структуру наших действий (как если бы обществовед знал *больше*, чем сам актор), но *пред*ставлять общественное ему самому, потому что ни «народ» (слово, которое употреблял Дьюи для обозначения того, что мы назвали сегодня «обществом риска»), ни обществовед точно не знают, через какой именно опыт мы проходим. С этой точки зрения правильными общественными науками были бы не те, что придумывают инфраструктуры, играя в игру (воображаемых) естественных наук, а те, которые способны изменить представление народа о себе *настолько твердо*, чтобы мы были уверены: максимально возможное количество *возражений* (objections) этому представлению прозвучало. Тогда общественные науки начнут подражать естественным. Больше того, они смогут вернуть «вещи» тому, чему они принадлежат, – ансамблю, ответственному за создание общего мира, который должен по праву называться политикой (Latour, 1999b; 1999c)» [4. С. 357–358].

Итак, при всей несопоставимости представленных выше позиций можно обратить внимание на то, что концепция «другого», «другости», как ее понимал М.М. Бахтин, тематически сопровождает все их размышления по поводу личности как социального феномена. И вещественный аспект социальной личности, предложенный Г.Г. Шпетом (пусть и закавыченный автором), нашел свое дальнейшее применение у Э.В. Ильенкова, который, используя схему другости М.М. Бахтина, создавал коммуникативный проект личности. «*Человеческое отношение* всегда предполагает, – писал Э.В. Ильенков, – с одной стороны, созданную человеком для человека вещь, а с другой стороны – другого человека, который относится по-человечески к этой вещи, а через нее – к другому человеку. И *человеческая* индивидуальность существует лишь там, где одно органическое тело человека находится в особом – социальном – отношении к самому себе, опосредованном через отношение к другому такому же телу с помощью искусственно созданного “органа”, “внешней вещи” – с помощью орудия общения» [3. С. 14].

2. Генетические. Согласно М.М. Бахтину, персональное Я выражает свою изначальность не в своем опыте, а в опыте жизни другого. Оно есть субъект жизни для другого и только в ней развивается в качестве субъекта. Персональное Я может и должно выходить за

рамки собственной темпоральности. Оно может иметь скрытые способности (диспозиции), которые еще не в полной мере высвободились и тем самым предполагают возможность дальнейшей темпорализации. Согласно же Г.Г. Шпету, «духовное богатство индивида есть прошлое народа, к которому он сам себя причисляет» [6. С. 153], т.е. личность изначально встроена в определенную иерархию субъектов (соборных, коллективных, индивидуальных), что и определяет все ее диспозиции. Хотя при этом отмечается и непредсказуемость развития, поскольку «душевная жизнь человека и тем более духовная жизнь человечества – чудовищная фантасмагория, кошмар, а не планомерная эволюция семени, передаваемого и воспринимаемого по законам природы и в назна-ченные ею сроки. Тем не менее, а может быть, именно поэтому проникновение в тайны душевных движений так настойчиво требует вопроса: когда и как это началось? И это одинаково относится к созданию индивидуальных “диспозиций“ и коллективных ”укладов“. Неважно, будем ли мы это называть ”эволюцией“ или как-нибудь иначе, важно только, что во всяком моменте исторической жизни есть свои ”начала“ (initia) или ”зачинания“, и если этническая психология своим названием указывает на этот свой эволюционный характер, это есть название вполне правомерное» [Там же. С. 151]. Отвечая на вопрос: «когда и как это началось?», экзистенциальная аналитика Dasein М. Хайдеггера озадачивает себя тем, чтобы полностью охватить структуру интенциональности. Определенное место в данной структуре отводится М. Хайдеггером интенциональному отношению как способу для обращения внимания самости и на нечто иное, чем она.

Пожалуй, можно согласиться с М. Хайдеггером и в том, что отдельный интенциональный акт и целостная структура всех видов интенциональности когерентны. Правда, сомнения вызывает последовательность интенциональных актов, ибо идущий из Я-центра луч-акт лишь задним числом может быть приписан Я. Он возвращается к Я-центру лишь во втором акте, который уже будет направлен на исходную обращенность Я на нечто иное, чем самость. Скрепляющим звеном цельности структуры интенциональности М. Хайдеггер называет '*самораскрываемость самости*', ибо она полностью принадлежит ей. Согласно феноменологии внутреннее восприятие имеет отличительное свойство от внешнего благодаря собственной обращенности Я на себя. Путем собственного повертывания к себе и оборачивания на себя Я обращается к себе самому. Dasein, экзисти-

руя, существует вот-здесь только для него самого. Такое положение дел, согласно Хайдеггеру, мы должны ясно себе представлять. «Самость, – подчеркивает М. Хайдеггер, – всегда есть Dasein сам по себе вот-здесь, без рефлексии и без внутреннего восприятия, до всякой рефлексии» [5. С. 226]. Итак, для описания бытийных смыслов рефлексии М. Хайдеггер вновь обращается к человеческому Dasein, которое «не только не нуждается в оборачивании на самое себя, словно оно стояло бы, удерживая самое себя за собственной спиной, прежде всего до оборачивания, неподвижно направившись к вещам; наоборот, Dasein находит самое себя ни в чем другом, как в самих вещах, и именно в тех, которые повседневно его окружают» [Там же], т.е. понимать себя и свою экзистенцию можно только из того, что тебя в данный момент занимает и заботит. Dasein прежде всего находит себя в вещах и понимает само себя поэтому 'из вот-здесь', из вещей. Для обретения самости не требуется постоянное наблюдение и шпионаж за собственным Я. Подлинная самость Dasein отражается из вещей благодаря непосредственному и страстному растрачиванию себя в этом мире. Здесь нет никакой мистики, как утверждает М. Хайдеггер, и предположения возможной одушевленности вещей. Таким образом, просто описывается элементарное феноменологическое положение дел Dasein, которое следует принимать в расчет до всяких еще возможных и остроумных суждений по поводу субъектно-объектных отношений. А для Латура «обществоведы без особого труда убедили себя: чтобы объяснить ритуалы, верования, видения или чудеса (т.е. трансцендентные объекты, каковым акторы приписывают свойство быть первопричиной какого-либо действия), вполне допустимо (хотя и не всегда легко) *заместить* содержание этих объектов функциями общества, которые были скрыты в этих объектах и имитированы ими. Такие типы объектов были названы фетишами, т.е. метками чего-то еще (генеалогию см.: Pietz, 1985). Как только произошла *подмена* ложных объектов, относящихся к верованиям, истинными объектами, относящимися к обществу, ничего больше в религии не заслуживает внимания, кроме социальных сил, которые она умело скрывает и символизирует» [4. С. 344–345]. Вопреки толкам подобного рода суждений М. Хайдеггер апеллирует к присутствию свободы в согласовании понятий с феноменами. В противном случае от последних, наоборот, отгораживаются остовом понятий. То, что мы ближе всего и повседневно узнаем себя из вещей, возмущает здравый смысл. Будучи как слепым, так и ловким, он выказывает свое отношение к способу разомкнутости нашей самости перед нами самими. «Это просто не мо-

жет быть истиной», – утверждает он, ссылаясь при этом на якобы возможные и однозначные доказательства. Возражая аргументам здравого смысла, М. Хайдеггер приводит пример с ремесленником и его мастерской. О его самости, как показывает М. Хайдеггер, свидетельствуют расходуемые материалы, инструменты, изготовленные предметы, т.е. все то, что его заботит. Очевидно все-таки, что сапожник не есть сапог и молоток, ни кожа и ни нитки, ни шило и ни гвозди. Тогда спрашивается, как он должен находить себя в этих вещах и среди этих вещей, как он должен понимать себя из них? Бесспорно, замечает Хайдеггер, сапожник не то же самое, что сапог, и тем не менее он понимает себя из собственных подручных вещей. Он понимает себя и свою самость. В дальнейшем все дело остается за феноменологическим осмыслением подобной самости, которая так естественно и повседневно понимается в приведенном выше примере.

3. Смысловые. Согласно М.М. Бахтину, смысловое выражение определенного рода предрасположенности личности к чему-либо и, в первую очередь, предрасположенности личности к самотемпорализации преодолевается в художественном творчестве автора произведения. Личность в результате такой трансформации обучается узнавать самою себя из другого. Согласно же Г.Г. Шпету, «в правильно проведенной редукции, имеющей в виду самого субъекта как такового, индивидуальное необходимо окажется и существенным. Таким образом, формальному обогащению в направлении голой потенциальности мы противопоставляем действительное материальное обогащение, заключающееся в полноте социальной связи и культурного выражения конкретного субъекта» [7. С. 188]. И крайней формой такой существенности будет конкретная индивидуальность. «Пушкин есть Пушкин, Данте есть Данте и т.п. – “типы”, “структуры”, “построения” и прочее тут бессильны» [8. С. 56], как и бессильна, между прочим, сама феноменология личности, что весьма устраивало герменевтика Г.Г. Шпета. Но это будет уже другая тема.

Литература

1. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества / сост. С.Г. Бочаров; текст подгот. Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина; примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979. 424 с. (Из истории сов. эстетики и теории искусства).

2. *Шпет Г.Г.* Философские этюды / ред. А.А. Яковлев; худ. В.К. Кузнецов. М.: Прогресс, 1994. 376 с.

3. *Ильенков Э.В.* Что же такое личность? // Психология личности. Тексты / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузырея. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 288 с.

4. *Латур Б.* Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Социология вещей: сб. статей / под ред. В. Вахштайна. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. (Сер. Университетская библиотека Александра Погорельского). 392 с.

5. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. G.A. Bd. 24. F.a. M., 1975.

6. *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию. СПб.: Изд. дом «П.Э.Т.», 1996.156 с.

7. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. 3-е изд., стер. М.: КомКнига, 2006. 216 с.

8. *Шпет Г., Хайдеггер М.* История как проблема логики. Ч. II, гл. VII : Вильгельм Дильтей / Шпет Г. Десять докладов, прочитанных в Касселе. М. Хайдеггер. М.: Гнозис, 1995.

Kuzmin Alexander A. Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Novgorod, Russian Federation)

PROBLEM OF THE PERSONALITY IN G.G. SHPET AND M.M. BAKHTIN'S PHILOSOPHY

Keywords: personality, another, tempora, phenomenology, Bakhtin, Shpet.

The idea of "another" at M. M. Bakhtin deserves to itself special attention not only from the existential importance, as a gap with traditional philosophy of the subject and object relations, but also as break to the analysis of deep essence of time, absolute time, that time, which and in which another lives. In the phenomenological theory of the personality of G.G. Shpet all looks in a different way. Distinctions of the phenomenological theory of the personality of G.G. Shpet and philosophy other M. M. Bakhtin can be subdivided into the following types: Conceptual. – For M. M. Bakhtin personal I am a thematic basis for an institutionalization of absolutely incomplete time; for G.G. Shpet the personality is a philosophical problem. G. G. Shpet literally immerses the personality in social space where it becomes one of social "things". This aspect of the social personality offered by G.G. Shpet found the further application for E.V. Ilyenkov who using other M. M. Bakhtin's scheme created the communicative project of the personality. Genetic. – According to M. M. Bakhtin, personal I express the primordiality not in the experience, and in experience of life of another. It is the subject of life for another. It can have the hidden abilities (dispositions) which else weren't fully released and by that assume possibility of further development. According to G.G. Shpet, the personality is built initially in a certain hierarchy of subjects (cathedral, collective, individual), as defines all its dispositions. The original egoism of the person as M. Heidegger assumes, is reflected from things thanks to direct and passionate wasting of in this world. Semantic – According to M. M. Bakhtin, semantic expression of a certain sort of predisposition of the personality to something and, first of all, predispositions of the personality to a samotemporalization is overcome in art works of the author of work. The personality as a result of such transformation recognizes herself from another. According to G.G. Shpet, concrete identity will be an extreme form of importance of the personality.

УДК 1.16. 16.43
DOI: 10.17223/9785751124014/21

А.В. Лаврухин

ФЕНОМЕН ИСКУССТВА В ФИЛОСОФИИ Г.Г. ШПЕТА И Х.-Г. ГАДАМЕРА

Представлен сравнительный анализ концептуального осмысления феномена искусства в философии Г.Г. Шпета и герменевтике Х.-Г. Гадамера.
Ключевые слова: *украшение действительности, сквозная конкретность, декоративность, прирост бытия.*

Двигаясь в фарватере заданной Шпетом тематизации феномена искусства, мы находим множество полемически заострённых перекличек с феноменолого-герменевтическим подходом к осмыслению опыта искусства, согласно которому искусство и философии делают одно общее дело – выводят истину из потаённости и делают её явленной миру. Но насколько глубоко это родство? Можно ли утверждать о преемственности или комплиментарности двух исследовательских стратегий? В данной статье будет сделана попытка ответить на этот вопрос, опираясь на сравнительный анализ концептуального осмысления феномена искусства в философии Г.Г. Шпета и герменевтике Х.-Г. Гадамера.

Игровое и праздничное измерение искусства: репрезентация онтологической структуры и украшение действительности

Как известно, в «Истине и методе» Гадамер раскрывает онтологию и герменевтический смысл произведения искусства через разъяснение феноменов игры и праздника [1. С. 145]. В свою оче-редь, Шпет определяет генезис и сущностную функциональность искусства через понятия украшения и праздника [2. С. 179]. Фор-мально-тематическое единство позволяет задаться вопросом о глу-бине сходств и различий между двумя мыслителями в подходах к разъяснению конститутивных для опыта искусства феноменов.

Начнём с герменевтического истолкования произведения искусства, в котором игра определяется как «путеводная нить онтоло-

гической экспликации». Гадамер – в противовес эстетической субъект-ориентированной установке – подчёркивает укоренённость произведения искусства в мире, существующем до и вне рефлек-сивного субъекта и его целенаправленной деятельности. Игра в таком понимании – это не результат взаимодействия играющих субъектов, но «бытие игры», «независимое от сознания тех, кто играет» [1. С. 147]. 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 доре-флексивная десубъективированная реальность имеет первичный характер по отношению к играющему субъекту: не игрок играет игру, но реальность игры создаёт игровое пространство и консти-туирует нового субъекта – игрока. Примечательно в этом плане непривычное и парадоксальное для субъект-ориентированного эстетического сознания гадамеровское сопоставление естествен-ности 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» (курсив мой. – *А.Л.*) (с. 150). Тем самым Гадамер подводит нас к мысли о *медиальном характере игры и произведения искусства*, чей способ бытия – самопрезен-тация, впервые позволяющая миру и бытию самораскрыться и самовыявиться так, как никогда и нигде прежде. В этом отношении произведение искусства определяется как разновидность игры, при-сущей человеку, как событие погружения в онтологическое измере-ние опыта мира. Именно поэтому Гадамер называет преображение игры в искусство преобразованием в структуру и тотальным опосредованием: в произведении искусства больше нет играющего, остаётся только играемое.

Соответственно прекрасное понимается не как эффект вос-приятия субъектом произведения искусства, но как способ бытия, репрезентирующий универсальную онтологическую структуру: «способ бытия прекрасного оказался для нас знаком всеобщего бытийного устроения…» (с. 561). Гадамер отмечает этот специ-фический 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 своем бытии» (с. 555). Причём такое само-явление нельзя понимать как некое целенаправленное, намеренное само-по-

казывание, демонстрацию для того, чтобы все это увидели. Это несознательно (или бессознательно) сконструированная искусственная реальность (иллюзия), которую демонстрируют на показ. 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. очевидно являя само себя, само-являясь. «…Прекрасное, спо-соб явления благого, само делает себя явным, раскрывает себя в своем бытии, само себя пред-являет, пред-ставляет, презентирует (darstellt). То, что таким образом презентируется, 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 чем-то ином…» (с. 561).

Соответственно герменевтическая интерпретация феномена праздника призвана разъяснить темпоральность произведения искусства и его м*и*ровый, 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» [2. С. 179]. 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 отстегиваемое, – отстегнул и пошел дальше – пристегнуть к другому краю... Красота – праздник, а не середа (курсив мой. – *А.Л.*)» (с. 181). Таким образом, в этом определении утверждаются инаковость искусства (оно существует в жизни, как в чём-то ином) и его несамостоятельность, зависимость от самодостаточной реальности: украшение не может быть без того субстрата, 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» (там же). Если сопоставить это понимание с гадамеровским, мы обнаружим некоторую двойственость. С одной стороны, тезис Шпета о зависимости искусства от жизни сближает его позицию с герменевтико-феноменологическим подходом: Шпет не скло-

нен изолировать искусство от жизни, превращая его в «резервацию прекрасного», конституируемую креативным субъектом, талантом или гением (как это происходит, например, в случае с Кантом). Однако, с другой стороны, характер связи искусства с миром жизни не позволяет говорить о продуктивном, внутреннем взаимодействии. Ведь украшение и праздник – согласно вышеозначенной формулировке Шпета – не произрастают из самой жизни, принципиально не принадлежат ей, но именно «пристёгиваются» и «приходят» к ней откуда-то извне. В этой связи возникает вопрос, откуда возникают (произрастают) сами феномены 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 эстетический [3. С. 8]. И если у Гадамера игра как способ бытия произведения искусства имеет преимущественно естественное (природное) происхождение, то в понимании Шпета, напротив, «"природа"прежде должна быть окультурена, охудожественна, чем восприниматься эстетически. "Природа" должна перестать быть естественною вещью, подобно тому, как она представляется чувственному сознанию неидеальною возможностью» [2. С. 176]. Показательна здесь ссылка на эстетического субъекта, наделённого способностью конституировать эстетические предметы в своём сознании [3. С. 9]. Таким образом, если для Гадамера праздник – это нечто такое, что выходит за полномочия субъекта, то в случае со Шпетом мы имеем дело с праздником и украшением как порождениями креативного эстетического субъекта. Примечателен нарочитый активизм этого 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 отвлеченность…» [2. С. 181].

Таким образом, 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. Она определяется нами как слабая (мягкая), 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 действительность (жизнь). «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» [Там же. С. 192]. Но в то же время опыт искусства лишён своего онтологического измерения и без «транспонирующего сознания» не существует [3. С. 8].

Когнитивное измерение опыта искусства: подлинное понимание и aisthesis

Для понимания специфики сходств и различий двух концепций не менее важно проанализировать когнитивное измерение опыта искусства. Для обоих мыслителей оно имеет определяющее 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 отличен опыт прекрасного, как и вообще любой опыт очевидной истины» [1. С. 559]. 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» [Там же. С. 564]. Говоря языком Хайдеггера, бытие искусства разомкнуто преимущественным образом, т.е. по своему рангу превышает все прочие способы разомкнутости бытия. Именно поэтому опыт искусства имеет наивысший когнитивный (герменев-

тический) 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 еще 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*» [2. С. 180]. Как видим, мысль, идея имеют здесь приоритетный ранг и телеологический характер, в то время как красота и прекрасное – вторичный, дефицитный, подчинённый 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, не производит – то, что он производит, есть искусство, а не действительность – он подражает и воспроизводит. *Но он раньше философа утверждает действительность, потому что впереди всякого познания идет созерцание*…» (с. 191). Таким образом, искусство выполняет для философии как практике понимания par exellence эстетическую функцию, понятую в классическом смысле – оно конституирует новый опыт восприятия (aisthesis). «Искусства – органы философии; философия нуждается не только в голове, также и в руках, глазах и в ухе, чтобы осязать, видеть, слышать» (с. 181). Шпет вносит в эту модель один немаловажный нюанс – благодаря искусству действительность преображается 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 более осмысленной «последней конкретности» (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 отвлеченность… Философия же – последняя, конечная в задании и бесконеч-

ная в реальном осуществлении конкретность; искусство – именно потому, что оно искусство, а не уже-бытие, творчество, а не созданность – есть предпоследняя, но все же сквозная конкретность. Философия может быть предпоследнею конкретностью, и тогда она – искусство, а искусство, проницающее последнюю конкретность, есть уже философия. Так, искусство как философия есть философия как искусство – и следовательно, пролом в стене между искусством и философией» (там же).

Онтологическое измерение опыта искусства: украшение действительности и прирост бытия

Завершим наш анализ сравнением эффектов опыта искусства для человеческого бытия.

Как мы уже замечали 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…» (с. 182). 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 рожденная, 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 ее права на бытие в созерцании: еще не реального

и уже не идеального только» (с. 191). В этом акценте на преображении 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, на наш взгляд, сказываются 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 смешения 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» [4. С. 5], 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» [Там же. С. 12], в наиболее полной мере отвечает предназначению искусства, а именно – строить мир в фундаментально-онтологическом и м*и*рооокружном смысле [5. С. 36]. Именно поэтому Гадамер употребляет выражение «прирост бытия» (Seinszuwachs) в отношении к архитектуре. Интересно, что Гадамер, разъясняя специфику архитектуры как вида искусства, также говорит о возвышающем действительность украшении: «Только свободное расположение на площадке не вредит декоративности, но служит репрезентативному возвышению соотнесенности с жизнью; этой соотнесенности оно подчиняется, украшая ее» [1. С. 206]. Однако в отличие от «украшения действительности» Шпета возвышающий и украшающий жизнь эффект имеет более универсальный и фундаментальный (онтологический) характер. Поскольку архитектура организовывает пространство, охватывающее всё в нём сущее, она «охватывает всю совокупность искусств, она превращает свою

точку зрения в универсально действенную. Эта точка зрения – позиция декоративности» [Там же]. «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 созидающих в мире новые взаимосвязи значимого. Так понятая декоративность устанавливает запрет на всякую эсклюзивность, 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 «прирастают» новыми значимыми взаимосвязями[1].

Заключение

На основании результатов сравнительного анализа мы приходим к выводу, что, несмотря на близость тематизации конститутивных для опыта искусства феноменов, в концеп-туальном осмыслении феномена искусства между двумя мыслителями – Г.Г. Шпетом и Х.-Г. Гадамером – различий больше, чем сходств. Более того, по ряду принципиально важных для понимания феномена искусства методологических предпосылок Шпет и Гадамер являются заочными оппонентами.

Литература

1. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
2. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры. М., 2007.
3. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. СПб., 1923.
4. *Инишев И.Н.* Фотография, декор, архитектура: смена парадигм в философской эстетике // Вестник СамГУ. 2006. № 10/1 (50).
5. *Gadamer H.-G.* Дsthetik und Poetik // Gesammelte Werke / H.-G. Gadamer. Bd. 8. Tu□bingen, 1999.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

[1] О связи мира, значимости и бытия см.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. § 18.

Laurukhin Andrei V. National Research University Higher School of Economics (St.-Peterburg, Russian Federation)

THE PHENOMENON OF ART IN G.G. SHPET'S AND H.-G. GADAMER'S PHILOSOPHY

Keywords: decoration of reality, through concreteness, decorative effect, increase in being.

Article presents the comparative analysis of conceptual understanding of the phenomenon of art in G.G. Shpet's and H.- G. Gadamer's philosophy. Key parameters of the comparative analysis became thematically and substantially close to both thinkers theses on the esthetic transformation of reality in the experience of art, on communication of art with phenomena of game and celebration, on cognitive and ontologic potential of art, and essential interrelation between art and philosophy. Analysis of the celebration- and the game-parameter of artwork showed a fairly significant differences between thinkers. For Gadamer game and festive dimension of art testifies ontologically independent, de-subjectivized and medial character of a work of art, whose way of being – self-presentation, allowing the world and being be fully self-open and self-reveal. Accordingly, the fine is understood not as the effect of the perception of the subject, but as a way of being, representing the universal ontological structure of the world. Shpet's definition of art through the metaphor of «decoration of reality», on the one hand, does not isolate art from life, but, on the other hand, significantly reduces its ontological status. The nature of the interaction between art and life on the model of "active form – passive material" represents a weak (soft) version of the subject-object model of aesthetic consciousness, which became the hard Gadamer's criticism. In Gadamer's understanding experience of art has the highest cognitive (hermeneutics) potential as it approaches us to original understanding of human being. In Shpet's understanding the thought (idea) have a priority rank and teleologic character, and experience of art, beauty and fine – the secondary, subordinated status. From here partnership between philosophy and art being understood differently: if for Gadamer experience of art ontologically equal to philosophical understanding of being, for Shpet art as "through concreteness", carries out the subordinated aisthesis function on which is built the philosophy as "the last concreteness". Effects of the experience of art for the human being are treated by Shpet in a Hegels paradigm of increase of ranks of reality in process of increase of level of its intelligence. The criticism of synthetic arts and preference of pure classical types of arts (among which literature and poetry are the most perfect), testifies the importance for Shpet of the principle of hierarchy of reflections and correlative to them reality ranks when determining the status and functions of art. In Gadamer's understanding the main mission of art consists in building being-in-the-world. For this reason Gadamer uses expression "increase in being" (Seinszuwachs) in the attitude towards architecture and decorative arts.

УДК 111.3, 168.2
DOI: 10.17223/9785751124014/22

Е.В. Малышкин

ОМОНИМИЯ «Я» И РАСПРЕДЕЛЕННОЕ ЗНАНИЕ[1]

Понятие распределенного знания связано с тем, что Г.Г. Шпет называет омонимией «я» и проблемой обнаружения субъекта знания. Показано, что понятие распределенного знания допускает деление не только на положительные классы, но можно говорить и об отрицательной дистрибуции. Показано место распределенного знания в метафизике Нового времени.
Ключевые слова: *распределенное знание, метафизика Нового времени.*

Шпет, отмечая невозможность однозначного указания на собственника «я», отмечает несколько омонимий.

Это омонимия «я», омонимия субъекта, омонимия принадлежности. Весь его подробный анализ направлен к тому, чтобы развести эту сплотившуюся троицу, т.е. отделить «я» от субъекта, субъекта от собственника, собственника от сознания. Я не буду воспроизводить содержание этой работы, а начну с цитаты, которая является одним из промежуточных выводов для Густава Густавовича, а для меня станет отправным пунктом: «Оно вообще ни к какому субъекту не относится, 2×2=4 есть отношение мимо всякого субъекта, и если мы станем анализировать это выражение, как суждение, входящее в состав сознания, и не будем связаны обещанием оправдать какую-нибудь теорию, мы в своем анализе даже и не вспомним о существовании “субъекта”, а следовательно, не придется нам обращаться и ни к какой “транссубъективности”. Философский и логический анализ этого выражения будет так же “безличен”, как и математический его анализ, как безлична сама таблица умножения» [1. С. 65–66].

Далее Шпет, отмечая, что мы «иной действительности кроме как социальной и не знаем», показывает, что субъектом сознания может быть не только «я», но город, аудитория, страна, причем так, что первый из отмеченных не обладает какими-либо онтологическими преимуществами перед другими. Отмечает Шпет также и то, что указанные субъекты точно так же не могут быть собраны из множе-

[1] Статья подготовлена в рамках реализации проекта, поддержанного РГНФ № 15-03-00492.

ства, как и «я». Вернее, он выражается изящнее: если мыслить социальное, как предлагает Гегель, как объективированное субъективное, то нужно признать, что оно в той же мере и субъективированное объективное. Поскольку именно субъективность и «я» как преимущественный или даже исключительный владелец единства сознания оказывается в цитируемой работе под вопросом, Шпет пишет: «слово “субъект” просто повторяю за другими, а думаю, что “единство сознания” может быть как субъективным, так и коллективным». Таким образом, Шпет обращается к проблеме, которую отмечали уже современники Декарта: если «я» – это только мышление, то каким образом это «я» имеет отношение к мыслящему человеку? Как род к виду или как смесь плохо совместимого мышления и тела? Как мне представляется, есть более удобный термин для описания того феномена, о котором повествуется в приведенной цитате, и термин этот, вернее, следы его, мы также находим в философии Нового времени[1].

Термин этот – *дистрибутивность*, и его введение требует некоторого прояснения. Так, если у нас с кем-то есть по яблоку, и мы ими обменяемся, то у каждого по яблоку и останется. А если у нас есть по файлу, то при обмене мы станем обладателями уже не одного, а двух файлов. Этот пример демонстрирует, что яблоко и файл в данном случае обладают различной дистрибутивностью: яблоко нельзя разделить между двумя (или многими), не утратив его как одно целое яблоко, тогда как файл разделить можно, и это уже привычное действие. Легко также видеть, что дело не в яблоке и файле: так, любоваться яблоком можно и вдвоем, так же и файлом порою нужно владеть исключительно в одиночку. Наша задача – не задать классификацию вещей, соответствующих тому или иному способу распределенности, но составить классификацию дистрибутивности: на какие классы может быть разделена сама эта способность вещей (или идей) быть разделяемыми?

Как мне кажется, указание на дистрибутивный параметр идей есть не что иное, как выход из той плоскости, которая очерчивается, по замечанию Шпета, векторами содержания и объема понятия в аристотелевской логике, сливающимися в один лишь объем [Там же. С. 29].

---

[1] Подробнее о проблеме совмещения мыслящего и протяженного в философии Декарта см.: в [2. С. 48].

Шпет указывает, что у Гуссерля определение «чистого я» как имманентной трансцендентности скрывает омонимию: само это «чистое я» как субъект всякого опыта сознания не дано, но оно дано как subjectum, т.е. предмет. Отметим, что в понятии дистрибутивности идеи разделение на субъект и предмет не имеет значения: субъект – тот, кто понимает, но понимать можно и вдвоем, и в некоем всеобщем смысле. Изначально понимающий не один, его множественность не определённа, а дистрибутивность, как мы уже сказали, принадлежит не предмету, а обстоятельствам, в каких предмет воспринят неким неопределенным по количеству множеством (или, лучше сказать, единством) воспринимающих. Дистрибутивность знания задает коллективный характер новоевропейской науки: всякий может обладать этим знанием, всякий способен его приумножить / сократить и, что особенно важно здесь, всякий может претендовать на особый статус знающего. Новоевропейская борьба с авторитетами имеет не столько социально-культурный, сколько эпистемологический характер: авторитетное слово – это как раз такое, которое нельзя переприсвоить, сказать, что я знаю нечто в той же мере, в какой знает это авторитет. Тогда как образец новоевропейского знания cogito sum задает именно эту диспозицию знающих.

Невозможно, таким образом, *обладать* знанием, можно лишь так или иначе разделять его. Знание не может не быть распределенным, циркуляция знания есть непременное его условие. Однако из того, что всякое знание распределено, вовсе не следует, что всякое знание распределено всеобщим образом. Классификация дистрибутивности знания может быть выстроена по различным основаниям, прежде всего – по степени общности.

Единичная дистрибуция. Если у меня есть повторяющиеся сны, и я не могу никому рассказать, какие именно это сны, поскольку попросту не помню этого, но каждый раз, попадая в повторяющийся сон, я узнаю, что с таким сном уже встречался, то такое знание будет дистрибутивным. Оно циркулирует между мною, прежним сновидящим, и мною, видящим сон сегодня. Мера дистрибутивности такого знания будет минимальна: трудно или невозможно указать на условия получения этого знания. Поскольку во сне все же удается зафиксировать: я видел это прежде и вижу снова, я и оказываюсь тем же самым получателем знания. Такого рода знание можно назвать знанием с единичной дистрибуцией. Единичность здесь не означает единственности в смысле уникальности, но обозначает некую дина-

мику, или, если воспользоваться той метафорой, что применяется к математическим функциям, дистрибутивность здесь *стремится* к единичности.

Всеобщая дистрибуция. Напротив, знание вроде того, который теперь час или на какой свет следует переходить дорогу, стремится быть распределенным между всеми известными разумными существами. Заметим, что для дистрибутивного описания знания неважно, насколько оно, знание, истинно. Я могу догадываться, что не каждый человек следует категорическому императиву, но коль скоро я признаю собственную свободу, я становлюсь агентом универсальной дистрибуции знания о ней. Или же: понятие бесконечно малых в инфинитезимальном счислении является фикцией, но фикцией, по замечанию Лейбница, полезной, а следовательно, извлекать пользу из этого счисления способен всякий, кто усвоил его приемы. Для того чтобы овладеть этим навыком, нет видимых препятствий, и пока такое препятствие не будет обнаружено, идея этого счисления, или навык брать дифференциалы, будет принадлежать всеобщей дистрибуции.

Особенная дистрибуция. Порою знание, чтобы оставаться знанием, должно ставить себе пределы. Таковы секреты: секрет не может быть известен одному, поскольку знание – это действие. Если же секрет принадлежит только кому-то одному, то, если он не ничтожен, становится тайной, сладкой, когда выполнение действия приносит сознание превосходства, либо мучительной, когда действие без свидетеля, без противодействия не может быть выполнено.

Элементом знания в метафизике Нового времени является идея. Новоевропейское понимание идеи, в его отличие от античного, хорошо известно, здесь же мы будем употреблять этот термин в том смысле, в каком он прослежен Лейбницем в небольшой работе «Что такое идея» [4. B. 7. S. 263–264], а именно, идея есть выражение вещи, и хотя между ними может и не быть подобия, идея выражает нечто, что идеей не является, и тем не менее происходит это так, что обращение с выражением ничем не отличалось бы от обращения с вещами.

Кант обращает внимание на то, что не всякая идея обладает всеобщей дистрибуцией, когда сравнивает философию Платона с голубем, пытающимся лететь в безвоздушном пространстве. Заметим, что кантовский замысел критики притязаний разума может быть описан в терминах дистрибуции знания следующим образом: хотя

истина обладает всеобщей дистрибутивностью, дистрибутивность спекулятивного знания ограничена, и это ограничение двояко. С одной стороны, созерцания без понятий (слепота созерцаний), с другой – понятия без созерцаний (пустота понятий). Наша же задача – показать некоторую шкалу дистрибутивности и продемонстрировать, каким образом различные формы дистрибутивности функционируют в новоевропейской метафизике[1].

В текстах новоевропейских мыслителей мы не встречаемся с термином «дистрибутивное знание», хотя Гоббс и говорит, в критическом тоне, о дистрибутивной справедливости (т.е. справедливости судьи, воздающего награды в соответствии с заслугами), отличая ее от справедливости коммутативной [5. P. 102], т.е. справедливости при обмене[2]. Однако примеры, демонстрирующие дистрибутивную природу знания, мы находим во множестве. Так, Лейбниц формулирует следующую аксиому [8. Т. 3. С. 634]: «Если что-либо берется вместе с самим собой, то ничего нового не составляется, т.е. $A+A\infty A$» (где ∞ – знак тождества). Это следует отличать от привычного способа счета, в коем 1+1=2. Если мы сопоставим эти два высказывания, то увидим, что как А в первом высказывании не является переменной, так левая единица во втором не совпадает с правой: обе они «обозначают» что-то различное. Но один знак у различного может быть в том случае, если обозначаемое этим знаком в чем-то одно и то же, не в смысле тождества, а так, что и одна монета (если считаем именно их) и другая соимеют нечто общее. Если бы мы приняли это «общее» за реально сущее, то был бы справедлив аргумент третьего человека и счет бы не мог состояться. Но это дистрибутивно сущее (идея монеты) не есть и ничто, ибо, сопоставив два только что приведенных высказывания, легко видеть, что дистрибутивность (распределенность, соимение) сама поддается некой классификации.

Однако степень общности – не единственная квалификация дистрибутивности. Распределенность идеи зависит не только от того,

---

[1] О понятии дистрибутивности применительно к кантовской этике см. в [3].

[2] А.В. Прокофьев указывает [6], что понятие дистрибутивной справедливости в этике Нового времени заменяется как раз справедливостью антидистрибутивной. Напротив, в статье Ховарда Уильямса [7] отмечается возврат Канта к понятию дистрибутивной справедливости. Действительно, понятие дистрибутивной справедливости исчезает из этических трактатов Нового времени, но, по нашему предположению, не потому, что заменяется иной концепцией справедливости, а потому, что понятие распределенности оказывается более широким: оно попадает и в контекст научного исследования, и переосмысливается в метафизике.

скольким носителям она может принадлежать, но и от того, как долго идея может разделяться, т.е. приниматься за верную.

Есть дистрибуция, время жизни которой совсем недолго. К примеру, когда я, проснувшись, записал сон и был уверен, пока записывал, что записал его весь, однако и на следующее утро, и никогда после не смог восстановить, что именно мне снилось. Такие сообщения можно назвать сообщениями с *нулевой дистрибуцией* (хотя нельзя утверждать, что такие сообщения лишены смысла, ведь есть память о значимости содержания такого сообщения и остается возможность, что сообщение все же будет расшифровано, поскольку могут вернуться обстоятельства, при которых расшифровка послания может быть осуществлена). Понятие нулевой дистрибуции можно описать формулой, которую Августин дает забвению: забыл, но помню, что знал. Знание присутствует, но не имеет никакой определенности: один идет на войну, другой не идет, но оба хотят одного и того же – счастливой жизни [9. С. 257]. От идей со смутной дистрибуцией их отличает то, что, во-первых, форма их расшифровки принципиально неясна (а кантовские «пустые созерцания» как раз имеют вполне конкретную форму), а во-вторых, здесь очевиден отправитель и адресат сообщения, т.е. мы имеем дело с особенной (партикулярной) дистрибуцией. У нулевой дистрибуции также есть динамика, но это динамика другого рода, чем стремление всеобщей дистрибуции: она стремится выйти из своего класса. Так, идея спасения кажется всеобщей, но квалифицировать мы ее должны как нулевую: она стремится покинуть свой класс и либо стать всеобщей, когда стремятся спасти всех, либо отрицательной, когда все, что не согласуется с идеей спасения, отметается как бессмысленное или вредное.

Есть также знание с *отложенной* дистрибуцией (знание, которое может быть освоено только при наличии некоторого опыта, который в настоящем не может быть осуществлен) или с *отрицательной* – Ницше писал, что его книги портят вкус, поскольку после знакомства с ними все остальные кажутся пресными. Примером отрицательной дистрибутивности, воспользуемся также примером Ницше, является и память, когда она мешает узнавать что-то новое. Отрицательная дистрибуция появляется, когда способность что-то разделять уменьшается, если мы с чем-то познакомились, таково знакомство с ничтожным, отвратительным или, напротив, сильное чувство или увлеченность. Лейбниц называет этот класс дистрибутивности «большое количество малых восприятий», которое, лишая

нас возможности усматривать целое за разнообразием, лишает сознания, заставляя впадать в обморок или морок.

Отрицательная дистрибуция также может быть специфицирована. Так, оговорки, забывания нужного слова, поскольку они замечены и исправлены, являют собой примеры распределенного знания с *единичной отрицательной распределенностью*: они мешают разворачиваться знанию, попросту не позволяют сделать один-единственный шаг, который актуально необходим. А вот неточности и искажения, вызванные, по мысли Бэкона, идолами познания, т.е. такими пристрастиями, которые нелегко устранить (или даже невозможно устранить полностью), являются *знанием частной отрицательной распределенности*. Частной – поскольку, хотя все подвержены действию идолов, это действие все же может быть нейтрализовано. И только те соображения, что порождают скептицизм (даже такого оптимистического толка, как скептицизм Юма или Лейбница), следует числить как *всеобщую отрицательную распределенность* знания. Если принять также, что есть распределенность (*D*) универсальная (*U*), частная (*P*), единичная (*S*) и нулевая, то мы получим шкалу распределенности: *UD*, *PD*, *SD*, *0D*, *–SD*, *–PD*, *–UD*. Чтобы продемонстрировать, в каких случаях распределенность оказывается рабочим понятием, примем во внимание следующие соображения.

Если известно, что некое распределенное знание *UD* задается характеристиками *a*, *b*, *c*, то *UD* достижимо не только суммой *UD*(*a*), *UD*(*b*), *UD*(*c*), но и суммой *PD*(*a*), *PD*(*b*), *PD*(*c*), поскольку демонстрация всеобщности некой идеи принадлежит не самой идее и не во всяком дискурсе. Так, если трое из ста знают, как пользоваться часами, причем один умеет определять по ним время, второй – носить на руке с помощью ремешка, а третий – заводить, то этого достаточно, чтобы идея наручных механических часов, показывающих время, оказалась всеобщей. Из этого вовсе не следует, конечно, что мы получили полное определение времени.

Ясно также, что *a*, *b*, *c* в нашем примере должны быть совозможны. Если же выяснится, что хотя бы один из элементов несовозможен с другим(и), то мы получим форму $-UD\ (a,\ b,\ c) \leftarrow \sim(a\&b)$. Примером отрицательной распределенности может служить сильная влюбленность (когда выбор одного объекта заставляет закрывать глаза на все остальные). Это можно записать так: $-PD\ (a_1,\ b_1,\ c_1)$ имеет место, если утверждение a_1 приводит к отрицанию a_2, a_3, a_n.

Соответственно, радость познания, приводящего к открытию череды новых знаний, можно обозначить как $PD\ (a,b) \rightarrow PD\ (a, b, c\ldots n)$.

Философское знание обладает положительной динамикой распределения, когда хочешь и можешь рассказать о том, что узнал. Но дело не в одном только желании: прояснение понятого возможно только в ситуации коммуникации, с самим ли собой или с собеседником. Вне дистрибутивности не существует знания, однако нельзя сказать, что знание рождается в коммуникации: если знание есть его прибавление (или убыль), т.е., если знание есть его динамика, тогда знание не распределяется между знающими, напротив, распределенность знания порождает знающих и создает ситуацию, называемую «общением». Дело не в том общем, что объединяет общающихся. Принимая это общее за сущность, мы совершаем поспешное действие, как в лейбницевском примере со сложением единиц. Началом коммуникативного действия является уже так или иначе распределенное знание, и эта распределенность обладает самостоятельным характером, не зависимым от интенций общающихся.

Дистрибуция не является следствием коммуникации, напротив, она составляет условие реальной коммуникации. Поскольку знание уже распределено, постольку коммуникация в неких точках оказывается насыщенной. Эти точки Делез называет «точками сингулярности» [10. С. 86] и указывает, что в них или благодаря им совершается всякое ясное восприятие. Действительно, как из бесконечного количества малых (неосознаваемых) перцепций получается восприятие ясное и отчетливое? Простое суммирование не даст никакого результата, ведь в любом неосознаваемом восприятии уже содержится бесконечно много малых восприятий. Но в некой точке восприятие становится осознанным, незаметные звуки капелек воды сливаются в шум моря.

Эти точки сингулярности Лейбниц сравнивает с прожилками в мраморе, следуя которым, можно высвободить заключенную в мраморе статую. Это как бы прожилки реальности. Таким образом, Лейбниц предлагает понимать врожденные идеи не как акты, действующие в нас помимо нашей воли, а как склонности, которые могут быть заметны при разнообразии и обилии практик: склонности эти могут быть выявлены, а могут и остаться потаенными.

Коммуникация предполагает, что у меня есть некоторая регулярность, разрываемая набором сингулярностей, и у другого есть набор со сходными регулярностями / сингулярностями. Но если мы

примем во внимание, что принцип индивидуации заключается не в расположенности тела в пространстве (которое есть не что иное, как хорошо обоснованный феномен), а в полном (выполненном Богом) счете, т.е. в максимальной распределенности, то станет ясно, что нет никакой коммуникации. Есть разделяемые сингулярности, которые и образуют индивидов. Поэтому стремиться к максимальной распределенности всякой истинной идеи попросту бессмысленно. Ни одна идея вида *S* есть *P* не будет понятна, принята всеми мыслящими существами, если только *P* не совпадает с *S*. Но даже и в этом случае за ней вряд ли будет стоять какое-либо содержание[1].

Дистрибуция не охватывает некое множество предметов, она есть стремление. И можно утверждать, что существует «задняя» и «передняя» границы дистрибутивности. *Задняя* граница – это априорные понятия. Как только мы признаем некоторое всеобщее априори, динамика понятия, а вслед за ней и такая определенность знания, как дистрибутивность, должна быть заменена чем-то другим.

Передней границей дистрибутивности также является такое знание, которое лишено динамики. Секреты, полезность которых утрачена, или же предрассудки – то, что представляется настолько очевидным, что это «и так всем известно». Идолы Френсиса Бэкона – не что иное, как мертвые зоны знания, здесь знание перестает обращаться, его невозможно разделить. В «Новой Атлантиде» Бэкон строит модель науки, в которой знание распределено наилучшим образом: оно не столько передается от учителя к ученику, сколько поделено на фракции: одни производят опыты, другие собирают тайны, третьи «собирают урожай». Наука становится производством только при том условии, что знание – уже не высказываемая хорошо позаботившимся о себе субъектом истина, оно становится предметом обмена секретов природы на усилия всего человеческого сообщества. Идолы мешают циркуляции знания в обществе, поскольку способом распределенности знания оказывается сама природа: производство знания устроено так, чтобы избежать уникальности телесных навыков, неповторимых индивидуальных особенностей, ведь

[1] Это особая тема для анализа: насколько распределенность знания исчерпывает и выражает содержание знания? Ее мы здесь рассматривать не будем, но знак, на будущее, оставим: о безобразности и непредставимости того, что видно в виде, т.е. в идее, см. замечание А.Г. Погоняйло: «Гносеологическая антиномия образа отсылает к образу-представлению как средству познания. Да, конечно, мы мыслим образами и иначе не можем. Но познавательный потенциал образа – в том, насколько хорошо он обменивается на безобразное *одно*» [11. С. 186].

всякая уникальность оказывалась бы идолом «пещеры». Могущество нового знания состоит не в пользе, а в том, что это знание не прерывается с жизнью индивида.

И все же внутренние границы дистрибутивности представляют собой ценный ресурс. Задача мышления Нового времени, начиная с Бэкона, – научиться обращаться не только с дистрибутивными идеями положительного ряда (единичное, особенное, всеобщее), но и с дистрибутивностью отрицательных величин. Идолы – это не пустота, это знаки забвения, темные точки дискретности в континуальной атмосфере циркуляции знания, которые можно предвидеть и избегать. Идолы знания – это необходимые его элементы, знание в них сталкивается с препятствием и либо преодолевает его, либо обнаруживает свои границы, т.е. идолы проявляют силу знания. Гоббс же в описании силы знания возвращается к средневековой картине: власть циркулирует, поскольку есть хорошо настроенная иерархия страха, эта иерархия всеобща и нуждается лишь в нормировании, но не в распределенности – страх попросту не с кем делить, поскольку нет никого, кто им не был бы уже охвачен, страх обладает всеобщей распределенностью, гораздо большей, нежели знание.

Особая стратегия обхода идолов знания разработана Декартом. Недостаточно выстроить метод, нужно дополнить его тезисом, который на первый взгляд противоречит естественному свету ума: следует принимать за ложное то, что является смутным. Этому тезису противится Спиноза, утверждая, что реальное и совершенство суть одно и то же, т.е. что смутное – это всего лишь плохо понятое. И особый прием изобретает Лейбниц: смутное, фиктивное вовсе нельзя отвергать, поскольку, возможно, для восприятия реальности мы и вовсе не приспособлены. Потому бесконечно малая – величина фиктивная, но все же полезная, в этой точке циркуляция знания не останавливается, но меняет свою направленность: благодаря ей мы способны думать о бесконечностях.

Дистрибутивность идей можно уподобить вращению плоскости, секущей конус. Подобно тому, как последовательное ее движение порождает совершенно различные фигуры: круг, овал, параболу и гиперболу, так последовательность перехода от положительной дистрибуции к отрицательной будет разворачивать различные и непримиримые позиции. Как Паскалю в математике удалось показать возникновение множества фигур из одного указанного вращения посредством привлечения идеи бесконечности, так в мета-

физике Нового времени различные способы распределения знания приводятся к единству посредством метафизического понятия бесконечности.

Последнее замечание требует прояснения. Удобнее всего, на наш взгляд, продемонстрировать справедливость этого высказывания на примере монадологии Лейбница. Принадлежит ли отношение человека и Бога нулевой дистрибуции или она всеобщая и Кант прав в стремлении ограничить притязание этой доктрины на всеобщность, а учение Лейбница и есть та самая «догматическая метафизика», на смену которой должна прийти критическая философия?

Формула «следует думать так, как будто кроме тебя и Бога больше никого нет» была подсказана Лейбницу Антуаном Арно. Немецкий мыслитель горячо приветствовал это соображение и не раз его воспроизводил. В нем заложено предпочтение Бога перед всяким сущим: если уж ты нуждаешься в собеседнике, чтобы было с кем поделиться, то его одного тебе достаточно, и его нужно предпочесть, кому бы то ни было. Это предпочтение (potius) встречается и в формуле превосходства всякого сущего перед ничто. Нас здесь интересует не онтология potius, а возможность его усмотрения. Усмотрение этого предпочтения каждый раз должно производиться заново. Вопрос, выражающий это предпочтение, звучит не «разделяет ли с тобой Бог мыслимое так-то и так-то», а «совозможно ли понятие этого вот сущего с общим порядком универсума». Так, если ты предпочитаешь аргументацию Локка картезианской, то ты эмпирик, а не рационалист, и такая идентификация есть частная дистрибутивность: она накладывает на тебя определенные обязательства, дает определенные возможности, преимущества, ограничения и т.д. Но если ты предпочитаешь Бога чему бы то ни было, это оставляет тебя наедине с таким самим собой, с которым ты не был знаком. Знать самого себя – это не всеобщее требование, основанное на том, что следует лишь обратить внимание на действующие в нас «априори» истины. Врожденные истины подобны «естественным потенциям», а не действиям [Новые опыты…; 5. Т. 2. С. 52], потому и знание реально сущего – это действие скорее удачливое, нежели подчиняющееся необходимости. Знание сущего есть знание его полного понятия, а в отношении такого знания Лейбниц скептичен. Что есть реально сущее – этот вопрос прежде всего задавал себе Декарт, Лейбниц же указывает [De modo…; 4. B. 7. S. 321], что, коль скоро cogito sum есть истина факта, а не разума, вполне может быть, что

мы вовсе не приспособлены к восприятию реального. Любое из восприятий – это удача, превышающая естественный порядок. Если идеи и истины врождены нам не как действия, а как склонности и расположения, то и сами эти истины, которые Лейбниц сравнивает с прожилками в глыбе мрамора, или с неоднородной фактурой поверхности, на которую может быть нанесен рисунок, оказываются не истинами разума, а истинами факта. Они принадлежат тому же ряду феноменов, в котором мы ориентируемся как в регулярном, но не в реальном мире.

Выход из этого неустойчивого состояния Лейбниц видел в своем замысле универсального языка, проекте универсальной характеристики, который остался незавершенным. Кант же находит такой выход в понятии объективности, коль скоро «основание согласия всех суждений, несмотря на различие субъектов, будет покоиться на общей основе, а именно на объекте, с которым все они поэтому согласуются и тем самым доказывают истинность суждения» [12. С. 598–599]. Объективность оказывается знаком всеобщности, и одну только всеобщую форму распределенного знания можно признавать за знание, все другие оказываются мнением или верой [Там же. С. 599]. Кантовское понятие объективности впоследствии будет переосмысляться в терминах количественных и качественных референтов, но это предмет уже особого исследования[1]. Новоевропейский же концепт дистрибутивного знания не был проявлен в полной мере и был заслонен понятием объективности.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 20–117.

2. *Малышкин Е.В.* О длительности мышления в философии Декарта // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 347. С. 47–52.

3. *Малышкин Е.В.* Дистрибутивность просвещенного состояния // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013. № 2. С. 44–50.

4. *Die philosophischen* Schriften von Gottfrid Wilhelm Leibniz / ed. C.I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875–1890. Reprint. Hildesheim: Georg Olms, 1978.

5. *Hobbes T.* Leviathan / Text edited by A.R. Waller. Cambridge: at the University Press, 1994.

6. *Прокофьев А.В.* Определения и типологии справедливости в новоевропейской этике (Локк–Юм–Смит) // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 133–144.

[1] О различных видах общезначимости, лежащей в основании объективности, см. в [13. С. 123].

7. *Williams H.* Towards a Kantian Theory of International Distributive Justice // Kantian Review. Vol. 15. P. 43–77. Doi:10.1017/S1369415400002430.

8. *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982–1989.

9. *Августин Аврелий.* Исповедь. М.: Ренессанс, 1991.

10. *Делез Ж.* Лекции о Лейбнице. 1980, 1986–1987. М.: Ад Маргинем, 2015.

11. *Погоняйло А.Г.* Энергия образа // Вестник Русской христианской академии. 2013. № 3. С. 184–192.

12. *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994.

13. *Шиповалова Л.В.* Индекс цитирования и объективность экспертов (попытка философствования на злобу дня) // Высшее образование в России. 2014. № 2/14. С. 119–125.

Malyshkin Eugeny V. Institute of Philosophy Saint-Petersburg State University (St-Petersburg, Russian Federation)

HOMONYMY OF “I” AND DISTRIBUTIVE KNOWLEDGE

Keywords: distributive knowledge, Early Modern metaphysics.

Gustav Shpet notes that when we say "I", we unwittingly fall into homonymy: it is one thing to assert something, directly related to speaker, the other – to use mathematical statements, which have not any “subject” of assertion. This ability of statements – to be shared by others, we call distributive knowledge. The task of the article is to present a classification of distributive ideas. If it is obvious that the statements of type 2 × 2 = 4 are of one type, namely, of universal and necessary distribution, then what are other classes of distribution? Knowledge is what is distributed, the circulation of knowledge is a necessary feature of any kind of knowledge. One can not, therefore, to *posses* the knowledge, the only possibility is to share it. However, the fact that knowledge is distributed entity does not means that any type of knowledge is distributed by the same way. Classification of distributive knowledge can be built on different bases, first of all on a degree of universality: singular distribution, particular and universal. But also there are ideas that con be shared by nobody, even by uttering. Therefore, there is zero distribution. And we can point out on negative forms of distribution. The latter can also be specified by the degree of universality. The article traces the way in which the idea of the distribution of knowledge implicitly presented in Early modern metaphysics, it regards the elements of Bacon, Descartes, Spinoza and Leibniz doctrines. The special emphasis is on the Leibniz’ one: the world of monads, at first glance, actually excludes any distributive knowledge, for every monad is essentially individual. Yet it is in Leibniz we find many elements of a distributive theory of knowledge. We mean Leibniz’ special interpretation of innate ideas and the point where imperceptible transformations in conscious perceptions. In conclusion we point out that the concept of distributive knowledge was not fully manifested and, due to the Kantian critique of knowledge, was screened by the concept of objectivity.

УДК 141.5
DOI: 10.17223/9785751124014/23

Е.А. Найман

Г.Г. ШПЕТ О ПРОБЛЕМЕ НАЦИИ И НАЦИОНАЛИЗМА

Статья посвящена анализу взглядов Г.Г. Шпета на проблемы нации и национализма, а также более общему подходу философа к пониманию социального пространства. В статье выявляется преемственность теоретических положений Шпета с неокантианством (Гумбольдт–Кассирер), Дюркгеймом, Парсонсом, Вебером, Гуссерлем и Бахтиным, а также утверждается, что Шпет являлся одним из родоначальников контекстуального и ситуационного подхода к пониманию нации, сближающим его с ведущими современными социологическими теориями.
Ключевые слова: *этническая психология, нация, народ, духовный уклад.*

Данная статья посвящена взглядам Г.Г. Шпета на проблемы нации, национализма и национального строительства, развиваемых философом в работе «Введение в этническую психологию». В указанной работе Шпет выдвигает новый, весьма современный подход к данным вопросам, а также предлагает особый способ понимания социального пространства, соответствующий современным социальным теориям.

Понятие «народ» занимает весьма значимое место в шпетовских рассуждениях. Прежде всего, народ – «историческая категория» [1. С. 573], представляющая собой «исторически текучую фрорму» [Там же. С. 574]. Ее динамика обусловлена тем, что «народ» есть присваиваемый статус или «титул» (в терминологии Шпета): «Кто знает, какому еще коллективу в будущем человечесто даст титул: демос…» [Там же. С. 573]. В этом смысле позиция Шпета необыкновенно близка идее «воображаемого сообщества» Б. Андерсона. Сообщество воображаемое, потому что в уме каждого идивида «живет образ их общности» [2. С. 31]. Шпет обращается к лаконичной формуле Штейнталя: «Народ – это продукт народного духа». Русского философа в ней устривает все, кроме понятия «народного духа». Шпет оставляет в стороне эту романтическую категорию, которая для него методологически бессодержательна и пуста. Тем не менее «человек, действительно, сам духовно определяет себя, относит себя к данному народу, он может даже “переменить” народ, войти

в состав и дух другого народа» [1. С. 574]. Можно обнаружить практически буквальное совпадение с позицией Андерсона: «Мы определяем кокретный дух, собирая типические черты «воображаемого» репрезентанта, и этот последний уже служит «нормою» для определения принадлежности каждого эмпирического индивида к данному коллективному типу, а равно и для определения меры его уклонения от него» (там же).

Шпет полагает, что понятие «народ» определяется социальным опытом переживания языка. Поскольку понятие общности тесно связано с понятием языка, то важнейшим вопросом этнической психологии становится вопрос о том, «как переживается язык как социальное явление данным народом в данное время» (с. 569). Социальный опыт переживания языка совпадает с опытом переживания этничности. В этот опыт Шпет включает два компонента: утверждение народом своих языковых прав (то, что он называет «борьбой за свой язык») и социальное использование языка, формирующее область коннотативных или идеологических значений (то, что Шпет называет «вторичными значениями»). Понятие «народ» является функцией социальных переживаний, выраженных в смене «вторичных» значений. Вся совокупность таких значений, по выражению Шпета, образует «духовный уклад» как общественно принятый способ видения и интерпретации социального мира. Кроме того, Шпет утверждает, что «духовный уклад народа есть величина изменяющаяся» (с. 573–574), а задачу этнической психологии видит в составлении «типологии духовных укладов» (с. 573). В этом значении понятие «духовного уклада» вполне сопоставимо с понятием «дискурсивной формации» М. Фуко. Шпет настаивает на включение в социальную науку социального использования языка, в которой языковое использование определено конкретным говорящим, его стилем, риторикой, социально маркированной идентичностью. Именно конкретный говорящий использует слово с коннотациями, которые связаны с определенным контекстом. Использование языка зависит от социальной позиции говорящего.

В этих рассуждениях русского философа обнаруживается, прежде всего, его прочная связь с неокантианской позицией: структура переживаний социальных субъектов (способ их восприятия и видения) определяет структуру социального мира. Нельзя не вспомнить идею Э. Кассирера, восходящую к В. Гумбольдту, о символических формах как активных аспектах познания. Конечно же, Шпету была

хорошо известна и идея Э. Дюркгейма о символических формах как социальных формах классификации и инструментах социальной интеграции. Символы как инструменты знания и коммуникации обеспечивают возможность консенсуса, воспроизводящего социальный порядок. Символические инструменты являются структурирующими структурами – инструментами познания и структурирования объективного мира: «Символические системы – средства познания и коммуникации – могут осуществлять свою структурирующую власть лишь потому, что они структурированы» [3. С. 89]. Именно в этом качестве они выступают средствами коммуникации. Как отмечает П. Бурдье, «благодаря Дюркгейму формы классификации перестают быть универсальными (или трансцендентальными) формами и становятся социальными формами, т.е. произвольными, соотносящимися с отдельными группами и социально детерминированными» [Там же. С. 88]

Кроме того, обнаруживается близость позиции Шпета социологической теории Макса Вебера, для которого субъективные значения акторов являются важнейшим элементом понимания законов, управляющих социальными структурами. Весьма вероятно, что и понятие «духовного уклада» обнаруживает родственную связь понятию «идеального типа». Тем не менее Шпета, в отличие от Вебера, не интересовали вопросы символической борьбы или конфликта. Вебера же занимала именно проблема символического насилия. Как отмечает Бурдье, для Вебера «символическое производство есть микрокосм символической борьбы между классами» [4. С. 168]

Особенно следует отметить влияние Э. Гуссерля. Шпет подчеркивает, что социальное переживание необходимо изучать через систему «интерсубъективных фактов» [1. С. 472], т.е. систему межсубъектных взаимодействий. Сознание каждого человека наполнено коллективными переживаниями тех людей, с которыми он находится во взаимодействиях в конкретных социальных и исторических ситуациях. Человек испытывает влияние, внушение, подражает, сочувствует. И эти переживания он испытывает, общаясь с членами группы, в которой состоит. Другими словами, индивидуальное сознание – это поток переживаний, вызванных интерсубъективнми взаимодействиями. Восприятие социального мира для Шпета – это продукт коллективного структурирования, опирающегося на повседневный опыт социальных переживаний, выраженных в языковом взаимодействии членов сообщества. Шпет убежден: мы способны понять че-

ловеческое действие лишь открывая субъективные значения акторов, связанные с их собственным поведением и поведением других людей. И в этом смысле русского мыслителя с полным правом можно связать с социологической школой Т. Парсонса и его теорией социального действия, объединившей анализ социальной структуры, личности и культуры как сферы символов и значений.

Используя понятие «социального переживания», Шпет требует его содержательного анализа. Он пишет: «Анализ этого переживания показывает, что все его содержание складывется из присвоения себе известных исторических и социальных взаимоотношений и в противопоставлении их другим народам» (с. 573).

В данном высказывании проявляется вся сила нового методологического подхода Шпета к проблеме национализма, который оказывается весьма современным. Шпет провозглашает необходимость ситуационного подхода к данной проблеме. Понятия «нации» и «народа» – конструкты контекстуальные и противостоящие единой и универсальной теории национализма.

Этническая психология «ищет не логического общего верховного понятия для своих категорий» (там же), – отмечает Г. Шпет. Это объясняется тем, что такие понятия, как «нация» и «народ», связаны с противопоставлением себя другим народам и нациям. А поскольку «другие» в каждом конкретном историческом случае являются разными, то утверждение народом собственной идентичности происходит за счет противопоставления себя другому, т.е. в конечном счете за счет отрицания. Система противопоставлений всегда уникальна и исторически обусловлена. В этом случае утверждения Шпета крайне созвучны идеям М. Бахтина о диалогизме самоидентификации и идеи оппозитивности как важнейшего механизма определения сущности элемента внутри системы Ф. де Соссюра.

Исходя из этого, Шпет отвергает понятие «национальной идеи», тесно связанной с пониманием нации как организма. Нация для Шпета – не организм и не готовая вещь. Она постоянно контекстуально формируется в зависимости от исторически обусловленной системы противопоставлений. Нация существует в ситуации постоянного выбора исторических альтернатив. Этническая реальность достаточно аморфна и неопределенна, а сценарии формирования этнической идентичности могут осуществляться в самом широком вариативном спектре.

Шпет резко высказывается против мифа о естественном формировании нации как организме. Приговор органицистскому подходу Шпета очень напоминает приговор Шопенгауэра историческому движению Духа Гегеля: «Душевная жизнь человека и тем более душевная жизнь человечества – чудовищная фантасмагория, кошмар, а не планомерная эволюция семени» (с. 572). Таким образом, понятие народа и нации для Шпета – это понятия открытые, постоянно формирующиеся и никакого общего нарратива, касающегося их развития, невозможно принять: «Народ есть такое, всегда создающееся, историческое целое» (с. 573); народ – это «не устойчивая вещь, которая может исчезнуть (с. 574). Вполне возможно предположить, что в этих утверждениях Шпета скрыта полемическая сила, направленная против националистического социально-демократического движения веховцев, призывающих к обретению «национальной идеи».

Однако для Шпета понятие «нации» – это еще и социальный конструкт, который вполне способен исчезнуть. Тем не менее Шпет совершенно очевидно полемизирует с субстанциалистской социальной утопией К. Маркса об отмирании наций.

Для Шпета определения группы людей в качестве «народа» или «класса» есть ничто иное, как различные способы видения и интерпретации социального мира, выраженного в формировании его идеального образа. Поскольку исходный этнический материал остается всегда одним и тем же, то не особенно важно, к какому проекту – «классовому» или «национальному» он будет относиться. Понятия «нации» и «классов» являются лишь каталогизаторами; на смену одним приходят другие. Таксономические системы подвижны и изменчивы. Идея о том, что на смену «народу» придут иные «коллективные группировки», является для Шпета абсолютной спекуляцией. Здесь он категоричен: «Это вопрос новый и, как ясно, не методологический и в вопросах методологии серьезного знаения не имеет. Такое указание или требует исходить из конца, где говорится о «начале», или предвосхищает будущие факты, вместо того, чтобы исходить из данных, – и кто знает, какому коллективу в будущем человечество даст титул: демос…» (с. 573). Народ – форма изменчивая и «если бы на наших глазах эта форма превратилась в новые формы – скажем, современные народы разделились бы на классы, которые, переливаясь из народа в народ, создали бы новые, еще не виданные коллективы – мы были бы только последовательны, если бы признали, что народились новые народы» (с. 574).

Шпет намечает проект совершенно нового понимания и видения социального пространства. Он пытается отказаться от объективизма, сопровождаемого интеллектуальными иллюзиями. Для него не оправдано рассматривать теоретический класс или «класс на бумаге» в качестве реальной сущности. Класс имеет теоретическое существование в качестве продукта объяснительной классификации. Шпет выступает против номиналистического релятивизма, сводящего многообразие социального мира к теоретическим конструктам. В этом смысле очевидна и его неудовлетворенность понятиями «народ», «дух нации» и т.д. Философа не устраивают принципы «объективной» классификации, созданные социальными сциентистами. Шпет выступает за пространство отношений и взаимодействий, которые так же реальны, как географическое пространство. Он придерживается принципов реальной социальной топологии. В этом отношении позиция Шпета предвосхищает теории социального интеракционизма Гофмана и Бурдье. Как и для его вероятных последователей, для Шпета социальное пространство не является гомогенным. Оно выражается и конструируется совершенно иным путем, а также связано с расколами, разрывами и противопоставлениями: «Духовная жизнь человечества, как и душевная жизнь человека, идет диалектическим скачками и толчками, периодами медленного накопления и внезапных “взрывов”» (с. 372).

Такое понимание Шпетом социального пространства предвосхищает теорию П. Бурдье, утверждающего, что этничность – это продукт символических манипуляций и частный случай борьбы классификаций. Шпет, как и полстолетия спустя французский социолог, полагает, что научный дискурс не должен быть втянут в борьбу классификаций, потому что в противном случае он окажется ангажированным. Это происходит потому, что всякая классификация – это продукт властного насильственного навязывания образа социального мира. Национальный дискурс – это акт категоризации, осуществляемый властным авторитетом, насаждающим новые категории восприятия социального мира, разделяемые впоследствии всеми членами общества. Шпет отказывается поддерживать подобные языковые игры, дабы не вносить еще больший вклад в процесс их формирования.

Категории восприятия социального мира для Шпета не создаются социальным ученым, а являются продуктами включенности объективных структур социального пространства. Структурирующие

принципы социального мира укоренены в объективных структурах того же самого мира. Эти объективные структуры Шпет называет «духовными укладами», наполненными различными видами дискурсов и речевых жанров. Он пишет: «Духовное богатство индивида есть прошлое народа, к которому он сам себя причисляет. Однако не произвольно, не только “субъективно” – или, вернее, индивид сам себя причисляет “субъективно” – но мы можем и “со стороны”, “объективно” определить, по каким укладом раскрывается его собственное душевное содержание» (с. 576). Определив предмет этнической психологии, Шпет называет ее типологической наукой, в задачу которой входит создание дискурсивной классификации путем изучения языкового поведения социальных групп. Этническая психология – «наука типологическая» (с. 499).

Шпет действительно провозгласил новый методологический подход к проблеме национализма, выходя за пределы существовавшей в начале века российской дихотомии между национал-патриотизмом и марксизмом. В его высказываниях о нации и национализме нет и намека на пропагандистский пафос. С картезианским упорством Шпет утверждает единый принцип неангажированности социальной науки.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Введние в этническую психологию // Шпет Г.Г. Сочинения. М.,1989.

2. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. 288 с.

3. *Бурдье П.* Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, 2007. С. 87–96.

4. *Bourdieu P.* Language and Symbolic Power. Cambridge: Polity Press, 1991. 291 p.

Naiman Evgenie A. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

G.G. SHPET ABOUT THE NATION AND THE NATIONALISM PROBLEMS

Keywords: ethnic psychology, nation, nationalism, spiritual way of life, social experience of language.

This article analyzes the views of G. Shpet on the problems of the nation and nationalism, as well as his a broader approach to the understanding of social space. At the beginning of the study reconstructed the concept of "narod" in the Shpets theory, which is a function of social emotions expressed in the changes of connotative meanings. In the understanding of the social use of language reveals the continuity of the concept of neo-Kantianism Shpet (Humboldt-Cassirer), Durkheim, Parsons, Weber, Husserl and Bakhtin. The article shows that Shpet is one of the founder of new methodological position, pro-

claiming the necessity of situational and contextual approach to the concept of "nation". This is opposed to a universal theory of nationalism, as well as the notion of "national idea" related to the understanding of the nation as a organism. Understanding of the nation depends on the historically conditioned system of oppositions. It allows confronts the myth of natural oragnic nation building. The article emphasizes the connection Shpets position to modern sociological theories (Anderson, Bourdieu) in terms of understanding the "nation" as a social construct and the product of symbolic manipulation. Shpet opposes substantialistic understanding this category, considering it as a volatile form of cataloging, as well as against the nominalist relativism, which reduces the diversity of the social world to the theoretical constructs. Shpet adheres to the principles of real social typology, and also rejects the homogeneous nature of the social space. The article shows Shpet formation of a new understanding of the social space in which the categories of perception of the social world are products of inclusiveness objective structures of this space. It is emphasized that in their theoretical views on these issues Spet avoided the ideological fervor, proclaiming no bias and methodological rigor of social science.

УДК 111.1
DOI: 10.17223/9785751124014/24

О.Д. Наумов

У ИСТОКОВ ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ: Э. ГУССЕРЛЬ, Л. ШЕСТОВ, Г. ШПЕТ[1]

Рассматривается реакция Г.Г. Шпета на полемику, развернувшуюся между Э. Гуссерлем и Л. Шестовым о статусе философии в европейской культуре, а также о роли разума в процессе культурогенеза. Предпринимается попытка репрезентации философского проекта Г.Г. Шпета в качестве одного из истоков постметафизической антропологии культуры.
Ключевые слова: *философия, постметафизика, культура, субъект, Шпет.*

В современной философии достаточно распространена точка зрения, согласно которой культура – это система концептов, система сингулярностей, выделенная из потока мыслей [1. С. 16] для того, чтобы разрезать его – организовать, соединить и создать вокруг известных сингулярностей творение. В этом смысле культура, следуя логике Р. Жирара, представляет собой космос, скрывающий за арматурой концептов принесенный в жертву различению хаос. Иными словами, космос, помысленный в качестве культуры, – это концептуализированный хаос.

Истоки такого понимания архитектоники культуры обнаруживаются уже в мифо-архаическую эпоху и проходят красной нитью через историю всей классической философии. Однако лишь в дискурсе современной философии, пребывающей, по словам Ж.-Ф.Лиотара, в ситуации поиска собственных правил, этот феномен окончательно проблематизировался, приобретя форму вопроса о соотношении таких фундаментальных понятий, как Тождество и Различие.

В философском проекте одного из главных представителей постметафизической традиции философствования Ж. Делёза различие выступает тем принципом, посредством которого упорядочивается хаотичная сингулярность. Она различается, оформляясь тем самым

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке ККГАУ «Красноярский краевой фонд поддержки научной и научно-технической деятельности» в рамках конкурса по организации участия студентов, аспирантов и молодых ученых во всероссийских, международных конференциях, научных мероприятиях и стажировках.

в целостность – Единство, потаенные основания которого «кричат о тысяче вещей» [1. С. 17], в том числе и о репрессивной – полицейской власти Тождества, выступающего гарантом упорядоченной организации Единого [Там же]. В этом смысле философия, оперирующая концептами, по мнению Делёза, представляет собой крик бытия, а философ – это крайний реакционер, друг порядка [Там же].

Однако есть и такие философы, которые в крике бытия слышат зов – призыв кричать о том, чего не достает – о нехватке, или, как говорит Делёз, о желании иметь то, что следует кричать [Там же]. К примеру, Кьеркегор основывает всю свою философию на основополагающих криках.

Столь неоднозначное понимание смысла и назначения философии, дополненное противоречивостью поведения ее основных героев – философов, французский мыслитель объясняет тем, что концепты – это индивидуальные понятия, выражающие тотальность мира, но с определенной точки зрения [Там же. С. 29]. Иначе говоря, индивидуальное понятие, а еще шире – их совокупность – это точка зрения, с которой индивид выражает мир [Там же. С. 32]. В этом смысле они представляют собой достаточное основание того, кто смотрит и вопрошает о мире, которое в силу этого оказывается неизмеримо глубже, чем тот, кого они обусловливают и кому одновременно принадлежат. Следовательно, анализ точки зрения, определяющей того или иного субъекта, – это одновременно и анализ самого субъекта, в котором тотальность мира существует лишь в форме малого восприятия. Иными словами, достаточно обоснованная – рациональная попытка современной постметафизической философии, ставящей вопрос о бытии как о бытии культуры, попавшей в поле зрения субъекта для того, чтобы «эмансипировать» его, на деле оборачивается тем, что мы оказываемся в хаосе бесконечно малых бессознательных восприятий – восприятий без сознания, посредством которых и выражается бытие, представляющееся в постметафизической традиции философствования в качестве смутного и беспорядочного всплеска, оставляющего за собой лишь круги – стирающие сами себя следы. Однако даже этот образ – неустойчивый, текучий, изменчивый, одним словом, пластичный – подразумевает существование некого, пусть и иллюзорного, как сказал бы Ж. Деррида, центра.

Таким образом, мы можем ввести философему «человека как центра», актуализировав ее в качестве «неявного» основания вопроса о бытии, фундирующей структуры любой модели «мира» [2. С. 3–

5]. Однако в постметафизической традиции философствования в отношении концепта «центра» присуща некоторая мистификация, в силу которой в ее дискурсе происходит парадоксальное смыкание методологического рассеивания, с одной стороны, и плюрализма и полицентризма – с другой. Столь причудливое соединение несоединимого приводит к ситуации методологического углубления-сокрытия [2. С. 5], не только обнаруживающего творчески-игровую природу философа, сакрализуя его внутренние «миры», но и деконструкцию акцентов, присущих классической философии, в поле «традиции» которой нужно освоиться. Другими словами, лейтмотивом всей постметафизической традиции философствования является кажущаяся оппозиционность к традиционализму, выступающая механизмом культурогенеза. В то же время в отечественной традиции философствования философема «центра человека» является исконно традиционной, указывая на то, что само существование такой структуры, как центр, по сути, отождествляет восприятие и сотворение мира.

Истоки столь противоположных друг другу интерпретаций искомой философемы «человека как центра», выступающей неявным основанием вопрошания о бытии, можно обнаружить задолго до появления первых проектов постметафизической философии.

Одним из примеров такой проблематизации данной философемы может служить заочный спор, вспыхнувший в начале XX в. между Э. Гуссерлем и Л. Шестовым по поводу судьбы современной им европейской культуры. На первый взгляд может показаться, что конфликт, разгоревшийся между идеями, озвученными Гуссерлем в «Кризисе европейского человечества и философии», и мнением Шестова, изложенным им в работе «Memento mori», носит сугубо культурологический характер, репрезентируя различие западноевропейского и русского подходов к пониманию сущности и основных задач философии.

Однако более внимательный анализ идей, «выкрикиваемых» мыслителями в споре, показывает, что спор о культуре – это лишь повод поставить и обосновать другие, более важные вопросы – вопрос о судьбе культуры и вопрос о статусе философии. Однако если культура и философия – это, как отмечалось выше, лишь точки зрения субъекта на мир, то справедливым, пусть и достаточно неявным, окажется и вопрос о самом субъекте.

Впервые именно этот вопрос был поставлен классической Античностью. Вместе с тем именно Античность периода расцвета, по

мнению Гуссерля, виновна в том кризисе, который переживает европейская культура начала XX в. Причина заключается в том, что именно в эпоху классической Античности завершается процесс оформления классической философской рациональности, впоследствии реанимированной европейским Просвещением. Именно эта рациональность, согласно Гуссерлю, привела европейскую культуру к ситуации извращенного натуралистичного овнешнивания и объективации [3. С. 126], окончательно выйдя из подчинения человеку. Решение этой проблемы немецкий философ видит в рефлексивном прояснении европейской рациональности. В этом и заключается вся суть гуссерлианского проекта врачевания европейской культуры и философии. Однако выбранное мыслителем лекарство на деле оборачивается не целительным средством, призванным излечить больного, а скальпелем хирурга, кромсающего в анатомическом театре труп для того, чтобы понять устройство потухшей жизни. Другими словами, заслуга Гуссерля заключается в том, что ему удалось определить причину кризиса европейской культуры – отчуждение между человеком и миром, или, говоря словами самого философа, между разрастающимся различием между жизненным миром и миром науки, приводящим европейского человека к «забвению себя».

Так как жизненный мир полагается Гуссерлем в качестве почвы – основы любой, всякий раз выходящей за границы деятельности субъекта, то главная проблема заключается в том, чтобы обосновать исходный момент этой деятельности – рациональность. Поскольку вопрос о рациональности, точнее о ее возможности, – сугубо философский вопрос, то и сама философия оказывается в ситуации поиска собственных оснований, позволяющих ей стать строгой наукой, т.е. наукой, способной самостоятельно и последовательно вывести основания рациональности из доступного лишь ей источника. Таким образом, главное назначение философии, согласно Гуссерлю, заключается в том, чтобы помыслить возможность мысли о мире.

Поскольку философия – это точка зрения человека на мир, то и разыскиваемым источником окажется сам человек, точнее – его самопознающий дух. Таким образом, условием существования наук о мире – наук о природе, является существование наук о духе, поскольку познающий дух по своей сути предназначен к самопознанию, а как научный дух – к научному самопознанию. В результате цель, которую ставит перед собой Гуссерль, сводится к тому, чтобы превратить философию в науку о рациональности, в основе которой

лежит процесс самопознания духа. Таким образом, предмет исследования философского проекта Гуссерля – это Я, точнее, его возможность, условие и основание, т.е. – трансцендентальное Я, выступающее «производителем всех смысловых значений, по отношению к которым оно становится чисто теоретическим наблюдателем» [2. С. 125].

В этом смысле суть гуссерлианской трансцендентальной феноменологии заключается в помещении субъекта в центр мира, понятого как результат процесса понимания духом мира. Таким образом, философ пытается решить внешне сугубо культурософскую проблему – предотвратить кризис европейской культуры, за которой стоит своеобразный антропологический кризис – кризис точек зрения. Гуссерль фактически предотвращает кризис субъекта, вызванный различием между смыслом жизни и самой жизнью как фактом данности, между верой и разумом, или, что более точно, веры в разум, играющего в европейской культуре роль своеобразного аналога античного Логоса. Однако столь высокие притязания разума, согласно Гуссерлю, ничем не оправданы. Поэтому задача, стоящая перед философией, заключается в том, чтобы прояснить и оправдать амбиции разума, просветив тем самым и свои собственные подлинные основания. В результате разум был бы оправдан, а его самодержавные амбиции в пространстве культуры – легализованы, что, возможно, защитило бы космос культуры от угрозы хаоса.

Однако философский проект Гуссерля – лишь один из многочисленных проектов начала XX в., возникающий и развивающийся под общим знаком – обновления и укрепления рационализма, подразумевающий множество решений: философия Львовско-Варшавской школы, Р. Ингарден, Венский кружок, критический рационализм К. Поппера.

Вместе с тем, несмотря на все внешние различия, существующие между названными проектами, общим для них является то, что в основе каждого из них лежит беззаветная вера в незыблемость разума и его абсолютную необходимость для культуры. Надо сказать, что эта декларация – единственная конвенция в лагере защитников разума. Дальше – лишь споры, непонимание и умолчание – пораженческое молчание, призванное скрывать грандиозный скандал, напоминающий историю о голом короле. В этом смысле гуссерлианский проект представляет собой не что иное, как попытку радикальной защиты разума и рационализма, обреченной на поражение со стороны своих критиков.

Одним из таких критиков был Л. Шестов, видевший в Гуссерле крупнейшего рационалиста современности. В своем споре с немецким философом Шестов ставит под сомнение исходный замысел Гуссерля: если второй видит в рациональном обосновании знания путь к спасению, то первый восстает против культуры тирании разума, поскольку сама идея о том, что жизненный мир должен быть логически обоснован, кажется ему бредом [4. С. 157]. Согласно Шестову, разум безраздельно господствует лишь там, где нет места индивидуальному существованию, и наоборот, там, где оно есть, разуму нечего делать. Другими словами, Шестов замечает, что между разумом и действительностью существует непреодолимое различие – антагонизм, или борьба за право на бытие, не допускающая и мысли о компромиссе: чем больше побеждает разум, тем меньше места остается для действительности. В результате полная победа разума на деле будет означать лишь одно – гибель мира и жизни. Таким образом, спасение мира и человека, согласно Шестову, заключается в бунте против разума и порожденной им культуры. В этом смысле Шестов – противник Гуссерля, поскольку предлагает толкнуть то, что защищает его оппонент, да так, «чтобы оно разбилось вдребезги» [5. С. 146].

Таким образом, позиция Шестова – это позиция радикального антирационализма – позиция протеста против культуры, где роль Абсолюта играет разум, ставящий перед субъектом вопрос: «подчиниться ли требованиям разума, или, решившись стать посмешищем для других и для себя, отказать разуму в повиновении и признать его не законным властелином, а узурпатором, сознательно превышающим свои полномочия?» [6. С. 34]. Ответ Шестова очевиден – борьба, поскольку рационалистическая культура – это мертвый мир, где человеку нет места.

На наш взгляд, полемика Л. Шестова и Э. Гуссерля весьма симптоматична для европейской культуры начала XX в., оказавшейся в ситуации фундаментальной этической дилеммы: или путь рационалистической культуры, или «живая жизнь индивида» [4. С. 159]. Иными словами, вопрос, стоящий перед культурой начала прошлого века, может быть поставлен так: рациональность или свобода? При этом выбор в пользу одного автоматически приводит к гибели другого.

Таким образом, цель, стоящая перед философией начала XX в., заключается в том, чтобы найти выход из этой дилеммы.

В свете спора между Гуссерлем и Шестовым наиболее интересное решение поставленной проблемы мы можем обнаружить в творчестве Г. Шпета, проект которого, на наш взгляд, может быть отнесен к одному из истоков постметафизической традиции философствования.

В бескомпромиссном споре двух мыслителей Шпет занимает положение беспристрастного третейского судьи: с одной стороны, он воспринял феноменологию в качестве нового слова в европейской философии, с другой – сохранил недоверие к абсолютистским амбициям разума в сфере «жизненного мира».

В результате Шпет оправдывает Шестова, усматривая в его антирационализме имплицитное этическое основание, заключающееся в протесте против неявного порабощения субъекта безликим разумом. Вместе с тем Шпет сохраняет значительный скепсис по отношению к тому, что такая культура, согласно определению Шестова, это культура застоя, не способная указать индивидуального пути и направляющая в связи с этим человека по уже пройденным путям, словно скрывая от него тот факт, что единственный маршрут его движения протекает по пути «из ниоткуда в никуда» [Там же].

Вместе с тем, по мнению Шпета, гуссерлианскому проекту присуща та же проблема, что и философии Шестова. Это – трагедия индивидуального и всеобщего: разница лишь в том, что Гуссерль убежден в возможности преодоления этого различия, в то время как Шестов не верит в спасение. Отсюда его стремление не решить, а «обойти» эту проблему за счет непрекращающейся критики своего оппонента, будучи убежденным в его полной и безапелляционной неправоте.

Таким образом, философский замысел Шпета не является творческим развитием идей его учителя – Гуссерля, или друга – Льва Шестова. В их споре он занимает место посредника медиатора, заявляя о том, что разум и рационализм должны получить такую интерпретацию, при которой они заменят собой веру, не вытеснив при этом человека из пространства свободы [Там же. С. 160].

Другими словами, согласно Шпету, гуссерлианский идеал философии как строгой науки возможен, но ее строгость не должна быть тотальной – в частности, она не должна быть слишком строга к тому, что ее породило, т.е. к конкретному человеку. В этом смысле предметом размышлений Шпета становится такое понимание разума и рационализма, при котором реально возможным становится рав-

ноправный диалог между требованиями культуры и притязаниями человека. Условием возможности такого диалога, призванным преодолеть скептицизм рациональной культуры в отношении субъекта, с одной стороны, и, комплекс личной неудачи субъекта, на деле оборачивающийся антикультурным нигилизмом, – с другой, является понимание. В таком случае проблема, стоящая пред Шпетом, во многом выступающим своеобразным философским двойником Шестова, заключается в том, чтобы оградить разум и рационализм от этической критики, не впадая при этом в морализаторство, т.е. показать, что рационализм – это недоступная для Шестова почва, которую нужно еще только обрести, а не совсем утратить. В этом смысле рационализм должен быть реформирован, причем более радикально, чем предлагал Гуссерль.

В результате происходит невозможное: «научная философия неизбежно начинает выполнять то дело, значение которого она отрицает – она сама становится философией «ненастоящей», метафизикой, псевдофилософией» [7. С. 223], т.е. метафизикой в широком смысле, претендующей быть наукой (с. 224). Такой философии, по мнению Шпета, противостоит философия как чистое знание, предметом которой является «бытие в его сущности, бытие в противоположность небытию» (с. 233). Это бытие – не что иное, как данность сознания, т.е. сам мир, в котором живет человек и на который он смотрит сквозь призму своих индивидуальных понятий. Другими словами, Шпет говорит о сознании, данном сознанию, т.е. о сознании, пребывающем в рефлексии на самого себя (с. 282) и открывающем в этом созерцании само себя в своей подлинной аутентичности. Таким образом, подлинное знание, по Шпету, – это знание о самом себе в его подлинной аутентичности, знание о себе как о центре бытия, конституирующем и познающем его, т.е. о себе как об онтическом.

В результате можно сказать, что феноменологический проект Шпета представляет собой своеобразную попытку деконструкции гуссерлианского проекта трансцендентальной феноменологии: отталкиваясь от замеченного Гуссерлем различия между философией как строгой науки о чистом сознании и метафизикой, Шпет более не противопоставляет их, а, напротив, демонстрирует взаимосвязь, необходимую «человеческому миру». Таким образом, сам конфликт между реальным и идеальным, согласно Шпету, выглядит полным абсурдом, поскольку мысль о том, что сущное сознание зависимо от

реального индивида, – бред. Напротив, оно выступает в этом различии медиатором, что в онтологическом плане означает то, что чистое сознание не имеет никакого значения для жизненного мира, не будь он его проекцией, представляющей собой не что иное, как хаос индивидуальных мнений, не сопоставимых со «знанием» [4. С. 163].

Таким образом, спор Гуссерля и Шестова – это спор, в котором нет и не может быть победителя. В то же время проект Шпета представляет собой попытку совместить несовместимое: «наладить мосты» между рациональной философией, понятой в качестве строгой науки, и мудростью метафизики, выступающей проекцией миропонимания субъекта. Пытаясь обосновать возможность этого по определению невозможного диалога, призванного артикулировать неартикулируемое, Шпет обращается к миру языка – продукта самой культуры. В результате логический анализ языка позволяет философу приблизить знание, путем его универсализации, к идеальному сознанию. По сути, речь идет о герменевтическом анализе, поскольку слово, выражающее то или иное понятие, требует интерпретации. Следовательно, философия, представляющая собой чистое знание, – в основе своей герменевтична. Другими словами, философия, в проекте Шпета, – это герменевтика чистого сознания, дополненная историческим методом, с целью снять напряжение, возникающее между сферой «чистого знания» и «сферой индивидуального переживания»: «круг завершается: через язык мы пробиваемся к конкретно-всеобщему, на основе которого решаются специфические проблемы самого духа. Таким образом, содержание, носителем которого является дух как предмет понимания, есть разумное содержание» [8. С. 413].

Таким образом, с онтологической точки зрения топос слова – это единство всеобщности, воплощенной в разуме, индивидуальности, выявленной в мудрости. При этом разум продолжает оставаться «душой» культуры. Таким образом, герменевтическая философия, по существу, остается рациональной философией – философией разума, поскольку, писал Шпет, «все, что есть, сущее, в своей сущности, разумно; разум – это последнее основание и первая примета сущного» [цит. по: 4. С. 165].

В результате ключом к решению спора, действительно, оказывается понимание, означающее не только принятие Иного, но и самоотречение субъекта – его преображение. Таким образом, преображенный человек – это тот, кто осознает свою культурную природу и

ее главную интенцию – необходимость самоограничения, называемую греками «заботой о себе».

Именно так, согласно Шпету, достигается последняя грань того осуществления, которое может быть названо культурой – взглядом человека на мир, в котором в Единое объединяются столь различные модификации, как философия, право, религия, наука, искусство, призванные «захватить» – «застать врасплох» и «запечатлеть» просвет бытия в его первичной явленности, пусть и с неизбежным опозданием, благодаря которому мы всегда довольствуемся лишь его следом, позволяющим человеку реализовать его главную сверхцель: создать единое понятийное пространство, в котором обретают свое место именования событий. Возможно, что именно в этом и заключается трансцендентальный лейтмотив человеческой культуры: есть бытие, через форму нас в себя вовлекающее, некоторое бытие более умное, чем мы, или умное бытие, цель которого – вносить порядок в человека и его мир [9. С. 22–24] .

Литература

1. *Делёз Ж.* Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 376 с.

2. *Круглов В.Л.* Человек эпохи «модерн»: антропология культуры как критика децентрированного разума / В.Л. Круглов. Красноярск, 2009. 240 с.

3. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. 357 с.

4. *Порус В.Н.* Спор о рационализме: философия и культура (Э. Гуссерль, Л. Шестов, Г. Шпет) // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. 464 с.

5. *Шестов Л.* Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. № 1.

6. *Шестов Л.* Memento mori // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. 357 с.

7. *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // Шпет Г.Г. Философские этюды. М.: Изд. группа «Прогресс», 1994. С. 222–336.

8. *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г.Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред. и сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. 688 с.

9. *Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии. СПб.: Азбука, 2014. 256 с.

Naumov Oleg D. Siberian State Technological University (Krasnoyarsk, Russian Federation)

AT THE ROOT OF POSTMETAPHYSICAL CULTURAL ANTHROPOLOGY: HUSSERL, SHESTOV, SHPET

Keywords: philosophy, postmetaphysics, culture, subject, minds, Shpet.

The subject of analysis in the article appears architectonic Western culture, as conceptualized chaos – a system of singular, isolated from the flow of thought and is – the point of view of the subject on the world around him. Thus, the main issues are reduced to articles on: the status and purpose of philosophy, the role of the mind in the European culture, the question of the subject. The question of the subject is seen as a key issue of both classical and contemporary – postmetaphysical Western European tradition of philosophising, presented works by Delez, Derrida and other thinkers of the end of the beginning of the XX–XXI centuries. By analyzing the decision on the subject in the philosophical projects transcendental phenomenology Husserl and irrationalism L.Shestov author he examines these famous philosophers dispute as a basis of reflection G.Shpet. As a result, phenomenological–hermeneutical project by G.Shpet represented as a theoretical and methodological origins of the modern tradition postmetaphysical philosophizing. In many ways, this interpretation G.Shpet design is made possible by the analysis of the concept of "understanding" and "transformation" of the subject.

УДК 141.3
DOI: 10.17223/9785751124014/25

А.П. Никитин

СЕМИОТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ Г.Г. ШПЕТА В ЕГО ПРИЛОЖЕНИИ К ИССЛЕДОВАНИЮ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ[1]

В институциональном подходе к анализу социальной реальности, предложенном Дж. Сёрлем, язык представлен как фундаментальный социальный институт. В контексте этого подхода рассматривается идея Г.Г. Шпета об онтологическом статусе языка. В исследовании социальной реальности его семиотический проект приводит к выводу, что все социальные институты, так как они формируются языком, могут тоже считаться знаковой системой.
Ключевые слова: *социальный факт, социальный институт, статусная функция, язык, семиотика.*

Анализируя историю исследования творческого наследия Г.Г. Шпета в контексте обсуждения проблем философии языка по итогам Пятых Шпетовских чтений в Томском государственном университете (2008), О.Г. Мазаева отметила, что размежевание между феноменологической и аналитической философией сопровождается и обратным процессом, когда появляются возможности для совместных изысканий [1]. Реализацией одной из таких возможностей вполне может стать решение проблемы о соотношении языка и социальной реальности, учитывая, что данный вопрос имеет свою историю как в той, так и в другой традиции.

В первую очередь необходимо отметить, что оперирование понятием «социальная реальность» уже само по себе предполагает наличие каких-то существенных признаков, которые отличают данный вид реальности от всех других. Вместе с тем при внимательном рассмотрении проблемы оказывается, что в случаях, когда мы используем словосочетания «социальная реальность», «физическая реальность» или «виртуальная реальность», то внутри них под самой реальностью подразумеваются совершенно различные смыслы. Именно поэтому легко могут возникать ситуации, когда реализм

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 15–03–00163).

в онтологии и теории познания оборачивается антиреализмом в социальной философии.

Говоря о социальной реальности, мы исходим из предпосылки, что она есть совокупность социальных фактов, а не людей. Совокупность людей может продуцировать социальную реальность только в том случае, если между ними есть какое-то отношение, которое зачастую и называется социальным. Это общее положение для всей классической социологии в лице К. Маркса (производственные отношения), М. Вебера (социальное действие), Г. Зиммеля (социальное взаимодействие), Э. Дюркгейма (массовое сознание) и др.

Что может выступать в качестве социальных фактов? В самом общем смысле всё то, что происходит с людьми по отношению к другим людям. Каждый студент российского вуза вынужден изучить курс философии; каждый человек, находящийся на территории Российской Федерации, может использовать в качестве средства платежа бумажные рубли; автомобилисту на российских дорогах запрещено продолжать движение на красный цвет светофора и т.д. Особенностью же всех этих фактов по отношению к природным фактам является их неадекватность для физического, химического или биологического описания. В человеке, поступающем в вуз, не происходит никаких изменений в нейронном взаимодействии, вызывающих бурный интерес к теоретическому знанию предельно абстрактного уровня. Количество полезных для человека свойств у бумаги, на которой зафиксирован денежный знак, гораздо ниже, чем у множества предметов, на которые эта бумага обменивается. Что касается красного цвета, то он скорее вызывает желание двигаться вперед, чем терпеливо ожидать разрешающего сигнала.

Поэтому основания для этих и многих других социальных фактов нужно искать в совершенно иной области. Назвать ее можно поразному, но традиционно используется понятие социального института. Существует огромное количество определений социальных институтов, но наиболее емким представляется определение, данное лауреатом Нобелевской премии по экономике Д. Нортом: «Институты – это “правила игры” в обществе, или, выражаясь более формально, созданные человеком ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми. Следовательно, они задают структуру побудительных мотивов человеческого взаимодействия – будь то в политике, социальной сфере или экономике» [2. С. 17]. Есть институт образования, который ограничивает и побуждает дей-

ствия студентов; есть институт денежного обращения, который ограничивает и побуждает действия хозяйствующих субъектов; есть институт дорожного движения, который ограничивает и побуждает действия автомобилистов, и т.п.

Специфика социальных институтов заключается в том, что они объективны по отношению к человеку в том смысле, что не являются предметом предпочтений того или иного лица, а имеют принудительный характер ко всем членам общества, но при этом «институты невозможно увидеть, почувствовать, пощупать и даже измерить. Институты – это конструкции, созданные человеческим сознанием» [Там же. С. 137]. Каким образом они создаются? Необходимым средством для этого выступает язык, без которого существование социальной реальности трудно представить. Здесь стоит подчеркнуть, что мнение о языке как о порождающей структуре в исследованиях по социальной онтологии является доминирующим, «ведь именно язык, причем язык естественный, оказывается, в конечном итоге, единственным рациональным (пусть хотя бы рациональным в особом смысле) горизонтом исследования и у неокантианцев, и в неопозитивизме, и в феноменологии» [3. С. 40].

Поскольку в данной работе мы рассматриваем социальную реальность как совокупность социальных фактов, возникающих в результате ограничений и побуждений со стороны социальных институтов, нас интересует в первую очередь вопрос об отношении языка к последним. Постулат, который мы будем обсуждать, выражен в работе Дж. Сёрля «Конструирование социальной реальности» [4] и звучит следующим образом: язык есть фундаментальный социальный институт, без которого все другие институты не могут существовать. Чтобы обсуждение вопроса было более предметным, в качестве примера возьмем один из социальных институтов – институт денег.

Обратимся к уже обсуждаемому нами социальному факту: человек может прийти в магазин и взять в нем какой-либо товар, отдав за него несколько измятых бумажных банкнот, непосредственные полезные свойства которых несоизмеримо меньше непосредственных полезных свойств приобретенного товара. Такая возможность может возникнуть только в том случае, если и покупатель, и продавец признают в этих бумажках предмет абсолютной ликвидности. Парадокс заключается в том, что именно это признание и делает банкноты деньгами, без подобного рода коллективной интенции их ценность

будет тождественна себестоимости бумаги. Отсюда же можно сделать вывод, что деньгами могут быть любые предметы, от ракушек до человеческого тела (историческая практика это подтверждает), если в них распознаются денежные функции.

У различного рода вещей, таким образом, существуют функции, выполняемые благодаря их физическим свойствам, и функции, осуществляемые благодаря коллективному признанию некоего статуса (статусные функции). Раскаленный утюг может обжечь вне зависимости от того, распознают ли эту функцию в нем люди; бумага может гореть также вне этой обусловленности; купить же утюг за бумажные банкноты получится только в том случае, если они признаны, приняты и используются как действующие деньги. Статусная функция денег может существовать лишь при наличии коллективного представления о предмете денег как обладающем тем статусом, который несет данную функцию.

Общая формула статусной функции, предложенная Дж. Сёрлем, выглядит как отношение «X считается Y в контексте C». «Бумажные рубли считаются деньгами в Российской Федерации», «Красный цвет светофора считается запрещающим по правилам дорожного движения», «Человек считается образованным при условии наличия философских знаний» и т.д.

При этом в оперировании термином «статусная функция» у самого Дж. Сёрля обнаруживается интересная эволюция взглядов. В работе «Конструирование социальной реальности» он утверждает явный приоритет предмета над функцией, полагая, что статус не может существовать без материального носителя (любые деньги должны обладать некоторой физической реализацией), а в дальнейшем в статье «Что такое институт?» он пишет, что «может существовать статусная функция, но нет физического объекта, который ею наделяется» [5. С. 20]. И далее он высказывает предположение, которое прямо указывает нам на нематериальность социальной реальности: «На самом деле нетрудно представить себе общество, в котором есть деньги, но совершенно нет никакой наличности» [Там же. С. 21]. Получается, что для денежного обращения нам достаточно иметь общую систему фиксации численных величин, которая приписывает числовое значение тому или иному субъекту рынка (человеку или организации). В момент покупки числовое значение будет уменьшаться у покупателя и на аналогичную сумму увеличиваться у продавца. Отпадает необходимость в национальных валютах,

в производстве пластиковых карт, бумажных банкнот и металлических монет и т.п., что позволяет сократить в разы организационные издержки, но несет в себе другие, в принципе очевидные угрозы.

Но в любом случае, с наличностью или без нее, деньги не смогут существовать, если нет языка, их выражающего. Не только деньги, но и все другие социальные институты реальны лишь постольку, поскольку представлены в языке. Именно в этом смысле язык, безусловно, является фундаментальным социальным институтом, поскольку формула статусной функции может существовать только в языковой среде. Дж. Сёрль формулирует четыре функции языка, которые он выполняет в формировании социальных институтов: 1) Социальный институт может существовать лишь постольку, поскольку он представлен в качестве существующего в языке. 2) Социальный институт предполагает деонтические полномочия, которые могут быть представлены только языковыми средствами. 3) Деонтология может продолжать свое существование после того, как была создана, и даже после того, как все ее агенты забудут об ее создании, однако это возможно только при наличии языковых средств. 4) «В-четвертых, ключевая функция языка состоит в том, чтобы распознавать институт как таковой» [Там же. С. 19].

В отношении денег эти функции экстраполируются следующим образом: 1) Существование денег в принципе невозможно, если нет языковых средств, с помощью которых это существование будет представлено. 2) Функции денег всецело зависят от обязанностей и обязательств, которые обеспечивают конвенцию в их использовании. Однако признание этих деонтических полномочий может осуществиться только при условии их представления в языке. 3) Человек может иметь деньги, при этом не имея никакой наличности. Это может быть электронная запись счета или устное обещание в возвращении денежных средств. В любом случае такое существование денег требует представления с помощью каких-либо языковых средств. Нет языка – нет денег. 4) С помощью языка деньги не только формируются, но и распознаются. Бумажная банкнота может иметь покупательную способность только в том случае, если в ней распознают деньги, что возможно лишь с помощью языка.

Вместе с тем признание того, что язык есть фундаментальный социальный институт, влечет за собой противоречие, связанное с тем, что несмотря на свою фундаментальность, язык – это именно институт. Ведь если взять основу семиотической теории, отношение

«X считается Y в контексте C» легко приложимо к отношению «слово считается знаком в контексте его интерпретации». Как нет ничего в физической структуре бумаги, делающей ее денежной купюрой, так и нет ничего в акустике звуков, которые выходят из рта человека, или физической структуре пометок, которые он делает на бумаге, что делает их обозначающими символами. Если кто-то не знает немецкого языка, то немецкие слова не будут являться для него знаками, а будут просто объектами звучания и написания. Даже если субъект будет под ними что-то подразумевать, то все равно он не сможет общаться на немецком, поскольку его интерпретация вряд ли совпадет с общепринятой. Таким образом, для функционирования языка, как и для функционирования любых других институтов, необходима коллективная интенция, распознающая в слове соответствующую статусную функцию. Получается, что для всех институциональных фактов требуется язык, но так как лингвистические факты тоже институциональные, им требуется язык в не меньшей степени. В результате мы впадаем в бесконечный семиотический регресс: если сам язык рассматривать как социальный институт, то тогда его существование становится конституируемым языковой системой другого порядка, однако эта система знаков также должна считаться формируемой языком и т.д.

Сам Дж. Сёрль вполне осознает указанное противоречие, но решает его подозрительно просто, утверждая, что язык не нуждается в языке, потому что это уже – язык. Язык фундаментален не просто по отношению к другим социальным институтам, но и по отношению к человеку, поскольку с самого рождения представитель человеческого рода пребывает в культуре, где рассматривает звуки, исходящие из его рта и рта других, как символизирующие что-то. Это восприятие звуков как символов и определяет первоначальную социальность индивида.

Такое решение нарушает сами основания институциональной теории в контексте ее взаимосвязи с языком. Получается, что для того чтобы признать в бумаге деньги, нам нужен язык; для того чтобы играть в шахматы, язык нужен в не меньшей степени; для того чтобы останавливаться на красный цвет светофора, язык нужен вновь; а для того чтобы под словом «стол» подразумевать соответствующий вид мебельного изделия, нам язык не нужен, потому что он уже есть в нашем подразумевании. Но с такой же легкостью мы мог-

ли бы говорить о подразумевании денежных функций, правил игры в шахматы и правил дорожного движения.

Именно в этом аспекте актуальность приобретает идея Г.Г. Шпета об онтологическом статусе языка. В двух своих основополагающих работах по семиотике – «Язык и смысл» [6] и «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» [7] – Г.Г. Шпет критикует позицию, в соответствии с которой язык рассматривается как система строго зафиксированных обозначений. Онтологическая же интерпретация семиотики предполагала, что знак не только субъект отношения, которому соотносительно значение, но он сам также есть процесс отнесения знаков к значению.

Подход, критикуемый Г.Г. Шпетом, представляет собой объяснение языка как постройки, сложенной из заранее заготовленных кирпичиков, в качестве которых выступают слова. Подход, предлагаемый самим Г.Г. Шпетом, представляет собой понимание языка как живого развития и движения, в котором ни одно слово не может избежать влияния со стороны целого. «В слове всегда заключается двойное единство: звука и понятия. <…> Но речь не составлялась из отдельных слов, как названий предметов, путем перехода от них к связи слов, а обратно, слова возникли из целого речи, хотя они и ощущаются непосредственно уже самою примитивною речью» [7. С. 18–19].

В работе «Язык и смысл» Г.Г. Шпет прямо говорит о динамизме логических форм и призывает смотреть на них не как на продукты и результаты, а как на пути и средства. Когда мы рассматриваем понятие само по себе, оно мертво в том смысле, что не имеет никакого отношения к устной и письменной речи. В «живом» понятии мы уже обнаруживаем суждение, от которого можем перейти к суждению, в которое входит понятие; само суждение мы вставляем в контекст. Г.Г. Шпет проводит аналогию между понятием и органом животного организма – понятие не является отрезком или картинкой, а является живой частью целого, от которого идут тысячи связующих нитей, каждая из которых есть своя внутренняя система.

При этом вопрос об отношении языка к человеку решается Г.Г. Шпетом вполне реалистично, поскольку право на первичность он отдает звуку, издаваемому самим человеком. Как отмечает В.В. Фещенко, «глубинно-семиотический подход, основателем которого выступает Шпет, ставит во главу семиотического процесса самого человека. В соссюрианской и пирсианской семиотике мир

знаков априори признается внешним по отношению к личности. Шпетовская семиотика человекомерна, или “целемерна”, в его собственных терминах, объектом ее изучения является совокупность внутренне обусловленных знаков, которые производит и воспринимает человек в коммуникативном и творческом процессе» [8. С. 93]. Внутренне обусловленный знак и есть суждение, которое выражается в звуковой форме как употреблении мышления. Главное при этом для звука – намеренность и способность значить. Если в звуке человек выражает свое отношение и это отношение понимается другими, то эта ситуация уже языковая. Но именно поэтому язык может возникнуть только в коллективе: «В действительности человек понимает и себя, лишь удостоверившись в том, что его понимают другие, и потому язык развивается только в обществе» [7. С. 16].

Каково значение семиотических идей Г.Г. Шпета в их приложении к изучению социальной реальности? Мы рассматриваем вслед за Дж. Сёрлем социальную реальность как совокупность институциональных фактов, существование которых определяется статусной функцией по формуле «X считается Y в контексте C». Данная формула действенна только при условии наличия языковых средств. Лингвистический факт, к примеру факт того, что, произнося слово «научная конференция», мы подразумеваем одну из форм научной деятельности, является по своей сути тоже институциональным, а значит, также требует языка. Теперь, вслед за Г.Г. Шпетом, мы можем утверждать, что слово обозначает что-то не потому, что люди это признали языковыми средствами иного уровня, а потому, что они это выразили в процессе речи как отношение. Язык на самом деле не нуждается в языке, но, по Г.Г. Шпету, получается, что основанием для этого является наличие внутренней формы у слова как отношения знака к означаемому.

Найдя опору социальности в этом положении, мы теперь оказываемся не в ситуации семиотического регресса, когда язык конституируется языком, а в ситуации «семиотического прогресса», когда речь через внутренние формы порождает суждения, которые и становятся социальными фактами. Но в этой ситуации сами социальные факты становятся совокупностью слов, а социальная реальность – соответственно знаковой системой.

Для объяснения этого положения возьмем простой пример, когда индивид произносит фразу «У меня есть пять тысяч рублей». Этот социальный факт (а он, безусловно, социальный) фиксирует ситуа-

цию владения, в которой индивид предполагает возможность любого пользования и распоряжения указанной суммой. При этом, слыша фразу, мы не можем знать, какой конкретно предмет он подразумевает. Это может быть банкнота Банка России, электронная запись счета, долговая расписка и т.п. В любом случае сам предмет не должен рассматриваться нами как пять тысяч рублей вне фиксации на нем знака «пять тысяч рублей», зашифрованного соответствующими средствами.

Соответственно слово «деньги» указывает нам не на предметы, а на другие слова (и это только частный случай в структуре социальной реальности). Тезис подтверждается и Конституцией Российской Федерации, в которой сказано, что «денежной единицей в Российской Федерации является рубль» (гл. 3, ст. 75, п. 1). Было бы ошибкой интерпретировать этот пункт так, как будто денежной единицей в Российской Федерации является монета достоинством в один рубль. Очевидно, что денежной единицей в Российской Федерации является именно рубль как знак.

Мы можем теперь предположить, что уже этот знак на что-то указывает. Опосредованное значение у рубля в свое время действительно было, поскольку государство обеспечивало денежную единицу золотым эквивалентом. Несмотря на то, что в СССР возможности обменять рубли на золото по установленному курсу практически не существовало, тем не менее официально признавалось, что у советского рубля есть золотое содержание, которое после реформы 1961 г. составляло 0,987412 г золота за один рубль. Золотое содержание было и у доллара США вплоть до 1976 г., когда возникла Ямайская валютная система, существующая до сих пор, в которой был официально отменен золотой стандарт и зафиксирована демонетизация золота, т.е. золото, хранящееся в центральных банках, стало обычным товаром.

На что же сейчас указывают слова «рубль», «доллар» и т.д.? Первое, что можно утверждать, – они не указывают ни на один реально существующий предмет (подчеркнем, что речь идет о словах, зафиксированных как денежный знак, а не о словах, которые мы произносим по отношению к монетам и бумажным банкнотам). Второе, на что стоит обратить внимание, это зависимость семантики денег от их прагматики. Именно интерпретатор осмысляет денежный знак как денежную единицу, и деньги на самом деле не всегда могут выполнять свои функции, а только в определенной социокуль-

турной среде, где признается их статус (даже американский доллар принимается как средство оплаты не повсюду). Третье: логически достаточно трудно согласиться с утверждением, бытующим в среде экономистов, что денежный знак указывает на все товары, которые можно за него приобрести. Словосочетание «предметы, стоящие сто рублей» действительно обозначает предметы, стоящие сто рублей. Словосочетание «сто рублей», написанное на банкноте, выпущенной Банком России, обозначать эти предметы не может, точно так же, как словосочетание «сто килограммов» не может рассматриваться нами как экстенсиональное тождество словосочетанию «предметы, весящие сто килограммов».

Нюанс заключается в том, что иметь просто сто килограммов мы не можем (только сто килограммов чего-то), а иметь сто рублей можем. По всей видимости, не обозначая предметы, которые стоят сто рублей, денежный знак с соответствующей единицей указывает на возможность в их приобретении. Сама возможность не может быть воспринята нами как материальный предмет, но вполне может служить десигнатом денежного знака. Мы держим в руках сторублевую купюру или на нашей карточке осталось сто рублей, в любом случае мы воспринимаем этот знак как возможность приобретения чего-то, что не стоит более указанной суммы.

Пример денег демонстрирует нам следующее: 1) социальные факты не могут существовать без языка (нельзя иметь деньги без языка); 2) социальные факты есть языковая система (деньги есть знак, функционирование денег есть коммуникативный акт); 3) будучи языковой системой, социальные факты определяют другие социальные факты (деньги определяют возможности человека в обществе).

Литература

1. *Мазаева О.Г.* К истории исследования творческого наследия Г.Г. Шпета (обсуждение проблем философии языка) // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2010. № 4(12). С. 167–181.

2. *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. 180 с.

3. *Чистанов М.Н.* О социальной онтологии // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. Философия. 2007. Т. 5, № 1. С. 34–40.

4. *Searle J.* The Construction of Social Reality. New York: Free Press, 1995. 242 p.

5. *Сёрль Дж.* Что такое институт? // Вопросы экономики. 2007. № 8. С. 5–27.

6. *Шпет Г.Г.* Язык и смысл // Логос. 1996. № 7. С. 81–122.

7. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М.: КомКнига, 2006. 216 с.

8. *Фещенко В.В.* Густав Шпет и неявная традиция глубинной семиотики в России // Критика и семиотика. 2008. Вып. 12. С. 84–95.

Nikitin Anton P. Katanov Khakass State University (Abakan, Russian Federation)

G. SHPET'S SEMIOTIC PROJECT IN HIS SUPPLEMENT TO THE RESEARCH OF SOCIAL REALITY

Keywords: social fact, social institution, status function, language, semiotics.

The peculiarity of social reality regarding the reality of natural origin is its constitution with the help of linguistic means at what J. Searle points particularly in his work "The Construction of Social Reality". Language is a fundamental social institution in the sense that all another social institutions cannot exist without it. The fundamentality of language as regards to the social reality is illustrated by the example of status function of money. Paper bank notes can burn no matter the fact if people identify this quality in them (the fact of natural origin). It is possible to get something for the paper scraps on condition if they are admitted as the objects carrying out the proper function (the fact of social origin). However, such acknowledgement is possible only on condition the effect of language means.In this regard, in the research of social reality as totality of institutional facts dependent on language means, G. Shpet's idea of ontological language status gains actuality. Without acknowledgement this idea, the researcher of social reality falls into the endless semiotic regress: if to consider language to be as social institution, then its existence becomes constitutional language system of another order, however this sign system should also be supposed as forming with the language, and so on. G. Shpet in his semiotic project did not satisfy such approach to the signs in that language was considered as the system of strictly fixed designations. Ontological interpretation of semiotics assumed that sign is not only the subject of relation, to what the meaning is correlative, but it is the process of attribution of signs to the meaning. In the research of social reality this conception proves to be highly productive and leads to the conclusion that all social institutions should be considered the sign system as they are formed with the help of language. Money cannot exist without language as a matter of principle the sign cannot exist without another signs.

УДК 165.15
DOI: 10.17223/9785751124014/26

Н.В. Николина

ОБОСНОВАНИЕ ПРЕДПОСЫЛОК ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ Г.Г. ШПЕТА

Статья посвящена одной из центральных тем в работе Г.Г. Шпета «История как проблема логики» – обоснование предпосылок знания. В статье анализируются такие проблемы, как поиск основания знания; определение предмета истории; установление основания наук и др. Кроме этого, указывается значение философии Г.Г. Шпета для развития современных исследований предпосылочного знания.
Ключевые слова: *основание знания, предпосылки, логика, история.*

В настоящее время в философии к трудам Г.Г. Шпета обращается все больше исследователей разных областей. Л.А. Микешина пишет: «Наибольшее внимание в прошедшее десятилетие привлекали работы Г.Г. Шпета, содержащие нетрадиционную для русской философии проблематику – феноменологию и герменевтику; но общеметодологические идеи, значимые для философии и методологии гуманитарного знания, которые он разрабатывал задолго до того, как эти области стали самостоятельными разделами философии XX века, все еще не оценены и не осмыслены в полной мере» [1. С. 21]. Интерес к работам Г.Г. Шпета наблюдается в докладах и статьях конференции «Шпетовские чтения», ставшей традиционной с 1991 г.: «В гуманитарном познании, особенно в области философии языка, издавна идут дискуссии, длящиеся во времена Г.Г. Шпета, не завершённые до сих пор: о соотношении герменевтики и феноменологии; феноменологии и аналитической философии; сознания и языка; об эпистемологических и когнитивных аспектах соотношения философского, конкретно-научного, обыденного языка в свете современных исследовательских поисков. Обсуждаются вопросы о сути и методологической роли лингвофилософских идей, идей “глубинной семиотики”; даётся прояснение понятий “знак”, “значение”, “смысл” как Г. Шпетом, так и современными исследователями» [2. С. 173].

Работа Г.Г. Шпета «История как проблема логики» представляет собой глубокое исследование, охватывающее множество проблем

философии. В своей работе Г.Г. Шпет затрагивает проблему современного состояния философской мысли. Он высказывает идею развития современной философии, которая заключается в следующем: «Господствующая в настоящее время философия есть философия отрицательная. Отрицание является в ней не конечным только результатом, оно принадлежит к самому существу современной философии, – с отрицания она начинает, на отрицании строится и к отрицанию приходит… Таким образом, отрицательная философия, последовательно проводимая, необходимо кончается отрицанием самой философии…» [3. С. 10]. Примером такой отрицательной философии является философия позитивизма и философия науки. Г.Г. Шпет приходит к разведению отрицательной философии и положительной философии, к которой он относит преимущественно метафизику. С одной стороны, современные исследования в области философии соответствуют утверждениям Г.Г. Шпета, т.е. для того чтобы доказать теорию, сначала необходимо опровергнуть другую теорию. Условно можно сказать, что процесс построения исследования в современных условиях проходит несколько стадий. Первая стадия связана с отрицанием: исследователь обнаруживает в одной или нескольких концепциях идеи, которые им опровергаются. Вторая стадия связана с поиском подтверждений собственной концепции: исследователь адаптирует существующие теории для доказательства актуальности исследования. Такая «адаптация» имеет две стадии. Во-первых, адаптация доказываемой концепции к современным условиям и состоянию науки. Во-вторых, адаптация других концепций к доказываемой теории. Получается некое наслоение различных концепций. С другой стороны, существуют и другие способы, не связанные с отрицанием. Один из способов можно условно назвать медицинским термином «реабилитация», заключающимся в том, что исследователь пытается «реабилитировать» или «возродить» старую концепцию в новых условиях. Другим способом являются переводы авторов.

Разделяя положительную и отрицательную философию, Г.Г. Шпет пишет, что философское знание – это «всегда знание самих источников нашего знания, или точнее сказать, знание с самого начала, знание самих начал и принципов. Знание физики, ботаники и прочих предполагает уже эти начала в качестве своих предпосылок» [Там же. С. 11]. Философия для Г.Г. Шпета, в этом контексте, – всегда первая философия. Но основной вопрос, который его интересует,

состоит не в том, что такое философия, а в том, что выступает началом, предпосылкой знания. Конечно, Г.Г. Шпет не единственный философ, который затрагивает проблему источника знания. В современной гносеологии выделяется новый вид знания – предпосылочное знание, которое заключает в себе все варианты источников, условий, основания знания. Л.А. Микешина обозначает проблему определения предпосылочного знания: «В современной философии науки признается значимая роль предпосылок различного типа в научном познании, выявлено, что собственно философские предпосылки являются базовым элементом предпосылочного знания, они соотносятся с общенаучными методологическими принципами, идеалами и нормами, картиной мира и стилем научного мышления. Однако многое в этой проблеме еще неясно, а изучение ее различных аспектов и интерпритаций, существующих в истории философии, в том числе в работах Шпета, представляет несомненный интерес» [1. С. 23]. Предпосылочное знание – это «продукт» логики, поэтому предпосылочное знание часто характеризуется как выводное или результативное. Предпосылочное знание также определялось как неявное знание, как условия для специализированного знания, как априорное знание, как установки, знания и опыт, включенные в познание человека. В.А. Ельчанинов предлагает свое определение термина «предпосылочное знание»: «Поскольку оно [предпосылочное знание] во многих случаях характеризуется как форма неосознанного знания, близкая к порогу так называемого сознательного мышления, то его можно обозначить фрейдовским термином “предсознательное”, находящимся в “створе” между “бессознательным” и “сознательным”» [4. С. 174]. А.В. Чайковский в своей статье разделяет философию на онтологию, логику, гносеологию и методологию, и в каждая из этих областей образует свой тип философских предпосылок. Он пишет: «В научном выводе используются все эти типы предпосылочного знания, однако в разной степени востребованности» [5. С. 151]. Рассматривая значение философских предпосылок на примере химических исследований, А.В. Чайковский пишет: «Практические аналитико-синтетические методы в химическом исследовании выступают в качестве материальной предпосылки таких мыслительных приемов, как анализ и синтез. В химическом исследовании практические методы анализа и синтеза тесно переплетаются с методологическими, где встречаются все возможные типы аналитико-синтетических процедур» [Там же. С. 156]. Г.Г. Шпет

пишет, что требование поиска предпосылок – это требование самой логики. Одним из принципов положительной философии Г.Г. Шпет предлагает принцип: «все высказанное нами в качестве нашего знания имеет свое основание» [3. С. 12].

С эпохи Просвещения, по мнению Г.Г. Шпета, началась эпоха отрицательной философии. Поэтому главной задачей Г.Г. Шпета стала задача поиска основания, или начала эпохи Просвещения. Метод поиска источника эпохи Просвещения он называет «выводным методом». Существует некая последовательность влияний одних идей на другие. Г.Г. Шпет дает характеристику и анализ некоторых философов Просвещения, чтобы показать эту последовательность. В презентации концепций различных философов он также останавливается на вариантах источников познания. Представим некоторые из этих вариантов:

Д'Аламбер предлагает два источника познания: прямые и отраженные. К прямым источникам познания относятся чувства, т.е. то, что субъект познания непосредственно воспринимает, а к отраженным или рефлексивным – то, что переосмысливается на уровне сознания, разума. Г.Г. Шпет делает вывод, что источником знания являются чувства, что сходно с представлениями Дж. Локка.

У Мейера Г.Г. Шпет находит источник и носитель разумного основания вещи, которым является сущность, т.е. внутреннее определение вещи, то, что ее составляет.

Вольф источником или началом знания называет то, что имеет в себе разумное основание другого. Г.Г. Шпет пишет о философии Вольфа: «Случайная вещь имеет разумное основание своего существования в другой вещи, ее существование, следовательно, зависит от этой последней, которая поэтому и рассматривается, как ее источник, но источник существования и есть, по Вольфу, ничто иное, как причина» [Там же. С. 200]. Однако существует внешний и внутренний источник, как внешняя и внутренняя причина (материал – внутренний источник дома, архитектор – внешний источник дома).

Источник познания зависит прежде всего от того, в каком виде знания он обнаружен. Исходя из этого, предмет истории, по мнению Г.Г. Шпета, не обнаруживается ни во внешнем, ни во внутреннем чувствовании. История имеет своеобразный источник и должна иметь свою гносеологию. Г.Г. Шпет анализирует идеи Вегелина, который усмотрел историческое основание в отношении факта к правилу или чувству человека, разделяя общие, частные и индиви-

дуальные основания. Г.Г. Шпет не разделяет подобные идеи, так как в данной трактовке история становится оправданием, анроподицеей.

Варианты, проанализированные Г.Г. Шпетом, раскрывают только отдельные стороны интересующего вопроса. Анализ первой части «Истории как проблемы логики» приводит нас к следующим положениям:

1. Г.Г. Шпет считал, что необходимо различать историю, философию истории и историографию. Однако, проанализировав идеи всех представленных философов, Г.Г. Шпет убеждается, что ни один из них не знал, что такое история.

2. Проанализированные Г.Г. Шпетом концепции можно представить как способы определения предмета истории, и исходя из этого, можно обнаружить основание истории. При таком подходе выделяются следующие варианты: история – история науки; история – история культуры; история – история религии; история – история философии; история – логика или методология. Г.Г. Шпет считает, что историю необходимо обосновать через логику или методологию. В этой интерпретации история может рассматриваться через единичное (история как история личности), через общее (история как история народа) и через причину и следствие (история как последовательность событий). Однако Г.Г. Шпет настаивает, что должен существовать другой способ представления истории как логики или методологии, так как не история характеризуется как последовательность, а историография.

3. Последовательность идей помогает Г.Г. Шпету обнаружить источник возникновения отрицательной философии. Источником, по мнению Г.Г. Шпета, выступают Дж. Локк, Э. Кондильяк, И. Кант.

Во второй части работы «История как проблема логики» Г.Г. Шпет выходит на поиск источника наук о духе. Он подробно анализирует теории Вундта, Зигварта, Дильтея и Риккерта. Однако в их работах он находит подтверждение только тому, что психология является основой наук о духе. Г.Г. Шпет пытается через критику идей данных авторов показать, что логика является основой наук о духе.

Во второй части Г. Г. Шпет подтверждает выводы, которые представлены нами по первой части «Истории как проблема логики»:

1. Представленные авторы, по мнению Г.Г. Шпета, более близки в понимании истории как науки, однако метод, с помощью которого они пытались объяснить историю, не привел к удовлетворяющим результатам. Основанием истории как науки выступает психология.

«По Зигварту выходит, что историческое есть не только содержание, но и деятельность его, – поскольку историческое есть психологическое, это даже исключительно деятельность, носителем которой является субстанция индивидуальная» [6. С. 656]. Г.Г. Шпет заключает, что по Зигварту, как и по Вундту, объектом истории выступают прошлые человеческие переживания.

2. Так как, по мнению Г.Г. Шпета, логика является основой наук, то история – это не последовательность, а организация. Все «подвиды» истории: история философии, история религии, даже история личности – это также организация. История как наука, таким образом, – организация подорганизаций. Предмет истории не может быть абстрактным, он всегда конкретный, иначе не может содержать логические связи. В заключение Г.Г. Шпет пишет: «…предмет истории – человек в значении социального человека и человеческое в значении – социально-человеческое» [Там же. С. 1011].

3. Определяя логику как основу наук, Г.Г. Шпет пишет: «Наука начинает свое дело именно с определения таких свойств своего предмета, которые давали бы основания, фундамент для всех других отношений, которые она имеет целью установить в решении своей задачи. Так как установление такого рода свойств, принципиальных, предшествует самой науке, то есть системе отношений в предмете, то такие положения, носящие характер определений, являются для науки ее предпосылками. Само собой разумеется, что речь идет не об историческом (психологическом) предшествовании, а о логическом, то есть такие положения в науке являются всегда для нее априорными, и они, следовательно, делают науку “возможной”» [Там же. С. 702]. И далее: «…раз речь идет о логике образования понятий, то опять-таки – все равно в науках о духе, как и в науках природы, – мы должны говорить о логических приемах образования понятий, – не психология лежит в основе наук о духе, а логика, точно так же, как она лежит в основе всех наук. Иначе “невозможны” сами науки – нельзя основывать науки на психологии, ибо только логика делает саму науку наукой» [Там же. С. 830].

В истории философии существуют другие концепции, выдвигающие варианты основных наук. В философии науки существует «пирамида лидерства» в истории естественных наук. М. Фуко выделяет социологию, психологию и лингвистику как науки, лежащие в основе гуманитарных наук. Акцентируя внимание на выявлении основы гуманитарных наук, можно сказать, что Г.Г. Шпет решает

спор, заключающийся в вопросе: история или философия – основа гуманитарных наук? Следуя философии Г.Г. Шпета, логика – основа не только истории, но и гуманитарных наук. Тогда возникает следующий вопрос: что же является основой логики как науки? Очевидным ответом на этот вопрос будет: логика является основой логики как науки. Г.Г. Шпет, предлагая логику как основу наук, рассматривал ее скорее как методологию. Большое значение философия Г.Г. Шпета имеет для развития темы предпосылочного знания. Исторический дискурс возможных оснований знания, представленный в работе Г.Г. Шпета, помогает расширить область изучения предпосылочного знания. Обоснование логики как основы наук позволяет выделять логические предпосылки познания, которые можно использовать как метод для гуманитарных и естественных наук.

Литература

1. *Микешина Л.А.* Густав Шпет и современная философия науки // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 21–62.

2. *Мазаева О.Г.* К истории исследования творческого наследия Г.Г. Шпета (обсуждение проблем философии языка) // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2010. № 4(12). С. 167–182.

3. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 488 с.

4. *Ельчанинов В.А.* Основные проблемы интернализма / В.А. Ельчанинов. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2013. 206 с.

5. *Чайковский А.В.* Методы анализа и синтеза в предпосылочном знании / А.В. Чайковский // Параметрическая общая теория систем и ее применения: сб. трудов, посвящ. 80-летию проф. А.И. Уёмова. 2008. Ч. 1. С. 149–158.

6. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования: материалы: в 2 ч. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 1168 с.

Nikolina Nadezhda V. Siberian State University of Physical Culture and Sport (Omsk, Russian Federation)

JUSTIFICATION PREREQUISITE KNOWLEDGE IN SHPET'S PHILOSOPHY

Keywords: base knowledge, premises, logic, history.

Work Shpet "History as a problem of logic" is a deep study covering a lot of problems of philosophy. In his work Shpet problem affects the current state of philosophical thought. The main question that interests him, is not that what philosophy is, and that serves the beginning of the prerequisite knowledge. Shpet writes that the requirement search preconditions – a requirement of logic itself. Since the Enlightenment, according Shpet, the era of negative philosophy. Therefore, the main task Shpet began the task of finding a base or beginning of the Enlightenment. The method of finding the source of the Enlightenment

he calls "the excretory method." Shpet gives a description and analysis of some of the philosophers of the Enlightenment. The presentation of different concepts of philosophy, he also stops at the options of sources of knowledge. Since, according to Shpet, the logic is the basis of science, history – it is not a sequence, and organization. All the "subspecies" of history: the history of philosophy, history of religion, even personal history – it is also an organization. History as a science, so – organization under– organization. Shpet offering logic as the basis of science, logic considered more as a methodology. Great value philosophy Shpet is to develop the theme premised knowledge. Historical discourse possible bases of knowledge presented in Shpet helps extend the study premise knowledge. Justification of logic as the basis of science, allows you to select the logical premise of knowledge that can be used as a method for the arts and sciences.

УДК 138
DOI: 10.17223/9785751124014/27

В.В. Петренко

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ МОДНОГО СОЗНАНИЯ: ЦИНИЗМ КАК СТРУКТУРА ПСИХИЧЕСКОГО И ЖИЗНЕМИРНАЯ СТРАТЕГИЯ

Представлены современные философские версии анализа моды и модного сознания, эксплицированы методологические основания данных версий. Показано, что современный взгляд на моду концептуально связан с идеями социальной теории, психоанализа и семиотики. В центре обсуждения находится субъект моды как субъект речи, желания и потребления.
Ключевые слова: *мода, семиотика, знак, субъект, общество, потребление, психоанализ, цинизм.*

Потенциал, который предоставляют возможности современных тематизаций в области моды, впечатляет. Теоретико-познавательная рецепция моды в ее историческом движении, социокультурных, эстетических и мировоззренческих трансформациях учитывает особый статус этой институции. Благодаря ему мода имеет выходы в социологию, идеологию и историю. Мода традиционно существует на стыке искусства, потребления, экономики, политики и культурной индустрии. Она артикулирует социально-историческую динамику, выполняя функции социальной маркировки и социальной идентификации. Кроме того, актуальная фаза модной истории активно сближает ее с ценностями массового общества и массового вкуса. Поэтому вопросы генезиса, морфологии, структурных типологизаций, институализации моды оказываются предметом многочисленных описаний и концептуализаций: социологических, экономических, социально-психологических, историко-культурных. К настоящему времени естественным условием в исследованиях моды выступает междисциплинарность. Последнее верно и в отношении философского познания, которое представлено разными регионами и, часто, конкурентными исследовательскими горизонтами.

Выбирая из многообразия подходов и методологических оптик, зададимся вопросом: что произойдет, если мода окажется в фокусе актуальной дискуссии со стороны социальной теории, семиотики

и философии бессознательного? Если названные методологические стратегии будут задействованы одновременно?

1. Модный субъект и его фантазм: знак, желание, потребление

1.1. Семиотика как парадигма модной аналитики

В самом центре семиотических исследований мода находится с 1967 г., когда Р. Барт опубликовал свою работу «Система моды» [1]. Как известно, Р. Барт предпочитал понятию семиотики термин «семиология», а науку о правилах и принципах построения текста называл транслингвистикой. Эти обозначения пересекаются с соссюровской оппозицией лингвистики языка и лингвистики речи, а кроме того, отсылают к понятию металингвистики у М.М. Бахтина. Заявленная линия в представлении моды как специфического типа высказывания – в сущности, как особого социализированного и политизированного объекта, как вторичного невербального кода, задействованного в коммуникации, – была поддержана работами авторов, в большей или меньшей степени отошедших от классического («научного») структурализма и числимых по ведомству философского постструктурализма.

Этот ряд отмечен текстами Ж. Бодрийара [2, 4], отчасти – П. Бурдье [7], П. Дюмушеля и Ж.-П. Дюпюи [9], Ж. Липовецки [14, 15]. Правда, вся эта традиция в презентации и тематизации моды уже не называет себя семиологической, что косвенно указывает на истощение семиологического потенциала. Однако возможности семиологии как независимой парадигмы представления и методологии исследования не исчерпаны, о чем, к примеру, свидетельствует проект А.Ж. Греймаса и Ж. Фонтания [11].

1.2. Философия языка и современная социальная теория в представлении субъекта модной аналитики

Семиотика в качестве методологии в исследованиях моды рано обнаружила пересечения с постулатами социальной теории. Достаточно указать, что она тоже рассматривает моду как праксис, как особое – ***языковое*** – поведение. Отличительной чертой такого специфического методологического «наложения» становится понимание моды как самостоятельного дискурса, т.е. языка высказывания, ориентирующего, в первую очередь, на уникальность и событийность происходящего. Существенным здесь представляется то, что

субъект модного высказывания соотнесен не столько с трансцендентальной компонентой модного знака (вполне вероятно, в отчетливом виде ее не существует вовсе), сколько с исторически подвижной, изменчивой его составляющей (в ситуации моды «материальность» обозначающего выглядит почти буквально). И именно последняя, по мысли Ю. Кристевой [16], отвечает за создание и поддержание успешной общественной коммуникации. В конечном итоге коммуникативная активность модного субъекта сводится к тому, чтобы внести в сегментированное, оформленное случайным образом социальное пространство известную структурность и упорядоченность. С точки зрения семиотики эта новая структурность в коммуникации, во-первых, представлена как последовательность и регулярность означающих, восполняющих знаковые разрывы и дефициты, а во-вторых, она открыта для анализа. Указанное обстоятельство способствует отслеживанию способов репрезентации модного субъекта в широком референциальном поле культуры и социальности. Сама же субъективность оказывается манифестирована как эффект коннотативных значений, образуемых зоной действия особого события. Этим событием является собственно модное высказывание.

Современную социальную философию тема субъекта интересует по той причине, что постклассическая философская модель субъективности переносит акцент на пред-понимающую и пред-расположенную к миру природу человеческого ***бытия-с-другими***. В этом отношении показателен герменевтический проект. Так, у Х.-Г. Гадамера язык прямо выступает аналогом экзистенциального априори [10]. Коммуникативная способность, в сущности, объявлена трансцендентальным условием понимания. В то же время субъект герменевтического опыта демонстрирует *исторически* обусловленный тип сознания. Поэтому действие субъективности, истолкованной в духе нового, «исторического» трансцендентализма, открывает возможности дополнительных тематизаций. Речь идет о показе (описании) субъекта в формате не только сознания, но и языка, и телесности, и разнообразных поведенческих практик. Порядок актуального социально-философского вопрошания о субъекте эксплуатирует эту фактичность, и в результате дискуссии об общественном агенте в рамках современной социальной теории часто сведены к проблеме генезиса разнообразных идентичностей. Мода в этом ряду занимает особое место.

1.3. Социальная теория и психоанализ: вопрос о циническом субъекте

Психоаналитический концепт «бессознательного» обозначает инстанцию, по отношению к которой субъект всегда выступает вторичным образованием. Этот тезис имеет выходы как в область философии сознания, так и в сферу концептуализаций по поводу социального. Бессознательное, таким образом, организует модус «внутреннего» (психического), но, что гораздо важнее, оно предстает как порядок внешнего: в равной степени природного и социального миров. Собственно социальная философия редко эксплуатирует само это понятие, поскольку бессознательное прочно ассоциируется с «натуралистическим» представлением З. Фрейда и К. Юнга об аффективности и анархичности устройства внутренней жизни индивидов. *«Бессознательному»* дискурс социального предпочитает понятие ***символического***, которым мы обязаны Ж. Лакану [13] и П. Бурдье [6]. Продуктивный характер уже лакановского бессознательного заявляет о себе в производстве различий, которые конституируют объекты как всеобщего, так и индивидуализированного желания и притязания.

Уподобление бессознательного языку, а организации культурного универсума символическому позволяет говорить об анонимности в производстве социальной структуры. В этом горизонте «означаемое» праксиса или социального опыта возникает как особый эффект – результат «игры означающих». Так, перестав отождествлять моду с функциональной историей костюма, легко убедиться, что смена модного имиджа зачастую не поддержана не только какой-то насущной необходимостью, но и соображениями здравого смысла и просто хорошего вкуса. Это предприятие, по всем признакам, носит случайный характер. Например, Ж. Липовецки, характеризуя моду с точки зрения неожиданно присущего ей пародийного потенциала, пишет: «Императив моды не в том, чтобы рассказывать сказки или внушать грезы, а в том, чтобы вносить перемены, ***перемены ради перемен*** (курсив мой. – *В.П.*); так что мода существует лишь благодаря этому непрерывному процессу смены форм» [15. С. 226]. Другими словами, такая «случайность» в ее наличном выражении, в виде той самой ***модной событийности*** совсем не случайна с точки зрения регулярности смены модных предпочтений. В свою очередь, «модное событие» отвечает за производство новых сингулярностей, к числу которых мы относим и модного субъекта, и

его бессознательное, демонстрирующее общезначимость интенционального переживания. Что это за переживание? Другими словами, с какими трансформациями современного индивида имеет дело модное сознание?

Оторвать субъекта того или иного дискурса от субъекта реактивного и агента, действующего в предлагаемых обстоятельствах внутри социального поля и социального кода, невозможно. Два выразительных плана – ***социо-*** и ***психо***динамики – работают как единое целое. Укажем на ряд обстоятельств, способствующих совмещению горизонтов «социального» и «психического» в представлении субъекта модного высказывания.

Во-первых, социальная коммуникация позднего капитализма решительно направляется стратегией ***потребления.*** Потребление само обретает черты социального института. Это значит, что оно суть **отношение**, заявляющее о себе трояким образом, а именно как отношение: а) к вещи, попадающей в поле восприятия субъекта и направляющей его желание, б) между субъектами, обладающими вещами, и, наконец, в) субъекта к себе самому.

Аппликация первого типа отношений на область символического означает, что субъект потребления заинтересован не столько в разовом доступе к объекту, сколько в желании все новых объектов и связанного с ними опыта переживания. В результате, консюмеристская установка демонстрирует привязанность не к какой-то одной определенной вещи. Скорее, это интенция на ускорение самого потока впечатлений, каждое из которых и одинаково важно, и одинаково безразлично. Сразу скажем, что современный индивид оказывается последним звеном, подлинным адресатом внедрения в структуру его переживания консюмеристской стратегии. Эту стратегию мы намерены обозначить как ***«циническую»***.

Дополнительное обстоятельство, на которое следует указать, связано с представлением о модусе власти в обществе потребления. Современная власть видимым образом не принуждает. Она *соблазняет*, как гласит известный тезис Ж. Бодрийара [4]. Применительно к *модной истории* соблазн также становится производящим принципом. С одной стороны, он обслуживает идеологию потребления, с комфортом размещая в границах социального поля активного пропагандиста «модного» стиля жизни. С другой – «мягкое» принуждение к потреблению порождает форму специфического ***удовольствия,*** формируя соответствующий **фантазм.** Накрепко привя-

занное к удовольствию принуждение отныне ассоциируется с желанием и воспринимается индивидом как изначально ***его собственное*** желание.

Совмещение контекстов «потребления» и «воображения» применительно к моде нашло отражение в исследовательской литературе. Работы Ж. Бодрийара [2–5], Д. Айно и Ж.-И. Роя [12] дают представление о том, что модное событие планируется заранее, и любое действие совершается ради удовольствия. В конечном итоге именно удовольствие оказывается главной субъективной ценностью.

Вообще-то «естественный» порядок вещей ставит принцип удовольствия в зависимость от принципа реальности: мы преследуем поставленную цель в предлагаемых обстоятельствах, побочным же эффектом ее достижения становится чувство удовлетворения. Но в ситуации *гипостазирования* удовольствия – когда в нем, и только в нем объективированы те самые предлагаемые обстоятельства – правомерен вопрос: что происходит с самой реальностью, которая для индивида фактически ушла на второй план? Социальная философия, обратившаяся к понятию ***символического,*** рассматривает циркуляцию социальных знаков как нечто самодостаточное (Ж. Бодрийар, П. Бурдье). Социальность, артикулированная как игра гетерогенных означающих, накладывает отпечаток на понимание всех без исключения социальных институтов: общество производит знаки; общество же обменивает одни знаки на другие; общество знаки потребляет. Главным шагом в сторону функционирования социального означающего без референта становится то самое *ускорение* общественного существования. Денотат не исчезает физически. Скорее, он перестает что-то *значить* в прежнем неспешном режиме. Причиной служит стремительное нарастание информационного потока, за отслеживанием которого индивид эмпирически не поспевает. Если «материей» сообщения выступает именно знак, то на его расшифровку требуется время, которого нет. Эффект референциального наполнения начинают создавать как раз ***знаковые повторы***. В результате решающим обстоятельством для субъекта модной истории выступает специфическая *континуальность*, в идеале – «бесконечная» вовлеченность в модный событийный ряд. Главную ценность представляет сам факт смены модных имиджей, создающий «эффект присутствия», важности интенционального переживания от со-участия в событии, позволяющего испытывать удовольствие от причастности ему вновь и вновь.

Перегруженность сознания знаками задает амбивалентную структуру восприятия действительности. Избирательность сознания, его рефлексивность блокированы невозможностью дистанцироваться от информационной перенасыщенности современного социального пространства. Поэтому психическая организация, свойственная такому экзистенциально пассивному индивиду, представляет собой реактивное образование как ответ на социальный вызов. Одновременно перед нами особый характер самовосприятия. Двойственность психической структуры, присущей субъекту общества потребления, в литературе описана в терминах *«нарциссического»* [15] и ***«циничесского»*** [17] модусов внутреннего устройства субъекта, а также как специфическая реакция на *«утрату утраты»* [8].

Модный фантазм, по всей видимости, состоит в том, что изменение индивидуальных составляющих опыта, нацеленных на удовольствие, мыслится субъектом как его собственный автономный выбор. И это в то время, как траектория его желания уже подчинена внешнему принуждению, интериоризованному в структуру эмоциональной привязанности. Фактически перед нами глубинное экзистенциальное желание ежесекундного – точечного и ***конечного*** – подтверждения собственного присутствия во внешнем порядке социального. Правда, оно сопровождается желанием другого рода: проявить себя максимально свободно, т.е. ***бесконечно***. Признание *несвободы* на деле деформации собственной психической структуры для циничесского субъекта невыносимо. И здесь он полагается на сложившиеся, проверенные общественные механизмы, нацеленные на вытеснение и *маскировку дефицита* в самом субъекте. Речь идет о самых разных институализированных регионах культуры и социальности, форматирующих субъективность путем табуирования переживания собственной несвободы как конечности. К числу своеобразных социокультурных матриц, работающих в этом направлении, как эффективное современное символическое образование может быть отнесена ***мода***. В частности, именно мода символически цензурирует и дискриминирует феномен смерти – предельного выражения конечности – столь болезненный для субъекта вообще, а для субъекта потребления – вдвойне [2, 4].

I. Итак, поместив ***моду*** в центр дискуссии, охватывающей социальную теорию, психоанализ и философию языка, мы создали проблемное поле для дополнительного «схватывания» идентичности в новых условиях.

II. Предположение о том, что порождающей схемой современности становится ***цинизм***, позволяет утверждать: циническое восприятие пребывает в модусе психической установки и со временем оказывается *структурой жизненного мира*. Цинический субъект находит прибежище в различных регионах социальности, но проще всего его обнаружить там, где ожидаемое властное принуждение ослаблено и зачастую маскируется под свою противоположность, т.е. где оно заявляет о себе как видимость добровольного и заинтересованного со-участия. ***Мода*** в этом отношении демонстрирует искреннюю готовность к сотрудничеству. Мода предоставляет циническому субъекту возможность убедительно себя проявить: символический горизонт «всеобщего» модного сознания подчиняет и субординирует индивида, но он же приводит его в действие, способствуя формированию внутреннего императива, запускающего механизм индивидуализированного желания и выбора. Поскольку институт ***потребления*** – сам по себе мощное властное вмешательство социального в сферу приватного, защита состоит в том, чтобы превратить властное воздействие в источник ***удовольствия***. Культура и идеология консюмеризма, с которыми у ***моды*** много точек пересечения, поставляют модному субъекту достойные цели. Символический (***знаковый***) характер потребления позволяет гарантированно осуществлять стратегию *самосохранения* путем идеального совпадения смысловых горизонтов социального поля и собственного «Я». В этом отношении функционирование себя самого в виде модного знака зачастую рассматривается субъектом как последний оплот личностной идентичности.

Литература

1. *Барт Р.* Система Моды. Статьи по семиотике культуры / пер. с фр., вступ. ст. и сост. С.Н. Зенкина. М., 2003. 512 с.

2. *Бодрийар Ж.* Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи. М., 2000. 318 с.

3. *Baudrillard J.* La societe de consummation. S.G.P.P. Paris, 1970.

4. *Бодрийар Ж.* Символический обмен и смерть / пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М., 2000. 387 с.

5. *Baudrillard J.* Le systeme des objets. Bibliotheque Mediation. Paris, 1968.

6. *Bourdieu P.* La distinction. Critique sociale du jugement / ed. De Minuit. Paris, 1979.

7. *Bourdieu P., Delsaut Y.* Le couturier et sa griffe // Actes de la recherché en sciences socials. 1, 1975.

8. *Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции / пер. с англ. З. Баблояна. СПб., 2002. 168 с.

9. *Dumouchel P., Dupuy J.-P.* L`enfer de choses. Rene Girard et la logique de l`economie / ed. du Seuil. Paris, 1979.

10. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем. М., 1988. 704 с.

11. *Греймас А.Ж., Фонтаний Ж.* Семиотика страстей: От состояния вещей к состоянию души / пер. с фр. И.Г. Меркуловой. М., 2010. 336 с.

12. *Haineault D., Roy J.-Y.* L`inconscient qu`on affiche. Aubier, Paris, 1984.

13. *Лакан Ж.* Четыре основных понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М., 2004. 304 с.

14. *Липовецки Ж.* Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / пер. с фр. Ю. Розенберг. М., 2012. 336 с.

15. *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / пер. с фр. В.В. Кузнецова. СПб., 2001. 331 с.

16. *Kristeva Ju.* Semiotique. Recherches pour une semanalyse / ed. du Seuil, Paris, 1969.

17. *Слотердайк П.* Критика цинического разума / пер. с нем. А.В. Перцева. Екатеринбург, 2001. 584 с.

Petrenko Valeria V. National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

TO PHENOMENOLOGY OF FASHIONABLE CONSCIOUSNESS: CYNICISM AS STRUCTURE MENTAL AND ZHIZNEMIRNY STRATEGY

Keywords: fashion, semiotics, sign, subject, sociality, consumption, psychoanalysis, cynicism.

The article presents the prospect of a new methodology of philosophical studies of fashion and fashionable subject. Application ideas of modern social theory, psychoanalysis and semiotics perspective on the subject of fashion and fashion statements aims diskursovization and categorization of fashion experiences, speaking independent methodological a priori possible ontology fashion consciousness. Outlined methods theming and methodological basis of the analysis of this type of consciousness through actualization of ideas about the structure of mental cynical, substantiates the horizon of sense and significance in shaping the discourse. In the center of discussion placed the subject of the speech, the desire and consumption. The question of the genesis of the structures subordinated to discussion of the problem of subjectivity of fashion identity. On the example of a phenomenon of fashion it is shown how the order of social codes and communications is articulated in individuals in the form of their own mentality and structure of their vital world.

УДК 141.5
DOI: 10.17223/9785751124014/28

Н.С. Плотников

ИСКУССТВО И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ. ГЕГЕЛЬ, ШПЕТ И РУССКАЯ ЭСТЕТИКА[1]

Рассматриваются основные направления рецепции гегелевской эстетики в философском сообществе Государственной академии художественных наук в 1920-е гг. Центральным сюжетом дискуссии о Гегеле в ГАХН является проблема онтологии искусства, разработанная в трудах Г.Г. Шпета. В рамках такой онтологии Шпет предлагает интерпретацию гегелевской эстетики как свободную от метафизических предпосылок.
Ключевые слова: *эстетика Гегеля, философия в России, искусствознание, онтология искусства, эстетическая видимость, эстетический предмет, признание.*

1. Эстетика Гегеля в России

В многообразной и полной приключений истории распространения гегелевской философии в России обсуждение его эстетики играет парадоксальную роль. С одной стороны, вопросы эстетики и литературной критики являются главным катализатором рецепции Гегеля в России в 1830–1840-е гг., прежде всего в кружке Н. Станкевича. Члены этого кружка – сам Станкевич, М. Катков и М. Бакунин – устанавливают не только прямые контакты с учениками Гегеля в Берлине, занимающимися теорией искусства, в том числе с издателем «Лекций по эстетике» Генрихом Густавом Гото. Они используют все свои познания гегелевской философии для обоснования и утверждения целого направления литературной критики (философской и социальной), которая благодаря В. Белинскому и его публицистической активности определяет на многие десятилетия дискурс об искусстве в России.

С другой стороны, именно потому, что философия была здесь подчинена интересам публицистики и принималась во внимание только как средство легитимации определенного идеологического направления, разработка вопросов эстетики и теории искусства на основе системы Гегеля оказывалась оттеснена на периферию интел-

[1] Переработанный вариант статьи, вышедшей по-английски: *Plotnikov N.* Hegel at the GAKhN: between idealism and Marxism–on the aesthetic debates in Russia in the 1920s // Studies in East European Thought. 65 (2013), Heft 3–4, 213–225.

лектуальных интересов не только в 1840-е гг., но и в последующие десятилетия. В качестве иллюстрации этого состояния общего невнимания к деталям гегелевского учения можно упомянуть тот факт, что русская публикация «Лекций по эстетике» Гегеля, вышедшая двумя изданиями в 1847 и 1869 гг. [1], представляет собой перевод с французского, причем даже не перевод, а сокращенный пересказ французского текста, который, в свою очередь, является весьма вольным изложением немецкого оригинала. Никаких других попыток создать более пригодное издание, по которому можно было бы изучать философию искусства Гегеля в России, при старом режиме не предпринималось.

Впрочем, повсюду в Европе интеллектуальное влияние гегельянства во второй половине XIX в. сменяется повсеместной критикой системы Гегеля. В области теории искусства эта критика призывает отказаться от «спекулятивной эстетики» и заменить «эстетику сверху», т.е. метафизические рассуждения об идее прекрасного так называемой «эстетикой снизу», т.е. эмпирическим и психологическим анализом процессов производства и восприятия искусства. В России эта критика гегельянства развивалась вдобавок на фоне слабого развития теории искусства. При общем господстве сугубо утилитарного отношения к искусству даже слабые попытки улучшить ситуацию с искусствознанием оказывались тщетными: большинство кафедр истории и теории «изящных искусств», введенных в российских университетах согласно уставу 1863 г., оставались вакантными целыми десятилетиями. И даже художественный подъем начала XX в., связанный с символизмом, не сильно изменил эту ситуацию: еще в 1914 г. рецензент новых переводов по теории искусства вынужден был констатировать: «Из трех излюбленных философами категорий истинного, доброго и прекрасного – последней в нашей литературе повезло наименее». И с горечью продолжить: «…русский читатель весьма подозрительно относится ко всяким эстетикам» [2. С. 60]. Но даже и те эстетические теории, что получили распространение в России начала XX в. и ставили в центр внимания вопрос о самостоятельной ценности эстетического опыта, развивали преимущественно либо психологический, либо неокантианский подходы и не проявляли к эстетике Гегеля никакого особенного интереса, рассматривая ее как разновидность «философской сказки» [3. С. 95].

На этом фоне не кажутся поэтому удивительными многократные заявления представителей советской эстетики, что научное исследо-

вание и издание философии искусства Гегеля начинается впервые лишь с советским марксизмом. Причем оба поколения советской философии оспаривали друг у друга пальму первенства в научном освоении эстетики Гегеля. Если Мих. Лифшиц относил начало этой работы к середине 1930-х гг. [4. С. 275–283], т.е. к периоду его собственного вхождения в академическую среду, и его сотрудничеству с Г. Лукачем при разработке марксистской эстетики, то видный представитель советской философии 60-х гг. Ю.Н. Давыдов, напротив, утверждал, что «мировой дух осел в эстетике» лишь с началом деятельности его поколения в 1950–1960-х гг. [5. С. 5–22].

Между тем следует признать – и обоснованию этого тезиса посвящена данная статья, что интенсивное *научное освоение эстетики Гегеля* не только начинается *до* советского марксизма, но и развивается сначала как *альтернатива* марксистской интерпретации искусства. Речь идет о круге философов и искусствоведов, объединившихся в 1920-е гг. в Государственной академии художественных наук (ГАХН) в Москве под руководством философа Густава Шпета для разработки основ эстетической теории. Благодаря их деятельности ГАХН стала в недолгий период ее существования с 1921 г. до фактического разгрома в 1929 г. центральным форумом дискуссии по поводу гегелевской эстетики и разработки основных принципов философии искусства[1].

2. ГАХН и дискуссия о Гегеле

Основанная осенью 1921 г. в Москве при активном участии художников (в первую очередь, В. Кандинского), философов (Г. Шпета, Ф. Степуна, С. Франка), искусствоведов и литературоведов (А. Габричевского, П. Когана, М. Гершензона) Российская (затем Государственная) академия художественных наук (далее – Академия) должна была стать по замыслу ее создателей исследовательской институцией, которая бы устанавливала новую связь науки и искусства. Задача Академии, определенная в Уставе как «всестороннее исследование всех видов искусств и художественной культуры» (§ 1), предполагала не только расширение области анализа, т.е. расширение понятия искусства – от традиционной истории искусства и литературы до изучения кино, театра, декоративного искусства и пр., но также и интеграцию различных подходов к исследованию искус-

[1] О восприятии немецкой классической эстетики в ГАХН см. в [6. Т. 1].

ства – экспериментально-психологического, социологического, специально-научного и философского. По существу, проект Академии требовал не просто объединения всех искусствоведческих дисциплин, но создания нового типа гуманитарного знания, способного установить взаимосвязь философии, исторических наук о культуре, естественных наук о человеке и социальных наук с целью «всестороннего исследования искусств». Этот проект предполагалось осуществить во взаимодействии трех отделений Академии: физико-психологического (под руководством В. Кандинского), социологического (под руководством В. Фриче) и философского (под руководством Г. Шпета).

Общей методологической рамкой, объединяющей эти весьма разнородные подходы в исследовании искусства, становится в ГАХН идея «языка»: изучение искусства как языка эстетических форм и их взаимосвязей, разработка науки об искусстве как системы эстетических понятий определяются в качестве основных направлений Академии, которые конкретизируются в задаче создать «Энциклопедию искусства» или, согласно другому названию этого проекта, «Словарь художественной терминологии» (частичная публикация, см. [7]. – *Н.П.*). В ходе подготовки «Словаря» в ГАХН развернулась работа по исследованию основных эстетических понятий в их истории и современном употреблении, которая сразу столкнулась с тем обстоятельством, что история эстетических понятий в России не только не изучена, но что на русском языке отсутствует большинство классических текстов по философии искусства, а имеющиеся непригодны в силу слабой разработанности терминологии. По этой причине критико-аналитическая работа в ГАХН с самого начала была дополнена работой по переводу и комментированию классических текстов из истории эстетики. На первое место в планах Академии была поставлена «Эстетика» Гегеля [8. С. 419].

При этом эстетическая концепция Гегеля рассматривалась членами философского отделения ГАХН отнюдь не просто как исторический источник в связи с анализом истории эстетической терминологии. Задача теоретического определения искусства как предмета научного исследования так, как она программно формулировалась философами в ГАХН [9. С. 3–20], отсылала к гегелевской философии искусства, по крайней мере, в двух отношениях: речь шла о том, чтобы обосновать *научное исследование* искусства в отличие от его непосредственного переживания, от интерпретации произведений

художниками или художественной критики, т.е. определить общие методологические принципы той «науки об искусстве», в которую объединялись в рамках ГАХН отдельные дисциплины эмпирического искусствознания (от изучения литературы, живописи и музыки до театра, книжной графики и художественного фольклора). Вместе с тем проект философского отделения заключался в том, чтобы показать возможности научного исследования *искусства* как самостоятельного предмета анализа, который выделяется из поля разнородного эстетического опыта и не сводится к нему. Тем самым поставленная Гегелем в его «Лекциях по эстетике» проблема рассмотрения искусства как предмета научного познания приобретала в исследованиях философов и ученых ГАХН новый смысл как вопрос о границах предмета искусствознания в контексте бурного развития новых художественных практик (кино, дизайн, свободный танец и т.д.) и трансформации прежних[1].

Обращение к Гегелю ученых ГАХН не ограничивалось поэтому лишь переводческим интересом, хотя нужно отметить не только тот факт, что перевод «Введения в эстетику» Гегеля, выполненный Н. Волковым, был отредактирован и откомментирован Шпетом еще в 1920-е гг. и не был опубликован по причине расформирования ГАХН, но также и то, что все три переводчика «Лекций по эстетике» в советском собрании сочинений Гегеля (1930–1950-х гг.) [13. Т. XII–XIV] – Б.Г. Столпнер, Б.С. Чернышев и П.С. Попов – были сотрудниками философского отделения ГАХН, занимавшимися вопросами перевода и исследования эстетической терминологии. А П.С. Попов, переводивший также и «Философию искусства» Шеллинга, был руководителем историко-терминологического отдела (комиссии) ГАХН.

Но помимо переводческой работы и исследований по истории понятий, сотрудники философского отделения обращаются к Гегелю в контексте интерпретации ключевых проблем философии искусства: Алексей Лосев, конструирующий систему эстетических форм на основе диалектики неоплатонизма и Гегеля[2], Борис Чернышев, анализирующий то, как Гегель рефлектирует социальные факторы ис-

---

[1] Ср. в связи с определением основных направлений работы философского отделения вопрос Шпета, адресованный коллегам: «Известно ли историкам искусства, *чего* историю они изучают?» [9. С. 4].

[2] См. [10], а также доклады Лосева в ГАХН о Гегеле и диалектике в [11]. Подробнее – в [12].

тории искусства в своей эстетике [14. С. 5–54], Алексей Топорков, обсуждающий возможности дальнейших эпох в развитии искусства, за пределами гегелевской схемы трех исторических форм искусства – символической, классической и романтической [15]. В еще большей степени это касается ближайших единомышленников и учеников Шпета на философском отделении, которые в своих исследованиях прямо опираются на основные принципы гегелевской эстетики, как это делает ученица Шпета Аполлинария Соловьева, рассматривающая критерии разграничения искусства и эстетического опыта [16][1], или философ и психолог Николай Жинкин, который реабилитирует гегелевское понятие художественной формы (Kunstform) в полемике с психологизмом и формализмом современной эстетики [17. С. 7–50].

Все эти указания вновь возвращают нас к вопросу о том, какую роль в философском проекте Густава Шпета играет обращение к принципам философии Гегеля – вопросу, неоднократно ставившемуся прежде, но так и не получившему детального разрешения в силу парадоксального характера этого обращения[2]. С одной стороны, Шпет был долгое время известен культурной публике как переводчик на русский язык «Феноменологии духа» Гегеля и сам неоднократно подчеркивал необходимость актуализировать концепцию Гегеля в современной философской дискуссии[3]. С другой стороны, никаких специальных интерпретаций Гегеля Шпет не оставил, предпочитая включать ссылки на гегелевские аргументы в свои анализы концепций Э. Гуссерля, В. Дильтея или В. фон Гумбольдта. Ориентируясь на эти анализы, исследователи философии Шпета рассматривали ее преимущественно в контексте феноменологии и философии языка. В этой перспективе эстетическая концепция Шпета представлялась, однако, лишь разновидностью формальной эстетики, расширяющей и дополняющей теории русского формализма герменевтическим аспектом (рассмотрения языка с точки зрения интерпретации языкового выражения). Между тем, если рассматривать разработки философии искусства у Шпета не как приложение его

[1] Ср. также доклад А. Соловьевой в ГАХН «О взаимоотношении проблем эстетики и философии искусства на основании построений Гегеля», 09.03.1926.

[2] См., например, [18–21].

[3] Ср.: «На этот путь стала немецкая идеалистическая философия и в лице Гегеля достигла результатов, приемлемых для нас, однако, лишь формально, так как и Гегель не удержался от гипостазирования найденного им “тожественного” момента в абсолютную метафизическую реальность» [22. С. 50].

герменевтической феноменологии языка и культуры к частному случаю искусства (как разновидности языка), но как стремление определить и обосновать «само-законность» искусства как феномена культуры в поле исследовательских задач и дискуссий ГАХН, то опора Шпета на гегелевские аргументы предстанет в гораздо более отчетливом виде. Его критика психологического и нормативного обоснований современной эстетики, которые имеют своим общим истоком кантианский формализм, хотя и воспринималась современниками, а затем и исследователями как продолжение критики психологизма и антипсихологизма в феноменологии Гуссерля, имеет больше сходства с культурно-историческими аргументами Гегеля и Дильтея, нежели с феноменологической эстетикой, так как последняя сформировалась именно как формальная эстетика, исходящая из перцептивного опыта вещей и обоснования этого опыта в субъекте.

Нужно, конечно, признать, что это направление философской работы в ГАХН осталось в значительной мере на стадии non finito. Издание гегелевской «Эстетики» завершить не удалось, многие планировавшиеся работы Шпета и его ближайших сотрудников так и остались на стадии разработок, специальные исследования о Гегеле написаны не были. Тем не менее на основе опубликованных текстов, а также архивных материалов, в том числе и по истории дискуссий в ГАХН, можно реконструировать смысл обращения Шпета и круга его единомышленников к эстетике Гегеля. Разрабатывавшаяся Шпетом «онтология искусства» на основе философии культуры была сознательной попыткой возобновления гегелевской эстетики в постметафизическую эпоху – попыткой разработать общие критерии научного дискурса об искусстве, способного интегрировать в себя все более дифференцирующиеся искусствоведческие дисциплины, но также включавшего в себя и замысел оправдания самостоятельной роли искусства в эпоху господства научной рефлексии. Руководящей нитью этого философского проекта Шпета является «проблема действительности» и ее распространения на область предметов, создаваемых искусством.

3. Проблема эстетической действительности

Разгром Академии художественных наук в 1929 г. сопровождался кампанией публичных обвинений, в которых ГАХН была провозглашена «последней цитаделью и убежищем обанкротившегося идеализма» [23. С. 3]. Этот идеологический ярлык («цитадель идеа-

лизма») не раз использовался большевистской прессой того времени для обвинения и преследования инакомыслящих (в частности, при разгроме ОПОЯЗа, ГИИИ, да и в процессе «чистки» ГАХН). Абсурдность данного обвинения в адрес философов ГАХН предстает в еще более гротескном виде, если учесть, что для Шпета проблема «действительности» и ее «оправдания» в разуме, в практической жизни и в искусстве представляет собой основную задачу и конечную цель всякой философии [24. С. 37], в силу чего он предпочитает характеризовать собственную позицию как «реализм» или даже как «подлинный *социальный реализм*» [Там же. С. 195].

Вопрос о действительности, в смысле различения модусов действительности и соответственно модусов сознания, на нее направленных, находится в центре внимания и философии искусства Шпета как вопрос о специфическом статусе бытия объектов искусства. Формулируя эту проблему бытия эстетического предмета, или, в более широком смысле, проблему «эстетической действительности», Шпет стремится отграничить свою позицию от двух направлений в интерпретации искусства, которые ставят под сомнение действительность эстетического предмета в целом, определяя эстетическую сферу как сферу «недействительного», т.е. как следствия или вторичного эффекта какой-то другой инстанции. Такой инстанцией выступает, с одной стороны, внутреннее «переживание» субъекта – будь то художника или реципиента, на основании которого некая физическая вещь трансформируется в эстетический объект. К этой сфере относится, как правило, всё, что связано с личным субъективным замыслом при создании произведения, либо то, что относится к сфере его восприятия («деавтоматизация восприятия», «эстетическое наслаждение» или «структуры визуального опыта» и т.п.). Во всех этих подходах, характеризующих равным образом как психологическую, так и формальную эстетику, эстетический предмет не имеет самостоятельного модуса существования, а представляет собой лишь следствие ментальных актов (или, как тогда говорилось, «переживания») субъекта[1].

С другой стороны, Шпет выступает, хотя и не столь отчетливо, против социологического объективизма, полагающего, что все основные определения предмета как художественного объекта лежат в плоскости социальных и институциональных отношений и имеют

[1] Ср. выпады Г. Шпета против «идеалистов» и так называемых «переживальщиков» [25. С. 55].

конвенциональный характер в зависимости, например, от роли и функции общественного класса. Хотя никаких прямых высказываний по поводу марксизма в произведениях Шпета почти нет, да и в области эстетики марксизм в 1920-е гг. представлял еще довольно разнородное поле весьма различных подходов[1], но из критических замечаний Шпета по поводу «подражания действительности», а также детерминизма «социальных ролей»[2] можно заключить, что с его точки зрения марксистское понимание искусства как «рефлекса» социальных отношений, будь то социологический детерминизм в смысле Плеханова и Луначарского, будь то диалектическая «теория отражения» в смысле Лукача и Лифшица, лишает эстетический предмет статуса действительности. «Искусство», как и все прочие идеологические формы сознания, не имеют, по Марксу, никакой самостоятельной истории и развития [27. С. 27], а следовательно, и не могут рассматриваться как разновидность действительности.

В отличие от обеих интерпретаций Шпет, напротив, ставит вопрос об эстетическом предмете, имея в виду, что этот предмет не есть лишь следствие субъективной эстетической установки, но также и не результат социальных конвенций, делающих данный объект лишь производным от его социального (рыночного, институционального и т.п.) статуса, а имеет автономный модус бытия – «эстетическую действительность» [26. С. 65]. Но как определяется этот модус и как он отграничивается «от действительности просто переживаемой, житейски-практической, от действительности познаваемой, от действительности религиозного опыта, нравственного поведения и т.п.» [Там же]?

Для ответа на этот вопрос следует, однако, определить смысл той действительности, от которой мы отличаем бытие эстетического предмета. Самым элементарным ответом является, как правило, указание на окружающие нас вещи, которые составляют наш «первоначальный» опыт действительности. Но подвох в этой апелляции к непосредственному опыту заключается в том, что первоначально нам даны как раз не физические вещи. Исправляя ошибку теории

---

[1] Уже в рамках социологического отделения ГАХН, призванного разрабатывать теорию искусства на марксистской основе, на статус «марксистских» претендуют весьма разнородные концепции, такие как «вульгарная» социология В. Фриче, биологически ориентированная эстетика А. Луначарского, историко-социологическая эстетика П. Сакулина и др. Примечательно при этом, что ни для одной из этих концепций освоение эстетики Гегеля не играет никакой существенной роли.

[2] «Художник *как такой* – это относится и ко всякому культурному лицу *как такому*, – не высшая порода обезьяны и также не “гражданин” или “товарищ”» [26. С. 77].

познания, которая вплоть до Гуссерля оперирует представлением о вещи как изолированном физическом объекте, Шпет утверждает, что в окружающей нас действительности мы встречаем в первую очередь лишь «социальные вещи» в контексте практического оперирования с ними. Вещи попадают в поле нашего опыта как средства, как материал наших действий, как предметы обихода, т.е. как элементы и носители социальных связей. Это утверждение о социальном характере действительности имеет у Шпета значение универсального онтологического постулата: «На самом деле, окружающая нас действительность prima facie именно действительность не “природная”, а “социальная”, “историческая”, “культурная”» [28. С. 74]. И в более раннем тексте: «Положение вещей таково, что мы даже *иной* действительности, кроме социальной, и не знаем: Сириус, Вега и отдаленнейшие звезды и туманности для нас также суть социальные объекты» [Там же. С. 90]. Физическая вещь – это не первичная данность, а результат последующего абстрагирования социальной вещи из поля взаимосвязей в соответствии с определенными прагматическими критериями. В этой связи Шпет без труда мог солидаризоваться с определением товара в «Капитале» К. Маркса как «чувственно-сверхчувственной вещи» [24. С. 179], имея в виду, что это определение характеризует понимание действительности в целом. Вещи, которые даны нам в повседневном опыте, всегда отсылают к тем социальным отношениям, в которых они используются, т.е. они не только лишь природные объекты, но также знаки тех отношений, в которых они являются[1]. Поэтому когда ставится вопрос об отличии эстетической от «окружающей нас» действительности, то следует учитывать, что эту последнюю конституируют прагматические взаимосвязи вещей-знаков, средств, инструментов и проч.

Исходя из признания этого существенно «прагматического» характера действительности, мы можем констатировать присутствие в поле нашего опыта такого рода объектов, которые характеризуются как раз изолированностью из прагматических отношений. Как вещи среди остальных вещей, они, конечно, также могут быть включены в отношения целей и средств, но то, что составляет differentia specifica их бытия, лежит за пределами их инструментального использования в качестве социальных средств. Для обозначения этого

[1] Здесь – источник метафоры «язык вещей», которая в исследованиях философов ГАХН понимается даже не как метафора, а как онтологический признак социальной вещи. Ср. [29].

отличительного признака бытия эстетических предметов Шпет использует термин «отрешенность». Соответственно и основной характеристикой эстетической действительности является ее определение как действительности *отрешенной*: «эстетическая действительность есть действительность отрешенная, а не «натуральная» и не прагматическая» [30. С. 35].

Для развития нашей темы существенно, что при разъяснении этого свойства Шпет также обращается к Гегелю и его понятию «видимости» (Schein) в «Лекциях по эстетике», подчеркивая, что большинство современных понятий, описывающих фикциональный характер эстетического – «изоляция», «иллюзия» и т.п. (можно также добавить и «остранение»), – непригодны для характеристики его как модуса действительности в силу своей зависимости от психологизма. Вместе с Гегелем Шпет настаивает, что в случае отрешенности речь идет о модусе бытия, т.е. онтологической характеристике эстетического предмета, и что этот модус описывается как «между» чувственной данностью и идеей (в гегелевской формулировке «произведение искусства» – это «середина между непосредственной чувственностью и идеальной мыслью» [31. S. 59]). Поскольку, однако, для Шпета любая вещь окружающей действительности является не просто физическим объектом, но и связана с ее интерпретацией в прагматическом контексте, постольку модус «отрешенности» требует здесь дальнейшего уточнения: отрешенность предмета означает, что он является «как бы действительным» («квази-действительным») [26. С. 69; 24. С. 177 и др.], т.е. что он исключен из прагматических отношений цели и средств, и поэтому к нему неприложим критерий соответствия фактической действительности. Но предмет также не относится и к области чистых идей, которые подобно математическим объектам подчинены принципу логической непротиворечивости.

Шпет использует гегелевские аргументы, однако, не только в общем определении эстетической действительности как «отрешенности» или как «видимости». Саму эту действительность он интерпретирует, исходя из феномена искусства с тем, чтобы выделить его специфические особенности в поле эстетического опыта. А определяющей характеристикой данного феномена является, согласно Шпету, установка на выражение смысла. Речь при этом не идет о каком-то субъективном замысле художника или интерпретации реципиента, но о том, что сама предметная структура художественного

объекта существенно «сигнификативна» [26. С. 76][1]. Если всякая вещь социальной действительности имплицитно содержит в себе корреляцию эмпирического существования и прагматической интерпретации («an sich», в терминологии Гегеля), то художественный объект – это такой предмет, который *эксплицитно* воплощает эту связь чувственного образа и смысла («an und für sich» по той же терминологической номенклатуре). Художественные объекты, – не только «социальные», но также и «культурные» вещи, поскольку они являются знаками не только прагматических отношений, но также и знаками рефлексии этих отношений, воплощаемой в объекте. Поэтому, как замечает Шпет, искусство – это модус действительности «сигнификативной», в которой связь факта и смысла становится эксплицитной темой выражения. Иначе говоря, художественный объект всегда «о чем-то», в отличие от социальной вещи, которая лишь средство в прагматических отношениях, но это «что-то» – не содержание эмпирической действительности, а смысл действительности отрешенной. Отрешая предмет от прагматических взаимосвязей, искусство делает видимой эту «осмысленность» или «интерпретированность» действительности как таковую, которая составляет условие бытия предмета как социальной вещи. Полемика Шпета с футуристами и его критика представления о чистой форме языка, свободной от всякого смысла [25], обусловлена, без сомнения, этим убеждением в неустранимости смыслового измерения у всякого художественного объекта, а в конечном счете, и «разумности» всей действительности[2].

В анализе искусства как парадигмы эстетической действительности Шпет вводит наряду с «отрешенностью» и «сигнификативностью» еще один элемент описания, который опирается на принципы эстетики Гегеля. Искусство, согласно этому описанию, – не только выражение некоторого смысла, не только сообщение о культурном бытии, но также и само – *манифестация* культурного бытия, понимаемого как сообщество людей, создающих и воспринимающих художественные объекты[3]. Здесь искусство – не знак чего-то другого, а утверждение и удостоверение факта существования субъектов как участников единой культурной общности. Иначе говоря, искусство –

[1] По поводу «герменевтического» характера эстетики Шпета см. [32].

[2] О перипетиях тезиса «все действительное разумно» в русской интеллектуальной истории см. в [33].

[3] В набросках к статье «Искусство как вид знания» Шпет использует для обозначения модуса этого бытия термин «актуальность» (в отличие от «действительности» и «реальности») [34. С. 141].

это еще и «самосознание» сообщества людей как культурного единства (а в перспективе и всего человечества) или, в гегелевской терминологии, «для-себя-бытие» (für sich) культурного сообщества[1].

«Культура» здесь как раз и есть та общность субъектов, которая в противоположность социальной коммуникации раздельных индивидов обнаруживает себя или «наличествует» в их соучастии в общном самосознании. Искусство же сохраняет и культивирует эту общность самосознания, «т.е. сознание себя в общении, в общном единстве с другими»[2], тем, что всякий раз заново ее воплощает. Так, литература, замечает Шпет в одном и своих поздних текстов, становится манифестацией культурного самосознания, но не как его отражение, а как его активное воплощение и формирование в слове. Соучаствуя в этом «мире искусства», человек приобретает опыт субъективности – своей и других – не как природных индивидов, а как субъектов культурного творчества[3].

4. Искусство как защита от «тирании смысла»

Может возникнуть впечатление, что эта модель культурной общности, реализуемая искусством, имеет значительное сходство с гегельянско-марксистским идеалом неотчужденного существования, который культивировался советской эстетикой начиная с 1930-х гг. Ведь и официальная доктрина коммунизма преподносила эстетическое воспитание как составной элемент формирования коммунистической личности[4]. Обсуждение этих параллелей потребовало бы отдельного исследования, имеющего целью показать, каким образом неогуманизм немецкой классической эстетики, вопреки всей критике в его адрес со стороны постреволюционных движений русского авангарда, смог быть использован в роли предшественника «пролетарского» гуманизма советского режима.

Чтобы маркировать точку наибольшего расхождения Шпета с марксистской эстетикой, которая начиная с 1930-х гг. также активно апроприирует идеи Гегеля для разработки своей систематики[5],

---

[1] Ссылку на этот термин у Шпета см. в [34. С. 130].

[2] *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания // НИОР РГБ. Ф. 718. Карт. 7. Ед. хр. 3. Л. 39 об. (в опубликованном тексте [34] отсутствует).

[3] Ср.: «Сознание *себя* как культурно-социальной общности – не то же, что отвлеченная *особь*» [24. С. 217].

[4] Ср., например, [35], а также статью «Эстетическое воспитание» [36. С. 346].

[5] Особенно в публикациях журнала «Литературный критик».

стоит обратить внимание на еще один аспект «проблемы действительности». Для марксистского объективизма смысл, воплощаемый искусством, оказывается лишь несамостоятельным отражением смысла, сформированного в действительности вне и помимо искусства (как формы сознания). Перефразируя формулу Маркса, можно сказать: мир давно уже понят, осталось его только изменить. Более того, мир уже изначально понятен, его смысл объективен, и важно лишь занять правильную позицию по отношению к нему. При этом во внимание принимаются две позиции сознания. Мих. Лифшиц в своей ранней статье 1931 г. «Эстетика Гегеля и диалектический материализм» отчетливо их формулирует, прибегая опять-таки к гегелевским терминам: либо «примирение» с действительностью, либо ее революционное «отрицание» [4. С. 94–95].

Напротив, та социальная объективность смысла, которую Шпет, соглашаясь с Марксом, характеризует как «чувственно-сверхчувственную» вещь, требует с его точки зрения еще одного фактора, отсутствующего в марксистской схеме, – чтобы смысл стал действительностью, необходимо *признание* его со стороны сознания; необходимо непрерывное и всякий раз возобновляемое действие интерпретации, благодаря которой социальное бытие утверждается как действительность, т.е. одновременно как фактическая данность и как результат действия духа. «Дух – не метафизический Сезам, не жизненный эликсир, он реален не “в себе”, а в признании» [25. С. 40].

Понятие «признания» как удостоверения и подтверждения действительности некоего бытия сознанием играет ключевую роль в философии Шпета, и он сам это неоднократно подчеркивает, особенно отчетливо в одном письме 1936 г. из ссылки к переводчице и филологу Наталии Игнатьевой: «Вы забыли одну из моих гениальных мыслей: для того, чтобы нечто было социально-реальным, социально-ценным <...>, необходимо, чтобы соответствующее общество признавало это. Признание (ну-ка, старина: Anerkennung) – детерминитивная [sic!] категория социального!» [37. С. 389].

Хотя Шпет и не называет напрямую источника этой, по его ироническому выражению, «гениальной мысли», но нетрудно установить, что она восходит к гегелевской диалектике «признания» (Anerkennung) из «Феноменологии духа», переводом которой Шпет был занят в том же году. Как и для Гегеля, проблема признания для Шпета заключается в том, что удостоверение действительности как объективной требует в качестве необходимого условия самостоя-

тельности сознания, этот акт удостоверения осуществляющего. Иначе говоря, в диалектике признания обнаруживается, что действительность не просто налична фактически, а что она «исполняется» сознанием, как исполняется музыкальное произведение, чтобы стать культурной реальностью. «Признание» – это и есть акт такого *свободного исполнения действительности* сознанием, – как действительности социальных вещей, так и действительности других субъектов, существующих друг для друга благодаря актам «признания»[1].

Только допущением такого акта признания удается избежать того автоматизма объективного смысла, той «тирании смысла»[2] в тотальной понятности мира, в которую превращается фатализм объективно-исторической необходимости, провозглашаемый марксистами. В идее признания у Шпета сознание сохраняет тот зазор свободы, которая еще позволяет ему отказать действительности в праве на существование. Разум, как замечает Шпет, конечно, не создает действительности, но обладает в отношении к ней правом «онтического veto» [34. С. 132].

Искусство тем, что оно обращается к действительности недействительной, отрешенной – к «видимости» (Schein) – как раз и делает *видимым* тот акт признания, а с ним и свободы, что необходим для утверждения действительности в целом. Еще до того, как научный разум признает действительность на логических основаниях, искусство удостоверяет бытие, показывая его. Художник, говорит Шпет, «*раньше* философа утверждает действительность, потому что впереди всякого познания идет созерцание» [25. С. 53]. И это – еще один гегелевский сюжет, воплощенный в институциональной структуре ГАХН в виде сотрудничества художников, искусствоведов и философов.

Литература

1. *Курс* эстетики, или Наука изящного. Соч. В.Ф. (sic!) Гегеля / пер. Василий Модестов. Ч. 1 и 2. СПб., 1847. Ч. 3. СПб., 1859.

2. *Ильинский И. [И.Д. Брук]*. Рец.: Рихард Гаман. Эстетика. М., 1913 // Заветы. 1914. № 2.

[1] Ср. «Конкретный социальный субъект существует и остается таковым лишь при условии *признания* его как социального субъекта со стороны других, признаваемых им субъектов, и пока длится это признание» [24. С. 188].

[2] Если воспользоваться аллюзией на название известной выставки в Вене (1994) об архитектуре сталинизма под названием «Тирания прекрасного» [38].

3. *Аничков Е.В.* Очерк развития эстетических учений. Ч. 1 // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 6. Харьков, 1915.

4. *Лифшиц Мих.* О Гегеле. М., 2012.

5. *Давыдов Ю.Н.* Дух мировой тогда осел в эстетике [Интервью с Ю.Н. Давыдовым] // Давыдов Ю.Н. Труд и искусство. М., 2008.

6. *Доброхотов А.Л.* Рецепция немецкой классической эстетики в трудах и дискуссиях ГАХН // Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и русская эстетическая теория 1920-х гг. / под ред. Н.С. Плотникова и Н.П. Подземской. Т. 1. М., 2016 (в печати).

7. *Словарь* художественных терминов Г.А.Х.Н. 1923–1929 гг. / под ред. И.М. Чубарова. М., 2005.

8. *Кондратьев А.И.* Российская академия художественных наук // Искусство. 1923. № 1.

9. *Шпет Г.Г.* К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения // Бюллетени ГАХН. 1926. № 4–5.

10. *Лосев А.Ф.* Диалектика художественной формы. М., 1927.

11. *Дунаев А.Г.* Лосев и ГАХН (исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов) // А.Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. С. 197–220.

12. *Dobrokhotov A.* GAKhN: an aesthetics of ruins, or Aleksej Losev's failed project // Studies in East European Thought 63 (2011). P. 31–42.

13. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. XII. М., 1938; Т. XIII. М., 1940; Т. XIV. М., 1958.

14. *Чернышев Б.С.* Социологические мотивы в эстетике Гегеля // Искусство. 1927. № 4. С. 5–54.

15. *Топорков А.К.* Гегель и разрушение эстетики // РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 14. Ед. хр. 14. Л. 46.

16. *Соловьева А.К.* Письмо Г.Г. Шпету 2.12.1925 с прил. текста «Заметки к возможному различению проблем эстетики и философии искусства в построениях Гегеля» // НИОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 43.

17. *Жинкин Н.И.* Проблема эстетических форм // Художественная форма / под ред. А.Г. Цирес. М., 1927. С. 7–50.

18. *Щедрина Т.Г.* К вопросу о гегельянстве… Густава Шпета // «Феноменологии духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М., 2010. С. 588–597.

19. *Kline George L.* Gustav G. Shpet as Interpreter of Hegel // Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 44 (1999). P. 181–190.

20. *Steiner Peter*. Tropos Logikos. Gustav Shpet's Philosophy of History // Slavic Review 62 (2003). No. 2 (Summer). P. 343–358.

21. *Tihanov Galin* (Ed.). Gustav Shpet's contribution to philosophy and cultural theory. West Lafayette, Ind. 2009.

22. *Шпет Г.Г.* Шпет. Статья для энциклопедического словаря «Гранат» // Начала. 1992. № 1.

23. *Политика* наступления // Печать и Революция. 1929. Кн. IV. Апрель.

24. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927.

25. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. Вып. I. М., 1922.

26. *Шпет Г.Г.* Проблемы современной эстетики // Искусство. 1923. № 1.

27. *Marx K., Engels F.* Die deutsche Ideologie // Marx Engels Werke. Bd. 3. Berlin, 1969.

28. *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994.

29. *Габричевский А.Г.* Язык вещей // Габричевский А.Б.. Морфология искусства. М., 2002.

30. *Шпет Г.Г.* Театр как искусство // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. М., 2007.

31. *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Ästhetik // Werke. Bd. 13. Frankfurt a. M., 1970.

32. *Bird R.* The Hermeneutic Triangle: Gustav Shpet's Aesthetics in Context // G. Tihanov (ed.). Gustav Shpet's contribution to philosophy and cultural theory / ed. Galin Tihanov. West Lasayefte: Purde HP, 2009. P. 28–44.

33. *Плотников Н.С.* «Все действительное разумно»: Дискурс персональности в русской интеллектуальной истории // Исследования по истории русской мысли 8 (2006–07). М., 2010. С. 191–210.

34. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. М., 2007.

35. *Лифшиц М.А.* Марксизм и эстетическое воспитание // Лифшиц М.А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1984. С. 388–430.

36. *Научный* коммунизм. Словарь / под ред. А.М. Румянцева. М., 1983.

37. *Шпет Г.Г.* Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / под ред. Т.Г. Щедриной. М., 2005.

38. *Noever P.* (Hrsg.) Tyrannei des Schönen. Architektur der Stalin-Zeit. München; New York, 1994.

Plotnikov Nikolai S. Ruhr-Universität Bochum (Bochum, German Federal Republic)

ART AND REALITY. HEGEL, SHPET AND RUSSIAN AESTHETICS

Keywords: Hegel's aesthetics, Philosophy in Russia, art studies (kunstwissenschaft), ontology of art, aesthetic appearance (schein), aesthetical object, recognition.

The article deals with the reception of Hegel's aesthetics in the philosophical community of State Academy of Arts in the 1920s. At the center of the discussion about Hegel in GAKhN is the problem of the ontology of art, presented by G. Shpet in his works. Under this ontology Shpet gives a non-metaphysical interpretation of Hegel's aesthetics. There, art is interpreted as an autonomous mode of cultural existence as "detached" or "aesthetic" reality. In characterizing this type of reality Shpet refers to two Hegel's definitions of art: (1) this reality is determined as an aesthetic "appearance" or "quasi-reality", in contrast to the pragmatic reality, and (2) this reality does not exist by itself and must be recognized by humans. Thus, there is some freedom in the definition of "aesthetic reality". Shpet's philosophy of art, based on the principles of Hegel's aesthetics, is an alternative to Marxist aesthetics which dominates at the turn of the 1920s-30s.

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/9785751124014/29

В.С. Попова

ОТ ЛОГИКИ К МЕТОДОЛОГИИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ: ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ Г. ШПЕТА

Рассматривается ряд основополагающих логических идей Г.Г. Шпета в контексте их методологического значения для гуманитарной науки. Автор полагает, что логико-методологический опыт Шпета важно вписать в русскую традицию осмысления сущности и роли логики в построении знания. Шпетовская трактовка соотношения общей логики как формальной дисциплины с логикой гуманитарного знания представляется актуальной в свете современных дискуссий о гуманитарной эпистемологии.
Ключевые слова: *Шпет, логика, понятие, суждение, методология гуманитарного познания.*

В историко-логической литературе прошлого и современности даже очень важные с точки зрения актуализации русского логического наследия работы, позволяющие реконструировать особую сферу разговора русских логиков, обходят вниманием оригинальные логико-методологические идеи Г.Г. Шпета. В современной истории логики довольно хорошо исследована русская традиция (см. [1–2]). Тем не менее еще очень много белых пятен, а потому теряются из виду те нити интеллектуальной традиции, которые формировали феномен русской философской и шире – интеллектуальной культуры. Все еще остается за пределами рассмотрения логической традиции русской философии такой глубокий и многогранный мыслитель, как Г.Г. Шпет. Скорее всего, ситуация такова именно в силу своеобразия его логического учения, не вписывавшегося в рамки традиционного представления о логике. При этом несомненно, что Шпет является ярким представителем того течения, которое можно было бы объединить под названием «университетская философия России», той самой университетской философии, судьба которой – «прерванный полет» и для которой логика как наука и учебный предмет имеет особое значение[1]. Тем более ценно всякое оригиналь-

[1] О судьбе дореволюционной университетской философии в России см. в [3].

ное слово, особенно если оно высказано таким талантливым и опережавшим время автором.

Следует сказать, что все же отдельные работы, посвященные «Логике» Шпета, есть (см., например, [4]). Однако в свете переиздания трудов философа с новыми комментариями, неизвестных работ и заметок его логико-методологические идеи требуют актуализации в новых эпистемологических условиях. Ведь шпетовский опыт осмысления феноменов сознания, знания и мышления совершенно уникален, самобытен. Он находится на пересечении кантианской и феноменологической парадигм [5. С. 8], погруженных в традицию «положительной философии» на русской почве [6. С. 38, 43–44]. Это отдельный своеобразный выход на эпистемологическую проблематику. Вместе с тем для нас сегодня важно вписать логико-методологический опыт Шпета в русскую традицию осмысления сущности и роли логики в познании и развитии науки. Необходимо обратиться к его идеям в контексте современных проблем философии и методологии науки (в особенности – наук социально-гуманитарного спектра [7]).

Из логики Шпета можно извлечь ряд интересных идей и вопросов, касающихся отдельных проблем логической науки: проблемы предмета логики, её определения, характеристики отдельных логических структур, интерпретации логических законов и многого другого. Все это представляет интерес также с точки зрения реконструкции истории логики в России, здесь для нас важен каждый из элементов картины, представляющий образ логики в науке и образовании начала XX в., ведь это одновременно своего рода ядро представления о рациональности, сохраняемое научным сообществом и околонаучной частью общества того времени. На этом пути забытые и некие периферийные для логики пути размышления о ней (тем более, если эти размышления столь крупных и глубоких философов, каковым является Г.Г. Шпет) оказываются важны, потому что это знание дает нам представление о месте логики в интеллектуальной культуре, о её роли в каждое время, в каждую эпоху через, так сказать, «неэпохальные» для истории самой логики работы. Таким «неэпохальным», но интересным и особенным логиком оказался феноменолог и герменевтик Густав Шпет, ставивший во главу угла логику, придающий большую значимость этой науке, пусть и своеобразно понятой.

Интерес Г. Шпета к логике, вероятно, был инициирован несколькими причинами:

• Наставничеством Г.И. Челпанова, автора одного из самых удачных и востребованных учебников логики. Шпет принимал активное участие в научных делах, организуемых Челпановым, в частности – в работе Психологической семинарии Челпанова. В 1907 г. по приглашению Челпанова Шпет переезжает в Москву и получает преподавательскую работу. В числе читаемых дисциплин значится и логика.

• Необходимость преподавания логики сама по себе требовала внимания и осмысления оснований и структуры этой науки (в 1906–1907 гг. Шпет читает лекции по логике в Высших женских курсах в Киеве, потом в Москве с 1907 г. – на Московских педагогических курсах [8. С. 410–411]). Сохранились и вышли в новом издании лекции по логике, читанные в 1911–1912 гг. на Высших женских курсах [9]. Начинал свой курс Шпет с обоснования значимости логики как каркаса всего здания философского знания, подчеркивал пропедевтическую её роль.

• Знакомством с Гуссерлем (в 1912–1913 гг. во время стажировки в Геттингене он посещал курс «Логика и введение в наукоучение», а также имел с Гуссерлем беседы, в которых, вероятно, так или иначе затрагивались историко-логические вопросы. Например, 16 (29) июня 1913 г., ужиная у Гуссерля, говорили о Канте и феноменологии [8. С. 416]). Известно также, что Шпет ходил с корректурой «Явления и смысла» к Гуссерлю. Важным следствием стажировки стало то, что Шпет «привез» феноменологию в Москву, а вместе с тем – особым образом переосмысленную логику.

• Пониманием центральной методологической роли логики.

Логика имеет важнейшее методологическое значение как для феноменолого-герменевтической концепции самого Шпета, так и, шире, для спектра гуманитарных наук. Велика роль логики как каркаса всего здания философского знания (теоретический аспект) и образования (практический аспект): «…если по отношению к другим философским вопросам вопрос о познании является основным, то тем самым логика является основным предметом среди других наук и должна лежать в основе университетского образования»; «логика… останется основой среди философских наук, и по мере того, как будут выделяться другие науки, её руководящее значение, конечно, останется за ней» [9. С. 24]. Констатация руководящего зна-

чения логики порождает вопрос: *какого рода логика должна справляться с этой задачей и с чем связано столь существенное её значение?* Здесь следует обратиться к определениям.

Как и многие оригинальные мыслители, свой учебный курс логики Шпет начинает со вполне традиционного определения. Сравним. Г.И. Челпанов дает такое определение: «Логика же есть наука, которая показывает, как должно совершаться мышление, чтобы была достигнута истина; каким правилам мышление должно подчиняться для того, чтобы была достигнута истина. <…> …логика может быть определена как наука о законах правильного мышления, или наука о законах, которым подчиняется правильное мышление» [10. С. 4]. Определение Челпанова созвучно другим определениям того времени (репринт учебника 1915 г.). В лекциях Шпета по логике для Высших женских курсов за 1911/12 год встречаем, казалось бы, похожее определение: «Логика изучает мышление и методы, но изучает вовсе не так, как естественные науки свои предметы, она не занимается рассмотрением того, как совершается процесс мышления – это дело психологии, – логика устанавливает только законы или нормы мышления, которым мы должны повиноваться и всякое отступление от которых влечет за собой неправильность мышления» [9. С. 24]. Таким образом, свой курс Шпет начинает с вполне «догматической» формулировки, но в последующее развитие мысли встраивает все более и более оригинальные взгляды на логику.

Так, далее Шпет пишет о том, что «логика не претендует на открытие истин, а только на доказательное их изложение… она есть искусство связывать истины, т.е. …наука об изложении» [Там же. С. 39]. Изложение суждений (как мыслей, а не грамматических форм) в научном порядке и есть подлинная задача логики. Шпет даже говорит о том, что один из крупнейших логиков XIX в. определял логику как науку о том, как писать учебники (в тексте лекций фамилия этого логика не приводится, но в комментариях Т.Г. Щедриной показано, что Шпет имел в виду Бернарда Больцано [11. С. 404]. Шпет солидаризируется этим «резким», но «аналогичным по существу» его собственному определением Больцано. Здесь на первый взгляд малоприменимое к логике понятие «изложение» как бы вбирает и объемлет все её основные задачи: изложение как выстраивание знания согласно неким принятым принципам, изложение как отбор материала; и своеобразный «поиск среднего термина», способного связать суждения в правильный силлогизм (задача, согласно

Аристотелю, требующая творчества и сообразительности); изложение – это и представление вовне, демонстрация правильного мышления. Исходя из шпетовской точки зрения, логика как наука, позволяющая «опосредствовать нашу истину» [9. С. 39], вообще необходимый инструмент, при помощи которого человек может проявить себя как мыслящая личность, показать, что присутствует сам акт мышления, поскольку «изложить – значит дать правильное мышление» [Там же]. Вероятно, Шпет мог бы согласиться в этом контексте с Т. Липпсом относительно того, что излишне говорить о нормативном характере логики, «мы всегда правильно мыслим, поскольку мы мыслим» [12. С. 1]. Аналогичная идея встречается еще у одного русского «не-логика», писавшего о логике, – Н.О. Лосского: «мышление не бывает ошибочным, т.е. заблуждения возникают постольку, поскольку мы не мыслим (а производим какую-нибудь другую деятельность, принимая её иногда за мышление)» [13. С. 186].

В лекциях по логике Шпет подчеркивает методологическую роль логики. Он приходит к определению *логики как науки наук* в том смысле, что её важнейшая часть – учение о методах наук. Он отклоняется от распространенной мысли об абсолютно формальном характере логики, когда логика при построении методов отвлекается от содержания науки: «Логика не может обойтись без некоторого знания содержания наук», «она не может понять методы, если она ничего о науках не знает» [9. С. 128]. Отсюда следует, что поскольку методы зависят от предметов наук, то логика обязана изучать предметы наук, но в специфическом смысле. Предметы в смысле понятий о них, понятийного каркаса науки. «Логика есть наука о формах выражения наук, или методология» [14. С. 47], – скажет Шпет впоследствии в «Истории как проблеме логики».

Еще один методологический аспект логики, выделяемый Шпетом, – это то, что логика помогает различным отраслям знания определить свой предмет. Логика имеет дело с понятиями, а понятия соответствуют некоторым предметам (в «Истории…» он уточнит, что через предмет понятие очерчивает границы своего приложения). Это приводит к такой парадоксальной мысли: «О предмете своей науки сам историк говорить не может, и этот вопрос может действительно разрешить только логик» [9. С. 128–129] (сам историк компетентен в определении задач своей науки). Различие в науках есть различие в первую очередь логическое, потому что науки направлены на разные предметы. Иными словами, то, с какими объектами (или поня-

тиями) работает исследователь: с абстрактными или конкретными, единичными или множественными, общими или частными и т.п., определяет логика. Эти идеи заставляют задуматься *о логике как об эффективном способе структурирования, выстраивания знания*, упорядочения его понятийной истории. Итак, Г. Шпет обосновывает тезис о том, что именно *логика помогает гуманитарным отраслям знания определить свой предмет*.

Например, в случае с историей (в «Истории как проблеме логики») Шпет предполагает такое её логическое определение, которое давало бы возможность включить историю в число наук, придать ей научный статус. Эта мысль возвращает нас к определению логики как науки об «изложении суждений в научном порядке мышления», как «искусства связывать мысли», «выстраивать понятийную структуру науки». Трактуя логику в таком ракурсе, мы как бы отвлекаемся от мыслящего субъекта (иначе бы мы имели дело с гносеологией) и говорим только о предмете. В этом смысле логика «выражает действительные отношения предметов», ведь Шпет вслед за Гуссерлем считает *существование чистой логики необходимым* [Там же. С. 34]. Допущение существования чистой логики, всеобщность аксиом и других абстрактных интерсубъективных структур, доказывает тот факт, что *наше логическое сознание совершенное едино* [Там же. С. 61]. Это с одной стороны. А с другой стороны, логика в шпетовском понимании не устраняет и не обезличивает субъекта-носителя логического знания.

Для того, чтобы высветить этот аспект и оригинальность подхода Шпета к логике в целом, сделаем небольшое отступление. Следует отметить, что в России начала XX в. университетские философы старались выработать собственную оригинальную трактовку логической дисциплины в связи с возникающими теоретическими и практическими нуждами. Логицизм А.И. Введенского, «интуитивистическая» логика Н.О. Лосского, логика отношений С.И. Поварнина, действительно прорывная концепция логики Н.А. Васильева… Наряду с этим (при некоторых вариациях) распространенные в университетской научно-образовательной среде определения логики находились в рамках традиционного толкования.

На этом фоне понимание логики у Шпета имеет отчасти неформальный характер (см. [15]). Замечая, что это противоречиво, Шпет говорит о том, что логика, будучи формальной наукой, не изучает «пустые» формы, лишенные всякого содержания. Как приверженец

традиции «положительной философии», последователь платоновского мировоззрения, он сосредоточивается на содержании понятия, указывая, что «формалистическая логика одного только объема никогда не смогла бы выполнить своих задач» [14. С. 47], т.е. задач методологических. Поэтому математизация логики, с его точки зрения, – проект, обреченный на неуспех. «Логика отнюдь не исключает конкретного из области научного» [Там же. С. 49], она имеет средства для представления конкретных предметов в их содержательности. Иначе из её поля зрения «выпали бы все науки о действительном мире» [Там же. С. 50], в том числе – наука о действительном развитии самой логики – её собственная история. Этот своеобразный принцип дополнительности, синтетический характер логики, который выдерживает Шпет, сегодня весьма актуален в контексте проблем социально-гуманитарной эпистемологии. Эту парадоксальную взаимодополнительность чистоты и содержательности логики отмечает Л.А. Микешина: «Логика выступает, иногда “одномоментно”, в разных ипостасях – как логика мышления на эмпирическом и теоретическом уровне, как классическая индуктивная и дедуктивная логика или же, по Шпету, “экземплярная” и логическая “необобщаемость” индивидуального Я, которое одновременно – по-гегелевски – “содержит в себе все”. Именно эти вопросы важны для наук, применяющих типизацию» [16. С. 32].

Несколько слов о структуре логики по Шпету. Он выделяет в логике учение об элементах и учение о методах (в свою очередь, делится на общую и специальную методологию). Учение о методах, по мысли Шпета, – это важнейшая часть логики. Здесь он следует традиции логиков, отмечавших практический характер этой науки, как, например, логиков Пор-Рояля или, ближе к Шпету, Д.С. Милля, С.И. Поварнина. При этом структура шпетовских лекций по логике в целом находится в русле традиционного изложения: понятие, суждение, умозаключение, учение о методе. Суждение он понимает как выражение связи между объектами (для Шпета не важно, какого рода эта связь: реальная или психологическая, важно само её наличие), отношение двух понятий. В суждении мы всегда совершаем синтез, поэтому «мы имеем нечто новое по сравнению с теми элементами, которые были даны», «в суждении мы всегда имеем нечто новое» [9. С. 50]. Эта позиция Шпета относительно синтетической природы всякого суждения очень созвучна мысли Н.О. Лосского. Аналитические суждения, в понимании Лосского, не представляют ни для

логики, ни для познания вообще никакого интереса, поскольку «представляют собой чистейшее пустословие», а «в действительности в живом мышлении таких суждений вовсе не бывает» [17. С. 144]. Также интересно, что, согласно оценкам Лосского, мнение Шпета о природе суждения ставило бы его на антипсихологистские позиции в данном вопросе. И вот почему. Психологический взгляд на разделение аналитических и синтетических суждений, по Лосскому, основан на рассмотрении их происхождения, логический же взгляд основывается на рассмотрении состава суждения. Шпет в действительности рассматривает акт суждения как соединение понятий: «Суждение можно определить как отношение двух понятий» [9. С. 50], именно понятий, а не ассоциаций или представлений. Значит, по мысли Лосского, Шпет обращает внимание как раз на состав суждения.

Особенное место в логике Шпета занимает *учение о понятии*. Понятие – всякий объект мысли, выраженный в словах. Для логики представляют ценность понятия «определенные и постоянные», поэтому логика должна дать способ выяснения точности и определенности понятий, а также классифицировать их типы. Это выстраивание понятийного каркаса знания как раз и является той методологической задачей, которую определяет для логики Шпет. И тогда становится ясным, почему *история рассматривается Шпетом как проблема логики*. История предстает перед нами не как набор фактов, пусть и упорядоченных определенным образом, а как знание, кем-то высказанное, зафиксированное и схваченное в мысли. История, как и всякая наука, имеет дело с формами мысли, с понятиями. И насколько она формальна, настолько она логична. Здесь формой выступает понятие или слово (результат суждения). Слова в свою очередь представлены у Шпета в статусе слова-понятия: «…понятие есть прежде всего слово, или более общее словесное выражение» [14. С. 46]. Эти понятийные структуры изучает логика. А история – это реальность, выраженная в словах, в этом смысле история сосуществует с тем, кто о ней рассуждает, кто её излагает. Поэтому история – наука герменевтическая (к этому тезису продвигался Шпет в «Истории как проблеме логики»), она исследует по сути дела слова, а не факты, осуществляя их понимание и интерпретацию. Логика же в первую очередь делает своим предметом само понятие, логика истории работает с понятийным каркасом исторического познания. Нет ничего в разуме, чего не было бы в истории, и все, что было в истории, присутствует и в разуме – вот герменевтический круг Шпета.

Развитие мысли Шпета постоянно возвращает нас к пониманию того, что логика решает в первую очередь методологические задачи. Следует отметить в связи с этим, что понятия «логика» и «методология» используются в «Истории как проблеме логики» в качестве равнозначных понятий (например: «…логика есть наука о формах выражения наук, или методология» (с. 47); «методология или логика истории» (с. 379)). Но иногда (в тезисах к диссертации), логика становится определяющим понятием. Здесь Шпет говорит о «логической рефлексии над методологическими проблемами истории» (с. 377). Традиционность логики (её исходные абстракции были заданы ещё Аристотелем) дает существенные методологические преимущества: она имеет свой теоретический базис, делающий логику надежным, рациональным способом представления знания. Логика помогает методологически *выстроить историю той или иной науки*.

Что писал Шпет о перспективах, о будущем логики? Если логика представляет собой особенный способ структурирования знания, то выбор материала, который подлежит выстраиванию, определяется некими принципами. И если оспаривается та или иная научная концепция, то поскольку «выбор обусловлен этими принципами – следовательно, правке подлежат именно принципы!» (с. 51). Это замечание из пометок на полях собственного экземпляра «Истории как проблемы логики», реконструированных Т.Г. Щедриной. Получается очень актуальная для современных методологических дискуссий картина: все споры о моделях истории, социального знания, психологии и т.д. – это дискуссии о методологических принципах. И если в основу гуманитарного исследования положены принципы логики, а её аппарат оказывается недостаточным для решения этой задачи, «обнаруживает некоторую узость» (что и происходит в рамках гуманитарной эпистемологии, в связи с задачами анализа естественных рассуждений и т.п.), то, говоря словами Шпета, «может быть, вовсе не отвергать её нужно, а расширять и углублять» (с. 50). Именно расширение и углубление «становится прямо-таки необходимейшей проблемой современной логики» (там же). Это расширение и обогащение логики может происходить за счет соприкосновения с внешними для логики областями, с реальностью исторического, культурного, психологического, ментального.

Вопрос о соотношении общей логики как формальной дисциплины с логикой гуманитарного знания представляется актуальным в свете современных дискуссий о методологии гуманитарного по-

знания, о её специфике. В работах, связанных с логикой, Г. Шпет пытался показать логическую специфичность гуманитарной науки. Его идеи инициируют взгляд на логику не только и не столько в ракурсе дисциплинарного знания, сколько в виде особенного способа структурирования знания, выстраивания понятийного каркаса науки. Для гуманитарных наук чрезвычайно важны сегодня такие методологические подходы, которые, с одной стороны, обеспечивали бы необходимый уровень рациональности, а значит – научности, интерсубъективной значимости исследования, а с другой – отвечали бы специфической природе субъект-объектных отношений в социогуманитарной сфере знания. И шпетовская логико-методологическая модель, очень хорошо прописанная и обоснованная, отвечает этим потребностям сегодняшней науки. И несомненно, что своеобразное видение логики Г. Шпетом позволяет говорить и о логико-методологической значимости его творчества, учитывать его вклад в логико-методологическую традицию русской философии (А.И. Введенский, Н.О. Лосский, М.И. Каринский, В.Н. Ивановский и др.).

Литература

1. *Бажанов В.А.* История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. М.: Канон+, 2007.

2. *Логико-гносеологическое* направление в отечественной философии (первая половина XX века): М.И. Каринский, В.Н. Ивановский, Н.А. Васильев / под ред. В.А. Бажанова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.

3. *Бажанов В.А.* Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1995.

4. *Суровцев В.А.* К вопросу о лекциях по логике Г.Г. Шпета // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. Томск: Водолей, 1997. С. 233–235.

5. *Молчанов В.И.* Парадигмы сознания и структура опыта // Логос. 1992. № 3. С. 7–36.

6. *Щедрина Т.Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.

7. *Щедрина Т.Г.* Культурно-историческая эпистемология и социальная эпистемология: два пути к реальности // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Бориса Исаевича Пружинина. М.: РОССПЭН, 2014. С. 262–272.

8. *Щедрина Т.Г.* Хроника жизни и деятельности Г.Г. Шпета // Густав Густавович Шпет. М., 2014. С. 402–459.

9. *Шпет Г.Г.* Логика. Лекции, читанные в 1911–1912 годах на Высших женских курсах // Шпет Г.Г. Философия и наука. Лекционные курсы / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 19–210.

10. *Челпанов Г.И.* Учебник логики. М.: Научная библиотека, 2010.

11. *Щедрина Т.Г.* Комментарии // Шпет Г.Г. Философия и наука. Лекционные курсы / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 398–483.

12. *Липпс Т.* Основы логики. СПб., 1902.

13. *Лосский Н.О.* Основательно ли «Новое и лёгкое доказательство философского критицизма»? // ЖМНП. 1909. Июль (№ 7). С. 178–193.

14. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Часть первая. Материалы / отв. ред.-сост., реконстр. Т.Г. Щедрина. М.; СПб.: РОССПЭН, 2014.

15. *Грифцова И.Н.* Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М.: Эдиториал УРСС, 1998.

16. *Культурно-историческое* сознание ученых-гуманитариев в контексте современных тенденций в науке: Опыт федеральных университетов: матер. круглого стола – онлайн-конференции // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 5–37.

17. *Лосский Н.О.* Логика. Часть первая. Пг.: Наука и школа, 1922.

Popova Varvara S. Emmanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russian Federation)

FROM LOGIC TO THE METHODOLOGY OF HUMANITARIAN KNOWLEDGE: A PHILOSOPHICAL EXPERIENCE OF G. SHPET

Keywords: Shpet, logic, notion, proposition, socio–humanitarian methodology.

Discusses some basic ideas of G. G. Shpet in the context its methodological value for the Humanities. The author believes that the logical–methodological experience of Shpet it is important to include in Russian tradition of understanding the nature and role of logic. Is the idea that the Shpet's interpretation of the relationship of General logic as a formal discipline with the logic of the Humanities seems pressing in context of contemporary discussions about humanitarian epistemology.

УДК 1.16. 16.43
DOI: 10.17223/9785751124014/30

Г.С. Рогонян

ДЭВИДСОН И ПРИНЦИП НЕДОВЕРИЯ

Рассматривается сентенциальный подход к анализу пропозициональных установок. Как правило, главный инструмент интерпретации чужой речи и поведения – установка на истинность предложений – ускользает от нашего внимания. Во многом это обусловлено тем, что требование холистического подхода к нашим убеждениям продиктовано семантической неопределенностью перевода. В статье выдвигается предположение, что именно расширенное понимание семантических аномалий позволяет установить причины неочевидности сентенциальной природы пропозициональных установок.
Ключевые слова: *пропозициональные установки, радикальная интерпретация, холизм, семантическая неопределенность.*

1. Только допуская, что другой человек может ошибаться, и что сам он об этом знает, у нас есть шанс понять его – его речь, поступки, поведение в целом. Дональд Дэвидсон считал, что знание о возможной ошибке (т.е. понятие о ней) является необходимым условием наличия у человека не просто отдельных убеждений, но и мышления как такового [1]. Знание о возможной ошибке, если угодно, является оборотной стороной убеждения в том смысле, что человек знает, что то, что он считает истинным, может отличаться от того, что действительно является истинным, – он знает, что его убеждение может оказаться ложным. И чтобы знать это, у него уже должны быть понятия объективной истины и ошибки. Одновременно это означает, что стороннему наблюдателю есть что понимать относительно этого человека. Более того, как и первый, он может ошибаться в этом, и они оба об этом знают. Понятие истины и ошибки являются общими для них обоих, будучи тем необходимым минимумом, благодаря которому они могут начать понимать друг друга, даже если говорят на совершенно незнакомых друг другу языках.

Но какова природа того, что может оказаться ложным, и относительно чего сторонний наблюдатель может ошибаться?

Традиционно убеждение рассматривают как пропозициональную установку, понимая ее реляционно, т.е. как психологически внутреннее отношение личности к содержаниям своего сознания, в част-

ности, к мысли, или пропозиции. Убеждение здесь тесно связано с понятием ментального *содержания*, как бы стоящего за нашими высказываниями и поведением в целом. Такое содержание иногда называют интенциональным объектом сознания, ментальной репрезентацией или пропозицией, которая может быть выражена с помощью различных синонимичных предложений. А разные способы отношения к пропозиции характеризуют различные пропозициональные установки (верить, надеяться, сомневаться и т.д.). Более того, практически все ментальные состояния, как правило, либо непосредственно приравниваются к пропозициональным установкам, либо считаются основанными на них. Говорить о пропозициях, или значениях предложений, как о неких сущностях или объектах вполне привычно и естественно, поскольку мы именно таким образом и говорим в повседневной жизни о наших мыслях и идеях.

У пропозиционального подхода есть свои преимущества и недостатки, и он по-прежнему не сходит со сцены, принимая ту или иную форму в различных теориях. В связи с этим интересно было бы рассмотреть его наиболее известную альтернативу – сентенциальный подход, рассматривающий убеждение как установку на предложения, а не на ментальные сущности – и понять, почему она, при всей весомости ее аргументов, до сих пор не вытеснила его. В чем причина того, что ей не хватает той же интуитивной убедительности, что и у пропозиционального подхода?

Возможно, одной из причин такого положения дел является то, что сентенциальный подход тесно связан с непрозрачностью референции и семантической неопределенностью. В таком случае многое из того, что У. Куайн писал о причинах невосприимчивости семантической неопределенности, должно иметь какое-то отношение и к сентенциальному подходу, поскольку, как указал сам Куайн, одной из причин такой невосприимчивости является приверженность менталистским теориям языка, т.е., по сути, невосприимчивость сентенциальной структуры убеждения [2. P. 73–79]. Но что является причиной неочевидности последней? Действительно, неочевидность, о которой пишет Куайн, является скорее теоретической, тогда как неочевидность сентенциальной природы убеждения, по всей видимости, скорее интуитивная. Тогда что связывает эти два вида неочевидности?

Чтобы ответить на эти вопросы, можно обратиться к тому, как Дэвидсон применил семантическую концепцию истины к анализу

естественных языков, и попытаться понять причины того, почему сентенциальное устройство убеждениий и ментальных состояний в целом обычно ускользает от нашего внимания.

2. Не будучи редукционистом по отношению к ментальным состояниям, Дэвидсон тем не менее был довольно скептичен по отношению к пропозициям и интенциональным объектам мысли (если, конечно, не рассматривать их в качестве теоретических или абстрактных). Если ментальное состояние с характерной для него интенциональностью – это, прежде всего, то, что мы приписываем себе и другим на основе наблюдения за вербальным и невербальным поведением, то необходимо признать, что изначально мы приписываем другим не просто наличие какого-то ментального содержания, а неявную установку на истинность некоего предложения. Установка на истинность предложения здесь – нечто принципиально иное, чем то, что считают субъективным отношением к ментальному содержанию, пропозиции и т.д. Причем речь в данном случае идет не об установке на *содержание* этого предложения, а на условия его истинности, исходя из которых, по замыслу Дэвидсона, мы только и определяем это содержание. В частности, он пишет: «Поскольку установка считать истинным остается той же вне зависимости от того, является ли предложение истинным или нет, она непосредственно соответствует мнению. Понятие мнения, таким образом, пригодно для того, чтобы заполнить брешь между объективной истиной и тем, что считают истинным» [3. С. 242].

Иными словами, понятие мнения заполняет брешь между предложением и реальностью, однако «брешь» в данном случае надо понимать не онтологически или эпистемологически, а чисто теоретически, т.е. в смысле удобства для объяснения. Убеждение – это, если угодно, теоретический термин, обозначающий чью-то установку на истинность некоторого предложения, а точнее, диспозицию считать и высказывать это предложение в качестве истинного при определенных обстоятельствах. Тот акцент и приоритет, который Дэвидсон отдает установке на истинность предложения, позволяют сделать вывод относительно теоретического статуса ментальных предикатов: «Часто неправильно считается, что семантическое понятие истины избыточно, что нет никакого различия между утверждением, что предложение *s* является истинным, и использованием *s* для вынесения суждения. Правильной здесь может быть скорее теория из-

быточности мнения: быть убежденным, что *p* не должно отличаться от мнения, что *p* истинно» [Там же].

Тем не менее избыточность убеждения еще не означает избыточность интенциональности, которую мы приписываем ментальным состояниям и пропозициональным установкам. Просто интенциональностью теперь наделяются сами предложения. Что это означает?

Предложенный Дэвидсоном анализ ментальных состояний предполагает, что любое высказывание, выражающее пропозициональную установку и использующее местоимение «что», на самом деле является двумя паратактически объединенными высказываниями, которые с семантической точки зрения относительно независимы друг от друга и обладают собственными условиями истинности[1]. Например, высказывание «Я считаю, что Луна меньше Солнца» паратаксически объединяет «Луна меньше Солнца» и «Я так считаю» (или «Я считаю истинным это»). Паратактический подход заключается в том, что реляционный эффект (т.е. эффект интенциональности) в пропозициональных установках на самом деле возможен благодаря тому, что одно высказывание указывает на другое, т.е. указывает за пределы себя так, как если бы оно было на что-то направлено или служило указателем. Если одно предложение в этом случае описывает содержание пропозициональной установки («Луна меньше Солнца»), то другое описывает саму установку (или модальность) по отношению к этому содержанию, т.е., если угодно, *характер* установки на истинность первого предложения («Я так считаю» или «Я считаю истинным это»). В таком случае эффект интенциональности здесь обеспечивают такие части предложения, как демонстративы и индексикалы.

Однако сразу напрашивается следующий вопрос: разве функционирование индексикалов не объясняется, наоборот, интенциональностью наших состояний? Судя по всему, у Дэвидсона не было развернутого ответа на этот вопрос. Впрочем, он замечает в связи с этим, что проблему демонстративных и индексальных выражений не решить, если не оставить стоящую за понятием интенциональности идею мистического знакомства с ментальными объектами нашего сознания [6. P. 63–64].

Тем не менее остается еще один вопрос: как и почему возникло именно реляционное понимание ментальных состояний? Только ли все дело в грамматике, которая и подталкивает к субстантивации

[1] Подробнее об этом см. в [4] и [5].

придаточных предложений, описывающих содержание пропозициональных установок? Иными словами, если представление об интенциональном объекте формируется из того предложения, которое выражает содержание установки, то почему это предложение перестает восприниматься нами в качестве такового?

3. Начать можно с того, что в том, как Дэвидсон понимал семантическую концепцию истины А. Тарского, процесс определения условий истинности какого-либо предложения никогда окончательно не завершен. Этот процесс находится в постоянной зависимости от меняющегося контекста перевода и интерпретации. Поэтому в Т-схеме «*'s'* истинно, если и только если *p*» для перевода предложения объектного языка (*s*) на месте предложения метаязыка (*p*) могут фигурировать совершенно разные предложения, с помощью которых интерпретатор пытается перевести чужую речь. Но если в окружающем нас мире обстоятельства постоянно меняются, то семантическая теория призвана исследовать те ограничения, которые мы неосознанно налагаем на все это многообразие вариантов перевода в таких Т-предложениях. Более того, условия истинности интерпретируемых предложений необходимо каким-то образом «удерживать», чтобы гарантировать относительное тождество их содержания.

Действительно, пропозициональная установка – это не просто установка на истинность предложения, но одновременно и установка на его отношения с другими предложениями, *а также* на его отношения с миром[1]. Это как бы два типа условий истинности, на каждом из которых корреспондентная и когерентная теории истины, успешно объединенные Дэвидсоном в его подходе, ставят свой акцент. Иными словами, речь здесь идет об установке на весь холистический багаж предложения, т.е. на всю совокупность связей этого предложения с другими предложениями. Если сеть убеждений является сетью логически связанных друг с другом установок на истинность предложений, то убеждение – это еще и установка на некий шаблон умозаключений, т.е. набор выводов, которые я могу сделать на основании того, что считаю некоторое предложение истинным.

[1] Именно поэтому, кстати, Т-предложение можно считать парафразом интенциональных идиом. Если пропозициональная установка «*x* верит, что *p*», где *p* – это предложение «Луна меньше Солнца», означает готовность *x* утверждать в качестве истинного предложение *p*, то Т-предложение как раз и описывает эту готовность: «Луна меньше Солнца» истинно, если и только если Луна меньше Солнца. В этом смысле Т-предложение – это способ переформулировать интенсиональный контекст выражения в экстенсиональный.

Или, иначе, это набор инференциальных связей, которые я могу проследить или хотя бы только предположить.

Следует отметить также, что Т-предложение задает некий устойчивый *тип* предложения как инструмент для повторяющихся приписываний убеждений – себе и другим[1]. Необходимость сформировать многократно воспроизводимый с помощью Т-предложения тип обусловлен тем, что изменились или продолжают изменяться обстоятельства, при которых некое убеждение может быть высказано. Иными словами, постоянно могут уточняться или неожиданно измениться условия истинности в правой части Т-предложения, в соответствии с которыми мы считаем истинным предложение в левой части. В результате может измениться содержание приписываемого убеждения. Эта зависимость языкового значения и убеждения от меняющихся параметров отдельной ситуации, собственно, и отражена в куайновском понятии неопределенности перевода, а у Дэвидсона – соответственно в неопределенности интерпретации.

Действительно, если в Т-предложении его правая часть, указывающая на условия истинности, задает не только перевод, но и, шире, интерпретацию некоторого предложения из левой части, то, как было сказано, в этой части в качестве таковых условий могут фигурировать самые разные факторы. Нечто можно считать истинным, если и только если что? Поскольку условия истинности предложения (или убеждения) устанавливаются эмпирически, то их всегда можно пересмотреть, что и задает неопределенность значения сказанного, на время подвешивая семантический статус предложения в левой части. По сути, Т-предложение выступает здесь лишь неким рецептом, или регулятивом, для интерпретации предложения, содержащегося в его левой части. Иначе говоря, мы не можем быть до конца уверены в том, что поняли его или что знаем те условия, при которых оно истинно.

Здесь необходимо отметить, что в том случае, когда Т-предложение в результате процедуры раскавычивания представляют как «‘*s*’ истинно, если и только если *s*», мы на самом деле имеем дело с *идеальным* положением дел, т.е. когда все возможные флуктуации в формулировке условий истинности удается избежать. Обычно же достичь этого сложно, если вообще возможно. Поэтому *в каком-то*

[1] Хотя логика таких приписываний в обоих случаях будет существенно различаться. Подробнее см. в [9].

смысле верно, что предложение «снег бел» является истинным, если и только если трава зеленая [7. С. 56–57]. Дэвидсон, в качестве пусть и крайности, признает это – по крайней мере, это не абсурдно. Хотя, разумеется, это мало чем поможет интерпретатору – ему здесь необходимы определенные ограничения, как формальные, так и эмпирические, налагаемые на его теорию истины [8. С. 198–200]. Тем не менее можно сказать, что тот факт, что трава зеленая, может быть *частью* условий истинности предложения «снег бел», пусть при этом и не ближайшим соседом в общей сети убеждений (т.е. предложений, которые мы считаем истинными). Формулируя Т-предложение для одного убеждения, мы *косвенным* образом формулируем их для всей сети убеждений, поскольку «снег бел» будет истинно не только потому, что «трава зеленая» истинно, но и потому, что многое другое, с чем данное утверждение может быть косвенно связано, должно быть «на своем месте» [3. С. 237]. На самом деле, мы каждый раз переводим не одно предложение за другим, а холистическим образом всю совокупность предложений одного языка на предложения другого языка. Именно в силу холистического характера как значения предложений, так и наших убеждений, *s* будет истинным, если и только если истинно, что *p*, а также *q*, а также *r* и т.д.

Более того, в такой последовательности взаимосвязанных условий истинности проявляется каузальная история индивида, причем в самом широком смысле этого слова – от инференциальных шаблонов до диспозиций, привычек и склонностей. Та или иная часть этой истории выступает рамкой или фоном для внимания к условиям истинности высказывания предложения в определенный момент, помогая тем самым согласовать и вписать интерпретацию этого высказывания в общую историю индивида.

Косвенным образом в пользу такого понимания роли каузальной истории говорит и то, что Дэвидсон на самом деле не считал, что Т-предложение *задает* значение того предложения, к которому оно относится. Самое большее, на что в этом случае можно рассчитывать, это только приближение к его пониманию, поскольку полностью установить все условия истинности какого-либо предложения невозможно. Однако, замечает Дэвидсон, мы при этом знаем Т-предложения множества других предложений объектного языка. Вся в целом эта холистическая картина того, как предложения связаны друг с другом посредством соотнесения друг с другом их Т-предложений, показывает, что только поместив предложение

в контекст этих связей, мы можем его понять. Весь этот контекст связей между предложениями, собственно, и есть воплощение каузальной истории отдельного индивида [8. С. 198–199; 10. С. 218–219].

4. Тем не менее показать, почему сентенциальный анализ пропозициональных установок делает избыточным само понятие убеждения – это одно, и совсем другое дело – показать, почему нам кажется, что мы вместо предложения имеем дело с неким состоянием, интенциональным объектом, ментальной сущностью или чем-то подобным. Разумеется, демонстрация сентенциальной структуры убеждения является первым шагом к ответу на этот вопрос. Но тогда остается понять, каким образом семантический холизм и связанная с ним неопределенность значения вносят свой вклад в формирование такого представления об убеждении.

Как мы видели, Дэвидсон релятивизирует Т-предложения к конкретному носителю языка или группе, поскольку первым (и главным) эмпирическим свидетельством в пользу истинности предложения является то, что сами носители языка считают его таковым. В этом случае мы переходим от обобщения «Говорящие по-немецки считают ‘Es schneit’ истинным тогда и только тогда, когда идет снег» к Т-предложению «‘Es schneit’ истинно (по-немецки) для субъекта *x* во время *t*, если и только если идет снег во время *t* (и около *x*)». [10. С. 217]. Такая релятивизация необходима, поскольку в каждой интерпретации мы хотим понять конкретного носителя языка в конкретных обстоятельствах. А это, в свою очередь, неизбежно ведет к признанию того, что все носители языка в той или иной мере отличаются друг от друга в том, что касается признания условий истинности для отдельных предложений. Причем параметров и обстоятельств, обусловливающих такие различия, бесконечное множество: «Можно допустить, что субъекты различаются более часто и более радикально относительно одних предложений, чем относительно других, и нет никаких причин не принимать во внимание наблюдаемые или выводимые индивидуальные различия, которые могут быть помыслены как вызывающие аномалии (с точки зрения теории)» [Там же. С. 217–218]. Общая политика интерпретации в такой ситуации, считает Дэвидсон, заключается в том, чтобы ориентироваться, прежде всего, на те условия истинности, которые наилучшим образом способствуют установлению истинности предложений. И таковыми условиями, т.е. наилучшими эмпирическими

свидетельствами в пользу истинности предложений, являются те, которые максимизируют общее согласие.

Действительно, только на фоне общего согласия относительно большей части предложений имеет смысл говорить не только об ошибках или несогласии, но и вообще о каких-либо различиях во мнениях. Теория истины как теория интерпретации в таком случае спокойно признает и допускает любые возможные аномалии, поскольку такая «теория не делает носителей языка универсальными хранителями истины… ее цель – не абсурдная цель уничтожения разногласий и ошибок» [Там же. С. 218]. Вместо того, чтобы каждый раз предоставлять предложению объектного языка соответствующее ему Т-предложение, она предлагает некоторый образец, «который сохраняет формальные ограничения… и удовлетворяет требованиям эмпирических свидетельств, насколько это возможно» [Там же]. Последние слова – «насколько это возможно» – подразумевают здесь именно максимизацию общего согласия.

Однако из такого допущения можно сделать и более радикальный вывод, что не только такие локальные аномалии, как спор или ошибки, предполагают общий фон согласия относительно истинности большей части предложений, но и само допущение общего согласия, или принцип доверия (principle of charity), как его называет Дэвидсон, предполагает в свою очередь некий общий фон возможных семантических аномалий. В противном случае не было бы смысла и необходимости в принципе максимизации согласия и в принципе доверия как «конститутивного идеала рациональности» [11. P. 222–223]. Действительно, получается, что принцип доверия предполагает не только исходную установку на совпадение и взаимосогласованность убеждений говорящего и его интерпретатора. Предположение о возможных аномалиях является в каком-то смысле оборотной стороной этого принципа. Можно даже сказать, что такое допущение предваряет и мотивирует принцип доверия: поскольку я не могу знать все причины и следствия чьих-либо высказываний, то мне остается только довериться говорящему, допуская общие для нас стандарты рациональности.

Более того, Дэвидсон говорит, что «теория, предназначенная интерпретировать высказывания одного субъекта и основанная только на его установках по отношению к предложениям, имела бы множество похожих конкурентов, поскольку различия в интерпретации могли быть компенсированы соответствующими различиями в при-

писанных мнениях» [10. С. 218]. Далее он добавляет: «Вытекающая отсюда неопределенность интерпретации является дубликатом неопределенности перевода Куайна». И такую семантическую неопределенность вполне можно считать источником потенциальных аномалий в том, что касается понимания другого.

Тем не менее, считает Дэвидсон, такая «[н]еопределенность значения или перевода не представляет неспособность схватывания существенных различий; она отмечает тот факт, что некоторые очевидные различия не являются существенными. Если присутствует неопределенность, то потому, что даже когда в наличии все свидетельства, тем не менее все еще остаются открытыми альтернативные пути установления фактов» [Там же. С. 219]. Иными словами, неопределенность значения не стоит понимать в смысле концептуального релятивизма, поскольку это в каком-то смысле всего лишь индифферентность в выборе способа интерпретации – подобно тому, как мы можем выбирать способ измерения веса или температуры. В любом случае при всех возможных различиях, которые, как говорит Дэвидсон, несущественны, сохраняется некий инвариант информации, а именно: функциональная роль отдельного предложения или числовой величины сохраняется при трансформации одного способа интерпретации или измерения в другой. Нас в этом случае интересует не само предложение, а та функция, которую оно выполняет в контексте своих связей с другими предложениями определенного языка. В любом случае такая (индифферентная) неопределенность в способе интерпретации не является источником *глобальных* аномалий, т.е. не ведет к концептуальному или онтологическому релятивизму. Самое большее, что нам грозит, это вполне обычные и ожидаемые с обеих сторон коммуникации локальные несовпадения в том, как мы понимаем друг друга.

Однако не стоит забывать, что, во-первых, интерпретатор не может знать обо всех несущественных различиях в способах интерпретации, а во-вторых, он в таком случае не может всегда знать, где проходит та грань, которая отделяет несущественные отличия от существенных. В качестве еще одного дестабилизирующего фактора сюда можно добавить и неустранимую избыточность языковых ресурсов, предоставляющих различные варианты перевода и интерпретации чужой речи. В конечном счете есть еще и возможность того, что, как признавал сам Дэвидсон, пусть и в виде исключения,

говорящий также может ошибаться относительно значения своих слов, поскольку это значение всегда так или иначе частично детерминировано событиями, о которых он может не знать[1].

Всего этого уже достаточно, чтобы допустить, что в интерпретации чужих слов мы опираемся не на одно, а на два фундаментальных допущения одновременно – на допущение общего согласия относительно большинства истин (без которого было бы невозможно рациональное мышление) и на допущение принципиальной семантической неопределенности (без предположения которой рациональное мышление, получается, также не было бы возможно). Действительно, Т-предложения в силу вариации эмпирических свидетельств в правой части в пользу ретроспективно изменяющегося значения их левой части не задают окончательным образом значение предложения, а делают это лишь приблизительно. Тем не менее мы, как правило, можем справиться с возникающими аномалиями в интерпретации происходящего и в целом понять, о чем идет речь – что, собственно, и является задачей радикального перевода и радикальной интерпретации.

5. Теперь можно попытаться ответить на вопрос, почему убеждение кажется нам реляционным, и соответственно почему мы, как правило, не воспринимаем его сентенциальную природу.

На основании вышесказанного можно предположить, что убеждение – это то предложение, относительно которого на фоне остальных предложений, считающихся истинными, степень неопределенности в данных обстоятельствах больше, чем обычно. Иными словами, это предложение, относительно истинности которого имеющиеся в нашем распоряжении эмпирические свидетельства не позволяют принять окончательное решение. Дэвидсон в этой связи замечает: «Если значительная степень согласия по простым вопросам, которая предполагается при коммуникации, ускользает от внимания, то это потому, что разделяемых истин слишком много и они слишком скучны, чтобы заслуживать упоминания. Мы обычно хотим говорить о том, что ново, удивительно или спорно» [Там же. С. 218]. Соответственно, мнение изначально предполагает ситуацию неопределенности условий истинности для некоторого предложе-

[1] Однако такой семантический экстернализм, считает Дэвидсон, никоим образом не угрожает нашему знанию о том, что мы имеем в виду, когда говорим от первого лица. Подробнее об этом см. в [12].

ния: «мнение построено, чтобы заполнить разрыв между предложениями, считаемыми истинными отдельными индивидуумами, и предложениями, истинными (или ложными) по общественным стандартам» [Там же. С. 219]. Неопределенность условий истинности заставляет нас как бы выделить это предложение на фоне остальных и вместе с тем объясняет, почему мы приписываем этому предложению (в качестве мнения) субъективный статус: «Для мнения характерно не его доступность лишь одному человеку, но возможность быть уникальным» [Там же], причем уникальным в первую очередь именно относительно общего фона, т.е. множества остальных предложений. Внимание к этому предложению обычно и реализуется в построении Т-предложения как средства перевода и интерпретации.

Итак, понятия мнения, равно как и языкового значения, необходимы нам лишь для того, чтобы зафиксировать наличие этого зазора между предложениями, считающимися истинными, и тем предложением, которое вызывает определенные сомнения и разногласия. Но для самой теории, добавляет Дэвидсон, при условии, что она справляется со своей задачей, эти понятия не являются необходимыми, она может обойтись без них [Там же. С. 220]. Они нужны только для того, чтобы обозначить степень возможной аномальности и неопределенности: «Ведь даже если, вопреки рациональным ожиданиям, никакой неопределенности вообще не было, то такие сущности, как значения и объекты мнений, не представляли бы самостоятельного интереса. Мы могли бы, конечно, с чистой совестью изобретать такие сущности, если бы были уверены, что нет никаких равновероятных альтернативных теорий. Но если бы мы знали это, мы знали бы и то, как сформулировать наши теории, не упоминая об этих сущностях» [Там же].

Иными словами, мы используем идею таких сущностей не только в качестве удобного описания ситуаций с неопределенными условиями истинности, но и для того, чтобы обозначить потенциальные границы используемых нами теорий истинности. Или иначе: именно под видом мнения и значения неопределенность и аномальность входят в коммуникацию и становятся объектом нашего внимания. Здесь важно отметить, что семантические аномалии, о которых идет речь, шире тех, о которых говорит в этой связи Бьерн Рамберг [13. P. 86–87]. Действительно, эти аномалии подразумевают не только ошибочность, ложность и противоречие в наших интерпретациях, но

и в целом непредсказуемость и неопределенность выводов на основании утверждения истинности некоторого предложения. Отсюда можно заключить, что не только принцип доверия является необходимым и предварительным условием мышления и приписывания убеждений, но таковым является и предположение о возможной аномальности и неопределенности причин и следствий, скрывающихся за тем или иным высказыванием: «Именно возможность ошибки придает мнению смысл» [3. С. 239].

Итак, предварительное знание о возможных семантических аномалиях является необходимым условием для приписывания кому-либо установки на истинность некоторого предложения. Тем самым мы приписываем не только утверждение истинности, но и проблемный характер этому предложению, которое кто-либо высказал или мог бы высказать, поскольку мы сами не знаем или не уверены в его истинности. Но как только для нас истинность этого предложения подтвердится, оно станет уже частью объективной реальности, точнее, того общего фона, который часто остается незаметным. Именно поэтому вместе со значительной долей согласия от нашего внимания ускользает и сентенциальная (лингвистическая) природа того, относительно чего это согласие уже достигнуто. Но вместе с этим от нашего внимания ускользает и сентенциальная природа того, относительно чего на данный момент такого согласия нет. За счет чего это происходит?

Если ментальное состояние, которое мы приписываем в качестве пропозициональной установки, – это состояние неопределенности условий истинности некоего предложения, то Т-предложение с помощью своей биусловной связки удерживает предложение объектного языка в таком состоянии: *s* истинно, *если и только если* истинно это. А дальше может идти перечисление альтернатив: *p*, *q*, *r* и т.д. Отсюда мы видим, за счет чего предложение *s* удерживается в качестве объекта внимания, – за счет паратактически последовательного объединения элементов совокупности *p*, *q*, *r* и т.д. Действительно, в соответствии с холистическим подходом смысл предложения является не какой-либо сущностью, а совокупностью его связей с другими предложениями и языковыми выражениями, или, иначе, его функциональной ролью в контексте таких связей. Множество этих связей как бы суммируется в понятии значения (смысла сказанного) как чего-то эфемерного, что стоит за предложением, но при этом относительно независимо от него и до конца не определено.

Здесь стоит отметить, однако, что методологически правильным было бы начинать с неопределенности условий истинности, а не значения, поскольку именно их неопределенность и задает семантическую неопределенность и соответственно невосприимчивость сентенциальной структуры. В Т-предложении левая часть становится как бы прозрачной в пользу правой части, на которой мы и концентрируем свое внимание (или, иными словами, переходим от установки *de dicto* к установке *de re*). С другой стороны, чем больше неопределенность в правой части Т-предложения, т.е. чем больше конкурирующих или просто альтернативных кандидатов на статус условий истинности, определяющих наше понимание левой части, тем больше внимания (или, если угодно, осознанности) к самой левой части и ее сентенциальной структуре. Именно в этот момент мы можем заметить, например, что утверждаем нечто противоречивое, неправильно или плохо сформулированное и т.д.

6. В заключение можно отметить, что сложность каузальной истории индивида также вносит свой вклад в неопределенность условий истинности. Неопределенность перевода и интерпретации является во многом следствием этой истории. Одновременно это объясняет и то, почему аномальность, по мнению Дэвидсона, является одной из главных черт ментального: именно сложность и неопределенность каузальной истории отвечают за такую характерную для нашего сознания черту, как спонтанность и свободный характер ассоциирования. Иными словами, не семантическая аномальность является результатом приписывания кому-либо ментальных состояний, а наоборот – само понятие ментальных состояний является результатом допущения о потенциально аномальном характере связей между предложениями.

Наконец, именно семантические аномалии и неопределенность объясняют тот подчеркнутый индивидуализм в отношении языкового значения, на котором настаивал Дэвидсон в пику теориям, ориентированным на социальные конвенции и следованию правилам. Мы лучше всего понимаем речь человека не с точки зрения того, что другие люди имели бы в виду под теми же самыми словами, а когда интерпретируем его так, как он сам хотел бы, чтобы его интерпретировали (здесь можно добавить: «в данных конкретных обстоятельствах»). Действительно, каждый из нас говорит так, чтобы быть *интерпретируемым*. Но что это значит, если не «в соответствии с общими нормами и правилами»? Однако обычно мы говорим в первую

очередь не перед лицом правил и норм, а перед лицом именно возможных аномалий в том, что мы на самом деле говорим, и в том, как нас могут при этом понять. А поскольку такие аномалии не поддаются какой-либо строгой классификации, то решения говорящего и слушающего всякий раз в той или иной степени уникальны.

Литература

1. *Davidson D.* The Problem of Objectivity // Davidson D. Problems of Rationality. Oxford: Clarendon Press, 2004. P. 15–38.
2. *Quine W. V.* Word and Object. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960.
3. *Дэвидсон Д.* Мышление и речь // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 221–243.
4. *Дэвидсон Д.* О местоимении «что» // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 141–161.
5. *Рогонян Г.* Паратаксис и семантические аномалии // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2014. № 18. С. 90–112.
6. *Davidson D.* What is Present to the Mind? // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 53–68.
7. *Дэвидсон Д.* Истина и значение // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 45–70.
8. *Дэвидсон Д.* Радикальная интерпретация // Там же. С. 182–201.
9. *Davidson D.* First Person Authority // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 3–14.
10. *Дэвидсон Д.* Мнения и основания значения // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 202– 220.
11. *Davidson D.* Mental Events // Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford: Oxford University Press, 1980. P. 207–227.
12. *Davidson D.* Knowing One's Own Mind // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 15–38.
13. *Ramberg B.* Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Rogonyan Garris S. National Research University Higher School of Economics, Saint-Petersburg School of Social Sciences and Humanities, Department of Sociology (Saint-Petersburg, Russian Federation)

DAVIDSON AND THE PRINCIPLE OF DISTRUST

Keywords: propositional attitudes, radical interpretation, holism, semantic indeterminacy.

The article discusses the sentential approach to the analysis of propositional attitudes. As a rule, the main tool for interpretation of another's speech and behavior – attitude of holding-true a sentence - escapes our attention in conversation. The reason for this is largely due to the fact that the requirement for a holistic approach to our beliefs depends on the semantic indeterminacy of translation. Author of the article suggests that widened understanding of semantical anomalies can clarify why sentential structure of propositional attitudes usually escapes our attention.

УДК 091
DOI: 10.17223/9785751124014/31

А.Д. Ряшенцева

Г.Г. ШПЕТ О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ И СТАНОВЛЕНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Дана характеристика природы философии, по Шпету, как положительного знания у истоков своего возникновения в Элладе в противовес мудрости Востока и негативной философии. Становление русской философии рассматривается им в рамках этих делений. Вопрос о возможности существования чистой философии в России окончательно не решен, считал Г.Г. Шпет, в силу недостаточной отделённости философии от других форм сознания и тяготения к синтезу восточного и западного мышления.
Ключевые слова: *Г.Г. Шпет, типологические деления, позитивная и негативная философия, возникновение русской философии.*

Одним из достаточно важных компонентов творчества Густава Густавовича Шпета – представителя отечественного гуманитарного знания – является изучение начал философии. Этот момент интересен не столько сам по себе, сколько в совокупности со всевозможными историческими изменениями в понимании смысла философии. Для того чтобы объяснить современное разнообразие мировоззрений и тенденций мышления, а также выделить среди них наиболее адекватное, «чистое», несомненно философское знание, для всего этого необходимо заглянуть в прошлое. Нужно взять за идеальную единицу измерения философию на этапе первоначального формирования и сопоставить с ней текущее положение дел.

Таким идеалом для Г.Г. Шпета была древнегреческая философия, породившая чистое знание и названная им европейской. Типологизация философии представлена в нескольких работах, среди которых статья «Мудрость или разум?» (1917). Две стихии, восточная и западная (она же европейская), будучи относительно противопоставлены, являются двумя направляющими традициями всемирной культуры. Г.Г. Шпет писал: «*…выделение той или иной из названных нами стихий в составе нашей культуры – дело нелегкое, требует большого внимания и все же остается только приблизительным*» [1. С. 314]. Объяснить эту приблизительность можно тесным взаимовлиянием двух направлений: европейское в широком смысле

заключает в себе очень много восточного, Восток, в свою очередь, впитал в себя немало от столь чуждого ему европеизма.

В мировоззренческом плане доминирующей на Востоке является мудрость, на Западе – формирующаяся в Древней Греции философия. Мудрость – это знание практически применимое, просветительское, оно исходит из здравого смысла и является уделом избранных. Восточная мудрость не могла вообразить существование познания ради него самого, поскольку оно должно быть морально оправдано и непременно претворяться в жизнь. В относительном противопоставлении под «европейским» понималось самостоятельное творчество народов Европы в чистом виде, т.е. до распространения идей христианства. Философия как чистое знание начиналась там, где предметом рационального исследования становилась мысль об истине, о бытии в противоположность небытию, в его сущности. Предметом псевдофилософии является также бытие, но отождествленное с природой и сведенное к его частным типам.

Довольно часто в сочинениях Г.Г. Шпета встречаются понятия положительной и отрицательной философии, введенные им для оценки историко-философских идей и реконструкции хода развития философской мысли. Отрицательной названа научная философия ввиду своей несостоятельности: *«или она бесцельно удваивает научные решения вопросов, или она выходит за границы отдельных наук и берется решать научными средствами вопросы, которые научному решению не подлежат»* (с. 311). К этому же виду относится псевдофилософия, включающая в себя следующие суждения: позитивистские о «синтезе» всего знания по типу какой-либо специальной науки; мифологические, и в узком смысле метафизические, облеченные в наукообразные формы также по преимущественному образцу какой-либо специальной науки; теологические, облекающие верования и произвольно прокламированные догматы в наукообразную форму; всякого рода «гностические» фантазии. Цель у всех одна – придание себе наукообразной формы и именование ее философией. Поскольку эти «фантазии» выходили за сферу строгих пределов науки, они назвались метафизикой.

Интерес Г.Г. Шпета к положительной философии вызван тем, что она является герменевтической, рациональной, философией, положения которой выразимы в логически понятийной форме. В обозначенной статье он отдает предпочтение философии как чистому знанию: *«Философия в европейском понимании становится миро-*

вым достоянием. Нужно отдать себе по возможностям ясный отчет в том, что составляет ее существенные признаки и в чем ее собственный смысл» (с. 315). А признаки таковы: строгость метода; точное указание своих целей и тех средств, которыми она располагает для их осуществления, а также своего состава, т.е. тех органов, которые должны выполнять намеченные ею цели. Еще один важный и, пожалуй, самый главный признак – способность к рефлексии.

Г.Г. Шпет различал два пути подхода к познанию бытия: нефилософский, путь «мнения» через изучение и обобщение частных, «эмпирических», «кажущихся» видов бытия, и подлинно философский путь, когда наша рефлексия направляется на саму мысль о бытии. «*Ибо для мысли мысль открывается в себе самой, в своей подлинной сущности*» (с. 316). Включая в исследование высказывания Парменида, Г.Г. Шпет установил, что предмет мысли и предмет бытия – это один предмет: «*Одно и то же мышление и то, на что направляется мысль; и без сущего, в зависимости от которого высказывается мысль, ты не найдешь мышления*» (с. 317).

Рефлексия была предметом обсуждения ещё в древнегреческой философии и стала для нее основной темой. Античная языческая Европа, – по определению Г.Г. Шпета, – «*это умственное напряжение, но не труд, а "досуг", восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее – творчество мысли; и никакая сила – ни меч, ни моральная проповедь – не могли уничтожить в европейце его страсти мыслить*» (с. 314). Именно рефлексивность отличает греческую философию от восточной стихии. Восток – родина мудрости, выражаемой в сказках, сказаниях, мифах. Г.Г. Шпет замечает, что Восток их «переживает», «выражается в них», что ему чужда умственная жизнь. Восток только лишь в Новое время все меньше «переживает» и все больше «изучает», приобретая способность рефлексии, он «упражняется» в ней. Греки, в свою очередь, имеют обыкновение «передумывать пережитое», о чем свидетельствует созданная ими высшая форма художественной рефлексии – трагедия.

Первым представителем европейской философии Г.Г. Шпет считает Парменида. В своей поэме «О природе» он отделил «знание» от «мнения», т.е. философию как чистое знание, от псевдофилософии, а также установил, что предмет мысли и предмет бытия – одно и то же, один предмет. Это тождество мысли о предмете и бытия предмета у Парменида подчёркивал Г. Гегель, а вслед за ним и Г.Г. Шпет.

Платон, по определению Г.Г. Шпета, – гений положительной европейской философии. Он углубил, укрепил и развил начала философии как чистого знания, заложенные Парменидом. В диалоге «Тимей» он провёл различие между «наукой» (эпистемой) и «мнением» (доксой), тем самым еще более определенно отмежевал философию как знание от псевдофилософии. В размышлениях Платона присутствуют поиск истины и стремление к ней. Для обоснования позиции Г.Г. Шпета и введения принципов положительной философии можно выделить следующие положения Платона: истина предметна и усматривается нашим разумом в идеях; принцип тождества – высший принцип всякого утверждения истины; полнота истинного бытия познаваема как конкретное усмотрение общего; идея выражает сущность общего и всякое бытие утверждается через причастность ей или участие в ней; идея конечной сущности, блага – разумна, так что за разумом сохраняется его независимость.

Изучая взгляды Аристотеля, Г.Г. Шпет выделяет один очень важный момент: будучи автором многих псевдофилософских теорий, Аристотель все же правильно определил европейскую философию как единственное свободное знание, так как оно имеет цель в себе самом. Это означает следующее: философию нельзя изложить в виде дедуктивной системы, потому что мы приходим к своим мыслям не так, как мы их излагаем. Философия как знание не учит, как нужно жить, толковать ее как «искусство жизни» – то же самое, что приравнять к мудрости, а это непозволительно.

Итак, благодаря рефлексии, зародившейся в языческой Европе, оказывается возможным духовный прогресс человечества, различие предметов и способов их сознания. Сопоставление античной и современной Г.Г. Шпету философии наталкивает на следующий вопрос: может ли в России, со всей её культурно-исторической подоплекой, прижиться древнегреческая идея чистой философии? Ответом на этот вопрос может послужить еще одна работа Г.Г. Шпета – «Очерк развития русской философии» (1922). В этой книге он изложил основные мысли о возникновении и становлении русского философского знания.

Философия в России, по мнению Г.Г. Шпета, появилась с заметным опозданием по сравнению с другими странами. Он не замечал эллинского начала в русской культуре и сожалел, что античность отсутствовала в развитии всей русской мысли, что Русь получила византийскую культуру не на языке оригинала (т.е. языке эллинов).

Прежде всего, это связано с принятием христианства на Руси на древнеболгарском языке, что предопределило отставание от Запада. В России ко времени становления философии не сложились свои специфические термины и понятия, способные принести пользу в деле освоения и развития философии. Идея о миссии философии пришла к нам в виде, в основном, уже изжитого на Западе представления о философии как «служанке богословия». Г.Г. Шпет был сторонником прямого и полного усвоения именно эллинского культурного и философского наследия. Запад сумел направить эллинское влияние, и прямое, и опосредованное, в нужное русло, у нас же не было подходящей для этого культурно-исторической базы.

Проблема взаимосвязи и влияния античной философской мысли на современное знание, затронутая Г.Г. Шпетом, не решена окончательно. Его позиция акцентирует единство видения западноевропейской и русской философии, автономию и отделённость предмета, метода и языка философии от других форм сознания и умственной деятельности. Византизм как синтез восточного и античного наследия был определяющим в культурном, духовном и интеллектуальном отношениях, а уровень развития философии служил неким «*индексом взрослости национальной культуры как таковой*» [2. С. 9].

Г.Г. Шпет скептически относился к религиозному философствованию современников, он старался создать в России настоящую философию по европейскому образцу. Именно поэтому он анализирует тексты отечественных философов с невиданными разборчивостью, придирчивостью и требовательностью. Он стремился оценивать русскую философию по западным меркам.

Западноевропейские и русские религиозно-философские мыслители рассматривали русскую философию в её прошлом и настоящем как данность, самобытную, самодостаточную, реализовавшую вполне особые, присущие ей интенции. Для них важно не единство, как у Г.Г. Шпета, а разнообразие путей и сущности философских проявлений. В горизонте их видения философии первостепенное значение имеет сопряжённость философии как одной из форм сознания и интеллектуальной деятельности с глубинной, религиозно значимой духовной сущностью христианства.

В творчестве Г.Г. Шпета изложен оригинальный взгляд на проблемы становления русской философской мысли, взаимосвязи и влияния античной философии на современное знание. Поставленный вопрос о возможности существования чистой философии в Рос-

сии остается открытым. Г.Г. Шпет не дает на него однозначный ответ, полагая, что русская философия как чистое знание остается «делом будущего», а философия в России прошедшего и настоящего времени оценивается им как утопичная.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 311–366.

2. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. Т. 1. / Г.Г. Шпет [отв. ред.-сост., коммент., археограф. работы Т.Г. Щедрина]. М.: РОССПЭН, 2008. 592 с. (Российские Пропилеи).

Ryashentsevna Anastasia D. National Research Tonsk State University (Tomsk, Russian Federation)

SHPET ON THE NATURE OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE AND DEVELOPMENT OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Keywords: G.G.Shpet, typological divisions, positive and negative philosophy, origin and of Russian philosophy.

In several of his works Shpet gives the typological divisions of philosophy. In his article “The wisdom or mind?” (1917) he tries to determine the nature of philosophical knowledge and to discern between worldview attitudes and basically distinctive characteristics of thinking. According to Shpet, the world culture is connected to the relative division into the East and West. In terms of worldview, wisdom dominates in the East and philosophy of Hellas – in the West. It was important for him to make a distinction between positive and negative philosophy. Philosophy as pure knowledge – a product of the Greek spirit – has positive tasks, a rigorous method and the precise purposes. It originated when it looked at itself reflectively. Shpet considered Parmenides, Plato, Aristotle the founders of the positive European philosophy, he analyzed and revealed the meaning of their fundamental ideas. In his book “An essay on the development of Russian philosophy”, Part One (1922) Shpet gave his version of the origin and development of Russian philosophy. He believed that in comparison with other countries, philosophy in Russia appeared rather late and often came as the handmaiden of theology. Being a supporter of the positive tradition, Shpet did not find the Hellenic beginning neither in Russian culture, nor in Russian philosophical thought. Shpet stated that the question of the existence of pure philosophy in Russia was not finally solved. On the one hand, he showed the similarity of the Western European and Russian philosophers in matters of autonomy and separateness of the subject, method and language of philosophy from other forms of consciousness. On the other hand, he pointed out the inclination of a number of Russian thinkers to Byzantinism as a synthesis of the Eastern and ancient heritage, which was an obstacle for the development of the positive philosophy.

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/9785751124014/32

А.Э. Савин

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ ШПЕТА

Целью статьи является выявление характера герменевтики Шпета средствами феноменологии и раскрытие значения шпетовских герменевтических исследований для феноменологической философии. Обнаруживается, что причиной истолкования герменевтики Шпета как разрыва с феноменологией является перенос истории рецепции шпетовской философии на историю развития его мысли. Выявляются феноменологические новации Шпета, которые привели к разработке герменевтической составляющей опыта. Демонстрируется, что герменевтика у Шпета является составной частью феноменологии.
Ключевые слова: *феноменология, герменевтика, философия, смысл, разум, интуиция, понимание, народ, Шпет, Гуссерль.*

Целью настоящей статьи является выявление характера герменевтики Шпета средствами феноменологии и раскрытие значения шпетовских герменевтических исследований для феноменологической философии.

В истории философии развитие мысли Шпета рассматривается как переход от феноменологии к герменевтике. Такой взгляд стал общепринятым и за тридцать лет тематической историко-философской разработки философии Шпета уже традиционным, с присущими любому традиционному взгляду моментами несомненности, автоматизма, само собой разумеющегося характера. Если спросить сейчас любого историко-философски образованного человека о том, что он знает о философии Шпета, он ответит, что это русский ученик основателя феноменологии Гуссерля, который впоследствии совершил «герменевтический поворот» и ушел от феноменологии, а затем разрабатывал оригинальную философию языка. Примечательно, что по существу так же ответит и подавляющая часть специалистов по философии Шпета.

О.Г. Мазаева в своем обзоре истории изучения шпетовской философской мысли на большом материале убедительно показывает, что историко-философские исследования развития мысли Шпета за прошедший с их начала период являлись, по преимуществу, опи-

рающимися на осмысление шпетовской герменевтики исследованиями его философии языка. В статье 2010 г. «К истории исследования творческого наследия Шпета (обсуждение проблем философии языка)» О.Г. Мазаева пишет: «Обсуждение проблем философии языка в творчестве Г.Г. Шпета доминировало на конференциях в Лозанне (2005), Бордо (2007), Томске (2008). Философия языка фокусирует различные проекты Г. Шпета. В работах 1914–1916 гг. с переходом к герменевтической проблематике он обращается к различным аспектам философии языка. В “Герменевтике” (1918) Шпет исследовал проблему понимания от Оригена до В. Дильтея и Г. Зиммеля, уделил внимание новаторству философских идей ряда философов, в том числе Т. Рида, который способствовал развитию аналитической философии. Уже в “Герменевтике” настоятельно звучит мотив “внутренней формы слова”, ставший титульным в работе 1927 г. и лейтмотивным в дальнейшем творчестве философа» [1. С. 172–173].

О.Г. Мазаева относится к числу тех исследователей, для которых шпетовский переход от феноменологии к герменевтике является историко-философской проблемой, а не фактом и общим местом. Она, в частности, справедливо полагает, что дискуссии о соотношении герменевтики и феноменологии, сознания и языка в современной философии, в том числе в шпетоведческих исследованиях, являются до сих пор незавершенными. Она указывает в этой связи: «…вряд ли стоит считать, что феноменология – “преходящая и убывающая величина”, от которой со временем можно отказаться, думается, не все ее ресурсы исчерпаны, а может быть, даже и выявлены» [Там же. С. 173].

Я полагаю, что трактовка развития мысли Шпета как перехода от феноменологии к герменевтике обусловлена историей рецепции его философии. При этом представляется, что эта трактовка является результатом переноса истории рецепции на историю развития шпетовской мысли.

Поскольку тематически заниматься философией Шпета начали филологи, в частности, западные филологи-слависты, для них наиболее интересным и значимым был его анализ слова, рассматриваемый ими из перспективы проблем языкознания (семиотики). Соответственно шпетовскую «Герменевтику и ее проблемы» они рассматривают как философское обоснование филологической (исторической, юридической) герменевтики, а феноменологические

его работы, в частности, «Явление и смысл», считают подготовительным периодом к ней.

Когда к исследованиям развития мысли Шпета присоединились философы, они приняли трактовку развития шпетовской мысли от филологов. На стороне такого толкования как фактический онтогенез (книга «Явление и смысл» (1914) написана раньше, чем «Герменевтика и ее проблемы» (1918)), так и филогенез (европейская философия в целом, в рамках «лингвистического поворота», развивается от феноменологии к герменевтике, от Гуссерля к Хайдеггеру и Гадамеру).

Положение вещей, как кажется, окончательно проясняется с выходом хайдеггеровской «Герменевтики фактичности» (1988), а также работ канадского историка философии Ж. Грондена 1990-х – начала 2000-х гг., в которых демонстрируется, что в основе «Истины и метода» Гадамера лежит не «Бытие и время» с его признанием феноменологического метода, а именно «Герменевтика фактичности» с провозглашенным в ней разрывом герменевтики с феноменологией. Ж. Гронден пишет: «В его [Хайдеггера] мышлении герменевтика становится центром философского интереса. Однако верно, что хайдеггеровская герменевтика долго оставалась скрытой, несмотря на выход “Бытия и времени”. Он развивал свои герменевтические интенции (initiatives) в начале 20-х годов в лекционном курсе под заглавием “Герменевтика фактичности”, не публикуя, однако, своих исследований в этой области… Подлинную герменевтику Хайдеггера следует искать в этих ранних лекциях. Они дали сущностный импульс для последующего развития герменевтики, особенно гадамеровской» [2. P. 91–92].

«Ее (феноменологию) уже не спасти», утверждает Хайдеггер еще в 1923 г. в «Герменевтике фактичности». В свете хайдеггеровско-гадамеровской герменевтики феноменология преодолевается благодаря:

1) хайдеггеровской критике идеи интуиции;

2) вопросу о бытии и трактовке понимания как способа бытия Dasein;

3) хайдеггеровской экспликации структур предпонимания;

4) раскрытию способа бытия Dasein как фактического бытия-в-мире и как всегда уже истолкованности;

5) гадамеровскому раскрытию предрассудков как условия понимания;

6) его анализу понимания как слияния горизонтов;

7) гадамеровскому же обнаружению аппликативной структуры понимания.

Всему этому богатству и глубине на стороне (гуссерлевской) феноменологии, как кажется, противостоит лишь скудный и герменевтически поверхностный анализ слоя выражения и обозначения в полной ноэме. Это, как кажется, то немногое, что вносит и может внести феноменология в исследование смысла и его понимания.

Естественным образом на основе фактически-хронологического совпадения направления развития философии Шпета и тренда европейской философии в целом Шпет трактуется как русский провозвестник герменевтики Хайдеггера и Гадамера, как и они, исходивший из феноменологии, но преодолевший ее впоследствии.

Однако смысловая история не совпадает с фактической историей и хронологией. Более того, последняя выступает одним из основных источников видимостей в историко-философской науке.

Я, напротив, полагаю, что герменевтика, семиотика и философия языка Шпета являются развернутым комментарием, углублением и прояснением его феноменологических исследований и соответственно разработка герменевтической проблематики, семиотики и философии языка имеют несамостоятельное, хотя и важное, значение в рамках его феноменологической программы.

В частности, мне представляется, что «Герменевтика и ее проблемы» есть анализ истории герменевтики феноменологическими средствами и в феноменологических целях.

Со стороны метода для этой работы характерны:

1) антипсихологизм;

2) различение стороны предмета и стороны акта понимания на основе гуссерлевской идеи интенциональности;

3) различение формальной и материальной онтологии (что у Шпета выражается в различении учения о понимании как таковом от тех привязок к специфическому материалу, который оно имеет в истории герменевтики и в соответствующем отсечении переносов «материальных» характеристик понимания, свойственных филологической, исторической, юридической герменевтике в ходе их трансгрессии, на понимание как таковое).

Со стороны цели – экспликация смысла предмета и условий его осмысленности в свете проблемы отношения конституирующего разума и действительности, соответственно решение вопроса об осмысленности и оправданности жизни и ее конкретных форм.

Следует специально отметить, что все эти методы и цели были характерны для гуссерлевских «Идей I» (1913). Шпет как в «Явлении и смысле», так и в «Герменевтике и ее проблемах» лишь стремится реализовать эти цели феноменологическими методами, развивая и конкретизируя их, поскольку полагает, что Гуссерль в своей феноменологии не разработал их до конца, хотя и двигался в верном направлении. Соответственно и значимой для феноменологической философии становится разработка «слоя» выражения (знака) как места пребывания разума («логоса»). Феноменологическая экспликация и понимание выражения (знака) становятся краеугольным камнем герменевтики.

Функцию связи между разумом и действительностью и, следовательно, функцию критики и оправдания действительности выполняет, согласно Шпету, дух, способом бытия которого выступает понимание, герменевтический акт. Он обеспечивает постижение действительности как реализованного в истории идеального в его конкретности, т.е. в его социально-культурной обстановке («среде как объективном факте»). Задача постижения самого исторического понимания («уразумения») «общественной среды как объективного факта» [3. С. 401] является у него определяющей для герменевтики и сквозной вплоть до последних работ.

В частности, в «Комментарии к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» он пишет о Диккенсе и его способе понимания действительности: «Просматривая “Очерки”, первые наиболее непосредственные продукты творчества Диккенса, нельзя не отметить их полной неисторичности. Этот отрицательный признак отличает также “Записки Пиквикского клуба”. Быт заслоняет для Диккенса социальную сущность и социальный смысл наблюдаемого им человеческого поведения. В составе социального бытия быт – наиболее устойчивая, косная масса, и быт менее всего однозначен. Быт поддается самой медленной эволюции, и революция быта – самая трудная, самая “мелочная”. Как данность он материально осязателен. Когда Диккенс пытается за этим материально осязательным нащупать “душу” и находит “человека”, он находит последнего не в его конкретно-исторической функции, а в отвлеченно-прагматическом олицетворении характера. У него для этого свой метод, которым предопределяются результаты его работы. Этот метод сильно напоминает метод индуктивной аналогии его современника Джона Стюарта Милля, хотя Диккенс начал применять свой метод

задолго до того, как вышла в свет знаменитая “Система логики”, Милля (1843 г.). Это есть заключение от части к части или от части к целому, от признака к признаку или их совокупности, при предположении какой-то внутренней, действительной или воображаемой связи между ними. Во всяком случае это не есть истолкование по данному знаку действительного или воображаемого социального явления, где знак и смысл связаны исторической обусловленностью и временной совместностью» [4. С. 80–81].

Задача постижения самого исторического понимания («уразумения») «общественной среды как объективного факта» феноменологически трактуется как проблема «как дана предданность». Эта данность может иметь крайне своеобразный характер, например «данность в модусе ускользания» или «в модусе сокрытия». Между тем Шпет никогда не отрицает, что сознание, дух, имеет к действительности, т.е. к «общественной среде как объективному факту», непосредственный доступ. У Шпета, равно как у Гуссерля и в феноменологии в целом, нет и не может быть речи о, – используем выражение Бибихина, – «лестничном остроумии сознания», как это имеет место у Хайдеггера и Гадамера, с их концепцией опыта жизни (искусства, предания), предшествующего эстетическому или историческому сознанию. С точки зрения феноменологии, которую разделяет и Шпет в своих герменевтических изысканиях, предданность всегда уже как-то дана сознанию, вопрос заключается в том, чтобы понять, как она дана (понята), и эксплицировать ее способ данности. Эта постановка вопроса характерна также и для позднего Гуссерля (как дан жизненный мир как целое: напомним, что среди функций жизненного мира в феноменологии Гуссерля – «функция почвы», т.е. условия всякой данности и всякого понимания) [5. S. 88].

Необходимо отметить, что понимание жизни как целого и собственно понимание любой относительной целостности (схватывание ее смысла) трактуется на протяжении всего творчества Шпета как интуиция, как особого рода созерцание (уразумение, «герменейа»), что опять же характерно для феноменологии и противоречит хайдеггеровско-гадамеровской герменевтике [6. С. 169–175].

Основным процессом, в котором осуществляется уразумение, герменевтический акт, выступает, согласно Шпету, «общение». Именно оно образует ткань общной жизни и формирует конкретные общности. При исследовании общения, однако, «не о психологии идет речь, не о том, как “развивается” это воспринимание и понима-

ние “передачи” [“фактов”, которые могут быть узнаны только от свидетеля, через “учение” и “узнавание от других”. – прим. *А.С.*], а о том, что делает ее возможной», – пишет Шпет. И продолжает: «Феноменологический анализ охватывает собою всякое психологическое разделение и держит под собою это чудесное единение индивидов как один из “актов” наряду со множеством других, для него нет “одиночных тюрем”, о которых говорит Зигварт. Абсолютное социальное одиночество, “одиночная камера” есть удел не индивида как такового, а только сумасшедшего; утерять способность интеллигибельной интуиции, уразумения, даже при полном совершенстве интуиции опытной и идеальной, – значит сойти с ума – единственный путь выхода из социального единения» [Там же. С. 173].

Сказанное Шпетом означает, что философская традиция, пытавшаяся понять, как мы приходим к действительности, и выделявшая при этом лишь опытную и идеальную интуиции, всегда наивно, безотчетно предполагала уже выполненное уразумение (т.е. особую, герменевтическую интуицию) как фундамент данности действительности. Она, однако, не делала его темой философского исследования.

По этой причине еще в «Явлении и смысле» Шпет, чтобы выявить это упущение философской традиции и вместе с тем неявное присутствие герменевтического измерения в ней, рассматривает историю философии через призму борьбы реализма и номинализма. Меж тем перед ним встает вопрос: «Ведь не могла философская традиция, пусть она не осознала фундаментальной роли понимания, уразумения для постижения действительности, и не поняла понимания в его существе, никак не почувствовать его присутствия и его воздействия». Чтобы решить этот вопрос, Шпет обращается к истории герменевтики с целью выявления тех способов осмысления понимания, которые были представлены в философской традиции. Опираясь на исследование истории герменевтики, Шпет пытается феноменологически определить ее место и функцию. Феноменологическая критика истории герменевтики служит для Шпета способом экспликации фундаментального общефилософского значения герменевтической проблематики, а также обладает эвристическим значением для разработки понятия понимания. Причем, по преимуществу, таким значением обладают заблуждения предшественников, выявленные феноменологической критикой, – на их примере Шпет уясняет, чем понимание не является и как с ним нельзя философски работать.

Еще в «Явлении и смысле», благодаря критике гуссерлевской версии феноменологии, Шпет раскрывает герменевтическое измерение феноменологии.

Отправным пунктом шпетовской критики гуссерлевской феноменологии, как мне представляется, выступает проблематизация центрального феноменологического понятия конституирования, представленного в гуссерлевских «Идеях I» (1913), и в частности, входящих в него понятий ноэмы, интуиции и смысла. Следствием этой проблематизации и являются, на мой взгляд, все феноменологические новации Шпета, включая открытие и последующую разработку герменевтического измерения сознания и жизни. К числу этих новаций принадлежат:

1. Переход от предмет-центрированного к ориентированному на смысл пониманию ноэмы.

2. Открытие – наряду с чувственным опытом и сущностным созерцанием – социальной интуиции («герменевтического акта» или «уразумения» и понимания как его коррелята) как интуиции особого рода, не сводимого к первым двум, а также демонстрация решающей роли социальной интуиции (понимания, «герменейи») в жизни и в познании. Шпет здесь подразумевает, что философская традиция, пытавшаяся понять, как мы приходим к действительности, и выделявшая при этом лишь опытную и идеальную интуиции, всегда наивно, безотчетно предполагала уже выполненное уразумение как фундамент данности действительности. Она, однако, не делала его темой философского исследования.

3. Переход – в статье «Сознание и его собственник» (1916) – от трактовки «я» как пустого и не обладающего содержанием полюса актов (так трактовал конституирующее, т.е. трансцендентальное, «я» Гуссерль в «Идеях I»), к идее личностно определенного и включенного в социальную жизнь «я».

Исток всех этих изменений, как мне думается, заключается в том, что Шпет вскрывает в конституировании как его универсальную и фундаментальную составляющую имплицированный слой (Unterschicht) этно-культурно и исторически общной жизни. Этот слой обеспечивает возможность постижения смысла предмета. В «Явлении и смысле» Шпет указывает на единство рождения как основу всякого понимания, а мир трактует как горизонт вещей, «предданных» в практическом обращении с ними. Способы обращения усваиваются благодаря общению в пределах рода, обеспечи-

вающему доверие к миру (Vertrautheit mit «der» Welt) и связь между поколениями.

Коренным вопросом для Шпета становится генезис в ходе «общения» изначального доверия к миру (Vertrautheit mit «der» Welt), которое проявляет себя в естественной установке. Тем самым проблема уразумения смысла предмета превращается в вопрос об истоке единства мира как универсального горизонта смысловых связей и о том виде «общения», который лежит в основании единства мира и возможности смысла предмета, а также формирует «я».

В философии Шпета, по моему мнению, смысл имеет не просто интерсубъективную природу, но является вместе с тем

1) генеративным (базирующимся на опыте связи поколений и принадлежности поколению);

2) практическим (выстраивающимся на основе обращения с вещами и общения, возникающего в этой связи, а не появляющимся в результате познавательных процессов);

3) историческим (порождаемым конкретно-исторической «общественной средой как объективным фактом» и значимым для нее).

Смысл есть элемент понимания между человеком и человечеством. Смысл связывает человека с его современниками, также как и с ушедшими и грядущими поколениями, и с миром в целом.

Посредниками при этом, согласно Шпету, выступают свой род и народ, а также формируемый ими «домашний мир» (Heimwelt). Первичная ориентация в мире, по Шпету, обеспечивается единством рождения. При этом «понимание в пределах рода» является «проявлением уразумения как функции разума». Благодаря врастанию в полученную от предков систему нормальности «домашнего мира» индивид становится зрелой (разумной и свободной) личностью и, в ходе борьбы за признание своих прав (т.е. за реализацию разума и свободы), обретает свое место в мире.

Соответственно феноменологическое уразумение начал самого уразумения (социальной интуиции, понимания), т.е. герменевтика как составляющая феноменологического осмысления жизни, а также выявление определяющей роли народа и «домашнего мира» как в отношениях индивида с человечеством и миром-в-целом, так и в самом процессе понимания, согласно Шпету, исполняет интенцию философии как таковой. Поскольку философия призвана понять истоки мира, совместной жизни людей и место человека в них.

Литература

1. *Мазаева О.Г.* К истории исследования творческого наследия Шпета (обсуждение проблем философии языка) // Вестник Томского государственного университета. Сер. Философия. Социология. Политология. 2010. № 4(12). С. 167–181.

2. *Grondin J.* Introduction to Philosophical Hermeneutics. Tr. by J. Weinsheimer. New Haven & London: Yale UP, 1994.

3. *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы / Шпет Г.Г. Мысль и слово. М.: РОССПЭН, 2005.

4. *Шпет Г.Г.* Комментарий к «Посмертным запискам Пиквикского клуба». М.; Л.: Akademia, 1934.

5. *Claesges U.* Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt–Begriff/ Perspektiven transzendental–phaenomenologischer Forschung / Hrsg. von U. Claesges und K. Held. Haag: Martinus Nijhoff, 1972. S. 85–101.

6. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2005.

Savin Alexey E. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. (Moscow, Russian Federation)

THE PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION OF SPET'S HERMENEUTICS

Keywords: phenomenology, hermeneutics, philosophy, sense, reason, intuition, understanding, people, Spet, Husserl.

The aim of the article is to explicate the nature of Spet's hermeneutics by means of phenomenology and to expose the meaning of Spet's hermeneutical studies for phenomenological philosophy. It is disclosed that the reason of interpretation of Spet's thought as a transition from phenomenology to hermeneutics is a result of a transfer of the history of reception of his philosophy to the history of his philosophy itself. Spet's phenomenological novelties which have brought to an elaboration of the hermeneutical dimension of the human experience are demonstrated. I claim that hermeneutics is just a part of phenomenology according to Spet. The starting point for Shpet's critique of husserlian phenomenology is, in my opinion, a problematization of the central phenomenological conception of constitution, presented in Husserl's "Ideas I" (1913), especially of the concepts of noema, intuition and sense. This problematization results in Gustav Shpet's essential innovations in phenomenology. All these changes, I suppose, originate from Shpet's discovery that the universal and fundamental component of the process of constitution is the implied layer (Unterschicht) of ethnically, culturally and historically common life. This layer makes it possible to understand the meaning of an object. In "Appearance and Sense" Shpet points out the unity of birth as the basis of any understanding and interprets the world as the horizon of things that are "pre–given" in the practical dealing with them. Means of dealing–with are acquired due to communication within genus, providing for the intimacy with the

world (Vertrautheit mit “der” Welt) and the connection between generations. The essential question for Shpet is how in the course of communication the original intimacy with the world emerges manifesting itself in the natural attitude. Thus the problem of comprehension of an object’s meaning becomes the question of the origin of the world’s unity as the universal horizon of the connections of sense and that of the kind of “communication” underlying the unity of the world and the possibility of the meaning of an object, and forming “I”. In his philosophy, according to my interpretation of Shpet’s ideas, sense does not merely have intersubjective nature, but 1) generative, 2) practical and 3) historical one as well. It is a unit of understanding between man and mankind. Sense connects man with contemporaries as well as with past and future generations. It equally connects man with the world–as–a–whole.

УДК 165.3
DOI: 10.17223/9785751124014/33

А.С. Самарин

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СУБЪЕКТА ЧЕРЕЗ ЭСТЕТИКУ (Г.Г. ШПЕТ) И МЕТОДОЛОГИЮ (Д.Б. ЗИЛЬБЕРМАН)

Осуществляется анализ ряда положений концепций Г.Г. Шпета и Д.Б. Зильбермана, которые посвящены проблеме субъекта. Альтернативные интерпретации рассматриваются в контексте традиционного (онтогносеологического) понимания субъекта.
Ключевые слова: *интерпретация субъекта, эстетика, методология.*

Введение связанной с субъектом проблематики в европейской философии традиционно осуществляется в онтогносеологической перспективе. Субъект рассматривается, прежде всего, как субъект познания, отделённый от объекта потенцией осуществления познавательного акта и объединённый с ним посредством самого познавательного акта.

При этом вполне возможно если не введение проблематики субъекта через другую дисциплину, то, по крайней мере, соответствующая интерпретация. Это позволяет рассмотреть субъект с разных сторон и, благодаря объёмному взгляду на проблему, выделить черты, которые сохраняются при изменении точки обзора.

В данной работе мы представим два подхода к интерпретации субъекта, которые значительно различаются по содержанию и дисциплинарной локализации, но имеют сходные черты в экспозиции субъекта. Эти сходства обусловлены тем, что попытка вывести субъект из традиционной онтогносеологической плоскости характеризуется использованием ряда приёмов преодоления дисциплинарной ограниченности.

Воззрения Г.Г. Шпета интересны тем, что субъект в его работах эксплицирован через такую специфическую сферу, как эстетическое видение мира.

В работе «Сознание и его собственник» Г.Г. Шпет обращается и к традиционной для европейской философии интерпретации субъекта в рамках логики и онтологии: «Первоначальное, средневековое, значение термина “субъект” указывает именно на «подлежащее», т.е. на то, о чем идет речь. Такое значение термина, разумеется, не соот-

носительно, а абсолютно. Это же значение сохраняется за термином и в новой философии, где за “субъектом” остается значение “того, о чем идет речь”, “предмета”. Наряду с этим широким “логическим” значением выделяется, однако, более узкое “онтологическое” значение “вещи”, являющейся носителем или источником известных способностей и возможностей, как деятельных, так и страдательных» [1. С. 46].

Это позволяет нам квалифицировать статус субъекта философии Нового времени как редуцированного «логического» субъекта средневековой философии. Причём далее в истории философии Г.Г. Шпет видит повторение этого действия: в XVIII веке в немецкой философии субъект приобретает ещё более узкое значение.

Далее Г.Г. Шпет отмечает свойственный термину «субъект» холизм – наиболее универсальное значение его воспроизводится вне зависимости от производимых с ним операций: «Во всем этом для нас наиболее существенным является то, что история термина не дает оснований для его понимания как термина соотносительного значения, а напротив, он выступает перед нами в своем абсолютном значении даже тогда, когда он неимоверно суживается до обозначения только психологического субъекта» [Там же. С. 47].

Это утверждение позволяет сделать некоторые выводы относительно исходных посылок, с которыми Г.Г. Шпет интерпретирует субъект в эстетическом ключе. Несмотря на различную дисциплинарную локализацию, субъект сохраняет инвариантное (абсолютное) значение.

В эстетическом ключе проблему субъекта Г.Г. Шпет рассматривает в работах, касающихся философии культуры. В посвящённом воззрениям В. Гумбольдта этюде «Место и определение субъекта» субъект рассматривается как медиальная конструкция, посредник между миром природы и миром культуры, с которыми неизбежно сообщается человек.

Затрагивая проблему языка как сферы переноса эстетического содержания, Г.Г. Шпет отмечает, что идеал и образец частично зависимы от субъекта, его активности в отношении преображения изображаемой действительности: «Субъект может быть свободен в выборе того или иного направления, способа модификации изображаемой действительности, но изображением выбранного способа он связывает и способ изображения, построения поэтических форм, образования тропов. Он свободен, далее, в отборе для них словесного и вообще изобразительного материала в каждом индивидуальном

случае, но этот последний уже подчинён закону целого и осуществляемой им идеи художественности» [2. С. 465]. И тем не менее преображённая посредством акта эстетического действия действительность остаётся при этом объектной по форме, заключает автор.

Позиция Г.Г. Шпета является критической по отношению к субъективизму: «Я отрицаю не только чистый философский субъективизм, но и вообще необходимую соотнесённость объекта и субъекта (объекты без субъектов прекрасно могут быть)» (с. 467). Это достаточно отчётливо обозначает позицию Г.Г. Шпета как критическую и в отношении субъект-объектной дихотомии, характерной для онтогносеологического рассмотрения субъекта в целом и европейской философии Нового времени в частности.

Следующим шагом Г.Г. Шпет указывает, что если среди вещей действительного бытия можно найти предметы, которым возможно приписать свойство субъективности, то такие вещи, будучи объектами, называться при этом будут субъектами: «Субъекты, следовательно, не что иное, как те же объекты, их особый класс, со своими особыми качествами и свойствами: кто среди что» (с. 467–468).

Далее Г.Г. Шпет вводит ключевую конструкцию для эстетической интерпретации – «субъекта как объекта». Понятый таким образом субъект выступает посредником между мирами, условно, «второй» (культура, знание, язык и т.д.) и «первой» (окружающий мир) природы. При этом действия этого субъекта отличаются своеобразной «аутопоэтичностью» – он воздвигает социально-культурный мир и этим же действием преобразует себя из вещи природной в вещь социально-культурную. Отличительной особенностью социальной вещи является то, что она выступает как «объективированная субъективность» и «субъективированная объективность». Причиной тому выступает всё тот же медиальный статус, позволяющий осуществиться этому совмещению.

Практическую реализацию эта мысль получает в поэзии и в рефлексии того резонанса, который она имеет: «Поэтика, как учение о внешних и внутренних формах поэтического слова не может быть построена на психологии как науке о субъекте, поскольку объектом такой поэтики является в культуре реализованная идея. Но она не может быть построена и на психологическом изучении субъекта как объекта естествознания, поскольку последнее отвлекается от субъекта как объекта. Конкретное их единство восстанавливается, когда мы рассматриваем поэтический продукт как объективированного

субъекта и последнего берем не в отвлеченном естественнонаучном аспекте, а в его живой роли посредника, через которого идея достигает своей реализации» (с. 474–475). Мы видим взаимозависимость статуса, который приобретают через поэтику как поэтическое произведение, так и автор, субъект. Интересно, что при таком рассмотрении поэтическое произведение как социальная вещь не является объектом, что характеризует позицию Г.Г. Шпета как последовательную. Также это позволяет отметить одну из особенностей эстетической интерпретации в целом: результат деятельности эстетического субъекта не соотносится с объектом и не может называться продуктом – он выполняет посредническую функцию и существует скорее в виде некоторого отношения, транслирующего, «реализующего» идею.

Такое рассмотрение субъекта приводит от его начальной интерпретации через эстетику к более широкому контексту, включающему и социокультурные последствия действий субъекта: «Мы исследуем теперь субъекта не как объект вообще, – объект – сам продукт творчества, например, поэтическое произведение, – а как субъекта, опосредствовавшего этот продукт. Ни при каких условиях он не может быть элиминирован. Он – объект, но совершенно специфический, если угодно, со-объект» (с. 475).

Представляет интерес указанная Г.Г. Шпетом обратная зависимость определения термина «субъект» и его содержательности: «Ограничивая определение субъекта, сообразно указанной цели, его социальной актуальностью, мы безмерно расширяем и обогащаем содержание его» (с. 476). Вместе с тем каждое определение субъекта содержит в себе и определённое представление о его свойствах и ширине сферы приложения его активности.

В целом «эстетическая» интерпретация субъекта в философии Г.Г. Шпета отличается утверждением его (субъекта) медиальности и следующей из этого укоренённости в социально-культурном пространстве в качестве «субъекта как объекта». Характерная для Г.Г. Шпета установка на объективизм отчётливо ведёт к «объективизации» продуктов активности субъекта. В эстетической плоскости этим продуктом является произведение искусства.

Иной вариант интерпретации субъекта предлагает Д.Б. Зильберман, русско-американский философ середины XX в. Спектр его профессиональных интересов затрагивал область философии культуры, а также, помимо этого, эпистемологии, логики и, прежде все-

го, разработки собственного философского проекта – модальной методологии [3. С. 8].

Интерес представляет работа «Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка», где Д.Б. Зильберман рассматривает ключевую для индийской философской школы адвайта-веданта проблему непротиворечивого описания единства объекта (брахман) и субъекта (атман).

Д.Б. Зильберман рассматривает проблему в методологическом ключе, в то время как внутри себя (в адвайта-веданте) она имеет несомненную дидактическую составляющую: «“Истинным знанием” выступает то, чему научил ученика учитель. А он изменил взгляд ученика на вещи, и теперь оба согласны. Достигнутое учеником и подтвержденное учителем восприятие знания является источником его правильного применения. Оно “дивидуально” по происхождению, и его подлинным “субъектом” был акт тематической коммуникации (обучения и т.п.)» [4. С. 327]. «Дивидуальность» здесь обозначает характерную, согласно Д.Б. Зильберману, особенность индийской классической философии. «Вход» в эту философию возможен только через овладение комплексом приёмов философской деятельности, которые нельзя выучить самостоятельно, но можно освоить по аналогии с действиями учителя.

Анализ положений философской системы, далёкой от европейских как по категориальному аппарату, так и по решаемым задачам, предполагает задачу корректного «наведения» мостов между имеющими значительные различия философскими мирами. Д.Б. Зильберман утверждает, что «не логика научного исследования привлекается для того, чтобы прояснить веданту, а, напротив, адвайта призвана снабдить ее некоторым материальным содержанием. Практически это означает, что наше эссе предназначено преимущественно современной аудитории, знакомой с новейшими проблемами философии языка и логики науки, и что ни сущность этих проблем, ни соответствующая им терминология не будут проясняться и обсуждаться здесь. То, что будет вводиться в их контекст, есть перспектива адвайты, каковая и будет использована для их критической интерпретации» [Там же. С. 302].

Интерпретация субъекта посредством методологии в рассматриваемой работе Д.Б. Зильбермана имеет две перспективы. С одной стороны, адвайта-веданта сама по себе является принципиально «методологичной» философией. Её исходные посылки, за-

дачи и цели подчинены методу, с помощью которого развёртывается эта философия. С другой стороны, философия Д.Б. Зильбермана также опирается на методологию как базисную конструкцию, к тому же структурно схожую с философией веданты в целом и создателя адвайта-веданты Шанкары в частности [3. С. 9].

Позиция адвайта-веданты в отношении субъекта отличается идеализацией намерения «быть мне объектом»: «Состояние “мокши” достигается полной объективацией сознания, более не содержащего отношения к самому себе как субъекту страдания. Процесс освобождения состоит в инфляции сознания, то есть в последовательном снятии ложных отождествлений, начиная с отождествления сознанием себя со страдающим индивидом. … Достижение освобождения обеспечивается здесь семантическими средствами: все состояния психики, представляемые как субъективные переживания, последовательно описываются при помощи семантических правил действия (“вичара”). В этом случае картины психики уже не могут служить знаками состояний сознания: объективированные, они оказываются внешними и чуждыми ему» [4. С. 304]. Здесь мы видим идейную перекличку с «субъектом как объектом» Г.Г. Шпета, но в обратной перспективе: не особым образом понятый субъект выступает объектом, но сам объект своей активностью устанавливает правила, по которым субъект приближается к нему.

При этом своеобразная «самоактуализация» субъекта осуществляется посредством негации свойств, признанных иллюзорными: «при отрицании всех видимостей должна остаться конечная субстанция, которая логически не может быть ничем иным, кроме субъекта, ибо если отрицается самоосвещенный, рефлексивный субъект, остается без опоры и видимость феноменального мира» [Там же. С. 312]. Инвариантные качества субъекта в такой ситуации являются фундирующими феноменальный мир в целом.

Конечной целью, установленной для субъекта в философии веданты, является достижение «недвойственности», отсутствия субъект-объектной дихотомии. Причём все шаги, которые проделаны субъектом, должны быть либо включены в итоговое состояние, либо отброшены: «Знание Брахмана, возникшее из текста Веданты, реально лишь в том смысле, что оно разрушает незнание. Но когда последнее разрушено, построенное на такой основе знание должно немедленно исчезнуть. Интуиция Брахма-

на искореняет “магическую иллюзию” мира, включая себя самое как особое состояние» [Там же. С. 324]. Подобное «самоустранение» характерно именно для методологической интерпретации субъекта, поскольку, если это не сделано, оставшиеся «знаниевые конструкции» могут быть ошибочно приняты за итоговую цель.

Подводя итоги, можно сказать, что смещение фокуса интерпретации субъекта приводит к различающимся по форме, но содержательно сходным результатам. Интерпретация через эстетику позволяет Г.Г. Шпету заострить внимание на социокультурных аспектах проявления субъекта через особенности рецепции художественного произведения. Предложенная Д.Б. Зильберманом «методологическая» интерпретация на материале индийской философии предлагает сборку субъекта как социокультурного феномена через дидактическую проблематику. «Размывание» субъект-объектной дихотомии по мере удаления от традиционной (онтогносеологической) интерпретации субъекта является существенным сходством обоих подходов.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М.: Изд. группа «Прогресс», 1994. 376 с.

2. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания: избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 712 с. (Сер. Российские Пропилеи).

3. *Гурко Е.* Модальная методология Давида Зильбермана. Минск: Экономпресс, 2007. 456 с.

4. *Зильберман Д.Б.* Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС, 1998. 448 с.

Samarin Andrei S. Siberian federal university, institute of humanities (Krasnoyarsk, Russian Federation)

FEATURES OF THE INTERPRETATION OF THE SUBJECT THROUGH AESTHETICS (G.G. SHPET) AND METHODOLOGY (D. B. ZILBERMAN)

Keywords: subject, model, Modern philosophy.

In this article author attempts to investigate problem of subject in the context of comparison two different views on this problem. One of them is aesthetical conception of G.G. Shpet. And second is methodological approach of D.B. Zilberman. Despite of significant differences these views, we can find touch points. Starting point of our investigation is difference between aesthetic and methodological views on the one hand, and traditional view of subject, on the other hand. According to view G.G. Shpet, original meaning of «subject» came from Middle Ages and based on the logical view. In process of time we can see that this term is narrowed, especially in German philosophy of the 18th century. We

can see that aesthetic view on problem of subject includes idea about «subject as an object». It means that subject acts as mediator between world of nature and world of culture. So, in G.G. Shpet's view we see tendency of objectivism and attempt to interpret subject through cultural significance. This is possible because the analysis of the cultural role of art. D.B. Zilberman demonstrates abilities of methodological view on subject. Analysis of Indian philosophy of Advaita Vedanta helps to understand, that subject (Atman) and highest object (Brahman) unites through activity of philosophy. This activity have methodological nature. In Vedanta we clarify illusive nature of phenomena around us. After all, we get oneness instead of subject and object. As a result of our investigation we identified that methodology and aesthetic as a views on subject have key similarity. It's blurring of subject–object dichotomy.

УДК 1(091)(470)
DOI: 10.17223/9785751124014/34

Е.А. Счастливцева

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ И ПРОБЛЕМА «ЛОГИЗАЦИИ» СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ГУСТАВА ШПЕТА

Рассматривается феноменологическая концепция Густава Шпета как онтологическая и семиотическая проблема понимания в философии. Кроме того, понимание Шпет считал регионом рационального знания, что роднит его философию с философией Х.-Г. Гадамера. «Рациональное» (логическое, идеальное) философ раскрывает через онтологию предмета и коррелятивный ему знак.
Ключевые слова: *Густав Шпет, феноменологическое описание, знак, значение, логическое, дологическое, объяснение, понимание.*

В данной статье речь пойдет о феномене понимания в философии Густава Шпета, которое принадлежит региону герменевтики. Шпет приходит к выводу, что феноменологическое схватывание недостаточно для понимания: нужна еще процедура придания смысла, значения понятию. Согласно Шпету, явление не может открыть смысл человеку простым «схватыванием» сущности, минуя слово-понятие. Когда смысл постигается через значение, опосредованное языком, словесным знаком, это означает, что смыслу придается особая область, которая называется пониманием. И это особая интерсубъективная сфера социума. В этой сфере мы обнаруживаем, что слова выступают логической основой предпонимания, а явления – его дологической основой.

Понимание, согласно Шпету, служит целям объяснения, выступающим в качестве исторического (социального) описания. Ведь понимание, схваченное интуитивно, может прийти раньше объяснения. Но что собой представляет феноменологическое описание в коммуникативной сфере? На этот вопрос и пытается ответить Густав Шпет. Понимание он считает регионом рационального знания, что роднит философию Шпета с философией Х.-Г. Гадамера. «Рациональное» (логическое, идеальное) философ раскрывает через онтологию предмета и коррелятивный ему знак.

«Логическое» выражает не сущность явления (феномена) как такового, а сначала выражает сущность предмета или вещи. Ведь вещь и явление отличаются друг от друга. В то же время по Гуссерлю выходит, что значение есть выражение (Ausdruck, отличное от Bedeuten). Согласно Шпету, явление не может открыть человеку смысл простым «схватыванием» сущности, минуя слово-понятие, указывающее на вещь. Сначала – вещь, а потом – смысл. Поэтому отделяя значение и смысл (а точнее, предмет и смысл), Гуссерль в конечном итоге соединяет их в едином ноэзо-ноэматическом «схватывании», тогда как Шпет, наоборот, приходит к герменевтической проблеме понимания, в которой смысл постигается только через язык, слово, словесное выражение (значение, предметность). С другой стороны, Шпет говорит и об интуиции, скрытой в понятии. Это означает, что идеальное само по себе можно постичь только через «логизацию» сознания, в едином интеллектуальном (интеллигибельном, если речь идет о социальной сфере) познавательном акте. Когда мы смысл постигаем через значение, опосредованное языком, словесным знаком, это означает, что смыслу придается особая область, которая называется *пониманием*. И она образует особую интерсубъективную сферу социума. То, что понимание исторично, как и Шпет, эту мысль развивает Гадамер. Он относится к пониманию как к исторической традиции, совершенно своеобразно трактуя понимание исторического предания как своего рода ту же историчность и тем самым включая *наше понимание* в контекст той самой исторической традиции, что и образует «круг понимания» Гадамера. Но что нам это дает? Тогда наше понимание несет на себе печать особого рода смысла, связанного с исторической фактологией, а не личностью самого исследователя. Включенность понимания в фактологию событий (предметность) означает, что «фактам» в этой концепции придается особое значение, и именно из них, а не из субъективного восприятия черпаем мы понимание, исторические смыслы, которые меняются от эпохи к эпохе. Именно фактология составляет ядро так называемого «предпонимания», а не субъективные оценки, с которыми исследователь приступает к «делу». С другой стороны, факты всегда выражаются через знаки, словесные значения. Поэтому в целом слово может составлять логическую основу предпонимания, а факты, предметность – его дологическую основу, которая, собственно, явилась одной из предпосылок «оформления» логики. «Смысл» всегда вторичен по отношению к значению слова. Следовательно, понимание вторично по отношению к объяснению. С дру-

гой стороны, понимание, схваченное интуитивно, может прийти раньше объяснения. Двойственная природа интуиции и факта, таким образом, становится основой для феноменологического метода корреляции, в котором они соединяются единым познавательным актом, что и образует онтическую, семиотическую диалектику интуиции и понятия.

Обратимся к семиотической концепции Шпета и рассмотрим феномен интуиции и понимания, непосредственно связанный со знаком. Мы будем постепенно решать проблему, заданную самим философом, о том, как возможно сочетание теории знака и логического восприятия действительности, как возможно это сочетание и какова роль достаточного основания в этом процессе. Как соединить, казалось бы, несоединимые элементы? Для посильного ответа на этот вопрос мы вновь используем испытанный метод текстуального анализа, чтобы досконально изучить исследуемый предмет, будь то знак или сама историческая, социальная действительность.

Шпет разграничивает понимание и объяснение, так как полагает, что в сфере идеального будет орудовать понимание, тогда как в естественных науках мы сталкиваемся, скорее всего, с объяснением. Однако в современных условиях есть такое естественное знание, когда четкой границы между объяснением и пониманием провести весьма сложно. Это касается, например, квантовой механики или теории относительности. Но все же некоторые разъяснения, посильные нам, мы постараемся сделать. Основным моментом, как мы полагаем, стало учение о знаке, поднятое еще средневековой философией, и дифференциация исторического объяснения из причин (условий действительности и фактов) и понимания как такового, уделом которого должна стать логика (рацио, а не представление и не формальная логика). Как добиться рационального понимания – вопрос, который стоял перед Шпетом, а сейчас он стоит перед нами. Как добиться рационального понимания в истории? У Гуссерля логическое познание, в конце концов, оказывается чистым интуитивным познанием. А как обстояло дело в случае Шпета? Обратимся к критике герменевтических начал в познании, которую философ дает в «Истории как проблеме логики».

Понимание, говорит Шпет, есть *описание* [1. С. 748]. Объяснение – это переход от причины к действиям более частным и производным (от закона к его частным случаям). Восприятие может служить целям описания, так как оно направлено на знак; знак сам по себе есть отношение, получается плавающий диссонанс: будучи отношени-

ем, знак никогда не может иметь один и тот же смысл. Знак несет на себе нагрузку всего предложения (контекста). Согласно Гуссерлю, значение должно быть выражено. Встречаются ситуации, когда различные выражения взывают к одному и тому же значению (Наполеон при взятии Ватерлоо и Наполеон при Аустерлице). Может быть, что выражения ничего не означают («круглый квадрат») [2. С. 115].

В зависимости от цели, считает Шпет, я подхожу к пониманию данного содержания, выделяю одно или другое как знак, но все одинаково может рассматриваться именно как знак [1. С. 758]. У Шпета знак – это некий «след», который оставляет вещь в сознании. Его не нужно «заполнять», он уже таит в себе цель. У Гуссерля чистые интенции несут уже в себе смысл и цель, поскольку они направлены.

Если у Гуссерля знак не несет никакой смысловой нагрузки, например, при указании (см. [3. С. 29]) (как это возможно?), то, очевидно, что у него нет цели, а значит, и нет идеи для своей демонстрации. А такое бывает, когда при чистой интенции еще не совсем ясна идея объекта (иначе, когда мы имеем дело с воображением или с самим процессом восприятия). У Шпета знаки выступают и в процессе восприятия, и в процессе воображения. У Гуссерля для этого есть понятие *значения*, которое связано с выражением в речи (тексте), высказыванием. Значение и знак не совпадают. У Шпета значение выражается в слове, которое есть знак. Знак связан с целью и смыслом. Значение само по себе в выражении еще ничего не может нам сказать о своем способе понимания. Для этого значение нужно перевести в иную, знаковую плоскость. Знак необходимо связан с вещью и как бы не связан с ней. Знак – это определенное отношение к вещи. Знак может указывать на определенную ее направленность (энтелехию).

Мы вообще можем сказать, пишет Шпет, что понимание служит целям объяснения как описания, а само объяснение, в свою очередь, может служить целям понимания, как одно из его средств. Сама по себе цель не может быть объяснением. Но смысл и цель как одни из признаков вещи могут служить *средством* описания (см. [1. С. 760–761]). Описывая вещь, мы тем самым способствуем ее пониманию.

Понятие есть логическая единица, с которой начинается процесс «схватывания». Именно в определенности и состоит его теоретичность. Образование понятия, скорее вызывает у нас образ рисунка, выполняемого художником. Понятие всегда «условно», как его рисунок. Условность и есть теоретичность понятия, его умозрительность. «Понятие, ограничивая само собою, определяя содержание

интуиции, оставляет как бы вне внимания то, что связывает захваченное им с беспредельностью интуиции». Понятие, утверждает Шпет, «захватывает в свои пределы не каждый сменяющийся миг интуитивного потока, а только те “тождественности”, которые устанавливаются в самой *интуиции* как форме бытия». Нормы, «правила достижения полноты интуитивного многообразия в виде “загадок”, “вопросов” и “задач” и составляют содержание логики». Он полагает, что процесс понимания должен пройти помимо «схватывания» теоретическую стадию «означивания» предметности. Таким образом, он выходит к герменевтическим истокам понимания.

Гуссерль использует метод, при котором возможно говорить об актуальности возможного. Трансцендентальный субъект позволяет Гуссерлю нисхождение от теоретического (категорий) к дотеоретическому, рефлективному опыту внутреннего сознания. Он рассматривает философские категории пространства, времени так. Он берет передний, задний план, в общем, пространственную расположенность предметов, их временную расположенность (протенция, ретенция), так можно говорить и о «предметности» музыки (временные интервалы и т.д.).

Принимая во внимание сказанное, можно выдвинуть два тезиса: одним можно выразить сущность феноменологического метода Гуссерля, другим – Густава Шпета. Итак: 1) процесс «схватывания» подобен интеллектуальному методу математика; 2) Шпет считает, что такое действие недостаточно для понимания.

Понимание, говорит Шпет, есть описание. Восприятие может служить целям описания, так как оно направлено на знак; знак сам по себе есть отношение, получается плавающий диссонанс: будучи отношением, знак никогда не может иметь один и тот же смысл. Мы вообще можем сказать, пишет Шпет в «Истории как проблеме логики», что понимание служит целям объяснения как описания, а само объяснение, в свою очередь, может служить целям понимания как одно из его средств. Сама по себе цель не может быть объяснением, но служит средством описания. Описывая вещь, мы тем самым способствуем ее пониманию. Феноменологический анализ начинается с обследования вещи, ее значения в определенном контексте, что противопоставляется чисто формальному подходу в логике, где речь идет только об отношениях между понятиями безотносительно к любому предмету. В то же время Шпет пытается показать, что понятие шире его формального определения, и это выводит нас к про-

блеме образования понятий, которые во многом образуются в интуитивном акте, а не путем формализации от вида к роду и обратно. Например, назвать собаку собакой по аналогии, по созвучию и т.д.

Таким образом, Шпет утверждает понятие как интуицию, но, с другой стороны, понятие есть форма, «захватывающая в свои пределы» возможно-актуальные предметы. Именно внутренние логические формы доставляют «предметные законы самой мысли». До логической «оформленности» (в виде понятия, слова) мы имеем дело с мыслью в возможности. Понятие – это уже осуществленная мысль, это есть единство внутренних логических форм (значение, смысл, предмет) как чистых идеальных форм и внешних грамматических форм. Когда мы сталкиваемся с мыслью в возможности, перед нами находится интуиция допредикативных форм (Шпет называл ее интеллигибельной интуицией, связывающей социальное бытие). Допредикативный опыт социален. Здесь ведущими элементами становятся цели, мотивы как условия понимания. В феноменологии Гуссерля путем трансцендентальной редукции анализируется сознание, и этот анализ доходит до генетической его структуры, под которой и понимается универсальный допредикативный опыт, из которого происходят все идеальности, все значения, включая и логико-математические конструкции. И когда Гуссерль это увидел, он понял, что логический и дологический опыты находятся друг с другом в коррелятивных отношениях. У Шпета также онтологическая основа становится коррелятивной знаку, его значению и смыслу. Еще в «Явлении и смысле» он ставит задачу «вернуться к роднику дотеоретического, живого знания»; нужно «снять покров» и «уловить» некоторую «подлинную интимность и в ней полноту бытия». Это и есть шифры, или смыслы бытия. Понятие как таковое не содержит в себе смысл, а образовано по поводу уже данного смысла, который как раз и составляет «подлинную полноту бытия», некую его сущность.

Речь и слово являются носителями смысла, поэтому можно сказать, как об этом говорила схоластическая мысль, что понятие отражает сущностный порядок (Wesensordnung), поэтому можно сказать также, что сам язык носит характер свершения как процесс образования понятий. Этот процесс на первом этапе носит стихийный, неупорядоченный характер. Логическое свершение языка становится видимым, если происходит экспликация (разворачивание) мышления в слове. Но и тут на первый план выходит реальность, как бы она ни была представлена перед бесконечным

сознанием (духом). Естественный строй образования понятий подчиняет себе логику. Если бы было наоборот, то речь всегда можно было бы помыслить как подведение разумеемого под всеобщность уже данного (известного) словесного значения, между тем она представляет собой процесс постоянного образования понятий, всевозможных значений. Логическая схема индивидуации и абстракции здесь совершенно неуместны, поскольку отсутствует рефлексия над общим, объединяющим все различное, этого общего попросту нет: предельно общие понятия (категории) имеют настолько общий характер, что вряд ли возникли абстрактным путем без привлечения онтологического, бытийственного, понимания и практик. Гениальность языкового сознания как раз и состоит в том, что оно способно выразить языковое сходство, не прибегая ко всякого рода классификациям и абстракциям. Гадамер называет это явление языка принципиальной метафоричностью. А переносное значение слова он предлагает включать в ранг всех значений слова вообще, наряду с собственным словесным употреблением [4. С. 498]. Один из важнейших принципов словообразования, осуществляемых самим языком, – нахождение сходного по аналогии, которое, как указывает Гадамер, «всюду отыскивал Спевсипп»: что для птиц крылья, то для рыб плавники. Стилистическая фигура метафоры – это стилистический оборот, включающий в себя «принципиальную метафоричность языка» и одновременно логическую функцию. «Логика рода начинается с предварительной работы языка». В «Топике» Аристотеля определение общего рода выводится из выявления сходств, т.е. с работы аналогии, поэтому можно сказать, что логическая работа языка начинается с аналогии, основу которой составляет словообразование по типу сходства, что может служить основой предпонимания, дологичной его основой. Структурная организация языка и знаки письменности означают согласие между людьми на уровне их чувственного понимания (восприятия). Аристотель признает естественное образование понятий, постоянно осуществляемое самим языком, однако он лишает его научной легитимации [Там же. С. 501]. Логическая работа языка при этом сведена Аристотелем к художественному приему метафоры, а «живая метафоричность языка» была подчинена логическому идеалу классификации понятий. Тем самым сфера языковых значений начинает отделяться от самих вещей, предстающих перед нами в языковом оформлении. Чтобы

помыслить сами вещи, теперь нужно отмысливать значения этих вещей, разрешая проблему абстрактных наслоений на эти значения (понятий).

С другой стороны, считает Гадамер, именно «языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего» [Там же. С. 520]. Тем не менее фактичность языка не нужно смешивать с фактичностью науки, поскольку в самом языке заложена дистанцированность от фактов, поэтому язык сам по себе не создает той объективности, которую науки о природе достигают путем элиминирования субъективных моментов познания. В герменевтике оно может мыслиться не столько как деятельность субъекта, сколько как момент самого бытия.

Но вернемся к внутреннему слову. У каждого слова есть внутреннее измерение: оно как будто вырывается из некоего «сосредоточения» и означает, что оно связано с целым, с сущим, поэтому в основе каждого слова лежит целостное мировидение (Божье Слово Августина). Отсюда в каждом слове есть и «несокрытое» (истина) и «сокрытое» (то, что нельзя понять при помощи простого восприятия), поэтому слово требует толкования, за которым стоит *понимание*.

Между разговором и внутренним словом происходит непрерывная динамика, выражающаяся в отношении между единичным актом интерпретации и тотальным актом традиции [5. S. 114]. Когда мы говорим о внутренней речи, то в этом смысле мысль и язык оказываются символическими: материальные вещи (тело, голос) подтверждают присутствие разума. В языке коренится мысль, которая имеет акустическое выражение и говорит о духовном содержании. Грамматическая и акустическая ступени языка говорят о том, что в нем имеются общие универсальные моменты, таким образом, здесь высоко влияние кантовского разума [1. С. 300–301].

У Августина мы наблюдаем «диалектическое напряжение между универсальным внутренним словом» (словом Бога) и временным «говорением» повседневного дискурса [5. S. 114]. В высказывании смысловой горизонт закрывается и остается «чистый» смысл высказанного, который мы и записываем. Этот редуцированный смысл «всегда и с самого начала» является смыслом искаженным. Напротив, «сказывание» того, что мы имеем в виду, взаимное объяснение, удерживает сказанное в смысловом единстве с бесконечностью несказанного, и тем самым создает возможность его понимания [4. С. 542]. Здесь наш внутренний язык связывается, как говорит Крондин,

«с нашим вопрошанием и выяснением экзистенции». Тут применимы слова Гадамера: «Кто выражается ясно (откровенно), говорит не всё. Кто же не говорит вовсе, говорит внутри нас» [5. S. 114]. Все, из чего состоит повседневная речь, может возникнуть и в поэтическом слове, раскрывающем человека в разговоре: в своей речи говорящий выражает свое отношение к бытию. В этом смысле оно спекулятивно. «Поэтическое же высказывание как таковое спекулятивно, поскольку языковое свершение поэтического слова выражает, со своей стороны, некое собственное отношение к бытию» [4. С. 543].

Герменевтика не может знать проблемы начала. Эта проблема в действительности является проблемой конца, определяющего начало. Но всякое истолкование в действительности спекулятивно, т.е. «отражает» бытие [Там же. С. 538]. В любом случае можно говорить о «творчестве понимания», ведь усвоение сказанного не есть простое воспроизведение переданного текста и означает, что любой смысл предания обретает конкретность лишь в соотнесенности с понимающим «Я», а не с его реконструкцией. Это же касается и первоначального «Я». Сам язык выступает бытием, которое может быть понято. Это «вообще» – язык, на котором говорят вещи. «Спекулятивный способ бытия языка раскрывает тем самым свое универсальное онтологическое значение» [Там же. С. 549]. Это есть язык, воспринимаемый нашей «конечно-исторической сущностью». «Спекулятивная устроенность бытия, лежащая в основе герменевтики, столь же универсальна, как разум и язык» [Там же. С. 550–551]. Таким образом, мы можем сказать, что спекулятивная философия Гегеля подвергла Гадамера к сопоставлению, если не сказать «отражению», бытия и рацио. А внутреннее слово Августина дало ему внутреннюю уверенность в достижении сущностной основы высказывания[1] через внутреннюю причастность слова к бесконечному универсальному языку мира, в котором отражается онтологическая причастность миру вещей. Поэтому и вещь может быть знаком, но на философском уровне вернее всего рассматривать знак как отношение между предметом и понятием, ведь понятие – это слово, взятое вместе со знаком и его значением [6. С. 89]. Своеобразное понимание семиотической

[1] Даже у Витгенштейна «Августинова картина языка» содержит внутренний, т.е. духовный, интеллектуальный потенциал языковой игры, способность к трансформации и к расширению своей тематики, в том числе и в поэтическом произведении (см.: *Lawn Chr.* Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post. Analytic Philosophy of Language. London; New York, 2004. P. 118, 126).

проблемы дает Шпет, у которого логические формы оказываются коррелятом форм онтологических. Понятие – это уже единство внутренних и внешних (грамматических) форм; его коррелятом является предмет, вещь. Внутри этих форм находится знак как отношение между вещью и понятием. Но понятие выражается через значение, таким образом, знак и значение находятся в необходимой связи. «Чистая мысль» как внутренняя (рациональная) форма «экземплифицируется» в форме знака и слова как в своих внешних формах. Но это соотношение внешних и внутренних форм «насквозь» интеллектуально, поэтому оно есть отношение *логичности*, поэтому отношение между значением и его логическим осуществлением в слове нельзя подвести ни под какие онтологические (чувственные) определения, за исключением семантики. Таким образом, слово есть логически терминированное осуществление значения [Там же. С. 89–90].

Если сказанное перевести в плоскость герменевтики, то мы можем говорить о понимании, происходящем на уровне смысла в результате восприятия социального знака (слова, понятия), где решающее значение принадлежит внутренним логическим формам, к которым мы относим чистую мысль, выражающуюся через знак и слово. Здесь и видится рационализм.

Таким образом, онтологизируя феноменологию на уровне явления, мы тем не менее рационализируем понимание через знак и связанное с ним словесное значение. Так, мы можем сделать следующие выводы. Во-первых, знак и значение связаны. Во-вторых, значение также связано с вещью. В-третьих, онтологизация остается на феноменологическом этапе, поскольку на уровне смысла мы имеем дело со знаком как идеальным отношением.

Таким образом, проблема «вещи» и «знака» может быть разрешима в значении. Значение через язык выражает вещь. При «схватывании» между предметом и его смыслом образуется гносеологическая интуитивная связь. Онтология как таковая здесь отсутствует, познание исчерпывается интенциональностью акта, поэтому, поскольку и у Гадамера, у Шпета ситуация с познаванием несколько иная и не исчерпывается интенциональностью акта, она теоретически должна быть подкреплена герменевтическим актом понимания. Понятие собственно и есть знак, поэтому он полагает, что предмет воспринимается интуитивно, но его смысловое значение понимается в результате герменевти-

ческих актов, в которых решающее значение принадлежит внутренним логическим (рациональным) формам слова.

Таким образом, сказанное укладывается в следующую схему. Во-первых, при столкновении символа с повседневностью происходит «встреча», характеризующая понимание символа в момент его реального исполнения. Это приводит к пониманию бытия как «события», «свершения». Во-вторых, применяя диалектику Гегеля к разговору, Гадамер понимает проблему герменевтики как диалогическое событие с неравными партнерами. В-третьих, к онтологическим условиям понимания, к которым он стремится, относится понимание традиции, или предания, сущность которого как раз и определяется в диалоге. Здесь важно первоначальное «мнение», раскрывающее себя часто в метафоре. Понимание метафоры говорит и о рационализме Гадамера, выражающемся в способности языка достигать истины путем аналогии по сходству. «Принципиальная метафоричность языка» включает в себя и логическую функцию. Согласно Гадамеру, логическая работа языка начинается уже с аналогии (Аристотель). Естественное образование понятий не лишает язык научного статуса, поэтому Гадамер не сводит метафору к художественному приему, а включает ее значение (переносное значение слова) в ранг значений слова вообще. Шпет решает проблему метафоры как проблему «типического» («Эстетические фрагменты»). Он признает и явление омонимии [7. С. 85–86]. В-четвертых, Dasein в концепции Гадамера символизирует принципиальную незавершенность смыслового горизонта в сравнении с конечностью мира Dasein. Но со смертью отдельного человека и общества в целом язык не перестает обретать новые смыслы в новых поколениях людей. В целом это говорит о незавершенности «герменевтической ситуации». В-пятых, можно сделать вывод о том, что Гадамер, в отличие от Шпета, расширяет понятие знака до символа, который, как известно, имеет более широкую интерпретацию[1].

Литература

1. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования / Г.Г. Шпет. М., 2002.

2. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение / Г. Шпигельберг. М., 2002.

[1] См., например, у А.Ф. Лосева: «Всякий знак может иметь бесконечное количество значений, то есть быть символом» («аксиома символа») [8. С. 104–105].

3. *Деррида Ж.* Голос и феномен / Ж. Деррида. СПб., 1999.

4. *Гадамер Г.Г.* Истина и метод. М., 1988.

5. *Lawn Chr.* Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post. Analytic Philosophy of Language. London; New York, 2004. P. 112.

6. *Шпет Г.Г.* Знак – значение как отношение sui generis и его система (глава из рукописи «Язык и смысл». Ч. 1) (Предисловие к публикации Т. Г. Щедриной) // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 75–92.

7. *Молчанов В.И.* Проблема Я у Густва Шпета: от термина к концепции // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма. М., 2010. С. 83–93.

8. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995.

Schastlivtseva Elena A. Vyatka State Humanitarian University (Kirov, Russian Federation)

PHENOMENOLOGICAL DESCRIPTION AND THE PROBLEMS OF «LOGICAL» OF MIND GUSTAV SHPETS PHILOSOPHY

Keywords: Gustav Shpet, phenomenological description, mind, signs, logical, prelogical, explanation, understanding, intuition, purpose, Husserl, concept, word, value, G.-G. Gadamers.

In article data reveal the sense of a matter of understanding as ontology and sign theory of Gustav Shpets philosophy. Understanding is process, which to work of explanation, when explanation to be employed of description phenomenological historical (social). What is description data? At question this to answer Gustav Shpet. Besides that, he considers understanding of region rational as philosophy G.-G. Gadamers. Philosopher discloses “rational” (logical, ideal) through ontology and collateral concept as signs. Shpet following phenomenological method intelligible intuitive "setting", however, believed that this area is a "theoretical", conceptual and social sphere, whereas Husserl uses a method in which it is possible to speak about the relevance of the possible. Husserl transcendental subject allows a descent from the theoretical (categories) to the pre-theoretical, reflective experience of the inner consciousness. However, according to Shpet, the concept, as opposed to intuition, are always certain. It consists in identifying and his theoreticity. Education concepts rather makes us the image of the drawing, executed by the artist. The concept is always "conditionally" as its drawing. Conditionality is theoreticity concept, its speculative. "The concept of limiting itself, determining the content of intuition, as it leaves the focus is what connects them captured with the Infinity intuition." The concept, says Shpet, "captures in its limits every moment gives way to intuitive flow, and only the" identity ", which are installed in most of intuition as a form of life." Rules "Rules achieve intuitive fullness of diversity in the form of" puzzles "," issues "and" problems "and constitute the content of logic." He believes that the process of understanding has to go in addition to "setting" theoretical stage "signification" objectivity. So he goes to the hermeneutic understanding of the basics.

УДК:1(470) (091)
DOI: 10.17223/9785751124014/35

Г.Л. Тульчинский

ПЕРЕЖИВАНИЕ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ Г.Г. ШПЕТА

Особую роль в шпетовской герменевтике играет переживание – как оказывается источник, средство и процесс смыслопорождения. Речь идет о переживании конкретного жизненного опыта, деятельности, социальной практики, реализуемой личностью, сознание которой предстает конкретной фокусировкой освоения и порождения социально-культурных смыслов.
Ключевые слова: *герменевтика, глубокая семиотика, переживание, понимание, смысл.*

Уже давно сложилось представление о взаимодополнительности двух традиций европейской философии языка прошлого столетия: «англосаксонской» (к которой примыкает скандинавская философия) и «континентальной» (преимущественно франко-германской). В первой доминировал акцент на анализе проблемы значения (meaning), с опорой на методы логического анализа и анализа практик обыденного языка, восходящих к работам Л. Витгенштейна раннего и особенно позднего периода. Во второй – доминанта – проблема понимания, с концептуальным аппаратом, включающим феноменологию, экзистенциализм и философскую герменевтику, отчасти фрейдизм, связанные между собой не только интенсивной эволюцией (от Э. Гуссерля через М. Хайдеггера к Х.-Г. Гадамеру и далее), но и глубоким взаимным проникновением. Время показало, что обе традиции имеют не только общий источник (обе они восходят к идеям Г. Фреге, а еще ранее – Б. Больцано и Ф. Брентано), но и их взаимодополнительность. Проблема значения и проблема понимания делают разные акценты при рассмотрении одного и того же комплекса: значение – это то, что понимается, а понимание – процедура постижения значения. Это как два конца одной и той же палки: дернешь за один, потянется и второй. Также значение и понимание – одно без другого невозможно – дело в расстановке акцентов внимания.

В этой связи Г.Г. Шпет, на первый взгляд, целиком и полностью представляет континентальную традицию. По крайней мере, в его идеях относительно языка, значения, возможностей и аппарата их

анализа трудно найти что-то общее с англоязычной «семиотикой», восходящей к алгебре отношений Ч.С. Пирса и американскому прагматизму. Но и в рамках континентальной философии языка он далек от традиции франкоязычной «семиологии», восходящей к Ф. де Соссюру и продолженной французским структурализмом.

Ученик Э. Гуссерля, сохранивший глубокий пиетет к учителю, глубокий аналитик и систематизатор герменевтики как теории и практики понимания и толкования («уразумения»), Г.Г. Шпет с достаточными основаниями может принадлежать к традиции, восходящей к идеям В. Гумбольдта, В. Вундта, В. Фосслера, А. Марти, А. Потебни. Но и в этом случае, особенно в послереволюционный период своего творчества, он выходит за рамки феноменологическо-герменевтического подхода с его установками на структуру и уровни понимания. Г.Г. Шпета чем дальше, тем больше интересовали динамика понимания, источники зарождения, формирования и развития смысловых структур. Речь идет о роли и значении личности – источника, средства и результата любого осмысления и смыслообразования, реализации ее внешнего и внутреннего опыта.

Ранее уже отмечалось, что шпетовская концепция может быть отнесена не просто к герменевтической традиции, а к так называемой «глубокой семиотике» (deep semiotics) [1–3] – традиции, прослеживаемой также в работах М.М. Бахтина, А.Ф. Лосева, П.А. Флоренского, В. Налимова. Этот подход предполагает включение в осмысление языковых и шире – культурных феноменов акцентированную ориентацию на анализ процессов смыслообразования, т.е. именно содержательных характеристик и отношений, включая личностный фактор.

Заслуживает специального анализа связь этой традиции с духовным течением имяславия, чрезвычайно популярным в России начала XX в. и оказавшим глубокое влияние на взгляды и творчество не только религиозных философов (С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева), но и литераторов (О.Э. Мандельштам), и даже математиков (Н.Н. Лузин, Д.Ф. Егоров) [4]. В теории и практиках имяславцев особое внимание уделялось «умной молитве», т.е. непроговариваемому опыту смыслопорождения. Детальное прослеживание связи шпетовских идей с имяславием не входит в наши задачи и еще ждет своего благодарного исследования. Пока же стоит отметить, что интерес Г.Г. Шпета к феномену сознания [5], его связи с языком

и культурой [6, 7] реализуется не только в широко разворачивавшемся «языковом повороте» [8] всей европейской философии, но и теме, которая с опережением прозвучала именно в российской философии.

Речь идет о персонологической тематике. Эта тематика всегда присутствовала в гуманитарном знании, но в XX в. был совершен очень интенсивный переход к его ядру: от социологических моделей социума к ценностно-нормативному содержанию культуры как главного фактора социогенеза и языку как главному средству выражения и трансляции культуры – к личности как результату социализации, носителю и выразителю культуры и одновременно источнику ее развития [9]. В наши дни этот переход выражается помимо прочего в обостренном (уже даже политическом) звучании темы идентичности, ее формировании, включая языковые манипуляции сознанием. В пространстве собственно философского анализа он выражался в смещении от натуралистическо-позитивистской доминанты к феноменологии и далее – через герменевтику, экзистенциализм, фрейдизм и постструктурализм – к вызреванию персонологической и постперсонологической доминанты [10, 11]. Даже на пике развития сайентизма в рамках логики и методологии науки постпозитивизм нашел выражение в осознании не только краха логического эмпиризма и роли социально-культуральных факторов (Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд), но и роли личностного фактора динамики научного познания [12–14].

На материале шпетовских идей внутренней формы и этнопсихологии, а также экстракции близких идей указанного выше широкого контекста философии языка, культуры и личности (Б. Паскаль, В. Гумбольдт, Г. Фреге, П.А. Флоренский, М.М. Бахтин, Л.Б. Выготский, А.Н. Леонтьев и др.) в любом элементе культуры, рассматриваемом как знак с двух сторон: означаемого, т.е. содержания той деятельности, того опыта, с которым связан и к которому отсылает данный знак, и означающего – собственно материальной формы знака, с помощью которой он выполняет свою знаковую функцию. (Такой формой может быть материал, из которого изготовлен предмет, пятна краски, звук, телодвижения, электромагнитная запись и т.д. и т.п.) В структуре означаемого, в свою очередь, можно вычленить два основных компонента: социальное значение (собственно социально-культурную программу, некий культурный инвариант) и личностный смысл (значение этого социального значения для конкретной

личности). В свою очередь, в социальном значении выделяются предметное и смысловое значение, а в личностном смысле – оценочное отношение и переживание. В конечном счете, речь идет о пяти компонентах (уровнях): материальной формы, предметного и смыслового содержания социального значения, а также личностного смысла, включая оценочное отношение и переживание [15]. Прямое прохождение этих компонентов связано с осмыслением (пониманием, распредмечиванием, субъективацией, по Г.Г. Шпету, – «уразумением») феномена культуры, а обратное прохождение – его воплощением (опредмечиванием, объективацией). Каждый из этих уровней связан с социально-культурным опытом, соответствующим уровнем его реализации: предметом деятельности, ее способом, отношением к ней личности и непосредственным переживанием. Аналогично могут быть обозначены и как соответствующие уровни понимания и герменевтического анализа (предметно-тематический, парадигмально-стилевой, критический и эмпатии), так и встречного движения творческого воплощения.

Особую роль в этой системе играет переживание (das Erlebnis). Речь идет не просто об эмпатии, вчувствовании, а именно о живом опыте, переживании конкретного жизненного опыта, деятельности, социальной практики, реализованной личностью, – источником, средством и результатом любого осмысления и смыслообразования.

Примеры роли переживания в шпетовской герменевтике достаточно яркие и полные. Начнем с учения Г. Шпета о внутренней форме слова. Согласно Г.Г. Шпету, признание наличия языкового мышления как единства звука и понятия снимается и опровергается с феноменологистской и трансценденталистской позиций. Так, феноменологическая спонтанность переживаний не нуждается в выделении каких-то особых из них, связанных со звуками, – все есть поток смысла. Трансцендентализм же утверждает, что смысл нуждается в субстанции – причинной трансцендентальной «подставке». «Непредвзятый анализ, – пишет Г.Г. Шпет, – пошел бы иным путем. То, что мы констатируем вокруг себя, когда выделяем из этого окружающего язык и стараемся разрешить его загадку, есть, конечно, наш опыт, наши переживания, но не пустые “звуки”, “впечатления”, “рефлексы”, а переживания, направленные на действительные вещи, предметы, процессы в вещах и отношениях между ними. Каждою окружающею нас вещью мы можем воспользоваться как знаком другой вещи, – здесь не два рода вещей, а один из многих способов для

нас пользоваться вещами. Мы можем выделить особую систему “вещей”, которыми постоянно в этом смысле пользуемся. Таков язык» [7. С. 63]. В мире вещей как мире практики язык выступает особой практикой использования вещей для общения. Это могут быть звуки, рисунки, камешки, жесты, движения, цветы – фактически что угодно может быть использовано для передачи смыслового содержания опыта. В этом плане язык становится необходимым средством передачи и трансляции социального опыта – путеводителем по конкретной культуре, освоение которой невозможно без освоения соответствующего языка (национального, профессионального, субкультурного)[1].

Именно это обстоятельство послужило основанием абсолютизации понимания мира к языковым практикам у Л. Витгенштейна и ранних логических позитивистов. Г.Г. Шпет, упреждая такую опасность, обращает внимание на то, что язык, хотя и важнейшая, но одна из проблем понимания мира: используя вещи в целях общения, он уже погружен в смысловую среду. Поэтому «внутренняя форма пользуется звуковой формой для обозначения предметов и связей мыслей по требованиям конкретного мышления, и притом она пользуется внешнею формою 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)» [Там же. С. 67]. Тем самым переживание в смысловой системе внутренней формы предстает не просто «комплексом чувственных впечатлений», а «самим предметным миром», пестрой тканью неоднородных детерминаций, связанных с формами бытия, данности вещей, переживаний опыта этой данности, обращения с ними. И эти переживания не тождественны. Люди понимают друг друга не в силу тождественности их чувств, а потому что знаки ударяют по одной и той же «клавише», порождая в каждом «инструменте» соответствующие, но не тождественные понятия, а само переживание раскрывается прежде всего и в конце концов как деятельность или активность [5. С. 164].

---

[1] Такое понимание роли языка Г.Г. Шпет обосновывает ссылками на предшественников и современников: Э.Э.К. Шефтсбери, И.И. Винкельмана, В. Гумбольдта, А. Марти, Г. Шухарта, О. Функе.

Любой предмет (вещь) социального опыта как средство, орудие этого опыта (труда, творчества) суть осмысленный знак [7. С. 188]. Поэтому в анализе всякого культурно-социального образования мы должны уметь выделить, наряду с формами внешнего запечатления и оптическими формами социального предмета, также всякий раз формы их взаимоотношений как формы реализации смыслового содержания этого предмета, всякий раз особые внутренние формы. И лишь последние, как алгоритмы, т.е. формы методологического осуществления, способны раскрыть соответствующую организацию «смысла»…» [Там же. С. 141], проникнуть во внутренний мир говорящего, в его монаду, отражающую универсум в каком-то своем смысле [Там же. С. 163, 171]. Тем самым формируется предпосылка возможности «со-значения» знака в передаче социального опыта [6].

В шпетовском учении о внутренней форме слова последнее предстает буквально Логосом во всей его многозначности от античности до Евангелия от Иоанна: законом, правилом, разумом. А бытие предстает не просто как некая внешняя, а как воплощенная игра сил и замыслов, как интонированная и мотивированная реальность, как постоянное движение живых смыслов. Вещи не автономны и не «абсолютно натуральны». Они всегда даны в контексте их использования. Они не обозначаются словом, не под-разумеваются, а постигаются разумом – разумеются. Уразумение, согласно Г. Шпету, это усилие, работа постижения разумного замысла и его воплощения. Это означает постичь и выразить жизнь вещи, единство многообразия ее отношений («все есть отношение». – *Г.Ш.*), выражаемых, оформляемых в определенных структурах – внутренних формах.

Всякая «социальная вещь» может быть рассмотрена как «объективированная субъективность» (в истории культуры) и вместе – как «субъективированная объективность» (как предмет «социальной психологии») [7. С. 178]. В сноске на этой странице Г.Г. Шпет дает ссылку на анализ К. Марксом соотношения труда и товара в I томе «Капитала» – это еще до публикации ранних рукописей К. Маркса! И далее Г.Г. Шпет пишет как об «интересной и не лишенной принципиального значения проблеме» – разнице между продуктом труда как предметом потребления (товаром) и духовным продуктом творчества, которая состоит в том, что «первый в потреблении истребляется, а второй от потребления возрастает в ценности…» (с. 179).

Это различие действительно принципиально – речь идет о взаимодействии двух смысловых структур – внешней и внутрен-

ней, и от их взаимодействия смысловое содержание возрастает. Более того, человек создает вещного посредника между собою и природной вещью, воздвигая «между собою и природою новый мир – социально-культурный, самим этим действием преобразуя и себя самого из вещи природной в вещь социально-культурную» (с. 178). Дело именно не столько в том, что тем самым сам человек предстает как знак – со всеми социальными и психологическими последствиями, включая идентификацию и возможности семиотической антропологии. Главное в том, что герменевтика предстает посредником не только между людьми, но и между человеком и природой, а всякое осмысление – посредничеством. И ключевым моментом этого посредничества выступает личностное переживание. «Только в своей конкретной полноте, в факте культурно-социального посредничества реализации, субъект занимает место, которое ни при каких условиях не может никто у него отнять» (с. 182).

И так понимаемого субъекта невозможно представить в качестве объекта, например, психологического познания, «отвлекаясь от субъекта как субъекта». Он всегда восстанавливает свое «конкретное единство», когда берется не в отвлеченном естественнонаучном аспекте, «а в его живой роли посредника, через которого идея достигает реализации» (с. 186). Поэтому личность – не как биологическая особь или психофизиологический индивид, а именно как личность есть «социальный феномен, фокус сосредоточения социально-культурных влияний, конденсатор социальных и культурных энергий – Гомер, Данте, Шекспир, Пушкин» (там же). За именем собственным открывается мир «живого смысла», его уникального взаимодействия с другими, творения новых смыслов – «…самость субъектов здесь, данных в конкретном имени, закрепленных именем и признаваемых в имени и по имени…» (с. 171)[1].

Таким образом, «внутренняя форма вообще суть объективные законы и алгоритмы осуществляемого смысла, это формы, погруженные в само культурное бытие и его изнутри организующие» (с. 204). И почвой, источником, питательной средой и материалом этого погружения и возрастания является личностное переживание живого смысла, придающее ему саму возможность жизни и развития.

---

[1] Пассаж, впрямую отсылающий к идеям упомянутого имяславия. См. также [5. С. 156–160].

Шпетовская внутренняя форма – органичное целое, «живое понятие», переживание смысла. Сами формы динамичны: живут, растут, осуществляются, реализуя процесс воплощения идей, осуществления, созидания предметности. Бытие с этой точки зрения – sui generis идей, а не бытие вещей. Внутренние формы и есть предметность бытия. Каждая внутренняя форма целостна – каждая ее часть соотносится с целым. Само по себе слово смыслом не обладает – полнота целостности смысла обусловлена целостностью конкретной культуры.

При этом бытие внутренней формы глубоко и приницпиально индивидуально, если не уникально. В своем курсе логики Г. Шпет говорил об индивидных понятиях как общих не в силу единичности (и тем – исчерпанности) их объема, а в силу историчности любого индивида (например, Цезарь до Рубикона и после, Г. Шпет в Москве и в Томске, российская государственность на протяжении XX столетия). История (в отличие от естествознания) развивается за счет все большей индивидуализации, а не обобщения [16].

А главное, внутренняя форма – персонологична. Необходимо допущение некоего «избытка», который стимулирует постоянную динамику, превращение, движение, самовыявление смыслов, некоего потенциала, который потенцирует, овозможнивает бытие. Смысл выражает попытки конечного существа постичь бесконечное. Поэтому осмысление и смыслообразование реализуются всегда с какой-то позиции – «в каком-то смысле». Необходима «точка сборки» целостного универсума, позиция раскрытия отношений, сама включенная в эти отношения. Такой точкой сборки и выступает сознание личности – условие формирования, выращивания смысловых структур, оператор «распаковки смыслов» бесконечного универсума [17]. Это не субъективность просто, а субъективность=объективность как отношение к объективному значению. И само это отношение объективно – как часть социально-культурного процесса.

Осмысление (смыслообразование, уразумение), по Г.Г. Шпету, как «выращивание» смысла суть вывернутая лента Мебиуса культуры, «чужой во мне». Вне культуры сознание не возникает, но и культура есть место возникновения и развития разума.

Сказанное о переживании во внутренней форме в полной мере относится Г.Г. Шпетом и к искусству, к примерам и материалу которого он постоянно прибегал: в художественном творчестве не воспроизводится действительность – художник оперирует с идеальным

образом, который содержит эту действительность, в уже преобразованном виде «вдыхаемую внутрь самого изображения» [7. С. 148–149]. Поэтому художественное произведение очень часто определяется не по организующей фантазию форме (воплощению замысла), а по способности вызывать эстетическое впечатление – переживание, связанное еще и с удовольствием, источником которого является именно внутренняя форма, привносящая опыт авторского переживания [Там же. С. 150–152].

В искусстве искусства переживание особенно явственно предстает «исходным пунктом, где субъективность сама нам говорит о себе и непосредственно нами чувствуется… Непосредственное чувство, “сердце”, “конгениальность”, “сопереживание”… пытаются запечатлеть характер соответствующего непосредственного знания. Живое участие в самом творческом акте, активное, а не инертное восприятие продукта этого творчества, вживание в него, – все это делает нас самих, созерцающих, наслаждающихся и вопрошающих о субъекте, его участниками и соучастниками. Его субъективность переливает через всякие грани, которые может поставить познанию рассудок, и если иногда субъекта называют “Я”, то не в том ли весь чувствуемый смысл его “самости”, что она растворяется в неограниченном “Мы”?» [Там же. С. 217]. Художественное творчество порождает практику особой сопричастности субъектов творчества и восприятия, превращая искусство в «своего рода прикладную философию», соединяя чувственное и логическое [18. С. 8–18]. Например, актер как субъект сообщает о себе среди других субъектов, пользуясь не только некими художественными и другими культурными смыслами, но и своими естественными данными, своим естественным аппаратом движений и реакций (мимикой, дрожью тела и голоса и т.п.) [7. С. 204–205]. Не случайно Г.Г. Шпет периода РАХН/ГАХН глубоко интересовался природой актерского мастерства [19], следил за московской театральной жизнью, в чем-то даже участвовал в ней, сам не был лишен известной артистичности.

Учение о сознании и самосознании также непосредственно связано с идеей внутренней формы – согласно Г.Г. Шпету, самосознание не просто сознание себя Я как сущего, а себя как такого, а не иного, и притом вместе с признанием того же со стороны других и с сознанием этого признания» [7. С. 191]. «Я» – единство переживаний и именно в этом отыскиваются исключительные условия его единственности [5. С. 163–164]. Абсолютно единственным делает

имярека не его единство само по себе, а только интерпретация смыслового единства его сознания, уразумение того, «что Я не отрезано или не отвешано только по объему, а вплетается как “член” в некоторое “собрание”, в котором он занимает свое, ...никем не заменимое место» [Там же. С. 166]. В этом Г.Г. Шпет впрямую пересекается не только с идеями кн. С.Н. Трубецкого о соборности сознания[1], но и с бахтинской идеей самосознания, души как «оплотнения» другими смыслами (сознаниями) [20. С. 88–161], и другими современными ему авторами, например Г. Винокуром [21].

Как переживание – личностное и коллективное – понимается Г.Г. Шпетом и этническое сознание [6. С. 73–74], под которым понимается смысловое содержание социального опыта общности. И для Г.Г. Шпета это не предмет психологии, а именно герменевтическое уразумение коллективного духа как «чуткого органа коллективного единства, откликающегося как рефлексивно невольно, так и творчески сознательно на всякое событие в бытии этого единства…» (с. 91), объективируемого в языке, мифах, искусстве, нравственности, праве, государстве (с. 108–109). При этом каждый живой индивид, носитель этого духа, есть sui generis коллективных переживаний, где его личные переживания предопределены всей массой апперцепции, составляющей коллективные современные и прошлые коллективные переживания его рода, определенный духовный уклад (с. 134–135). Индивиды создают народ, преодолев свою отъединенность в общих смыслонаполненных переживаниях (с. 145)[2].

Важно, что для Г.Г. Шпета идея переживания была не только предметом абстрактных спекуляций в философических текстах. Без роли, которую он отводил переживанию, кажутся несколько странными его отступления (вплоть до цитирования пытошных листов) в личностный опыт мыслителей в «Очерках развития русской философии» [22], выглядит излишне дотошным его герменевтический комментарий к «Посмертным запискам Пиквикского клуба», вышедшего в издательстве Academia третьим томом книги Ч. Диккенса [23], в котором старательно описаны и приведены биография Диккенса, история написания книги, система британского управления того времени, бытовые отношения, места действия, маршруты пере-

[1] Показательна реплика Г.Г . Шпета, что хитро не собор со всеми держать, а себя найти в этом соборе и помимо него [5. С. 210].

[2] В этом плане, отмечает Г.Г. Шпет, социальное одиночество в духе Х. фон Зигварта, «есть удел не индивида как такового, а только умалишенного» [27. С. 207].

движения персонажей, использованные ими транспортные средства, рецептура блюд, напитки, фигурирующие в тексте. А его пристальный интерес к фактам биографии А.И. Герцена [24], глубокое проникновение, если не сопричастности переживаниям сомневающегося, скептического разума [25]? И наконец, новыми гранями раскрываются сама судьба и личностный опыт Г.Г. Шпета, его переживание этого опыта, что открывает дополнительные перспективы понимания его творчества, пока еще недостаточно реализуемые исследователями.

Таким образом, переживание оказывается источником и средством и самим процессом смыслопорождения. Оно предстает самим бытием – интенционально содержательным, интонированным. Таким его представляли и современники Г.Г. Шпета: как «поступок», «участное мышление», «диалогическое взаимооплотнение смыслов» (братья Н.М. и М.М. Бахтины), Dasein, мотивационно окрашенное скукой, заботой, страхом (М. Хайдеггер), взаимопорождающий диалог Я и Других (М. Бубер, Э. Левинас). Однако, пожалуй, только Г.Г. Шпету удалось сформулировать концепцию в форме не только фундаментальной метафоры, но и раскрыть конкретное содержание ее действия, ясно указав на личностное переживание как пространство и ткань смыслопорождения, противопоставив герменевтику «псевдофилософской метафизике», как позитивистских фантазий, сводящих все знание к образцу какой-то одной науки, так и мифологических, теологических и гностических фантазий, также облеченных в наукообразную форму. Выход для философии он видит в мудрости конкретных переживаний, погружения в этот процесс [26]. Она предстает как уразумение (понимание) мира самого по себе, как принятие его социально-культурной соборности и вхождения в него, переживание единства с ним [27. С. 212].

Если воспользоваться приведенным в начале данного текста различением двух основных традиций европейской философии, то можно сказать, что аналитическая философия, разрабатывая содержание социального значения, пыталась выработать эффективный аппарат выявления и фиксации некоего инвариантного предметного и смыслового его аспектов в языковых играх, речевых актах и т.д. Феноменолого-герменевтическая же традиция концентрировалась на анализе личностного содержания смыслового содержания опыта: его интенциональности, эмпатии, переживании. При этом показательно, что обе традиции в конечном счете пришли к одному и тому же ре-

зультату. В аналитической философии все уперлось в вопрос о «способах применения» знака и гарантий правил применения. Феноменология и герменевтика также пришли к проблеме нормативно-ценностной идентичности, попыткам закрепиться в этосе конкретных культур. По обоим векторам «языковой поворот» привел, с одной стороны, к пониманию, что в рамках самого языка мы оказываемся в ситуации сведения любого предмета рассмотрения к способам его языкового выражения и описания, задаваемым, в конечном счете, нормами культуры, а с другой – пониманию, что осмысление не сводимо к неким «объективным» факторам. Тем самым на наших глазах создаются предпосылки нового синтеза, компоненты которого можно найти у Г.Г. Шпета, а ключевым моментом такого синтеза оказывается опыт переживания – точки склейки «ленты Мебиуса» социального и личностного опыта.

Литература

1. *Тульчинский Г.Л.* Прочитан ли Шпет? // Русская философия: преемственность и роль в современном мире. Ч. I. СПб., 1992. С. 73–76.

2. *Тульчинский Г.Л.* Глубокая семиотика и постчеловеческая персонология: новый сдвиг гуманитарной парадигмы // Проблемы деятельности ученого и научных коллективов: междунар. ежегодник. Вып. XVII. СПб.: СПбГТУ, 2002. С. 6–13.

3. *Tulchinsky G.L.* Chpet et les nouvelles perspectives du paradigme des sciences humaines.: le texte en tant qu'intonation de l'etre ou l'autre rationalite de la semiotique // Slavica Occitania, Num. 26. Gustave Chpet et son heritage aux sources russes du structuralisme et de la semiotique. Toulouse–Bordeaux, 2008. P. 345–359. Русскоязычная версия см.: *Тульчинский Г.Л.* Г.Г. Шпет и новые перспективы гуманитарной парадигмы. (Текст как интонированное бытие, или Инорациональность семиотики) // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма. М.: РОССПЭН, 2010. С. 181–191.

4. *Грэхэм Л., Кантор Ж.-М.* Имена бесконечности: правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве / пер. с англ. А.Ю. Вязьмина; под ред. Б.В. Останина. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2011.

5. *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916: статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 156–210.

6. *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию. Вып. 1. М.: Академия художественных наук, 1927.

7. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). М.: Гос. академия художественных наук, 1927.

8. *Rorty R.* Introduction // The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method / ed. and with an introd. by R. Rorty. Chicago; London, 1967.

9. *Тульчинский Г.Л.* Трансцендентальный субъект, постчеловеческая персонология и новые перспективы гуманитарной парадигмы // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-

культурного сознания (междисциплинарный аспект): Г.Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 70–80.

10. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004.

11. *Тульчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб.: Алетейя, 2002.

12. *Полани М.* Личностное знание: На пути к посткритической философии / пер. с англ. М.Б. Гнедовского. М.: Прогресс, 1985.

13. *Тулмин Ст.* Человеческое понимание / пер. с англ.; общ. ред. и вступ. ст. П.Е. Сивоконя. М.: Прогресс, 1984.

14. *Холтон Дж.* Тематический анализ науки / пер. с англ. М. : Прогресс, 1981.

15. *Тульчинский Г.Л.* Смысл и гуманитарное знание // Проблема смысла в науках о человеке. М.: Смысл, 2005. С. 7–26.

16. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. 1: Материалы. М. : Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1916.

17. *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М.: Академический проект, 2011.

18. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. Своевременные напоминания. Вып. 1. Пг.: Колос, 1922.

19. *Шпет Г.Г.* Театр как искусство // Мастерство театра. 1922. № 1.

20. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

21. *Винокур Г.* Биография и культура. М.: Гос. академия худож. наук, 1927.

22. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. Первая часть. Пб., 1922.

23. *Шпет Г.Г.* Комментарий к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» // Диккенс Ч. Посмертные записки Пиквикского клуба. Т. 3. М.; Л.: Academia, 1934.

24. *Шпет Г.Г.* Философское мировоззрение Герцена. Пг.: Колос, 1921.

25. *Шпет Г.Г.* Скептик и его душа // Мысль и слово. Т. 4, ч. I. М., 1921.

26. *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // Мысль и слово. М., 1917. С. 1–69.

27. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914.

Tulchinskii Grigorii L. National Research University, “Higher School of Economics” (St.Petersburg, Russian Federation)

EXPERIENCE IN THE G.SPET HERMENEUTICS

Keywords: comprehension, deep semiotics, Erlebnis, experience, hermeneutics, personal experience, sense, understanding.

As previously noted by the author, the G.Spet hermeneutics extends beyond the theory of signs, goes back to the semiology (F. de Saussure and the French structuralism) and the semiotics (American pragmatism – Ch.S.Pierce, Ch.Morris). In this regard, there was even introduced the concept of "deep semiotics» (deep semiotics), which is intended to include the personal dimension in the understanding of language and cultural phenomena. After analyzing the G.Spet ideas about internal forms and ethnopsychology, there have been allocated 3 basic levels in the semantic structure: material form, social values (including a substantive and meaningful content), personal sense (including evaluative attitude and experience). Direct passage of these components associated with the comprehension (understanding, disobjectification, subjectivation) of cultural phenomenon, and the reverse passage – its embodiment (objectification, reification). Experience (das Erlebnis) plays a

special role in this system. It is not just about empathy (die Einfuelling) only, but namely about the living experience, re-tenance of the concrete personal life, activities, and social practices that are implemented by person – as a source, the means and the result of any interpretation and formation of cultural comprehensions and artifacts. The experience role examples of emotions are not only a introjection of the social external to internal form, or the G.Shpet attention to the personal realization of "ethnic" (which refers to the social experience of community), but also his experience of hermeneutic commentary to "The Posthumous Papers of the Pickwick Club", which was released by third volume of the book Ch. Dickens (Moscow: Academia, 1923). In addition, G.Shpet was deeply interested the acting skills nature during his work in RAAC/GAAC. The such attention examples are also his retreat in the personal experience of Russian thinkers in the "Essay on the development of Russian philosophy". Finally – the very fate and the G.Shpet personal experience, his retenance of this experience open up additional prospects for the understanding of his work. These perspectives are not yet sufficiently implemented by researchers.

УДК 1 (091)
DOI: 10.17223/9785751124014/36

Р.М. Хамитов

ИСТОКИ И НОВАЦИИ ОСМЫСЛЕНИЯ В. ДИЛЬТЕЕМ ИДЕИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО КРУГА

Изначально для познания истории Дильтей брал за основу интроспекцию, место которой впоследствии заменил межсубъектной коммуникацией, медиальной структурой в которой был для него объективный дух, но и здесь, несмотря на попытки устранить психический элемент, присутствовала доля субъективности, психологизма. Критика психологизма послужила импульсом для дальнейшего развития герменевтических концепций.
Ключевые слова: *Дильтей, герменевтический круг, науки о духе.*

Античная герменевтика опиралась на грамматику, логику и риторику. Первая обеспечивала понимание языкового материала, в то время как логика отвечала за истинность понимания. Риторика, с одной стороны, противополагалась герменевтике как наука создания текстов – науке их понимания, с другой же – соприкасалась с ней, поскольку без знания принципов создания произведения невозможно его понимание. В «Риторике» Аристотель указывал на необходимость разделять произведение на части, чтобы соотносить их с целым. Эта мысль об отношениях части и целого предвосхитила идею герменевтического круга.

В Средневековье при уяснении смысла Писания Августин настаивал на необходимости исторического, логического, грамматического, аллегорического, целеполагающего, систематического толкования и учета контекста. Он также осмысливал эквивалентность части и целого, что опять напоминает нам о проблеме герменевтического круга. Любое «темное» место из Библии может быть объяснено с помощью другого, «ясного», места. Главный тезис, который стремился доказать Флаций, как и вся протестантская мысль того времени, заключался в понятности и доступности Писания, в отсутствии необходимости католической традиции для постижения его смыслов. Оригинальная методология Флация опиралась на идею единосвязности Писания, наличия внутренней связи между отдельными частями и целым. Здесь мы опять можем наблюдать

проблему герменевтического круга в зачаточном состоянии – понимание частностей из контекста целого. Хотя до диалектического равноправия целого и части, которое использовал Шлейермахер, еще далеко – у Флация категория «целого» склоняет чашу весов.

Фридрих Аст первым эксплицировал проблематику герменевтического круга, потребовав объяснять смысл целого из смысла единичного и наоборот. Однако «целое» у него принимало причудливую форму вневременного «духа» человечества, который наполняет смыслом текст любой эпохи (при этом его источником для Аста выступает античность). Толкователь должен выявить этот глубинный, духовный смысл. «Интерпретация является актом прозрения, видения духовного богатства, передаваемого нам художником» [1].

Расплывчатость ключевых терминов и полагание герменевтики вторичным приемом познания были неприемлемы для Шлейермахера, которого по праву считают создателем философской герменевтики. Он проблематизирует само понимание: «Усилие понимания имеет место повсюду, где не происходило непосредственное понимание или где приходится принимать в расчет возможность недоразумения. Герменевтика – это искусство избегать недоразумения» [2. С. 226]. Проведя различие между строгой и нестрогой практикой интерпретации, он обозначает последнюю как характерную для прежней герменевтической традиции, которая искала путь к пониманию «темных мест» текста и полагала, что понимание это возникает само по себе. Строгая же интерпретация требует особых усилий, в связи с чем Шлейермахер подмечает, что скорее «непонимание возникает само по себе», нежели наоборот.

Тексты, являющиеся памятниками прошлого, предстают перед нами как «застывшая речь» (весьма важным является именно понятие речи – так как любой текст для Шлейермахера является в первую очередь мыслью другой личности), что побуждает исследователя к диалогическому методу (диалог между интерпретатором и автором). Подобного рода текст, по Шлейермахеру, имеет объективную и субъективную стороны, первая истолковывается грамматически, вторая – психологически [3]. Понимание гарантируется диалектическим взаимопроникновением этих двух моментов, ни один из которых не имеет над другим иерархического преимущества как такового (хотя, безусловно, в конкретных обстоятельствах любая из этих сторон может преобладать над другой, все зависит от специфики текста). На первый взгляд кажется, будто психологический аспект

истолкования имеет преимущество в силу куда более выделяющейся интенции автора при диалогическом методе. Однако Шлейермахер справляется с опасностью излишней психологизации своей теории с помощью принципа «лучшего понимания». Современный исследователь имеет некоторое преимущество перед автором старого текста, так как последний не может распознать влияния эпохи на свое произведение, как и собственных предрассудков, бессознательных аспектов психологии и т.д. Герменевт, по мнению Шлейермахера, может (и должен) понять автора лучше, чем тот понимал себя самого.

Дильтей расширяет спектр гуманитарных наук, эксплицирует уникальность каждой из них и соответственно требует для них индивидуального подхода и метода. Науки о духе Дильтея можно назвать социальными науками в современном смысле слова – они далеко не ограничиваются сферой традиционных «объектов культуры», но обращаются к общественно-исторической действительности как таковой. Поэтому в их состав входят такие непривычные с точки зрения гуманитарных наук дисциплины, как, например, теория хозяйства и учение о государстве.

Дильтей, вслед за Шлейермахером, развивал понятие герменевтического круга, обогащал его новым содержанием. Нельзя забывать, что герменевтику он использовал для решения давно наметившихся философских вопросов. Герменевтический круг как один из ключевых принципов понимания должен косвенным образом помогать обоснованию наук о духе и преодолению приоритета психологической тенденции, наметившейся в работах Шлейермахера. Исходным пунктом философии Дильтея являлось понятие «жизни», которую он рассматривал с помощью герменевтического круга. «Жизнь» нельзя эксплицировать посредством категорий естественных наук, она не поддается «калькуляционному мышлению». Понять «жизнь» можно лишь в опыте всеобщности и в то же время только через схватывание всех частностей. Ее динамика имеет сложную природу, составными частями которой наравне становятся воля, разум, чувства и т.д. Поэтому она сопротивляется дроблению и схематизации точных наук. Понять «жизнь» можно лишь из опыта ее тотальности, неразрывной связанности целого и частей.

Понимание относится к человеческой жизни, вещи же мы познаем посредством причинного объяснения. Познание в гуманитарных науках основывается на определении мотивов и интенций в человеческих действиях, текстах, разговорах. Но это отнюдь не эмпатия,

мы можем рассматривать содержание человеческих представлений, но не проникать в его душевную жизнь. То есть мы можем понимать, основываясь на знаках, данных нам извне. Но сначала происходит переживание, внешним воплощением которого в каких-либо человеческих актах является выражение. Таким образом понимаем мы выражения, которые содержатся в наших переживаниях.

Душевная жизнь не может стать понятной, благодаря прояснению связки причина – следствие, «в выражении выражаемое присутствует иначе, чем причина в следствии, оно само присутствует в выражении и становится понятным, когда понято выражение» [2. С. 274]. В гуманитарных науках смысл целого может быть понят только, если поняты его части, но и части понимаются, когда понят смысл целого.

Процесс понимания является многоуровневым, это можно пояснить на примере постижения относительно давно произошедшего события в истории человечества, в котором главную роль играет реально существовавшая личность, для этого нам нужно акцентировать свои интересы на языке, представлениях этой личности, историческом горизонте, в котором происходило ее становление, исследователь обращается к данным филологии, истории, права и других гуманитарных наук. Мы осуществляем поиск всеобщего, которое впоследствии формулируем в виде закона, однако закона, характерного для наук о духе. Затем мы этот закон применяем к рассматриваемому событию.

Понимание становится нужным, когда происходит столкновение с инаковостью «Ты». Преодоление этой инаковости становится целью наук о духе. В мире истории ученый может достичь почти полной конгениальности с изучаемым предметом путем обращения к герменевтике. В науках о духе опыт в отличие от такового в естественных науках имеет фактор субъективности, т.е. велико значение исследовательской интуиции, понятое явление может не поддаться научному описанию. И в этом отношении науки о духе близки к искусству. Поэтому в метод понимания включается не только мышление, но и средства постижения психической жизни – фантазия, воображение: «то обстоятельство, что при помощи наглядного образа фантазии можно изобразить индивидуальность действительности, сразу объясняет нам, почему историю так часто ставят в особенно близкое отношение к искусству или даже прямо отождествляют с ним. Ибо эта сторона истории действительно

родственна художественной деятельности постольку, поскольку и история, и искусство стараются возбудить наше воображение с целью воспроизведения наглядного представления» [4. С. 85].

Интерпретация исторического события зависит от источников, которые служили для образования закона в объяснении данного события. Таких интерпретаций может быть бесчисленное множество, в этом отношении заметно влияние на Дильтея шлейермахеровской герменевтики, согласно которой читатель понимает текст лучше автора. В науках о духе есть свои ограничения, с которыми приходится мириться, каждое выявленное положение в гуманитарных науках, по Дильтею, должно сверяться с духовной жизненностью, понятой из переживания. Законы в науках о духе имеют лишь гипотетический характер.

Смысл обращения Дильтея к истории отмечен еще в древности на стенах дельфийского храма: «познай себя сам», самопознание есть последняя цель наших устремлений. И в этом положении как раз и обнаруживается парадоксальный факт, что познание нашей индивидуальности в полной мере происходит только при ее слиянии с многовековым всемирным опытом человечества. Мы открываем в себе что-то затаенное, когда переживаем то, что было пережито историческими героями в минувшие эпохи. «Всякая герменевтика выступает пониманием себя через понимание другого» [5. С. 56]. Данная установка была решающей для отказа Дильтея от приоритета интроспекции в исследовании жизненной взаимосвязи. Философ полагал, что только в сравнении с другим возможно познание самого себя. Уже в описательной психологии его отказ получает свою формулировку: «Что такое человек, можно узнать не путем размышлений над самим собой, и даже не посредством психологических экспериментов, а только лишь из истории» [6. С. 28].

Проникновение в индивидуальное как в предмет исследования наук о духе происходит не без участия герменевтики, Дильтей под индивидуальным имел в виду не только внутренний мир личности, но и целую историческую эпоху. Единичное становится понятным при его введении в область всеобщего. Кроме этого, ограничением применения интроспекции служит жизненный опыт исследователя в наблюдении над собой, нет никаких гарантий в том, что его можно экстраполировать на внутренний мир другого человека. «Интроспекция открывает нам лишь малую часть человеческой жизни, которая доступна индивидуальному опыту: она

не в состоянии охватить весь спектр человеческих феноменов» [7. С. 444]. Остается теперь только избавиться от этой ограниченности в исследовании духовного мира.

Избавление от ограничений Дильтеем осуществляется при помощи обращения к интерпретации, которая определяется им как один из видов понимания. Интерпретация в толковании духовного мира зависит не только от своего предмета, но также и от самого толкователя, в этом месте обнаруживается сходство интерпретации с искусством. А предметом интерпретации являются текстовые памятники. Создание науки об истолковании текстовых источников, герменевтики было целью творчества Дильтея в создании основополагающего учения для всей области наук о духе. Она бы выполняла для гуманитарного знания ту же роль, что и логика для мышления. Таким образом, недостатки интроспекции должна была преодолеть герменевтика, способная найти человеческий дух в истории, соединении истории и философии. Но остается непонятным, каким образом осуществляется познание в науках о духе. Но ведь ясным является то, что человеческий мир и его история познаются с помощью понимания, которое доступно человеку лишь потому, что он является человеком и живет в человеческом обществе: «исторический мир, которым занимается здесь познание, всегда является миром, уже образованным и сформированным человеческим духом» [2. С. 250]. Обращение к истории объясняется вышеуказанным мнением о том, что только в сопоставлении себя с другим «Я» возможно постижение действительности духа. Явным в данном положении является обращение к герменевтическому кругу, в котором индивидуальное является частью всеобщего, отметим специфичность этой связи в гуманитарных науках – все, что содержится в универсуме, есть и в его отдельно взятой частности. И здесь мы находим противоречие в учении Дильтея. В стремлении достичь наиболее полноценного понимания, свободного от всех преград, он забыл о главном принципе жизни – ее историчности. Человеческая жизнь конечна в отличие от бытия мира, каким способом из этой конечности можно познать бытие духа? Но «для Дильтея сознание конечности не означало признания неизменной предельности и ограниченности сознания» [Там же. С. 260]. Преодоление историчности происходит с помощью исторического познания, эмпатически, мы можем сопереживать происходящее вместе с историческими героями.

Познание исторических событий происходит при активном участии герменевтики, которая имеет все основания считаться наукой. Она обладает объективностью, к интерпретации предъявляется определенный набор правил, герменевтический метод осуществляется в несколько этапов. Более широкий обзор и многочисленные проверки на истинность добытых герменевтикой данных, по мнению Дильтея, позволяют избавиться от субъективности в исследованиях.

Психологизм был шатким основанием методологии гуманитарного знания, и Дильтей находит ему альтернативу в виде коммуникативной общности человеческих индивидов. Но долгое время данное решение было вне сферы внимания научного сообщества ввиду принципов, разработанных Дильтеем в ранний период творчества. Субъект-объектное ориентирование в исследовании материалов духовного мира в дильтеевской концепции все еще воспринималось со стороны других ученых сквозь призму психологизма. На самом деле, психологизм не давал возможности Дильтею изучать жизнь, определенную им как тотальность, субъект и объект здесь рассматривались как два трансцендентных друг другу индивида. Дильтею в решении указанного вопроса нужно было «перестать рассматривать внутренний мир человека как реальность, изолированную от других реальностей этого рода» [8. С. 142]. Преодоление психологизма позволило бы Дильтею перейти от исследования индивидов к надындивидуальным структурам – жизненным взаимосвязям, не поддающимся переживанию, таким, как народ, этнос, нация и др. «Историческая взаимосвязь в результате должна быть понята как смысловая взаимосвязь, которая существенно превышает горизонт переживаний отдельного человека. Исторический мир является большим, более чуждым текстом, расшифровать который должна помочь герменевтика» [2. С. 538–539]. Попытка преодоления психологизма у Дильтея осуществилась в его триединой структуре переживание – выражение – понимание, реконструкции подвергся первый ее элемент, переживание не может быть фундаментом, на котором через его выражение бы происходил процесс понимания. Приоритет коммуникации у Дильтея имеет отношение к объективному духу, вмещающему в себя все культурное наследие человечества. Человеческая коммуникация сама производит исторически обусловленные системы объективного духа. Объективный дух имеет влияние на каждого индивида, находящегося в той или иной культурной системе. Объективный дух не рассматривается как поступательное развитие

человеческого общества, этот факт отбрасывается на задний план. «В истории, таким образом, всегда присутствуют значимые смысловые ансамбли, которые, однако, нельзя представить как прогрессивно сменяющие друг друга» [9. С. 42]. Теперь ясно, что дал отказ от психологизма Дильтею в постижении человеческой действительности, несмотря на то, что в действии каждого индивида не отрицается присущая ему целесообразность и целеполагание, все же он действует в рамках того исторического периода, где разворачиваются его действия, и в исследовании истории необходимо обращаться к соответствующим источникам, имеющим отношение к человеческой культуре.

Литература

1. *Важнейшие* эпизоды истории герменевтики [Электронный ресурс]. URL: http://www.ukraine-online.org/germenevtika-kak-instrument-ponimaniya/57-vazhnejshie-yepizody-istorii-germenevtiki.html (дата обращения: 14.06.14).

2. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1998.

3. *Кузнецов В.* Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/04.htm (дата обращения: 14.06.14).

4. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.

5. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М.: Академический проект, 2008.

6. *Дильтей В.* Описательная психология. СПб.: Алетейя, 1996.

7. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998.

8. *Гайденко П.П.* Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции // Вопросы литературы. 1977. № 5.

9. *Губман Б.Л.* Смысл истории. М.: Наука, 1991.

Khamitov Ramil M. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

THE ORIGINS OF DILTHEY'S IDEA OF HERMENEUTIC CIRCLE

Keywords: Dilthey, hermeneutic circle, psychologism, originality of the sciences of the spirit.

The aim of the article is to find out whether the history of development can be viewed within the hermeneutic circle. In reference to the history of development, the hermeneutic circle extends and modifies the relationship of the whole and the part. The source of the concept of the circle of understanding is in Aristotelian rhetoric with its emphasis on the coherence of the text and speaker-listener interaction. In the Middle Ages the hermeneutic circle was used to explain the obscure places in the Scripture and hold parts of the Bible together. In the XVIII century the connection between the parts and the whole is considered by Fr. Ast and the whole is defined as the timeless spirit of culture. Fr. Ast did not give a clear definition of interpretation, hermeneutics being treated as an auxiliary procedure. Hermeneutics takes the shape of science in Schleiermacher's works; the hermeneutical circle is formed in the form of the original formula, in which the whole is understood as

the cultural era contemporary to the author. Schleiermacher's ideas were developed by Dilthey who tried to make humanities more independent and free them from the hegemony of the natural-science method. Dilthey relied on the methodological dichotomy of sciences developed by I. Droysen and proved the originality of the sciences of the spirit. In supporting the autonomy of the human sciences Dilthey failed to avoid psychologism, although he criticized it. Originally for studying history he used introspection and subsequently replaced it with intersubjective communication, medial structure which includes objective spirit, but in spite of attempts to eliminate the psychic element there is some kind of subjectivity and psychologism. The criticism of psychologism by Dilthey and other philosophers of the XX century served as an impetus for the further development of hermeneutic concepts. The article is an attempt to explicate the applicability of the concept of hermeneutic circle by Dilthey in his research on the emancipation of the humanities in the XIX century.

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/9785751124014/37

А. Хан

ТЕОРИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО ОБРАЗА В ЛИНГВОФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ НАЧАЛА XX ВЕКА (АНДРЕЙ БЕЛЫЙ – ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ – ГУСТАВ ШПЕТ)

Проводится сопоставительный анализ о концепции поэтического тропа в учении Андрея Белого, Павла Флоренского и Густава Шпета. Тогда как Андрей Белый считает акт номинации магическим актом освоения мира и этим самым приближается к концепции Павла Флореского об имяславии как магического акта освоении мира, Густав Шпет видит в акте номинации лишь низший пласт иерархически построенной структуры поэтического слова и считает, что образ занимает смежный статус между реально воспринимаемой вещью и умозрительной идеей, и именно этот статус обеспечивает его неустойчивое, динамическое бытие.
Ключевые слова: *поэтический образ, магичность образа, бытие образа.*

В настоящей статье теорию поэтического образа в учении Андрея Белого, Павла Флоренского и Густава Шпета нам хотелось бы рассмотреть в различных историко-культурных контекстах. Хочется отметить, что теория образа у Андрея Белого базировалась на учении Александра Потебни, а концепция Потебни в свою очередь была основана на теории Вильгельма Гумбольдта. На взгляд Андрея Белого, в основе всякого языкового творчества лежит непреодолимая антиномия двух ипостасей слова: слова-термина как мертвого кристалла и живого слова-плоти как цветущего организма. Эта антиномия у Белого получает осмысление в плоскости теории познания; слово-термин, становясь конвенциальным знаком общения, возвращает нас к уже познанному, к механическому повторению уже открытых истин, и, таким образом, консервирует мышление, а слово-плоть, будучи орудием живой речи, стремится к новым познаниям, языковой творческий процесс посредством новых словообразований ведет к открытию новых истин. Эта же антиномия осмысляется у Андрея Белого и в плоскости теории культуры: «Сама живая речь есть непрерывная магия; удачно созданным словом я проникаю глубже в сущность явлений, нежели в процессе аналитического мышления;

мышлением я различаю явление; словом я подчиняю явление, покоряю его; Творчество живой речи всегда борьба человека с враждебными стихиями, его окружающими; слово зажигает светом победы окружающий меня мрак. И потому-то живая речь есть условие существования самого человечества: оно – квинтэссенция самого человечества ...» [1. С. 431].

Согласно концепции Андрея Белого, в слове дано первородное творчество, и поэтому вне словесного бытия нет ни природы, ни культуры. Словесное наименование явлений мира как генетически первичная форма творчества является одновременно и заклинанием, покорением мира и условием его существования. Поэтому живая речь как «вечно текущая, созидающая деятельность» ведет не только к новым познаниям, но и к новому органическому культурному периоду. Культ слова, расцвет живого слова всегда является условием и показателем культурного возрождения. А смерть живого слова ведет к закону механической повторяемости не только в области познания, но и в области культуры.

В 1910 г. Андрей Белый на страницах культурно-философского журнала «Логос» опубликовал статью, где рассмотрел учение Александра Потебни в духе эстетической теории русского символизма. От теории словесности Потебни в сознании Андрея Белого прямой путь ведет к современному иррационализму, к философии жизни, и проводится прямая аналогия между лингвистической миссией Александра Потебни и философской миссией Ницше: «Смысл всей деятельности Потебни выявить “иррациональные корни личности’’ в творчестве слов; он проделывает в сущности ту же работу, как и Ницше: второй вскрывает трагическую глубину невоплотимого под олимпийской маской греческого народа; первый вскрывает трагическую глубину невоплотимого под кристаллической отчетливостью рационально выраженного, доказав иррациональность самого слова, этого условия всякого выражения...» [2. С. 246].

В концепции Андрея Белого получает своеобразное осмысление в плоскости философии языка ницшеанская мысль о борьбе аполлонического и дионисийского начал. Дионисийское состояние безумия, иррационального опьянения, стремление к беспредельности у Андрея Белого коррелирует с музыкальным духом, ведущим к рождению символа как основы всякого художественного творчества. Аполлоническому формообразующему началу, стремящемуся к за-

вершению, к мере и к пределу, соответствует стремление слова к понятийной четкости. Борьба этих двух начал и составляет антиноимию, лежащую в основе словесного творчества. Андрей Белый из учения Потебни выводит следующий тезис: «...обыденная речь – сплошь гетерономна: здесь термин связан образом; образ – мыслью: идеал мысли – автономия, т.е. умерщвление внутренней формы слова, превращение слова в эмблематический звук; идеал слова – автономия, т.е. максимальный расцвет внутренней формы; он выражается в многообразии переносных смыслов, открывающихся в звуке слова: слово здесь становится символом; автономия слова осуществляется в художественном творчестве; оно тоже есть фокус словообразований» [Там же. С. 250].

Все концепции, которые ведут свой генезис от психологической школы, и прежде всего от теории словесности Александра Потебни, достигали своего апогея в эстетической концепции русского символизма, и прежде всего в философии слова Андрея Белого. Впоследствии Андрей Белый не раз возвращался к учению Александра Потебни как материалу для аргументации собственных теоретических построений. Мы оказываемся свидетелями этого и в статье 1917 г. «Жезл Аарона», где Андрей Белый утверждает первичность словесного корня как источника всякого смыслообразования и поэтического тропа: «Корень слова – метафора сама по себе, и она не нуждается в образном пояснении; корень слова – метафора всех позднейших метафор, отсюда восставших; и – миф суммы мифов, расцветших из суммы метафор; корень слова есть корень огромного, многоцветного древа значений, покрытого неисчислимостью листьев – позднейших движений динамики мысли...» [3. С. 161–162].

Однако должно быть отмечено, что Андрей Белый в этой статье культивирует герметические учения о природе поэтического слова, утверждая, что в мифическом значении слова присутствует Гермес – Логиос: «Сущность слова вполне выразима лишь в мифе – о мифах. Все иные мифы – произрастание метафор; но есть миф о слове; в нем, по-моему, схвачена символика тайных действий, текущих внутри корня слова. Он – слово о слове. Вдохновитель древнего аркадского культа, Гермес, есть сын Духа (Зевса) и Маи (природы); человека Гермес наделяет искусством сложения слов, ударом слов объяснять (hermeneueien); словесность стоит перед нами теперь герметическим культом...» [Там же. С. 166].

Как нам кажется, Андрей Белый в этой интерпретации поэтического слова, имеющего мифологические корни, достаточно близко подходит к концепции Павла Флоренского об имяславии. В эпоху русского символизма парадигма «философии имени» находит воплощение не только в «эстетизированной» лингвофилософии, но и в богословских учениях о природе слова, возводящих свой генезис к учению Григория Паламы и переживающих свое возрождение в начале XX в. в направлении имяславия. С этой точки зрения является знаменательным доклад П. Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма» (1909) [4], который в первой своей форме был лекцией, прочитанной в Московской духовной академии в 1908 г. В лекции выстраивается прямая генеологическая линия между такими культурными эпохами, как период первобытного синкретизма с магическим характером словесного акта наименования, как дохристианская греческая культура (традиции платонизма), как историческое христианство и как новое религиозное возрождение в русской культуре начала XX в. В концепции Павла Флоренского соединяющим моментом между этими культурными эпохами является особый языковой узус, магически-мистическое восприятие слова и всей словесной деятельности. Восстановление архаического языкового узуса и желание вернуть словесному акту наименования его магический и мистический характер в богословских учениях начала XX в., когда на протяжении культурного развития уже накопился богатейший фонд языковых условностей как в области терминированной, так и поэтической речи, закономерно носило утопический характер. В этих эстетических концепциях за общеязыковым словом оспаривалась и познавательная, и культуротворческая сила, предполагалось, что поэтическое словотворчество и мифотворчество являются единственной аутентичной сферой, где может переживаться единство бытия и потерянное в цивилизационном развитии органическое единство культуры. Именно в акте наименования – понимаемого в духе учения о магичности слова и богословского учения об имяславии – может заново восстанавливаться первичная потерянная связь между именем и именуемым. Поэтому во всех этих концепциях абсолютизируется акт номинации, и этим самым номинативная функция в структуре слова считается центральной, и высказанное имя концентрирует в себе все смысловые моменты бытия вещи и все познавательные энергии речевого субъекта. Таким образом, сам акт называния приобретает синэргетический характер, в котором слива-

ются мистические энергии бытия и магические энергии словесного наречения. В таком понимании акта наименования абсолютизируются познавательные возможности однократного речевого акта как в отношении речевого субъекта, так и в отношении называемого предмета.

Напомним, что в философии языка Павла Флоренского слово магично, поскольку в нем сосредоточивается познавательная энергия говорящего, носителя речевого акта, и оно мистично, поскольку связь слова-имени с называемой вещью носит субстанциальный характер. Бытие называемой вещи внедрено в онтологическую структуру мира, поэтому в слове-имени сосредоточивается энергия бытия, и, таким образом, сам акт высказывания слова носит синэргетический характер, его суть составляет брак, слияние двух энергетических потоков.

Не случайно утверждает Павел Флоренский в главе «Антиномия языка» книги «Мысль и язык», которая в свою очередь является главой капитального труда «У водоразделов мысли», что от философии языка немецких романтиков и философии искусства русских символистов ведет прямая генеалогическая линия к лингвофилософской установке русских футуристов и, в частности, к теоретической программе заумного языка и речетворческой деятельности Велимира Хлебникова [5].

В некотором смысле противоположная концепция появляется в статье О.Г. Мазаевой, где утверждается, что именно Андрей Белый был первым мыслителем внутри символистского лагеря, который заложил путь для развития феноменологической мысли: «Г.Г. Шпет и А. Белый, каждый по-своему, выразили феноменологическое движение русской культуры первой трети XX века. А. Белый в своем художественном и отчасти эссеистическом творчестве обнаружил дар философа-феноменолога экзистенциального толка. ...От позитивизма философия Г.Г. Шпета отличается тем, что от феноменологического описания она идет к онтологическим выводам, открывая новые миры бытия, новые смыслы, но не по ту его сторону, а в нем самом; Платоновское царство идей раскрывается изнутри» [6. С. 52–53].

Нам представляется, что кроме типологических и исторических расхождений должны быть и некоторые связующие звенья, которые ведут от учения Александра Потебни к философскому учению Густава Шпета. В концепции обоих мыслителей получает достаточно большой акцент собственно-лингвистическая ориентация. Общеизвестно, что Густав Шпет в III части «Эстетических фрагментов»

(1922–1923) подвергает очень резкой критике теорию Александра Потебни о внутренней форме слова [7]. Густав Шпет различает в иерархически построенной структуре слова номинативную функцию (его номинальную предметность) и семасиологическую функцию (его смысловую предметность), поэтому в соответствии с этими двумя уровнями предметности разграничивает и две принципиально противоположные интерпретации образа: «образы» чувственного восприятия и представления, т.е. «образы» зрительные, слуховые, осязательные, моторные и образ как внутреннюю поэтическую форму. Именно в этом моменте коренится его полемика с «психологической школой» в интерпретации словесного образа, и в частности с теорией словесности Александра Потебни, где образ отождествляется с наглядным представлением, структурно запечатленным во внутренней форме слова, хранящим мотивированную, «природную» связь между внешней формой (членораздельным звуком) и смыслом.

Густав Шпет подчеркивает, что образ является продуктом надчувственной деятельности сознания, т.е. таких актов сознания, которые надстраиваются над планом непосредственной перцептивной деятельности. Поэтический образ как sui generis внутренняя поэтическая форма, и в этом плане имеет смежный статус бытия между наглядным представлением как продуктом непосредственного восприятия и между отвлеченным понятием как продуктом абстра-гирующей, обобщающей деятельности сознания. Такой подход Густава Шпета к учению Потебни следует считать вполне закономерным, если учесть, что феноменологическое движение отличалось ярко выраженным антипсихологизмом как в области теории познания, так и в области философии языка. Нам представляется, что можно провести в некоторой степени аналогию между противопоставлением слова-термина как мертвого кристалла и живого слова-плоти как цветущего организма в концепции Андрея Белого – и между оппозицией статического статуса концепта и динамического статуса образа в III части «Эстетических фрагментов» Густава Шпета. Эта контрастная характеристика по отличительному признаку статичность / динамичность проводится, с одной стороны, в отношении слова к называемой вещи, с другой стороны, в отношении слова к другим словесным знакам.

В плане взаимоотношения «слово вещь» Густав Шпет подчеркивает, что в концепте накопление семантических признаков суживает значение и ограничивает, фиксирует предмет. Ведь определение предмета есть уточнение, ограничение логического объема путем абстрагирова-

ния общего (существенного) из множества признаков. Тогда как в логическом понятии общее совпадает с существенным, в образе случайный, несущественный с логической точки зрения признак может стать основой характеристики предмета. В то время как при логическом определении бытие вещи становится устойчивым, при накоплении признаков в поэтическом образе бытие вещи раскачивается, выводится из состояния семантической устойчивости и предстает перед нами в своем преобразовании, в процессе становления, поэтому понимание вынуждено как бы гнаться за динамическим потоком смысла.

Посредством оппозиции «статическое – динамическое» дается сопоставительная характеристика концепта и образа и в плане отношения слова с другими словами-знаками, и в плане взаимоотношения слова-смысла и уразумеющей деятельности сознания. Тогда как слово-термин без динамизирующей его бытие деятельности понимания и истолкования пребывает в статическом состоянии, бытие слова-образа обладает некоторой автономной динамикой. Смысловая неустойчивость образа проявляется и в его готовности перейти в новый образ-подобие. Образ способен развертываться в новые словесные воплощения и в силу внутренних энергетийных источников самого языка как культурной системы, как объективно данного смыслового мира.

Нам кажется, что русская феноменологическая философия является опытом преодоления этих утопических тенденций в области теории слова и поэтического тропа. Когда Густав Шпет при феноменологическом описании структуры слова различает два иерархически не равнозначных структурных уровня предметности (номинативную функцию слова и семасиологическую функцию слова), этим самым указывает на то, что первичный акт номинации, непосредственно направленный на называемый предмет, для того, чтобы усвоить и утвердить его бытие, в многослойной структуре слова является лишь низшим уровнем, на который наслаивается исторический опыт многократных новых актов называния, учитывающих исторически меняющийся опыт познавания, и такой же меняющийся онтологический статус называемого предмета в структуре социально-культурного бытия. Поэтому и высшие уровни в иерархически построенной структуре слова, и коррелирующие с ними акты сознания и призваны включить имя и называемый им предмет в систему социально-культурных отношений. В концепции Густава Шпета номинативная функция является только низшим (т.е. внешним, чувственным) слоем в структуре слова, реальная эмпирическая вещь является внепо-

ложной слову. А чистый, идеальный, мыслимый предмет, к постижению которого сознание движется вглубь структуры, имманентен слову, чистый предмет – член в структуре слова.

Слово как nomen, т.е. знак, связанный с называемой вещью, иначе слово в своей номинативной функции не больше, чем чувственно воспринимаемая вещь. Переход от чувственному к умственному реализуется только в функции более высокого порядка, в функции семасиологической, при которой слово указывает на подразумеваемый предмет. Как мы видим, когнитивная функция слова у Густава Шпета осуществляется не единым энергетийно-волевым речевым актом, как это было в концепциях о магической природе слова, а в сложной системе взаимоотношений между актами сознания различных уровней. Когнитивный процесс есть многоступенчатый, динамический процесс движения к эйдетическому смыслу, сам этот процесс структуирован, т.е. имеет свою архитектонику, в равной мере как и предметная структуированность строения самого слова.

В концепции Густава Шпета взаимосвязь между «образной речью» и «терминированной речью» в общеязыковой системе интерпретируется в духе системы динамических взаимоотношений. У Густава Шпета «терминированная речь» (т.е. язык как орудие сообщения) и «образная речь» (т.е. язык как орудие творчества языка самого) не противопоставлены как две антиномические стихии. Их противостояние имеет лишь относительный характер, эти два словесных модуса находятся в динамическом взаимоотношении, преобладание образной речи не вытесняет терминированную речь, и эта закономерность действует и в обратном направлении. Согласно концепции Густава Шпета поэтический образ как sui generis внутренняя поэтическая форма имеет смежный статус бытия между наглядным представлением как продуктом непосредственного восприятия и между отвлеченным понятием как продуктом обобщающей деятельности сознания. В концепции Шпета все смысловые связи, из которых слагается образ, базируются на логических отношениях языка. Философия языка, в частности, слова общеязыкового и также слова в эстетическом узусе, у Густава Шпета возникла в пределах целостной теоретической концепции. При этом феноменологическое описание уразумеющего и интерпретирующего разума и его речевой деятельности осмыслялось в социокультурном и в историко-культурном измерении, и этим самым совершался сдвиг от феноменологии сознания (в частности, и языкового сознания) к герменевти-

ке и к социальной онтологии и в конечном счете к онтологическому пониманию человеческой истории и культуры.

Концепция о структуре слова, изложенная во II и III частях «Эстетических фрагментов», находится в прямой преемственной связи с философской концепцией Густава Шпета о структуре деятельности сознания, и это тем более важно, что в лингвофилософской концепции Шпета разные структурные слои слова находятся в коррелятивном отношении с соответствующими актами уразумеющего и интерпретирующего сознания. Отмежёвываясь от гносеологического субъективизма и психологизма и соответствующей интерпретации природы сознания, Шпет ставит вопрос о том, кто же является «носителем», «субъектом» сознания. Вслед за философией Дэвида Юма и Густав Шпет оспаривает субстанциальность Я, т.е. возможность непрерывности Я как устойчивого, самотождественного субъекта и его отдельность от конкретных переживаний. В 1910-е гг. Густав Шпет находится в поисках такого нового «метафизического реализма», или «реалистической метафизики» в духе традиции платонизма, которая могла бы постичь реальную действительтность в ее социальном и историческом измерении, а также в ее целостности и в то же самое время опиралась бы на непосредственные данные внутреннего опыта.

Вся проблематика в философских поисках Густава Шпета выкристаллизовывается вокруг вопроса о том, можно ли говорить «об эйдосе конкретно-единичного или “индивидуального“, так как под эйдосом необходимо понималось “общее“» [8. С. 160]. Другими словами, на этом этапе Густава Шпета занимают проблема воплощенности эйдоса в индивидуально-конкретном предмете, и возможные формы постижения и выявления эйдетического зерна предмета сознания. Именно герменевтический акт уразумения и осмысления постигает такую систему смысловых сущностей, посредством которых охватывается и знаковая модель самой объективной действительности в своем социальном и историческом бытии и постигается в предмете телеологический момент, т.е. его принадлежность к системе целого.

В системе мысли Густава Шпета конкретное, эмпирически данное (будь это вещь как явление, или само сознание как явление) приобретает свою общность не путем обобщения (т.е. отвлечения от конкретной воплощенности бытия предмета,), а путем общения, связи, взаимоистолкования. Ту систему взаимоотношений, которую Шпет разрабатывает на материале мира явлений как непосредственно данных для сознания и на материале сознания как особого явления среди явле-

ний переносит и на феноменологическое описание структуры слова и языка как целостной системы. Действительность в интерпертации Густава Шпета дана человеку в своей знаковой природе, поэтому и слово может стать архетипом культуры и всякого социокультурного феномена. Нетрудно согласиться с тем, что в первой типологической линии лингвофилософских учений, где при возникновении словесного образа доминирует роль слова-имени и его этимологического корня – как об этом свидетельствует теория поэтического тропа Андрея Белого, а во второй типологической линии, куда принадлежит и теория образа Густава Шпета в процессе возникновения образного значения, доминирующую роль играют синтаксические отношения.

Третья часть «Эстетических фрагментов», посвященная теории поэтического образа, предлагает целый ряд аргументов для подтверждения этой закономерности. Словесный образ подобно словесному термину тоже предицируется (несмотря на то, что это является предикативным актом особого статуса), поэтому и образ надлежит пониманию и истолкованию, его смысл носит не субъективно произвольный, а объективно значимый характер, поскольку он базируется не на субъективных законах творческой фантазии, а на логических отношениях общеязыковой системы. Этот тип соотношений распространяется и на структуру отдельного слова, где внутренние поэтические формы (т.е. собственно поэтические образы) надстраиваются на внутренние логические формы, и в их динамическом соотношении преобладание одного ряда форм не означает вытеснения другого ряда, а «лишь относительное развитие одного и относительное обеднение другого ряда. Взаимное отношение их как необходимых членов словесной структуры принципиально не меняется» [7. С. 445].

Образ как sui generis внутренняя поэтическая форма в предметной структуре слова располагается между звукословом и логической формой, т.е. между фонетически-морфологическим знаком и логическим смыслом. На самом деле он есть ничто иное, как категория соотносительности, коррелятивное отношение между иерархически разноранговыми пластами слова, и это определяет его статус бытия как динамический, неустойчивый статус, который зависит от меры колебания взаимовлияний. В отличие от статического логического концепта, который приводится в динамическое состояние только благодаря деятельности сознания, акта разумного понимания, образ сам по себе динамичен [Там же. С. 446]. Динамичность образа, связанная с коррелятивным характером его бытия, при выделении образа в само-

стоятельный предмет изучения проявляется в его промежуточном статусе между действительным и идеальным бытием. Несмотря на то, что образ как словесное явление несет в себе черты как бы индивидуальной, случайной вещи, он все же не претендует на действительное бытие эмпирической вещи, его не характеризует и стремление идеи «реализоваться», образ ищет для себя сферы реализации только в искусстве. Поэтому его динамическая неустойчивость проявляется и в его смежном, отрешенном бытийном статусе между воспринимаемой «вещью» и умозрительной «идеей»: «Он есть овеществляемая идея и идеализированная вещь, ens fictum. Его отношение к бытию ни утвердительное, ни отрицательное, оно – нейтрально. Образ – конкретен, но его конкретность не есть конкретность воспринимаемой вещи и не есть конкретность умозрительной идеи, его конкретность типична. …общую тенденцию поэтического образа, в отличие от логической формы, можно выразить как тенденцию индивидуализировать общее через подчеркивание типичного и характерного против специфического и существенного» [Там же. С. 445–446].

Густав Шпет предполагает и в коррелятивном отношении слова-образа и словесного произведения как единоцелостного образа присутствие того же динамического типа взаимоотношения между частью и целым, который был предложен им в 1910-е гг. в области философии сознания: «Композиция в целом есть как бы образ развитой explicite. И обратно, образ, например метафоричность “отдельного слова“, есть композиция implicite. …Формально должно быть столько же видов метафорического построения, сколько существует видов предметных отношений, полагаемых в основу суждений» [Там же. С. 444–445].

Концепция Густава Шпета о динамическом бытии слова-образа и его сравнительно автономном саморазвитии может быть поставлена в параллель с концепцией Романа Якобсона о явлении «реализации тропа» [9]. Однако при всей аналогичности характеристики механизма смыслопорождающих процессов в этих двух концепциях уже предварительно можно установить существенное различие между ними. Тогда как в концепции Густава Шпета образ способен развертываться в новые словесные воплощения в силу внутренних энергетийных источников самого языка как культурной системы, как объективно данного смыслового мира, в концепции Якобсона развёртывание образа происходит в автономном пространстве поэтического языка как особого функционального диалекта, не имеющего причинной связи с общеязыковой системой. Поэтическая образность

у многих поэтов постсимволистской формации представляет примеры именно того взаимоотношения между номинативной и семасиологической функцией слова, которое лежит в основе учения Густава Шпета об иерархическом построении структуры слова.

Литература

1. *Белый А.* Магия слов (1909). 429–448. Андрей Белый: Символизм. М., 1910.

2. *Белый А.* Мысль и язык (Философия языка А.А. Потебни) // ЛОГОС. Книга вторая. М.: Мусагет, 1910. С. 240–258.

3. *Белый А.* Жезл Аарона (О слове в поэзии) // СКИФЫ: сб. первый. М.: Скифы, 1917. С. 155–212.

4. *Флоренский П.* Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад, 1909. С. 5–32.

5. *«Антиномия* языка» П.А. Флоренского (публ., вступ. слово и примеч. Н.К. Бонецкой) // Studia Slavica Hung. 1986. № 32/1–4. С. 117–163.

6. *Мазаева О.Г.* Г.Г. Шпет и А. Белый: феноменологическая традиция в русской культуре // Всесоюзная научная конференция «Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные гуманитарные исследования» (ред. О.Г. Мазаева). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1991. С. 50–53.

7. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. Вып. 1–3. Пг.: Колос, 1922–1923 (Перепечатано: Г.Г. Шпет: Сочинения. Приложение к журналу «Вопросы философии». М., 1989. С. 345–472).

8. *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник. (Заметки) // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. 1891–1916: ст. по философии и психологии. М., 1916. С. 156–210.

9. *Якобсон Р.* Новейшая русская поэзия. Набросок первый: Подступы к Хлебникову. С. 272–316.

Hahn Anna. Budapest Eotvos Lorand University (Budapest, Hungary)

THEORY OF THE POETIC IMAGE OF LINGUISTIC AND PHILOSOPHIC CONCEPTIONS OF BEGINNING OF THE XX CENTURY (ANDREW BELIY - PAUL FLORENSKY - GUSTAV SHPET)

Keywords: poetic image, magical image, being of the image.

The article presents a comparative analysis of the concept of poetic trop in the doctrins of Andrew Beliy, Pavel Florensky and Gustav Shpet. Andrew Beliy suggest that the act of nomination is the magical act of development of the world. In this position, his doctrine is similar to the Paul Floresky conception of worshiping act (the glorification of the name) which is a magical exploration of the world. Gustav Shpet argues that the act of nomination is only the lower layer of the hierarchical structure of the poetic word. He believes that the image is located between the real thing and the perceived speculative idea, and thus it has the conterminal status. It is this status provides an unstable, dynamic way of being of the image.

УДК 1 (091)
DOI: 10.17223/9785751124014/38

А.В. Черняев

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В «ОЧЕРКЕ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ» Г.Г. ШПЕТА

Анализируются принципы истолкования Г.Г. Шпетом истории русской философии и русской интеллигенции. Произведена контекстуализация его концепции, определены преемственность и новаторство по отношению к философско-историографической традиции, а также место и значение трудов Г.Г. Шпета для развития данной отрасли знания. В связи с этим рассматривается предпринятая Г.Г. Шпетом проблематизация роли кирилло-мефодиевского наследия в истории русской культуры, ее оригинальность и эвристичность.

Ключевые слова: *Г.Г. Шпет, русская философия, русская интеллигенция, историография.*

XX в. стал временем настоящего открытия русской философии, обращения активного интереса ее выдающихся представителей к исторической авторефлексии. Своего рода пролегоменами были труды Я.Н. Колубовского, А.И. Введенского, Э.Л. Радлова, Е.А. Боброва, М.Н. Ершова (первые увидели свет еще в XIX в.), параллельно последовала серия работ русских философов Серебряного века о своих предшественниках (Н.А. Бердяева о Н.К. Михайловском, К.Н. Леонтьеве и А.С. Хомякове, С.А. Аскольдова о А.А. Козлове, В.Ф. Эрна о Г.С. Сковороде, М.О. Гершензона о П.Я. Чаадаеве и др.). И уже в середине XX в. выходят обобщающие труды Б.В. Яковенко, Г.В. Флоровского, Д.И. Чижевского, Н.А. Бердяева, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского. «Очерк развития русской философии» (ч. 1) Г.Г. Шпета занимает в этом ряду особое место. Изданный в 1922 г., он явился не только первым опытом такого масштаба, но и значительным событием русской культуры, а также мощным фактором для дальнейшего развития историографии русской мысли, не говоря уже о том, что и теперь – по прошествии без малого столетия – остается непревзойденным во многих отношениях (концептуально-методологическом, источниковедческом, стилистическом).

Прежде всего необходимо отметить, что «Очерк» Шпета – это по сути дела первый опыт теоретической истории русской философии. Теоретический акцент историко-философских разысканий Шпета подчеркнут уже самим авторским названием книги, в котором вместо привычного термина «история» фигурирует весьма характерное в данном контексте слово «развитие», подразумевающее раскрытие и демонстрацию внутренней логики описываемого процесса. Для уяснения жанровой и методологической природы «Очерка» уместно вспомнить диссертацию Шпета «История как проблема логики», где вводится понятие «философской истории», «непосредственно переходящей, с одной стороны, в науку историю, с другой стороны, в философию истории» [1. С. 377]. В то же время предложенная «теоретиком» Шпетом версия метаистории русской философии базируется в большинстве случаев на столь основательной проработке «эмпирической» базы, которой могли бы позавидовать многие авторы, всецело посвятившие себя историко-философским штудиям. Поэтому «Очерк» и ныне, спустя почти век, представляет несомненную ценность в качестве информационного компендиума поистине энциклопедического масштаба, дополненного серией тематических экскурсов и историко-философских портретов – настолько емких, концентрированных, что порой, по признанию автора, само его умолчание об отдельных сюжетах, произведениях и персоналиях красноречиво и неслучайно, ибо за этим также стоит солидная источниковедческая работа. Однако обилие освоенного материала ни в малой степени не привело, как это зачастую случается, к аморфному нагромождению сведений; работа Шпета имеет отчетливый концептуальный каркас, в ней ставятся новые проблемы, по-новому выстраивается периодизация, преодолеваются стереотипы, прокладываются актуальные направления исследований.

Теоретический, концептуальный характер шпетовского «Очерка» был отмечен уже первыми его рецензентами. Так, Д.И. Чижевский увидел в книге Шпета ни много ни мало философию истории русской философии, и даже шире – русской культуры и самой русской судьбы: «Содержание книги – не только история русской философии, но и смысл этой истории, не только судьба русской философии, но и философия русской судьбы... Фактический материал переплетен в книге с рядом мыслей, подчас лишь попутно брошенных, но дающих в своей совокупности опыт философии русской культуры» [2. С. 386]. Обращение Шпета к столь фундаментальной – и одно-

временно остро актуальной – проблематике, очевидно, не случайно. При написании «Очерка» в авторской мотивации Шпета произошло продуктивное соединение исследовательского интереса ученого с мучительными думами русского интеллигента о судьбах России и русской культуры, оказавшейся в фазе очередного драматического разлома. Конечно, злободневность «Очерка» не стоит абсолютизировать, подобно Чижевскому, который в письме Ф.А. Степуну охарактеризовал его как «памфлет против советской философии, одетый в форму истории русской мысли» [цит. по: 3. С. 364]. Но нельзя не согласиться с мнением Т.Г. Щедриной, по словам которой, «создавая “Очерк”, Шпет писал его прежде всего для себя, чтобы в своем историческом опыте выяснить смысл и происходящего в стране, и ответить на вопрос: “возможно ли вообще в России единое культурно-философское сознание”? Судя по письмам (Шпета), он очень хотел разрешить эту проблему положительно и ответить: “Да, возможно”, но с каждой страницей прочитанных им книг по истории России, с каждым вчувствованием в тексты отечественных любомудров, с одной стороны, и с каждым днем, прожитым в Советской России – с другой, он отчаивался все больше и больше, понимая, что пока не может дать положительного ответа, как бы ему этого ни хотелось» [4. С. 235].

Формированию в России полноценного культурно-философского сознания Шпет придавал значение ключевого фактора всестороннего социального оздоровления, полноправного вхождения русской нации в семью европейских народов. Считая философию вершиной культуры, автор «Очерка» был убежден, что место и судьба философии в национальном культурно-историческом контексте – лучший индикатор духовного состояния культуры и общества. Обращаясь к причинам слабого развития философии в России, Шпет констатирует обстоятельства политического, конфессионального, социально-психологического свойства, однако концентрирует внимание на характеристиках русской интеллигенции – коллективного социально-культурного агента, которому принадлежит решающая роль в развитии и распространении высших форм национальной духовной культуры. Благодаря этому «Очерк» Шпета является также значительным вкладом в историю русской интеллигенциии и в продолжение полемики о ней, развернувшейся с особой силой после выхода в свет сборника «Вехи» (1909 г.). Об этом свидетельствует уже предисловие, где Шпет признается, что взяться за написание книги его сподвигла русская революция («я не так писал бы историю русской фи-

лософии до революции»), а она, в свою очередь, есть осуществление замысла, который «выносила, лелеяла, себя на нем воспитывала наша интеллигенция девятнадцатого века» [5. С. 220]. В революции Шпет, как и многие его современники, хотел видеть предвестие русского Возрождения, обновления сознания, культуры, духовной элиты, всего национального бытия: «нет прежней интеллигенции нашей, но *становится* теперь новая, нет старой России, но возникает новая!» [Там же. С. 221].

Как известно, в пору зрелости Шпет дистанцировался от непосредственного участия в политических дискуссиях, расценивая собственную научно-философскую деятельность как лучший вклад со своей стороны в общественное дело. Вместе с тем будучи человеком активным, деятельным, с широким кругом общения, он не мог оставаться полностью в стороне от социально-политических интересов, одушевлявших значительную часть русской интеллигенции, к революционному крылу которой Шпет принадлежал в годы студенчества, когда по окончании двух курсов физико-математического факультета был исключен из Киевского университета без права продолжать обучение за участие в революционном «союзном совете», а причастность к социал-демократической партии, хранение и распространение партийной литературы повлекли его арест и высылку из Киева (см. [6. С. 3]). Примечательно также, что работа над «Очерком» велась Шпетом на фоне развивавшегося сотрудничества с Вольфилой – Вольной философской ассоциацией, представлявшей собой объединение философов и литераторов, которое продолжало свою деятельность с 1919 по 1924 г., задумывалось как подразделение Социалистической академии, а в программных документах подчеркивались социалистические устремления участников («исследование и разработка в духе социализма вопросов культурного творчества»). Формально председателем Вольфилы до 1921 г. являлся Андрей Белый, но фактически основным идеологом и руководителем с самого начала был Иванов-Разумник (псевдоним Р.В. Иванова) – видный историк и общественный деятель, один из идеологов и главных летописцев русской интеллигенции, автор выдержавшей 6 изданий (с 1907 по 1923 г.) «Истории русской общественной мысли», содержание которой раскрывалось автором как «Философия истории русской интеллигенции». Штаб-квартира Вольфилы находилась в Петрограде, а 25 сентября 1921 г. состоялось первое заседание Московского отделения, на котором Шпет не просто был принят в члены ассоциа-

ции, но избран товарищем (заместителем) председателя [7. С. 201]. Конечно, неудивительно, что одно из заседаний Вольфилы (предположительно в конце 1922 – начале 1923 г.) было специально посвящено обсуждению только что изданной первой части шпетовского «Очерка развития русской философии» [8. С. 251]; в то же время участие в работе Вольфилы, общение с другими ее членами не могло не отразиться на том, что в это время выходило из-под пера философа – возможно, именно отсюда не слишком типичная для Шпета определенная публицистичность «Очерка», а также большое внимание, уделенное на его страницах истории русской интеллигенции. Характерно также, что среди дошедших до нас материалов ко второй части «Очерка», над которыми Шпет работал на рубеже 1920-х гг., явственно преобладают тексты и наброски, посвященные таким кумирам русской интеллигенции, как В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, П.Л. Лавров.

По сравнению с классической «интеллигентской» историографией русской интеллигенции, в качестве образцов которой могут быть названы появившиеся практически одновременно в 1906–1907 гг. многотомники «История русской интеллигенции» Д.Н. Овсянико-Куликовского и уже упомянутая «История русской общественной мысли» Иванова-Разумника, концепция Шпета стала новаторской как в содержательном, так и в методологическом отношении. Прежде всего, Шпет – отнюдь не апологет русской интеллигенции, а скорее ее критик, в первую очередь – за приверженность утилитаризму, за стремление подчинить науку, философию, искусство политическим задачам. В этих сферах духовной деятельности властители дум интеллигенции признавали полезным лишь то, что могло служить делу революции, остальное считалось либо безразличным, либо опасным и подвергалось остракизму. При этом «никого не смущало, что не очень-то образованная наша оппозиционная интеллигенция из своей же среды выбирала судей для приговора по делу о просветительной ценности научных и философских теорий… Арбитры утилитарности заседали в журнальных редакциях, откуда неслись по России, в свисте и улюлюкании, их интеллигентские приговоры... Их морально-политическая цензура была настолько строже правительственной, насколько неписаный закон обязательнее писаного и насколько убежденный доброволец злее наемного бандита» [5. С. 253–254].

Сказанное относится к «новой интелигенции» – прогрессивной, оппозиционной и партийной, либеральной и социалистической, ко-

торая вышла на историческую арену в XIX в. и которую принято считать «интеллигенцией par excellence». Именно ей посвящены труды Овсянико-Куликовского и Иванова-Разумника (а также «Вехи»), в которых генеалогия интеллигенции возводится к грибоедовскому Чацкому, Н.И. Новикову и Д.И. Фонвизину как ее «предтечам». Шпет же рассматривает данную генерацию лишь как последнюю, третью «смену» русской интеллигенции, которой предшествовали две других в лице древнерусского духовенства (церковная интеллигенция) и культурного слоя, мобилизованного правительством, начиная с Петра I (правительственная интеллигенция). Это можно расценить как историко-методологическую новацию Шпета, в отличие от предшественников[1], посчитавшего необходимым применить в качестве критерия принадлежности к интеллигенции не только приверженность определенному умонастроению или идеологической тенденции, но, прежде всего, выполнение конкретной социальной функции – управление просвещением, что позволило возвести историю этой группы ко временам Киевской Руси.

Причем, согласно Шпету, на этом первом – средневековом – этапе история русской культуры шла типологически синхронно с историей культуры Западной Европы, но затем их пути пролегли поразному. На Западе монополия Церкви в сфере культуры и просвещения прекращается в эпоху инспирированного творческой аристократией Ренессанса, ставшего идеальной моделью и источником вдохновения для дальнейшего культурного развития. Обращаясь к России, Шпет пишет: «История объясняет, почему ни в московской, ни в петровской России не стало творческой аристократии, почему Россия вообще прошла свой культурный путь без творчества» [Там же. С. 252]. Думается, после первого слова цитированной фразы пропущена отрицательная частица, ибо далее автор начинает высказывать предположения, а не апеллирует к некоему уже известному историческому объяснению, с которым было бы весьма интересно познакомиться. Как бы то ни было, в итоге место творческой аристократии в России было узурпировано представителями правительственной интеллигенции, «переносив-

[1] В своем определении интеллигенции Иванов-Разумник подчеркивает ее внесословный характер: «Интеллигенция есть этически – антимещанская, социологически – внесословная, внеклассовая, преемственная группа, характеризуемая творчеством новых форм и идеалов и активным проведением их в жизнь в направлении к физическому и умственному, общественному и индивидуальному освобождению личности» [9. С. 25].

шими сюда чужие порядки и потому просвещавшими Россию, но не творившими в ней и от ее лица» (с. 252). Против правительственной интеллигенции выступила оппозиционная, нигилистическая, представлявшая собой «третью смену», которая, однако, принципиально не отличалась от двух первых, была преисполнена сознанием не творческой, а политически мотивированной утилитарно-просветительной миссии и держала наготове арсенал собственных средств для пресечения того, что считала «ересью» и «крамолой»...

По мысли Шпета, «литературная аристократия» первой половины XIX в. в лице Н.М. Карамзина, В.А. Жуковского, П.А. Вяземского, А.С. Пушкина «и все пушкинское были единственною *возможностью* для нас положительной, не нигилистической культуры... новой интеллигенции» (с. 485), однако этот шанс остался в конечном счете нереализованным[1]. Также с именем Пушкина Шпет связывает состоявшееся все же, хотя и только на литературно-языковом уровне, преодоление еще одной фундаментальной проблемы русской культуры, которая оказалась заложницей церковно-славянского языка: «Русская художественная литература героически боролась с кирилло-мефодиевским наследием в языке, и когда воссиял Пушкин, болгарский туман рассеялся навсегда» (с. 245). Впрочем, проблема эта выходит далеко за рамки истории литературного языка, с ней напрямую связаны слабость развития русской философии (ее «бледность, чахлость, хрупкость»), русское невежество («невегласие»), возведенное в принцип, а также роковые сбои в развитии русской культуры и общества в целом. Шпет указывает, что специфика рецепции Русью христианства при посредстве церковно-славянских переводов, без прямого обращения к греко-римскому наследию, отрезала ее от античной культуры и стала роковым для нее фактором: «Россия вошла в семью европейскую. Но вошла как сирота... Она стала христианскою, но без античной традиции и без исторического культуропреемства... Варварский

[1] Интересно, что Х. Ортега-и-Гассет в работе «Бесхребетная Испания», написанной одновременно с рассматриваемой книгой Шпета (1921 г.), поставил испанскому обществу тот же диагноз, что и Шпет – русскому, указав на типологическое сходство в социальном развитии Испании и России, основная проблема которых связана с диспропорцией между силой политического объединения и уровнем зрелости, развития, самосознания самих объединяемых социальных элементов. «Испания и Россия – два полюса великой европейской оси. При всех различиях их сближает то, что обе страны... всегда испытывали недостаток в выдающихся личностях... Вот откуда аморфность, расплывчатость, закоренелый примитивизм русских людей» [10. С. 157].

Запад принял христианство на языке античном и сохранил его надолго. С самого начала его истории благодаря знанию латинского языка, по крайней мере в более образованных слоях духовенства и знати, античная культура была открытою книгою для западного человека... И когда настала пора... обращение к языческим предкам возродило Европу. Совсем не то было у нас. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории? Солунские братья сыграли для России фатальную роль» (с. 234). Именно «в отказе от античного наследства или в неумении принять его» (с. 252) Шпет усматривает корни культурных неудач России, прежде всего – отсутствие творческой аристократии и как следствие – несостоявшийся в России Ренессанс.

Проблематизацию значения кирилло-мефодиевского наследия для истории русской культуры принято связывать с именем Шпета, на которого как первопроходца ссылается в этой связи Ф.А. Степун [11. С. 588], с ним полемизирует по тому же поводу Флоровский в рецензии на «Очерк» и затем в «Путях русского богословия». Однако Г.П. Федотов уже в 1918 г. в «Мыслях по поводу Брестского мира» в поисках «корней событий, приведших к гибели Россию», предложил остановить внимание на тех культурно-исторических последствиях, которые имел перевод греческой Библии на славянский язык: «Мы привыкли видеть в этом факте исключительное счастье, редкий дар судьбы народу русскому... Может быть, библия есть единственная “книга”. Но чтобы понять ее, нужно трудом одолеть целые библиотеки книг... Раз овладев этим ключом – не только к библии, но и ко всей великой греко-романской цивилизации, – трудно было уберечься от обаяния ее мудрости и красоты... И мы могли бы читать Гомера при Ярославичах, переписывать в суздальских лесах Софокла и Платона... Сперва повторять ученическими устами мудрые слова, потом, окрепнув, дерзнуть на творчество – на собственную мысль. Творчеством не скудна конечно Русь, но ее мысль – научно-философская мысль – спала веками, проспала Возрождение и очнулась так поздно, что между ее вещими, но смутными мечтами и наукой Запада выросла пропасть... Итак, славянская речь, т.е. разрыв со вселенской мыслью, объясняет, так сказать, абсолютную нищету нашу» [12. С. 47–49]. Эти столь созвучные Шпету тезисы Федотов повторял и в своих позднейших работах, но в данном контексте Шпет не ссылается на Федотова, а Федотов – на Шпе-

та. Кому именно принадлежит приоритет? Формально по времени публикации – Федотову, но книга Шпета прозвучала громче. Можно предположить, что эта идея в то время, что называется, «витала в воздухе» и оба мыслителя высказали ее практически синхронно.

Тем более, что размышлять над будущей книгой Шпет начал задолго до начала написания «Очерка», по крайней мере десятью годами ранее. Об этом свидетельствуют его письма, введенные в научный оборот Т.Г. Щедриной. В частности, уже в письмах к жене философа Н.К. Гучковой 1912 г. конспективно намечена концепция истории русской интеллигенции, впоследствии развернутая в «Очерке»: это и указание на выполнение функции интеллигенции допетровским духовенством («православное духовенство до Петра – единственная интеллигентная сила у нас» [4. С. 230]), и на передачу им эстафеты новым социальным группам («Наша природная интеллигенция до-петровского времени однако осталась с мужиками и перестала быть интеллигенцией... И так, пока не стала нарождаться современная интеллигенция, сначала из дворян, а потом из разночинцев» [Там же]). Не исключено, что дополнительным поводом для этих размышлений послужили «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (1909 г.) – книга, вызвавшая серьезный общественный резонанс и спровоцировавшая волну печатных откликов, в том числе несколько коллективных сборников статей. Порой «Вехи» рассматривают как некий гром среди ясного неба, но скорее они явились лишь одним из звеньев в цепи авторефлексивных опытов русской интеллигенции, произведшей между революциями 1905 и 1917 гг. целую литературу о самой себе. Предпосылкой для этого стал «духовный кризис интеллигенции» (название книги Бердяева), связанный, с одной стороны, по-разному осмысленным опытом подавленной революции 1904–1905 гг., а с другой – идеологическими коллизиями между поздним народничеством и марксизмом. В свою очередь, ряд представителей последнего стали проводить ревизию своего философского инструментария и в результате дрейфовать «от марксизма к идеализму» – лидеры этого движения и выступили авторами сборника «Вехи», лейтмотивом которого стал призыв к оппозиционной интеллигенции отказаться от политической фронды, к смещению акцентов с внешнего переустройства общественной жизни на сосредоточение усилий вокруг духовного совершенствования человека.

Именно этот ключевой тезис оказался совершенно неприемлемым для Шпета, который откликнулся на «Вехи» все в тех же письмах к жене 1912 г., где указал на нравственную двусмысленность «веховской» идеологии: «Идея так называемого “личного усовершенствования” стара и часто всплывает вновь на поверхность общественной жизни... Non-sens в том, что такое усовершенствование, такое движение мысли, чувства и воли вне общественной жизни. А из этого проистекает ее безнравственность, ибо нравственность возможна только в социальных отношениях. Есть что-то отталкивающе-отвратительное в человеке, “занимающемся” личным усовершенствованием, в то время как взрастившее его общество, народ падает духом и стонет в безвременье, ибо некому, некому указать ему пути! А те, на кого он возлагал свои надежды, увы, занялись “личным” усовершенствованием» [4. С. 245–246]. Десять лет спустя, в «Очерке», Шпет также отозвался о «веховцах» и их наследниках, – авторах сборника «Из глубины» (1918 г.), – без всякого пиетета, скорее даже иронически-уничижительно: «Когда через какие-нибудь десять лет интеллигенция обратилась к покаянию и самобичеванию, некоторые нашли это забавным... В последние дни... интеллигентские флагелланты подали голос “Из глубины”» [5. С. 255]. Более того: по утверждению Шпета, «отход и отказ значительной части интеллигенции от революции есть закат и гибель этой интеллигенции» [Там же. С. 221].

Даже для острого на язык Шпета столь резкий отзыв о «веховцах» звучит неожиданно, тем более, что он, по идее, должен был быть солидарен с их критикой в адрес русской нигилистической интеллигенции, не мог не согласиться с призывами предпочесть «философскую истину» «интеллигентской правде». Конечно же, это не случайно. Позицию авторов «Вех» – вчерашних марксистов, двинувшихся по траектории к идеализму, религиозной метафизике и мистицизму, Шпет не мог принять потому, что, в отличие от них, видел причину кризиса культуры именно в христианстве, которое, таким образом, не может быть панацеей против этого кризиса: «Кризис культуры теперешней есть кризис христианства, потому что иной культуры нет уже двадцатый век» [13. С. 370]. Размышляя о возможности в России Возрождения, Шпет связывал его не только с появлением новой генерации интеллигенции – творческой аристократии, но и с преодолением христианства как одним из сущностных условий Ренессанса. Можно сказать, что, с точки зрения Шпета, по большому счету «Вехи» явились очередным изводом русского интелли-

гентского утилитаризма, хотя и более рафинированного по сравнению с предыдущими. Если старая оппозиционная интеллигенция стремилась подчинить культуру делу социального освобождения, провозглашая его абсолютным приоритетом, не нуждающимся в оправдании со стороны религии и философии[1], то «веховцы», декларируя реабилитацию философии, снова превращали ее в служанку богословия и проповедовали, по сути дела, социальный конформизм.

«Вехи» ознаменовали самый глубокий за всю ее историю раскол русской интеллигенции на два контрадикторных лагеря – оппозиционеров и «флагеллянтов». Как и подобает истинному философу, Шпет в этой расстановке сил занял диспозицию, которая лучше всего может быть охарактеризована словами поэта: «двух станов не боец, а только гость случайный»: человеческие и профессиональные отношения (конечно, совсем не случайные) связывали его с представителями обоих направлений, но при этом у него была своя, «третья» правда, а также свое видение истории и миссии русской интеллигенции, русской философии и культуры. Представленная в «Очерке развития русской философии» концепция истории русской интеллигенции и продуцированной ею мысли оказалась весьма продуктивной и влиятельной: многие тезисы, гипотезы и методологические подходы Шпета были так или иначе восприняты либо приняты в расчет ведущими отечественными и зарубежными историками русской философии и культуры XX в. Писать эту историю по-старому после Шпета оказалось уже невозможным.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Ч. 1: Материалы. М.; СПб., 2014.

[1] Так, по красноречивому высказыванию Д.Н. Овсянико-Куликовского, «гуманность, просвещение, освободительные идеи не нуждаются ни в религиозной, ни в философской санкции, ибо они самоценны и сами по себе составляют величайшее благо. Когда ищут их санкции в религиях или философских системах, то это умаляет их достоинство и грозит им немалой опасностью ввиду того факта, что из любого религиозного учения и из любой философской системы можно, при желании и некотором усердии, вывести все, что угодно: гуманное и негуманное, освободительное и поработительное. Из системы Гегеля легко выводилось и славянофильство, и западничество, примирение с действительностью и разрыв с нею, прусский консерватизм и немецкий социализм... Принципы гуманности, требования прогрессирующей человечности, задачи просвещения, освободительные – в обширном смысле – идеи должны быть изъяты из-под ферулы религиозных и философских систем, к чему и приводит прогресс культуры и мысли» [14. С. 190].

2. *Прокофьев П.* <Д.И. Чижевский>. Густав Шпет. Очерки развития русской философии // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 385–389.

3. *Янцен В.* Д.И. Чижевский, Е.Д. Шор и Г.Г. Шпет // Там же. С. 357–382.

4. *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004.

5. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 217–578.

6. *Пастернак Е.В.* Г.Г. Шпет // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 3–8.

7. *Вольная* философская ассоциация: 1919–1924. Издание подготовила Е.В. Иванова. М., 2010.

8. *Белоус В.Г.* Вольфила, или Кризис культуры в зеркале общественного сознания. СПб., 2007.

9. *Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли: в 3 т. Т. 1. М., 1997.

10. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М.: АСТ, 2008.

11. *Степун Ф.А.* Дух, лицо и стиль русской культуры // Степун Ф.А. Сочинения. М., 2010. С. 583–595.

12. *Федотов Г.П.* Мысли по поводу Брестского мира // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 47–49.

13. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 345–474.

14. *Овсянико-Куликовский Д.Н.* Психология русской интеллигенции // Анти-Вехи. М., 2007. С. 177–200.

Chernyaev Anatoly V. Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation)

CONCEPTUALIZATION OF HISTORY OF THE RUSSIAN INTELLIGENTSIA IN THE "ESSAY OF DEVELOPMENT OF RUSSIAN PHILOSOPHY" OF GUSTAV SHPET

Keywords: Gustav Shpet, Russian philosophy, Russian intelligentsia, historiography.

"Essay on the development of Russian philosophy" of Gustav Shpet is the first experience of theoretical history of Russian philosophy. The book raised new challenges, revised periodization, made a reassessment of of many phenomena, overcome stereotypes and build new lines of research of Russian philosophy. "Essay" of Shpet is also a significant contribution to the history of the Russian intelligentsia and the continuation of the controversy about it after the publication of the book "Vekhi" (1909). When writing "Essay", Shpet distinguished himself as a research scientist at the same time as the Russian intelligent, concerned for the fate of Russia and Russian culture. According Shpet, formation of cultural and philosophical consciousness – the key to the social rehabilitation of Russia. As a philosophy – is the pinnacle of culture, location and fate of philosophy in the national cultural and historical context – an indicator of the spiritual state of culture and society. Analyzing the reasons for the weak development of philosophy in Russia, Shpet focuses on the characteristics of the Russian intelligentsia. The intelligentsia – a collective socio–cultural agent, which plays a decisive role in the development and distribution of the high-

est forms of the national spiritual culture. Compared to classical historiography of the Russian intelligentsia, the concept of Shpet become innovative in substance and methodologically. One of the discoveries of Shpet – problematization of the role and significance of Cyril and Methodius legacy for the history of Russian culture. Formally, the priority belongs to Georgy Fedotov, but the book of Shpet sounded louder. We can assume that this idea hatched by scientists both at the same time, because it was suggested by them almost simultaneously. As the analysis of the correspondence of Shpet demonstrates, philosopher was thinking about this subject long before the writing of the book. In general, presented in the "Essay" concept of the history of the Russian intelligentsia and philosophy, produced by it, was very productive and influential. Many theses, hypotheses and methodological approaches of Shpet were accepted or taken into account by the leading Russian and foreign historians of Russian philosophy and culture of the XX century.

УДК 130.2
DOI: 10.17223/9785751124014/39

М.Н. Чистанов

ДИХОТОМИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ И ИСТОРИЗМА В РАБОТЕ Г.Г. ШПЕТА «ИСТОРИЯ КАК ПРОБЛЕМА ЛОГИКИ» В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ПРОЦЕССА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ[1]

Г.Г. Шпет указывает на то, что традиционное противопоставление Просвещения и романтизма глубоко ошибочно. Показано, что именно внутри рациональной традиции Просвещения созрели зерна последующего романтического историзма. Данная дихотомия характерна для современной философии истории, где после долгих попыток построения рациональной схемы исторического провозглашен новый прагматический поворот. На практике это чаще всего обозначает религиозно-мистическое решение проблемы.
Ключевые слова: *философия истории, внутренний историзм сознания, социокультурная модернизация.*

В одной из своих важнейших работ «История как проблема логики» Г.Г. Шпет указывает на то, что для существующей к его времени философско-исторической традиции стало общим местом противопоставлять исторические взгляды Просвещения и романтизма. Несмотря на то, что именно Просвещение стало временем рождения философии истории, а Вольтер даже вводит соответствующий термин, говоря о «философской истории», данная эпоха в немецкой историографии и философии истории (а они могут рассматриваться в качестве канонических) считается принципиально внеисторической и даже антиисторической. По мнению родоначальников исторической науки, «люди XVIII века под влиянием господствовавшего философского настроения слишком рационализировали, схематизировали, наконец, принимали собственное время за мерку и венец слишком, чтобы понять и разрешить задачу восстановления действительной картины прошлого. Отсутствие “истории”, естественно, влекло за собой отсутствие интереса к теоретическим вопросам о логическом значении исторического и о логическом месте истории как науки, а отсутствие научно и критически установленных исторических сведений не позволяло философски возвыситься над шаблонно-тра-

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-03-18023).

диционным представлением о четырех монархиях, и т.п.» [1. С. 103]. В противовес Просвещению романтики оказываются адептами исторической уникальности и подлинности, апеллируя к непос-редственно переживаемой реальности и личному историческому опыту.

Указывая на наличие подобной дихотомии, Густав Шпет предпринимает попытку примирить позиции оппонентов, анализируя происхождение обеих традиций. В поисках источников Просвещения Шпет обращается к новоевропейской философии XVII в.: «…не может вызывать сомнения факт, отмечаемый, кажется, всеми историками культуры, что просвещение XVIII века было во многих отношениях завершением эпохи Возрождения наук и искусств. Но также не подлежит сомнению, что ближайшие философские источники Просвещения нужно искать в результатах так называемой «новой» философии, т.е. философии, идущей от методологических и метафизических реформ Бэкона и Декарта» [Там же. С. 114]. Учитывая характер данных методологий, резонно предположить, что антиисторическая направленность Просвещения должна быть связана с влиянием картезианской философии, в то время как линия, идущая от Бэкона, будучи основанной на конкретном опыте, должна способствовать «историзации» интеллектуальной традиции.

В самом деле, если Бэкон и его последователи настаивают на фундаментальном характере эмпирических фактов для науки, в том числе и исторической науки, вполне вероятным было бы предположить наличие генетической связи современного историзма и английского эмпиризма, благо, что и опыт исторических сочинений у эмпириков имелся весьма солидный. Тем не менее Шпет отмечает, что, несмотря на попытки реформирования исторической науки Бэконом и непреходящее значение исторических сочинений Юма, метафизическое наследие английского эмпиризма скорее сковывает развитие исторического метода, нежели способствует развитию историзма, поэтому историзм в сочинения этого периода проникает скорее «по краям»: «мы остановились на примерах Бэкона и Юма с целью отыскать в эмпиризме основания, которые могли бы оказаться пригодными для логического уяснения метода исторической науки. Общий вывод может быть, по-видимому, тот, что с этой стороны развитие нашей науки в Англии находилось в неблагоприятном положении» [Там же. С. 135]. В то же время «одновременно с Юмом и непосредственно после него, как свидетельствует историография, положение вещей меняется, хотя и не со стороны логического уразумения исто-

рии, но, во всяком случае, со стороны разработки прагматической истории, и отчасти, по крайней мере, философской и научной истории. Наиболее существенно для новой эпохи, что ее мировоззрение начинает проникаться подлинным «историзмом», так, что не только конституируется сама историческая наука, но исторический метод как такой и самый дух его все глубже проникают в области, подлежащие историческому истолкованию, – на первом плане в области филологии (Jones) и права (Burke)» [Там же].

Проблема, не позволяющая создать удовлетворительную историческую методологию в рамках эмпирической философии и вообще ставящая эмпиризм вне рационалистической традиции, достаточно очевидна – принципиальная невозможность рациональной индукции вне строгой математической модели (парадокс материальной индукции). «Мы должны признать, что эмпиризм при своей методологической слабости по существу не мог дать логики и методологии истории. Действительно, к существу эмпиризма относится его половинчатое решение вопроса о роли рационального фактора в познании. Чистый эмпиризм (“муравьиный”, по выражению Бэкона) есть предприятие в науке явно несостоятельное. Известный афоризм Бэкона, устанавливающий место его собственного эмпиризма («пчелиного»), есть прекрасный образ, но он не разрешает ни одного вопроса, какой может предъявить к эмпиризму логика» [Там же. С. 195].

Данная особенность эмпирической философии делает принципиально невозможным построение исторической методологии, поскольку не позволяет рационально обосновать теорию исторической причинности. Именно поэтому немецкое Просвещение (от Вольфа, Мейера, Лейбница и далее – к Канту и Гердеру) вынуждено обратиться за помощью к казалось бы более далекому от истории картезианству.

Удивительным образом сходный скептический посыл заставляет двух философов – Юма и Декарта – прийти к прямо противоположным результатам: Юма – к отрицанию познаваемости причинности вообще, Декарта – к признанию укорененности причинности в самом субъекте. Неудивительно, что только этот ход, перенос фокуса внимания историка внутрь человеческого субъекта сделали возможным последующий трансцендентальный историзм во всех его трактовках. Очевидно, что картезианская методология с неизбежностью порождает и новый поворот в определении статуса исторического: речь идет о возможности и даже необходимости истории как науки, построенной дедуктивным образом: «…ведь обнаружить непосредственное

присутствие всеобщего и необходимого в опыте невозможно, следовательно, его полагание должно носить опосредованный характер. Связь представлений, чтобы претендовать на всеобщность и необходимость, нуждается в определении условий такой связи, которые, естественно, не могут содержаться в самих представлениях, их последовательности и рядоположенности. Поэтому говорить о генезисе значит говорить о том, при каких условиях и на каких основаниях синтез представлений может носить априорный характер. С одной стороны, проблема происхождения как проблема в своей основе историческая закрывается таким пониманием. Но этим закрывается понимание истории как установления случайного по сути своей, зато открывается перспектива, пусть пока отдаленная, говорить о генезисе как о законе» [2. С. 90].

Несмотря на то, что заслуга открытия данной перспективы в философской литературе традиционно приписывается Канту, представляется возможным возвести данную тенденцию непосредственно к самому Декарту, по крайней мере, такой точки зрения придерживался Эдмунд Гуссерль, указывая на принципиальную ограниченность кантовского понимания историзма. Дело в том, что у Канта историчность субъекта понимается только во «внешнем» смысле, а глубинная «внутренняя» историчность субъекта остается вне поля зрения: «Гуссерль предпринял попытку создания учения об историчности a priori исходя из концепта чистой трансцендентальной субъективности. …Выражением этой попытки стал переход Гуссерля от статической к генетической феноменологии. Статическая феноменология развивается Гуссерлем на так называемом “кантианском пути”, классическом для трансцендентализма. …Такой подход, по Гуссерлю, упускает проблему конституирования “самих вещей” в опыте до их теоретического выражения посредством научных суждений» [3. С. 66].

В каком-то смысле историзм Канта оказывается здесь точкой отклонения от линии Декарта, искажением первоначального замысла и потенциальной глубины анализа. Эта точка оказывается роковой для историографии, поскольку уводит нас от вопроса о сущности истории как таковой к вопросу о сущности истории как вида научного знания, важной теоретической проблеме, но все-таки проблеме вторичной по отношению к вопросу о внутреннем историзме сознания. К сожалению, Гуссерль, четко обозначив данную проблему в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», больше к проблемам логики исторической науки не возвращается.

Впрочем, как раз в работе «История как проблема логики» Густав Шпет делает попытку подступиться к проблеме, намеченной его учителем. Тот факт, что Кант, переведя основную линию философствования в русло гносеологии, уводит историю из сферы вне положенного в сферу полагаемого, фактически выводя ее за рамки действительного, безусловно, не устраивает ни Шпета, ни его учителя Гуссерля, предпринимающих крестовый поход, в котором роль «гроба Господня» играют «сами вещи», в частности, «сама история». Как пишет сам Шпет, «[философия истории] единственно возможна не как логика исторической науки, а как философия исторической действительности, причем проблема самой действительности и есть первая проблема философии истории» [1. С. 574].

История здесь, естественно, является идеальным объектом, «тем, что действительно дано». В таком случае традиционная теоретическая философия истории неизбежно оказывается «по эту сторону», а предмет такой философии истории является метафизической проекцией истории в собственном смысле. Собственно главный фокус интереса Шпета лежит не здесь, но «по ту сторону», в сфере интуитивного содержания восприятия истории, поскольку теоретическое рассмотрение с необходимостью вторично по отношению к нему.

Справедливости ради следует еще раз оговориться, что и тот и другой смыслы философии истории признаются Шпетом, более того, признается в какой-то мере их единство: «Это до известной степени искусственно выделенная область в до-теоретическом изучении, до-научном, или пред-научном вместе с областью метафизического, после-научного, и составляет целое философии истории. Таким образом, история как наука, обращенная к той же действительности, составляет как бы некоторое “между” по отношению к обеим частям философии истории» [Там же. С. 575].

Как уже говорилось, второй смысл философии истории является лишь производным от первого и может претендовать только на роль служебной, технической дисциплины, ни в коей мере не заменяющей философию истории в первом, подлинном смысле. Соответственно предпринимать исследования второго рода, не разрешив проблему в основе, не имеет большого смысла. Впрочем, нужно признать, что достигнуть в этом направлении больших успехов Шпету, как и его учителю Гуссерлю, так и не удалось. Стало ли это следствием слишком рано прервавшейся жизни, или дело в том, что задача оказалась из разряда неразрешимых, – вопрос, открытый до сих пор.

Представляется, что данная дихотомия характерна и для современной философии истории, где после долгих и в принципе малоуспешных попыток построения рациональной схемы исторического познания представителями аналитической философии и исторической герменевтики провозглашен новый прагматический поворот. На практике это чаще всего обозначает религиозно-мистическое решение проблемы.

Как бы банально это не звучало, но с таким когнитивным диссонансом сталкивается сегодня российская интеллигенция, настороженно изучая невиданного зверя – российскую модернизацию. Мы все вместе долго рассуждали о том, каким прекрасным и великим будет наше будущее, втайне лелея мечту о том, что жить в эту прекрасную пору нам уже не придется. Но будущее все-таки настало, и тут выяснилось, что к нашим спекуляциям на эту тему результат никакого отношения не имеет. Это такое же заблуждение, как и те, что рассматривались ранее.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования: материалы. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 1168 с.

2. *Сыров В.Н.* Расцвет и закат европейской философии истории. Томск: Курсив, 1997. 387 с.

3. *Савин А.Э.* Методология истории и трансцендентальная философия: постановка проблемы // Вестник Том. гос. ун-та. 2007. № 1(300). С. 64–67.

Chistanov Marat N. Khakassia State University N.F. Katanov (Abakan, Russian Federation)

THE DICHOTOMY OF THE ENLIGHTENMENT AND HISTORICISM IN THE GG SHPET "HISTORY AS A PROBLEM OF LOGIC" IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY SOCIAL AND CULTURAL MODERNIZATION

Keywords: philosophy of history, the inner consciousness of historicism, socio-cultural modernization.

In one of his most important works "History as a problem of logic," G.G. Shpet indicates that the traditional opposition of his time to the Enlightenment as the anti-historical methodology and the Romantic as historical tradition is deeply mistaken. On concrete examples he showed that in the rational tradition of the Enlightenment ripened grain subsequent romantic historicism with strong irrational overtones. Similarly this dichotomy is typical for modern philosophy of history. After a long and unsuccessful attempts to construct a rational scheme of historical knowledge, the representatives of analytic philosophy and hermeneutics of historical proclaimed new pragmatic turn. In practice, this most often refers to religious and mystical solution. A similar situation takes place now with processes of Russian modernization. We talked together for a long time about our wonderful and great future. But the future still come, and then it turned out that our speculations on this subject the result has nothing to do. This is the same fallacy as those that were considered earlier.

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/9785751124014/40

Т.И. Шемонаев

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ОПЫТА РАЗЛИЧЕНИЯ И ПОНИМАНИЯ ПОЛОЖЕНИЙ ВЕЩЕЙ В «ФУНКЦИИ ПРЕДИЦИРОВАНИЯ» ШПЕТА И ИХ СТАТУС В «ИДЕАЛЬНОМ ЕДИНСТВЕ ВИДА» ГУССЕРЛЯ

Анализируется возможность герменевтической позиции в зависимости от способа тематизации или не-тематизации понятия времени. А также рассматривается различие данного опыта с опытом переживания хода вещей в сознании, не обусловленном абстрактным представлением о времени. Анализ проводится на материале классических работ по феноменологии, работы «Язык и смысл» Г. Шпета, ранних текстов Хайдеггера и исследований Франсуа Жюльена.
Ключевые слова: *положения вещей, «сами вещи», ход вещей, сознание времени, опыт различения, понятийный синтез, избыточная интерпретация, дескриптивный анализ, восприятие процессуальности происходящего.*

В работе «Язык и смысл» Густав Шпет исследует сущность «внутренней формы» языка. Для него, как и для Гуссерля, важно различить эту форму как идеальную логическую структуру. «Логическое сознание обладает безусловной всеобщностью по отношению ко всем мыслимым предметам, и в этом смысле оно не отдельная “область”, а необходимая принадлежность сознания всюду, где есть только предмет» [1].

Шпет описывает эту внутреннюю логическую форму языка как то, что обусловливает связь всех наших интерпретаций относительно положений вещей. «“Внутренняя форма” для логики не безразлична, а это – одна из основных тем логики, и вопрос не в том, как “обезобразить” язык, чтобы он удовлетворял “идеалу” логики, а в том, как, несмотря на фигуральность речи, мы ее правильно понимаем» [Там же].

И сущность этой внутренней формы Шпет усматривает в функции предицирования, имеющейся как внутри самого понятия, так и относительно понятия внутри предложения.

Эта органичная «вплетенность» понятия посредством предицирования в живую ткань выражения какого-либо положения вещей обусловливает «динамизм логических форм» и герменевтический

аспект опыта различения положений вещей у Шпета. Ведь выражение предицирования есть не что иное, как суждение о положении вещей. И здесь стоит более подробно проанализировать эти ключевые понятия.

Известные в феноменологической проблематике понятия «положения вещей» (Sachverhalte) и «сами вещи» (Sacheselbst), ставшие уже традиционными категориями, являются предметом некоторых исследований, начиная с раннего феноменологического движения, а также у некоторых старших современников Гуссерля из Австрии. Однако если к «самим вещам» Гуссерля, имеющим в своём философском употреблении явную предысторию [3], на которую опирался и сам Гуссерль, обращались очень часто, то предметность положений вещей была специально тематизирована только в работах реалистских феноменологов и в некоторых параграфах II тома «Логических исследований».

Исходя из этих основополагающих работ, можно сказать, что относительно самих вещей, равно как и их положений, возможен опыт как дескрипции (чистого описания), так и интерпретации. При этом любой опыт положений вещей всегда связан с внутренним сознанием времени. То есть если не углубляться в детали известной в этом смысле работы Гуссерля, то мы можем переживать опыт либо положений вещей во времени, т.е. с эмпирическим, выражаясь в терминологии А. Райнаха, фактическим составом (Tatbestand), либо вне времени – с идеальным фактическим составом. Но в любом случае этот опыт возможен только при соотнесённости сознания и того, что называется понятием «время».

Возможен ли опыт положений вещей и самих вещей вне этого различения временного и вневременного, т.е., другими словами, возможен ли опыт переживания вне понятия «время», которое определено структурой большинства индоевропейских языков? И если переживаются положения вещей с эмпирическим фактическим составом, но вне соотнесённости сознания с понятием «время», то как назвать то, что тогда переживается? Возможно, это будет категория «ход вещей», выражающая всё то, что происходит, как самодостаточный процесс, не направляемый и не воспринимаемый с помощью того, что мы называем временем? И связано ли мышление времени с проблемой различия дескрипции и интерпретации положений или хода вещей и в особенности с проблемой избыточности интерпретации?

В связи с этими вопросами нам нужно сначала проанализировать связь понятия «время» и опыта положений вещей в таком типе сознания, которое обусловлено языковой структурой этого понятия, и вслед за этим обратиться к анализу такого типа сознания, в языковом опыте которого «время» не мыслится вообще. В последнем случае это будут работы известного французского синолога и феноменолога Франсуа Жюльена, особенно его текст «О времени. Элементы философии “жить”».

Сначала вспомним сущностные признаки положений вещей, систематически исследованные и изложенные у А. Райнаха, А. Пфендера и других реалистских феноменологов, а также и у самого Гуссерля. Положения вещей, в отличие от любой другой предметности и конкретного проявления сущего, не существуют, но наличествуют; они познаются, их можно утверждать или быть в них убежденными, в них можно сомневаться или предполагать их, они могут иметь свою противоположность и взаимосвязи, которые являются для нас умозаключениями из области научной или повседневной жизни.

Таким образом, относительно любой другой предметности возможны только дескриптивные высказывания и положения. И только относительно положений вещей возможна интерпретация, так как любое интерпретативное положение – это суждение либо в качестве убеждения, либо в качестве утверждения. А убеждаться или утверждать нечто можно только относительно положений вещей.

Очевидно, что чистая дескрипция не предполагает какого-либо изменения или модификации опыта сознания, тем более его «деформации»[1]. В отличие от интерпретации, которая связана либо с обычным понятийным синтезом, в случае допустимой – не избыточной интерпретации, либо с синтезом, деформирующим опыт различений, приостанавливающим его, или вовсе его «забывающим» – в случае «некорректной» интерпретации.

Но каково все же то феноменологическое основание, которое позволяет осуществляться приостановке различений и прогрессировать избыточности истолкований или синтеза, о которой предупреждал Гуссерль в *Кризисе европейских наук?* В силу чего сознание «забывает» об опыте различений (т.е., по сути дела, о себе самом), увлекаясь синтетическими конструкциями и, как показывает история европейских наук и философии, «некорректными» интерпретациями? То

[1] Понятие, употребляемое В.И. Молчановым в работе «Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания». М.: Три квадрата, 2004.

есть тем, чему сам Гуссерль противопоставлял то, что он называл дескриптивным анализом.

И здесь нужно несколько уточнить понятие «сами вещи» в «Логических исследованиях» в связи с его различием с «положениями вещей». Сами вещи – это либо действительно вещи, подлежащие восприятию в опыте различения и его дескриптивному описанию, либо положения вещей, речь у Гуссерля идет о значениях, которые имеют отношение к понятиям, а в понятиях познаются именно положения вещей, если следовать выводам А. Райнаха. Понятие «сами вещи» соотносится с гуссерлевским «принципом всех принципов». В наброске дополнительного предисловия ко второму изданию Логических исследований Гуссерль несколько разворачивает этот принцип: «Не гнаться дедуктивно за конструкциями, не имеющими отношения к предмету данного вопроса (sachfremd), но выводить все знание из его первичного источника. Не отвлекаться ни на какие предрассудки, ни на какие словесные противоречия или вообще на что бы то ни было во всем мире, даже на то, что называют “точной наукой”, но взамен отдавать должное всему тому, что представляется ясным и что тем самым составляет “подлинное”, или предшествует всем теориям, или устанавливает предельные нормы» [2. С. 134].

Это отношение Гуссерля к интуитивному восприятию феноменов предполагает такое понятие, как «самоданность» (Selbstgegebenheit), – то, что является решающим для того, чтобы некие данные нам феномены можно было бы назвать «самими вещами».

«Итак, "принцип всех принципов" отсылает к аутентичной реальности (leibhaftigeWirklichkeit), характеризующей данные первичного созерцательного интуирования, как если бы они представляли себя "телесно" или лично, насколько позволяет судить об этом немецкое выражение. Гуссерль приписывает такую аутентичную самоданность (leibhaftige Selbstgegebenheit), в частности, данным подлинного восприятия» [Там же. С. 135].

И даже если иметь в виду тот «технический характер», который, согласно В. Куренному, имеет употребление понятие «сами вещи», то он всё же согласуется с «принципом всех принципов: «Достаточно обратиться к первому “Логическому исследованию”, чтобы увидеть, что в феноменологии Гуссерля нет никакой герменевтической проблемы, поскольку сам а-исторический подход Гуссерля в этой работе исключает (если не прибегать к дополнительным расширенным толкованиям) саму постановку герменевтической проблемы.

Герменевтика вырастает из того, что выражение должно истолковываться, поскольку ему приписывается тот или иной смысл. Но поскольку "смысл" для Гуссерля есть определенный акт – акт придания значения, – то альтернативный акт может быть с ним связан исключительно в силу эквивокации…» [3. С. 32].

И эта невозможность герменевтической проблематики в *Логических исследованиях* является тем, против чего направлена, по выражению В. Куренного, хайдеггеровская «семантико-герменевтическая критика феноменологии как науки»: «Таким образом, первоначальное расхождение между Хайдеггером и феноменологией Гуссерля связано с языком, а именно с научной претензией феноменологии на формулирование однозначной системы понятий и высказываний, понимаемой как коррелят предметных образований. Здесь неявно присутствуют две проблемы, которые можно было бы развести, задавшись вопросом о том, что является определяющим в феноменологии Гуссерля: однозначность или же предметная семантика?» [Там же. С. 34–35].

Однако же и область предметной семантики проблематизируется Хайдеггером в его «имманентной критике феноменологии». Ведь Хайдеггер предпринял уже в марбургском лекционном курсе 1923/24 года то, что позднее в работе *Пролегомены к истории понятия времени* он назовет деструкцией предшествующего тематического поля феноменологии. Эта деструкция приводит к выводу о невозможности для феноменологии указать преимущественную тему ее исследования. Хайдеггер задаётся вопросом о том, *как* существует интенциональное, как проявляется его бытие.

«С самого начала и до конца исследования определению подлежит не внешний вид этого сущего, но исключительно только его способ быть, не “Что” его составных частей, но “Как” его бытия и особенности этого “Как”» [4. С. 161].

Это «Как» описывается в *Бытии и времени* в качестве «Alsstruktur», которая, являясь основанием возможности любой герменевтической позиции Dasein, включает в себя и *логос* как понятийный синтез, и различение – диайресис как непосредственный опыт сознания, хотя понятие «сознание» Хайдеггер и не употребляет. «Для философского рассмотрения λογος сам есть некое сущее и, согласно ориентации античной онтологии, наличное. Прежде всего, являются наличными, т.е. обнаруживаемыми наподобие вещей, слова и бытие наличной взаимосвязи последовательность различных

слов, как та, в которой оно высказывается. Что основывает единство этой совместности? Она лежит, что осознал Платон, в том, что λογος всегда есть λογος τινος. Ввиду очевидного в λογος'е сущего слова становятся неким единым словесным целым. Аристотель смотрел радикальнее: каждый λογος есть σντθεσις и διαιρεσις одновременно, не одно некое – так называемое "положительное суждение" – либо другое – "отрицательное суждение". Всякое высказывание, утвердительное или отрицательное, истинное или ложное, равноизначально σντθεσις и διαιρεσις. Указывание есть связь и разъединение. Правда, Аристотель не привел аналитический вопрос далее к проблеме: какой феномен внутри структуры λογος'а позволяет и требует характеризовать всякое высказывание как сюнтесис и диайресис?» [5. С. 159].

Хайдеггер ставит вопрос о том, *что* внутри структуры логоса объединяет синтез и различение, поскольку для Хайдеггера всегда первична структура истолкования, в котором понимание только и случается. Всегда первична герменевтическая позиция. Но она уже является понятийным синтезом, который основан на непосредственном опыте сознания, изначально поддающегося только дескрипции, но не интерпретации. То есть различение-диайресис не внутри структуры логоса-синтеза, а вне и до него. Однако само понимание невозможно без следующего за различением синтеза различённого феномена и понятия, его выражающего. Таким образом, любое понимание, основанное на структуре «как», есть единство опыта различения и опыта последующего синтеза. Единство различающе-объединяющего опыта – диайресиса-синтеза. Или хроно-логики, если под понятием времени (хронос) понимать самый фундаментальный опыт различения длительности и цикличности всего происходящего. «Повседневность как раз-таки пребывает повсюду и всегда, пронизывая каждый момент каждого дня; мы все, хоть и по-разному, можем наблюдать, как вот-бытие имеет быть и как оно есть в повседневности. И с самого начала нетрудно видеть, что "повседневность" представляет собой специфическое понятие времени» [4. С. 162].

Понятие «повседневность» означает, прежде всего, наше понимание, а значит и хроно-логику всего происходящего, поскольку повседневность всегда чья-то, как и сознание всегда о чем-то. То есть «повседневность» предполагает понятие «времени» как составляющую нашей хроно-логики, являющуюся доинтенциональным опытом различения. Поэтому опыт самих вещей и понимание положе-

ний вещей всегда предполагают соотнесённость сознания с понятием *времени*, которое является, по сути своей, метафорой опыта различения.

Однако структура большинства индоевропейских языков устроена так, что понятие времени становится в них обозначением онтологической абстракции, определяющей длительность, направление и цикличность всего, что происходит. Онтологизация времени обусловливает различение плана существования и сущностей, физики (эмпирической действительности) и метафизики. То есть временной и вневременной форм бытия. И соответственно временных и вневременных положений вещей. Или эмпирических и априорных, в терминологии А. Райнаха.

Неизбывная интенция на понимание происходящего проецируется и на план сущностей. И если такие априорные положения вещей, как, например, геометрические аксиомы, самоочевидны, то сущности вещей и существ не столь очевидны, как сами эмпирические вещи. Отсюда возникает необходимость интерпретаций положений вещей. И чем дальше они от очевидности самих вещей, тем большей степенью избыточности они могут обладать, что приводит, в терминологии В.И. Молчанова, к деформации непосредственного опыта сознания. И чем более выражена тенденция к онтологизации времени, тем более проявляется тенденция к деформации опыта и подмене его результатов результатами понятийного синтеза. То есть к неравновесию хроно-логики и смещению её центра в сферу логоса.

Однако, согласно исследованиям Франсуа Жюльена, возможно такое понимание происходящего, которое не соотносится с абстрактным понятием времени. Жюльен в работе «О времени. Элементы философии “жить”» анализирует структуру китайского языка и показывает, что отсутствие в нём абстрактного понятия «время» привело к представлениям о происходящем в образах и понятиях процесса и сезона, но не тотальной структуры времени. «Чтобы доказать существование времени, достаточно единственного факта наличия спряжения (мы говорим “было” или “будет”). Бог, говорит Плотин, не может “ошибаться”, выражаясь так… – при этом – китайский язык не имеет спряжений. Вот так, грубо и веско. Он не предназначен для того, чтобы производить различение между временами, что собственно и предполагается спряжением. Поэтому он не приводит к мысли о времени как о родовом понятии, рождённом сочетанием времён. Вместо того, чтобы прибегать к настоящему,

или прошлому, или будущему и, стало быть, к выбору между временами, китайский язык, не содержащий также и окончаний, выражает то или иное время в своего рода “инфинитиве”, если определять это в наших терминах. В нем можно различить осознание того, что что-то приходит или уходит согласно традиционному китайскому определению “прошлого-настоящего”. Но всё это происходит через непрерывный переход процессуального характера, нежели через противопоставление, результат которого можно расположить во времени, темпорализировать» [6. С. 46].

А поскольку нет «времени», то нет и представления о такой онтологической абстракции, которая обусловливает направленность или цикличность всего происходящего и которая делит бытие на план существования и сущностей, времени и вечности, происходящего и непреходящего. То есть это непреходящее не выделяется в отдельную категорию, выражаемую глаголом быть, поскольку и его тоже нет. «Очевидно, что в Греции именно понятие “бытия” обеспечило себе статус вечного в противоположность “становлению” (einai/gignesthai); вечное – это то, что есть всегда или, скорее, просто “есть” (Плотин). Чтобы определить вечное, достаточно сказать, что оно есть. Но ведь известно, что в классическом китайском языке нет глагола “быть”, а только соединительные частицы со значениями “находится (где-то)” или “имеется” (е, цюнь, ю): поскольку китайская мысль не извлекла “бытие” из становления, не абстрагировала тождественную сущность разных вещей и, как следствие, в отношении времени не представляла ни «над», ни «вне», – постольку она не знала и вневременного в противоположность времени. Поэтому – если верно, что мысль “складывается” и выковывается только через оппозиции, – то у нее не было необходимости мыслить “время”» [Там же. С. 45].

Жюльен в этой своей работе, как и в ряде других, осуществляет феноменологический анализ сознания, не мыслящего и не представляющего время. Соответственно и китайская культура не переживает происходящее в соотнесении его со временем, а стало быть, и с вечностью. Китайская философская и поэтическая мысль, как бы она ни была метафорична и аллегорична, никогда не отсылает в своей иносказательности к плану сущностей или ноуменов. Здесь нет вневременных вещей и их положений. Восприятие и представление в образах и понятиях процессуальности и непрерывного перехода вообще не могло породить понятий «положение вещей» или даже

«положение дел» (Sachverhalt). Но оно не могло и породить понятия «предмет», особенно в его немецком варианте – Gegenstand – как чего-то расположенного (стоящего) передо мною, того, на что направлена моя интенция.

Смысл приведённого здесь сравнительного анализа не в том, чтобы показать какие-то экзотические («китайские») способы работы сознания. Как выражается сам Жюльен, он избрал окольный путь через Китай, чтобы прийти к новым возможностям самой европейской мысли и осмотреть её с необходимого и достаточного для неё самой расстояния. Очень подробно анализируя понятийный аппарат Хайдеггера из «Бытия и времени» и более ранних его текстов, Жюльен почти в конце своего анализа ставит вопрос о возможности расположения европейского сознания вне «времени». «Вопрос в конечном итоге состоял в том, чтобы узнать, существует ли некая альтернатива, позволяющая нам выйти из экзистенциельной (existentiel) или, более радикально, онтологически экзистенциальной (existential) структуры, которая объясняется современностью Dasein. Иначе говоря: можем ли мы извлечь себя из великой драмы, поставленной западной мыслью о времени, которой Хайдеггер придал лишь более радикальную форму?» [Там же. С. 235].

Если иметь в виду результаты, достигнутые Жюльеном, то можно сказать, что реализм положений вещей у представителей Мюнхенской школы имеет ту же природу, что и у средневековых реалистов. Реализм как выражение избыточности интерпретаций положений вещей имеет под собой основание в качестве онтологизации значения понятия времени. В то время как у Гуссерля, Шпета и средневековых концептуалистов описание времени в терминах опыта различения приводит и к концептуалистскому характеру онтологического статуса положений вещей, что обеспечивает бо́льшую возможность герменевтической позиции относительно положений вещей, в то время как у Хайдеггера при отождествлении времени и бытия прослеживается реализм экзистенциалов Dasein, даже при декларации первичности герменевтической позиции в опыте понимания.

Литература

1. *Шпет Г.Г.* Язык и смысл // Ресурс: http://bdn–steiner.ru/modules/Books/files/Shpet_yazyk_i_smysl.doc

2. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. М., 2002.

3. *Куренной В.* «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 6–45.

4. *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
5. *Heidegger M.* Sein und zeit. Tübingen, 1986.
6. *Жюльен Франсуа*. О времени. Элементы философии «жить». М., 2005.

Shemonaev Timur I. Ural State Mining University (Yekaterinburg, Russian Federation)

THE HERMENEUTIC ASPECT OF THE EXPERIENCE OF DIFFERENTIATION AND UNDERSTANDING OF STATE OF AFFAIRS IN "FUNCTION PREDICATION" OF SHPET AND THEIR STATUS IN THE «IDEAL TYPE OF UNITY» OF HUSSERL

Keywords: state of affairs, the things themselves, the course of things, the consciousness of the time, the experience of differentiation, conceptual synthesis, redundancy of interpretation, descriptive analysis, the experience of processualityof happens.

The article analyzes the possibility of hermeneutical positions depending on method the theming or non-theming concept of time. Considered the difference between the experience of the course of things in the consciousness, not conditioned by an abstract representation of the time. The analysis is performed on the material of classical works on phenomenology, working language and meaning Shpet, early texts of Heidegger and investigations of François Julien.

УДК 14
DOI: 10.17223/9785751124014/41

А.А. Шиян

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГУССЕРЛЯ ИЛИ РЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ? К ПРОЯСНЕНИЮ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ ГУСТАВА ШПЕТА

Осуществляется сравнительный анализ феноменологии Шпета, представленной в его первой крупной работе «Явление и смысл», и реалистической феноменологии, с одной стороны, и феноменологии Гуссерля – с другой. Автор рассматривает вопрос, насколько обоснована интерпретация Шпетом феноменологии Гуссерля исключительно как науки о сущностях и путях их постижения.
Ключевые слова: *сознание, сущность, интуиция, реалистическая феноменология, смысл.*

Немецкий феноменолог Александр Хаардт в своей книге, посвященной Г.Г. Шпету и А.Ф. Лосеву, отметил, что феноменологические взгляды Густава Густавовича Шпета созвучны идеям мюнхенских феноменологов [1. S. 44]. В статье представлен сравнительный анализ феноменологии Шпета и мюнхенско-геттингенской реалистической феноменологии, с одной стороны, и феноменологии Гуссерля – с другой.

Реалистическая феноменология – направление в феноменологическом движении, возникшее в начале XX в. в Мюнхене и Геттингене. В это время в Геттингене начал преподавать Эдмунд Гуссерль, ставший уже довольно известным философом благодаря выходу «Логических исследований». Первые реалистические феноменологии – 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 мэтром и учителем.

Основной задачей феноменологии мюнхенцы и геттингенцы считали осуществление лозунга «К самим вещам!», реализация которого возможна лишь путем открытия и усмотрения сущностных законов. На этом основании они относили себя к прямым продолжа-

телям 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» [2. С. 367], – пишет Райнах. Именно усмотрением сущностей и занимались реалистические феноменологи – сущностей цвета, протяженности, математических различий и т.д. Интуиция сущностей для них не является ни внезапным вдохновением, ни просветлением. Как раз это – как возможно ее осуществить и описать – является одной из главных проблем.

Похожая исходная установка была у Шпета. Он также считал себя продолжателем традиции Платона, т.е. традиции позитивной философии, которая, по мнению Шпета, во главу угла ставила онтологические вопросы в отличие от негативной философии, которая занималась в основном познанием и его критикой [3]. 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 немыслима» [4. С. 25], – пишет Шпет. Сущности, по Шпету, нам даются в интуитивном усмотрении нашего разума. Проблемы интуиций разных родов (эмпирической, сущностной, интеллигибельной), их соотношение и обоснование возможности интуитивного схватывания «самой действительности в ее сущности» проходят красной нитью через всю его работу «Явление и смысл». Этого нельзя сказать о первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (далее – «Идеи I») Гуссерля, которым посвящена эта работа Шпета. Сущностному познанию в ней отводятся всего лишь две первые главы, далее тема усмотрения сущностей практически не поднимается. Однако это не самое разительное несоответствие между «Идеями I» Гуссерля и «Явлением и смыслом» Шпета.

Дело в том, что основная часть мюнхенских и геттингенских реалистических феноменологов отвернулась от Гуссерля после публикации «Идей I». Они считали, что Гуссерль изменил самой сути феноменологии и встал на позиции неокантианства и после так называемого «трансцендентального поворота» «Идей I» занялся конст-

руированием действительности, исходя из чистого сознания, а не усмотрением ее сущностей. Шпет же, наоборот, в «Идеях I» видит реализацию основной задачи позитивной философии – постижение самой действительности в ее сущности. Никаких упреков в переходе на неокантианскую позицию, которая была чужда Шпету и против которой он резко выступал, в «Явлении и смысле» мы не найдем. Постараемся разобраться в этой ситуации.

Основания для упреков Гуссерля со стороны реалистических феноменологов, безусловно, были. Недоумение вызывает, скорее, то, что «Идеи I» привели Шпета в восторг. Для него всегда существовал явный приоритет онтологии перед всеми другими разделами философии, т.е. философия должна в первую очередь отвечать на вопрос: «Что существует?». Более того, Шпет выражает свою полную солидарность с позицией Юркевича, который считает, что «для того, чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании» [Там же. С. 23]. Гуссерль же неоднократно утверждал о приоритете теоретико-познавательной постановки вопроса, поскольку он считал, что только критика познания может привести к ясности онтологические бытийные утверждения [5. С. 22]. Только радикальное вопрошание о субъективности «может дать понять нам объективную истину и достичь последнего бытийного смысла мира» [6. С. 101], – писал Гуссерль в поздний период. Реалистическим феноменологам это стало ясно только после выхода «Идей I», хотя, конечно, эта позиция проявлялась у Гуссерля и в более ранний период творчества.

Однако Шпет вовсе не против исследования познающего сознания. Он выступал за то, чтобы рассматривать сознание как бытие, а не как его условие [4. С. 30–31]. Именно сознание как особый вид бытия и интересует Гуссерля. А сущность этого бытия может быть усмотрена в сущностной интуиции. Сам Гуссерль это вовсе не утверждает. Он исследует переживания сознания в имманентном восприятии, которое он иногда приравнивает к рефлексии. Шпет же утверждает, 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 Гуссерля?

Да, можно сказать, что основные структуры сознания (ноэзис, ноэма, чистое Я) Гуссерль устанавливает в сущностной интуиции, хотя сам прямо об этом не говорит. Они вводятся Гуссерлем после

эпохэ, а эпохэ осуществляется по отношению ко всему миру, и речь идет о сознании «вообще», а не о чьем-то конкретно сознании. Но главную особенность переживаний сознания (возможность их данности с очевидностью, т.е. ясно и отчетливо) Гуссерль устанавливает 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 убежден, что указанные им свойства и структуры сознания действительно ему присущи, являются безусловно его главными и сущностными характеристиками, и будучи таковыми они 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 все же убеждение Гуссерля, что она 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 Брентано), т.е., определяя интенциональность в качестве основного свойства сознания (т.е. выбирая из всех возможных пониманий сознания, основанных на опыте, именно это свойство с осознанием своей абсолютной правоты), Гуссерль делает во многом произвольное допущение на основании абсолютного статуса сущностей.

Возвращаясь к Шпету, можно сказать, что он вполне логично довел мысль Гуссерля до конца, приравнивая 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 в смысле усмотрения 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 к концепции мира приписал то, что

у Гуссерля не было? На этот вопрос не так легко ответить однозначно. С одной стороны, в «Идеях I» он пишет о сущностных (априорных) закономерностях и о сущностях, которые обусловливают все эмпирические науки о природе. Причем сущности и их априорные связи постигаются в сущностной интуиции, которую Гуссерль принципиально отличает 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 априори [7. С. 297], т.е. обусловлено сознанием. В «Опыте и суждении» проводится мысль, что наши логические законы такие, а не иные, именно потому, что наше сознание функционирует определенным 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 суждения, обусловлены конститутивной деятельностью сознания, и для их прояснения необходимо обратиться к генетическому анализу сознания. Однако в этих сущностных суждениях речь идет о реально существующих взаимосвязях в мире, например взаимосвязях в мире вещей. Сам Гуссерль вовсе не занимается их установлением. Он исходит из данности научного знания и пытается проверить его основные положения, например, во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль занимается исследованием соотношения материальности и пространственности в вещах, проверяя на опыте теоретические положения естествознания Нового времени. Причем речь идет здесь не обязательно об опыте сознания. И в этом Гуссерль – позитивист, поскольку выбирает 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 использована, 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, нам нужно обратиться к тому опыту сознания, в котором она нам дана.

Заметим, 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. Причем эта сущность молчаливо понимается и даже не выражается в понятиях и не требует проверки на опыте. Здесь то, что фактически делает Гуссерль, проясняет Шелер в работе «Феноменология и теория познания» [8. С. 198–258]. Шелер полагает, что априорную структуру невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть. Наоборот, все эмпирические исследования должны принимать ее во внимание.

Да, нацеленность на изучение того, что есть (в первую очередь – это сущности и априорные закономерности) присуща Гуссерлю. Шпет здесь ничего не придумывает.

Однако гуссерлевское рассмотрение сознания интересует Шпета не только с точки зрения сущностного исследования одного из регионов бытия. Для Шпета особенно важен тот факт, что от исследования сущностных структур сознания можно перейти к сущностям предметов окружающего мира. Можно восстановить следующую логику Шпета. Переживания сознания нам даются с очевидностью, т.е. абсолютно, как они есть в их сущности. А поскольку предмет является коррелятом сознания, то эта очевидность может распространиться и на сущность предмета. Как это можно сделать? С этой проблемой и пытается разобраться Шпет, анализируя последний раздел «Идей I» – «Разум и действительность».

По сути, Шпет хочет осуществить то, что, кажется, совсем и не собирался делать Гуссерль. Да, предмет как коррелят сознания можно привести к очевидной самоданности. Но для усмотрения сущности предмета нам совсем не нужно анализировать данности этого предмета сознания, а достаточно направить наше внимание на сущность предмета в сущностной интуиции. При этом, следуя «Идеям I», даже не нужно переходить на феноменологическую установку.

Итак, Шпет исходит из того, что в ходе обращения к сознанию в рамках феноменологии мы имеем дело с явлениями сознания предметов. Для Шпета главное – установить, как исходя из трансцендентального сознания, как оно представлено Гуссерлем в «Идеях I», можно усмотреть сущность предмета. Сам Шпет формулирует эту задачу так: как от смысла явления перейти к смыслу предмета. Или, уже совсем на языке «Идей I», учитывая, что Гуссерль говорит о смысле как смысле ноэмы, эта задача звучит так: как от смысла но-

эмы перейти к смыслу предмета. Ответ Шпета: никак, т.е., это невозможно. Обоснование следующее.

Шпет исходит из того, что главные компоненты осмысления – это хюле и морфе. Так, комплекс ощущений (хюле) оживляется ноэзами (оживляющими актами сознания, т.е. морфе), в результате чего и формируется смысл. Здесь нужно остановиться и отметить противоречивость шпетовской постановки задачи. Шпет утверждает, что тот смысл, который он ищет, «не “творится” чистым Я, не окрашивает предмет субъективной краской произвольной интерпретации, а относится к тому постоянно пребывающему в предмете, что остается тождественным, несмотря на все перемены интенциональных переживаний и колебаний аттенциальных актов чистого Я» [8. С. 122]. Как это совместить с его принятием тезиса Гуссерля, что смысл получается в результате одушевления комплекса ощущений? Разве это не продуцирование смысла? Я считаю, что здесь Шпет неявно апеллирует к гегелевскому параллелизму бытия и мышления: если нам удалось показать, что наше сознание функционирует правильно и логично, то смысл, который оно творит, и является внутренним смыслом (сущностью) предмета.

Однако как именно ноэзы конституируют смысл, Гуссерль, по мнению Шпета, так и не показал. Смысл не может конституироваться ни в тетических актах, в которых полагается бытийный модус предмета, ни в актах логизации, т.е. выражения смысла в понятии. Анализируя, что Гуссерль понимает под смыслом ноэмы, Шпет приходит к выводу, что это либо предикативное содержание предмета (предмет в его определительных квалификациях), либо некая абстрактная форма, обеспечивающая единство предикативного содержания и идентичность предмета (эта форма включает в себя предметное x, носителя всех предикатов предмета и пространство предикативных валентностей, благодаря которому предмет потенциально имеет неограниченное содержание). Ни то ни другое нельзя отнести к внутреннему смыслу предмета, т.е. к его сущности.

Всмотримся глубже в вывод Шпета о том, что невозможно достичь смысла предмета, исходя из явления предмета сознанию.

Исходная установка Гуссерля по отношению к предметам окружающего мира, как мы уже отмечали, далеко не всегда направлена на постижение сущностей. Гуссерль также занимается прояснением и удостоверением вещей окружающего мира, которые нам даны в естественном опыте (обыденном или научном). Само это исследо-

вание осуществляется в рефлексивной установке, в которой обращается внимание на данность вещей в нашем опыте сознания. С помощью эпохэ мы переключаем внимание на данность вещей в сознании. И в этой рефлексивной феноменологической установке данность предмета (явление предмета) Гуссерль называет ноэмой с центральным ядром – смыслом. То есть в начальный момент исследования предмет (точнее говоря, его явление сознанию) и смысл совпадают содержательно. Смысл – это ментальный предмет, который мы фиксируем в рефлексии. Следовательно, для Гуссерля смысл в «Идеях I» – это чисто техническое понятие, его не надо специально усматривать в сущностной интуиции, достаточно просто сменить естественную установку на феноменологическую. Задача Гуссерля – исследовать то, как дан предмет в естественной установке, или, другими словами, исследовать конституирование смысла[1].

Да, если мы исходим из данности предметов в естественной теоретической установке, то обращаемся к предикативным характеристикам предмета: большой, круглый, зеленый. Но феноменология Гуссерля допускает возможность брать за начальную позицию исследования и другую установку: установку живых сущностей, социальных личностей, прагматических действий и т.д. Тогда характеристикой предмета (внутренним смыслом, на языке Шпета) может выступать и то, как мы его используем. Сам Гуссерль, правда, чаще всего исходил из естественной теоретической установки.

Итак, для Шпета внутренний смысл (сущность), с одной стороны, присутствует в опыте, с другой стороны, явно (т.е. сознательно) он не дан. Для его усмотрения нужен специальный акт. По Гуссерлю же, в обыденном восприятии мы уже видим вещи осмысленными (в широком значении слова «смысл»). Именно этот момент Гуссерль зафиксировал, обозначая интенциональность как основное свойство сознания. То есть наш естественный опыт сознания, например восприятия, не является чисто эмпирическим. Гуссерль замечает, что уже в восприятии предмета присутствует момент воспоминания, фантазии, понимания, т.е. осмысления. Данность предмета – это уже обобщение и результат данности множества предшествующих актов нашего опыта. Все это позволило Гуссерлю ввести понятие «единичная сущность» и градацию сущностей (единичная сущность, все-

[1] Если мы придерживаемся этого понимания феноменологии Гуссерля, то, конечно, схема «хюле – оживляющий акт» сюда не вписывается, так как к реальному опыту она не имеет отношения.

общее понятие, категориальные сущности и т.д.). Так, в ходе анализа сознания Гуссерль отходит от собственного деления на эмпирическую и сущностную интуицию, от которого отталкивается Шпет на протяжении всей работы «Явление и смысл».

Тем не менее проблема, которая для Шпета является основной – проблема перехода от смысла ноэмы к смыслу предмета, весьма значима для трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Но ее необходимо переформулировать более корректно, и тогда она будет звучать так: как от явления предмета нашему сознанию (от данности предмета сознанию) перейти к самому предмету. Этот вопрос основан на убеждении Гуссерля, что тем, как предмет нам дан в опыте, все содержание предмета еще не исчерпывается. Если мы рассмотрим предмет в другом контексте, исходя из другого модуса сознания, то можем обнаружить в предмете новое содержание. И всегда существует возможность привести эту данность предмета к очевидности.

Этот момент был зафиксирован Гуссерлем в различии предмета, значения и акта сознания еще в 1-м логическом исследовании. Это различие Гуссерль выявил в нашем обыденном опыте. Например, выражения «победитель при Йене», «побежденный при Ватерлоо» выступают разными значениями (смыслами) одного предмета Наполеон; «утренняя и вечерняя звезда» – два значения предмета Венера. Это различие предмета, значения и акта Гуссерль перенес в феноменологическую установку. Предметом в ней выступает x, который является сосредоточением всех его предикаций. Поэтому отнесение x к ноэме, как это делает Шпет, является некорректным. Различие между данностью предмета (смыслом – в феноменологической установке) и самим предметом является 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. И этот предмет не пустой x (что особо подчеркивает Шпет), а интуитивно схваченная сущность предмета, которая играет роль путеводной нити. Все множество свойств должно соответствовать «сущности» (идеи) этой вещи, и мы не можем обнаружить в рефлексии нечто, что выходит за рамки сущности «вещь». А сам предмет представляет собой бесконечное множество содержаний явлений, вписывающихся в общую идею вещи.

Итак, Шпету для усмотрения внутреннего смысла предмета гуссерлевский анализ сознания ничего не дал. Но это вовсе не означает,

что русский философ перечеркнул и выкинул трансцендентальную феноменологию «Идей I». Он подчеркивает огромную важность эпохэ и редукции для перехода в феноменологическую установку, которая для него является прежде всего установкой усмотрения сущностей, которую он расширяет путем введения особого вида интуиции – интеллигибельной интуиции, в которой усматривается внутренний смысл предмета. Редукция помогает очистить наш опыт от всего лишнего и случайного. И в этом с ним солидарен (заочно) Макс Шелер. В работе «Феноменология и теория познания» он настаивает на том, что феноменологическая установка является установкой усмотрения сущностей с очевидностью, и только потом, если это нужно, можно осуществить рефлексивный анализ данности предметов. И поэтому Шпета времен написания «Явления и смысл» можно отнести скорее к традиции реалистической феноменологии, чем к трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

Литература

1. *Haardt A.* Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. München: Fink, 1992. 261 s.

2. *Адольф Райнах*. О феноменологии // Антология реалистической феноменологии. М., 2006. С. 349–373.

3. *Шпет Г.* Работа по философии // Логос. 1991. № 2. С. 213–233.

4. *Шпет Г.* Явление и смысл. Томск, 1996. 192 с.

5. *Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen // Husserliana II. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. S. 3–77.

6. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. 399 с.

7. *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 // Husserliana IX. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968. S. 3–327.

8. *Шелер М.* Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранное. М., 1994. С. 197–258.

Shiyan Anna A. Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation)

HUSSERL'S PHENOMENOLOGY OR REALISTIC PHENOMENOLOGY? TO THE CLEARING OF GUSTAV SHPET'S PHENOMENOLOGICAL POSITION

Keywords: consciousness, essence, intuition, sense, phenomenological attitude, realistic phenomenology.

It is carrying out in the paper the comparative analysis of Gustav Shpet's phenomenology, as it is presented in his work "Appearance and Sense", and realistic phenomenology on the one hand and Husserl's phenomenology on the other hand. A primary position of Realistic phenomenology is an acceptance of direct access to the reality, which ensure

by essential intuition. For Shpet intuition is a main source of our knowledge also, by which we comprehend “the reality itself”. The problem of intuition, its genera and species is a central problem of “Appearance and Sense”. Husserl advances a thesis too that intellectual intuition is necessarily meaning for essence comprehending. Shpet approaches to the analysis of “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I” with understanding of phenomenology as a science of essences. It is considering in the paper a question in what degree such understanding of Husserl’s phenomenology is valid. In this connection it is investigating the basis that permitted for Shpet identified Husserl’s “inner perception” with his “essential intuition”. One of such identity basis is understanding of intentionality as essential characteristic of the consciousness. The special attention is given in the text for Shpet’s interpretation of intentional analysis of consciousness. In connection with this author analyzes Husserl’s conceptions of *noem*, *noesis*, *morphe*, *act of the giving meaning* and Shpet’s rethinking of them. Shpet tries to answer the question did not put by Husserl: how can the intentional analysis of the consciousness to reach us to the essence of an object? In the terms by Shpet the question is formulated: how we can to pass from the sense of a noem to the sense of its object? Shpet affirms that it is impossible. Negative answer of Shpet brings his position nearer to Realistic phenomenology, which is supplemented by new type of intuition – the intelligible intuition. Author emphasizes that the distinction between Husserl’s and Shpet’s positions concerned the sense (essence) of objects and the way of understanding them is explained by different initial attitudes in the actuality understanding. For Shpet the surrounding world of objects is the world of signs which sense must be specially perceive. For Husserl by his side the surrounding world of objects is initially given as interpreted but from phenomenological attitude we more precise some details and perceive some differences invisible from the natural attitude. The conclusion of authors investigation is that Shpet’s analysis from “The appearance and the sense” is nearer to Realistic phenomenology than to Husserl’s transcendental phenomenology.

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/9785751124014/42

И.О. Щедрина

«ПРИЗНАНИЕ» КАК СЛОВЕСНЫЙ ФЕНОМЕН: ГУСТАВ ШПЕТ И ПОЛЬ РИКЁР[1]

Рассматриваются концепции «признания» Густава Шпета и Поля Рикёра в контексте проблематики самоидентификации и взаимодействия между Я и Другими. В процессе сопоставления автор выявляет общий источник их концепций и проводит мысль о том, что подходы Г. Шпета и П. Рикёра к феномену признания и самопризнания соотносимы и актуальны сегодня в историческом, социально-нравственном и культурном ключе.
Ключевые слова: *признание, Шпет, Рикёр, идентификация, актуализация, инаковость, индивидуальность.*

В начале 1990-х гг., констатируя разрыв между русской и европейской интеллектуальными культурами первой половины XX в., В.В. Калиниченко поставил вопрос: «Можно ли… обсуждать, скажем, темы “Шпет и Гуссерль”, “Шпет и Дильтей”, “Шпет и Ингарден” как темы философские?» [1. С. 37]. В то время ответ «да» был для него и неожиданным, и очевидным. Неожиданным, поскольку русская философия только начинала выходить из небытия, а очевидным, поскольку философский масштаб Шпета делал подобные сопоставления оправданными. Сегодня мы также ставим вопрос: «Можно ли обсуждать тему “Шпет и Рикёр” как тему философскую», и ответ для нас уже не неожиданен, но очевиден: «да», поскольку мы уже в достаточной мере реконструировали и продолжаем восстанавливать имя Шпета в тех областях, где, как говорил Свасьян, «Шпет во многом оказался первопроходцем, …где лавры известности достались не ему» [2. С. 5]. Таковой является и концепция «признания», взятая в феноменологическом и герменевтическом ключе.

Сегодня идеи Шпета включены практически во все тематические сферы современной философии. Его идеи известны методологам

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 14-03-00399 «Феноменологические штудии Густава Шпета как основа его “философской жизни” (историко-философская реконструкция архива)».

гуманитарного знания, феноменологам, герменевтам и психологам, филологам и историкам. Однако, на мой взгляд, за пределами философско-гуманитарного осмысления осталась возможность сопоставления Шпета и французской философии XX в. Есть немногочисленные исследования, среди которых, например, попытка Н.М. Азаровой сравнить опыт перевода гегелевской «Феноменологии духа» на русский язык – Шпета и на французский – Кожева [3]. Французская философия XX в. формировалась под большим влиянием немецкой феноменологии. Об этом свидетельствует опыт Ж. Деррида, П. Рикёра. В данном случае я сопоставлю две концепции признания – Шпета и Рикёра. И тот и другой в своих исследованиях исходят из общего корня – феноменологии. Но если философские поиски Шпета были прерваны в 1937 г., то Рикёр обладал куда большим количеством времени и возможностей проработки данной проблематики.

Говоря о признании в 2004 г., Рикёр поднимает уже сложившийся историко-философский пласт идей: «На новом этапе нашего пути на философскую сцену выступает третье употребление слова “признание”: после кантовского Recognition и бергсоновского узнавания образов пришло время гегелевского Anerkennung» [4. С. 145].

Именно эта – гегелевская – трактовка признания осмысливалась Шпетом в процессе перевода «Феноменологии духа». В 1926 г. он писал к Игнатовой: «…для того, чтобы нечто было социально-реальным, социально-ценным или, наоборот, малоценным, необходимо, чтобы соответствующее общество признавало это. Признание (ну-ка, старина: Anerkennung) – детерминитивная категория социального! Популярный лектор, великий ученый, большой поэт и пр., и пр., – реально велики, пока, когда и поскольку их таковыми *признают*. Помните, я часто поражался ничтожеством и глупостью, например, Муромцева, однако его признали за великого председателя и тем его *сделали* великим; также был велик, например, Надсон, а Грин – ничтожен; Чернышевский был ничтожен и стал велик; и т.д., и т.д. (помните прекрасный рассказ Парини о человеке, которого в одно дивное утро перестали узнавать и признавать), – примеров сколько угодно того, что сегодня под взглядом какого-нибудь человека падают в обморок, а завтра он – чучело, над которым смеются дети. Реальная основа социального неравенства есть разница признания» [5. С. 389].

Почему Рикёр в 2004 г. и Шпет в 1936 г. актуализируют именно гегелевскую трактовку «признания»? Мне кажется, потому, что в ней отчетливо звучит мотив социальности (интерсубъективности), а для Шпета – это еще и мотив общения, лежащий в основании традиции «положительной философии» на русской почве (см. [6. С. 38, 43–44]). Шпет определял ее как «единое, внутренно связанное, цельное и конкретное знание о действительности». Он писал: «Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии, 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; Соловьев начинает с критики отвлеченной философии и уже в “Философских началах *цельного* знания” дает настоящую конкретно-историческую философию; кн. Трубецкой называет свое учение “*конкретным* идеализмом”; система Лопатина есть “система *конкретного* спиритуализма”...» [7. С. 199].

Примечательно, что проблема признания была поставлена Шпетом в эпистемологическом контексте уже в 1920-е гг. Так, в этюде 1927 г. «Искусство как вид знания» он различает «…“практическое” признание: “инстинкт”, “рефлекс” и прочее» и «восприятие» [8. С. 136]. При этом для него важно, что эти формы признания пассивны. Между тем признающий активен на всех уровнях организации. И как только проявляется активность, когда появляется Другой – тут же возникает ситуация разговора.

Для Шпета важно, что в общении существуют две неравные позиции – говорящий и слушающий. Шпет рассматривает ситуацию разговора с позиции активно воспринимающего (слушающего) субъекта, осуществляющего при этом акт признания, но и не оставляет без внимания говорящего. В «Эстетических фрагментах» (1922–1923) он описывает, как человек, активный субъект, воспринимает слово, произнесенное и выраженное. Причем слово, как пишет Шпет, человек произносит не просто признавая себя или другого, но оно уже есть – дано в культуре исторически. Рассматривая слово как феномен, Шпет дает ему определение: «Слово есть чувственный комплекс, выполняющий в общении людей специфические функции: основным образом – семантические и синсемантические и производным – экспрессивные и дейктические (указание, призыв, прика-

зание, жалоба, мольба и т.д.). Слово есть prima facie сообщение» [9. С. 207]. Слово для Шпета – средство общения, условие общения, условие признания и одновременно – явление культуры, ее архетип и принцип.

Процесс восприятия словесных выражений в «Эстетических фрагментах» разделяется на восемь этапов:

1. Слово как голос – непосредственное восприятие услышанного, выделение его среди других природных звуков.

2. Слово как голос данного человека – отождествление голоса с конкретным человеком, признание его таковым.

3. Слово как знак особого психофизического состояния собеседника.

Все это – естественные функции слова в противоположность социальным, культурным особенностям. Собеседник воспринимается как часть окружающего мира, и хотя он выделяется, однако сказанное им слово на данных этапах ничего «*не сообщает*» [Там же. С. 211] собеседнику. На следующих этапах слово воспринимается человеком уже как часть не только природного мира, но и культурно-социального:

4. Слово становится признаком наличности культуры и принадлежности собеседника к определенной культурной группе, объединенной единством языка. Фактически феномен признания выходит на культурный уровень.

5. Узнавание и распознавание – узнаем фонетические лексические и семасиологические особенности языка.

6. Понимание слышимого слова, улавливание смысла, различение функции (сообщение мы слышим, приказ или вопрос), вставляя, таким образом, слово в смысловой и логический, номинативный контекст.

7. Восприятие и различение условно установленных на данной ступени морфем, а также синтаксис и этимология – производится аналитический разбор слова.

8. На последнем этапе происходит различение эмоционального тона собеседника – мы воспринимаем интонационные конструкции речи.

Вопрос «Что именно признавать?» на практическом уровне решается фактически безотчетно. Однако касаясь более сложных уровней, необходимо подчеркнуть: именно от индивидуального решения, от выбранного слова зависит картина мира, фактически – тот

самый «жизненный мир». Признавая вещи, признавая другого, признавая себя в конце концов, человек осуществляет словесный акт актуализации. «Актуализация и есть факт признания и знания существования меня самого или, симпатически, кого-то другого» [8. С. 138]. Субъект не просто проходит через актуализацию благодаря другому; он определен этой актуализацией, чужое слово превращает его в социальную актуальность, в культурную идентичность, неразрывно связанную с общим культурно-историческим полем: «…конкретный социальный субъект существует и остается таковым лишь при условии признания его как социального субъекта со стороны других, признаваемых им субъектов, и пока длится это признание» [10. С. 478]. В ситуации общения одновременно разворачивается актуализация, признание и познание на всех уровнях – объектов, или же я и другого.

Если Шпет только констатирует множественность уровней признания, то Рикёр эту множественность артикулирует. Можно выделить три уровня признания, на которых Рикёр последовательно сосредоточил свое внимание: признание субъектом вещи, самопризнание и взаимное признание. Но для нас в данном случае представляет интерес третий уровень, поскольку именно здесь возникает опасность неузнавания, непризнания не только вещи, самого себя, но и другого. Фактически это проблема либо неверного словесного выражения, либо «умолчания» (о которых писал Шпет).

Как и для Шпета, для Рикёра важно, что разговор становится общим полем, в котором только и становится возможным признание на всех трех уровнях. Так, он констатирует, что самопризнание осуществляется именно в слове, в языке: «В выражении “я говорю, что” “я” выступает не как лексический термин системы языка, но как самореферентное выражение, посредством которого обозначает самого себя тот, кто в разговоре употребляет личное местоимение в первом лице единственного числа» [4. С. 94]. Самопризнание в его исследовании заключается в четырех способностях, непосредственно связанных со словом. Это способность говорить, действовать, вести повествование и – высшее – говорить о себе.

Рикёр подчеркивает, что только от самого человека зависит использование его возможностей, способности признавать, выражать мысль, желание, любовь или воление, любые формы отношения в словесной форме. Человек находит оправдание собственного бытия в признании другого, потому что и другой его тоже признает.

Именно об этом в своих письмах рассуждал Шпет: «Чтобы человек вскрылся другому (одному и единственному) до сущности и в сущности – основная *роковая* потребность – потребность индивидуальности, собственное ее бытие, потому что в конечном итоге *это* может быть определяет самое индивидуальность, ибо пока не усмотрена “другим” эта сущность, ее и нет, она не объективировалась, не обнаружилась, *не существует* (потому-то и промахи – мимо индивидуальности, все случайно: “это – Вы”, “это – не Вы”, как Вы сами говорите, а я сам далеко не всегда знаю, где – Я?). У меня есть статья (я ее люблю больше других) “Сознание и его собственник”, в ней я силюсь доказать, что Я не может определять себя без помощи другого, что в собственном существовании Я удостоверяется через другого. Это и эмпирически и существенно, и также: в эмпирическом бытии и в существе. И тут – *метафизика любви*. Эмпирически мать удостоверяет, что я родился, без нее я не был бы в этом “уверен”, она только *знает* это, как следует знает. Через любовь ко мне я удостоверяюсь в своем существе, это – второе рождение. И вот где *Ужас*: почувствовать трепет своего бытия, и быть брошену в сомнение, в неуверенность в нем, в бытии самой сущности, *Себя*. А сколько таких проходит мимо нас: ненастоящих, иллюзорных! Ужас: сознать свою иллюзорность!..» [5. С. 349–350]. Эта мысль Шпета созвучна идее Рикёра, для которого высшей ступенью становится признание взаимное.

Рикёр отделяет идентификацию чего-либо, признанного иным, от идентификации «кого-то». При переходе к стадии взаимного признания, достижения в сфере признания – удостоверение «я» не утрачивается и тем более не отменяется. Прежде всего, речь идет именно об идентификации. Быть признанным для каждого значило бы обретение полной уверенности в собственной идентичности благодаря признанию другим богатства его способностей. «Начиная с самообозначения в форме “я такой-то, меня зовут...”, самоутверждение предполагает акт принятия другим в форме установления имени собственного» [4. С. 240]. Для него важно было изначально выделить признание-идентификацию, затем – от идентификации чего-то вообще он переходит к самопризнанию человека, к его самости; и далее от самопризнания – к взаимному признанию, вырастающему в человеческую взаимность, которая проходит путь от взаимного непризнания до миролюбия и состояния мира. Все эти уровни признания возможны только в контексте общения.

Очевидно, что концептуальные возможности у Рикёра для философского осмысления феномена признания гораздо богаче, чем у Шпета. При этом у каждого из них своя концептуальная система, где одни и те же ситуации и феномены обозначаются разными словами. Так, к примеру, «актуализация» у Шпета оказывается созвучной по смыслу «идентификации» у Рикёра. Примеры можно продолжать. Но главное здесь в другом.

На первое место Рикёр выносит проблему идентичности, затем – инаковости и третий интерес – проблематика диалектического отношения между признанием и непризнанием. Замечу, что инаковость у Рикёра может быть соотнесена со шпетовским пониманием «индивидуальности», и здесь можно увидеть момент связи самоидентификации, самопризнания человека – с другим. Обоюдность признания обеспечивает и обоюдность существования в глазах другого и собственных глазах. Для Шпета это взаимное существование всегда индивидуально, подкреплено самостью: «Самость субъектов здесь, данных в конкретном имени, закрепляемых именем и признаваемых в имени и по имени, не скользкий и ускользающий термин безличия: “я”, “самосознание” и подобное, а вещь, социальная вещь. Конкретность ее – в том, что “я” здесь всегда некоторый имярек, не местоимение, а само имя субъекта, и “самосознание” – не просто сознание себя, как сущего, а себя, как такого, а не иного, и притом вместе с признанием того же со стороны других и с сознанием этого признания» [10. С. 479]. Я не может осознавать себя без Другого, самопризнание связано с пониманием и принятием Другого.

Однако далее пути Шпета и Рикёра расходятся (хотя, можно сказать, что они движутся параллельно в рамках единого культурно-исторического – социального – поля). Шпет выбирает в качестве ориентира для развития темы признания искусство, а Рикёр – память как социально-цивилизационный феномен.

Шпет выводит «индивидуальность» и признание на культурно-исторический уровень. «Самосознание сознает свое “само” и через это одно оно уже не “естественный” факт, а факт культурно-социальный, а перед лицом художественного произведения, следовательно, факт художественного культурного бытия и сознания. Сознание себя как культурно-социальной общности – не то же, что отвлеченная особь. И путь вхождения этого себя в общность, признание себя собою и познание себя как себя, как соучастника и сопричастника, тут же в этой общности, в объективированной форме художественного произведения, ды-

шащей субъективности, – приводит к ней не только как к объекту среди объектов, но и как к подлинному субъекту. Поэтому если нет других путей к познанию этой субъективности, то они должны быть найдены в самом же искусстве, внутри него» [Там же. С. 501]. Пространство искусства, пространство художественного произведения оказываются пронизывающими ситуацию признания и общения на всех уровнях – от простейшего признания наличности до общекультурного сознания. Более того, в этом находит свое выражение идея, «дух», как нечто признанное: «Дух – не метафизический Сезам, не жизненный эликсир, он реален не “в себе”, а в признании. “В себе” он *только* познается, в себе он *только* идея. Культура, искусство – реальное осуществление, творчество» [9. С. 187].

Рикёр с помощью понятия инаковости подчеркивает проблему признания в рамках отдельных нарративов-воспоминаний: «Отношение моей памяти к памяти других, обнаруживающейся только в знаках, которые они поставляют преимущественно в плане рассказа, может, конечно, принять форму разделенных воспоминаний в межличностном плане дружбы или в публичном плане при ссылке на эпизоды из общей истории, однако отношение между одной памятью и другой может также приобрести конфликтный характер, если воспоминания об одних и тех же событиях отличаются друг от друга. Инаковость граничит тогда с обоюдной закрытостью» [4. С. 241].

Специфика отношения Рикёра к человеческой самоидентификации, к самопризнанию состоит также в его рассуждениях о связи памяти и обещания. И в том и в другом случае самопризнание достигает крайних точек: в случае с памятью – в прошлом, в случае с обещанием – в будущем. Это два конститутивных значения самоидентичности, завязанных на слове и признании: «в случае с памятью главный акцент делается на самотождественности; при обещании – преобладание самости. Способность обещать предполагает способность говорить, воздействовать на мир, рассказывать и создавать идею повествовательного единства жизни, наконец, вменять самому себе собственные действия» [Там же. С. 257].

Это расхождение контекстов открывает перспективу для новых исследований, сопоставлений не только Рикёра и Шпета, но и русской и французской философских традиций, о чем свидетельствует коллективная монография, посвященная Рикёру [11].

Литература

1. *Калиниченко В.В.* Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. С. 37–61.

2. *Свасьян К.* Густав Густавович Шпет // Литературная газета. 1990. № 7 (14 февр.).

3. *Азарова Н.М.* Два опыта: «Феноменология духа» Гегеля в русском переводе Г. Шпета и французском переводе А. Кожева // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и стуктурализма. М.: РОССПЭН, 2010. С. 114–129.

4. *Рикёр П.* Путь признания: три очерка / пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 268 с.

5. *Густав* Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. 719 с.

6. *Щедрина Т.Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.

7. *Шпет Г.Г.* Философия и история // Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. С. 191–200.

8. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания (этюд) // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания: избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2006.

9. *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // Там же. М., 2007. С. 173–287.

10. *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова // Там же. С. 323–501.

11. *Поль Рикёр:* Человек – общество – цивилизация. Современная философия. М.: Канон+, 2015.

Shchedrina Irina O. State Academic University for Humanities (Moscow, Russian Federation)

«RECOGNITION» AS DISCURSIVE PHENOMENON: GUSTAV SHPET AND PAUL RICOEUR

Keywords: recognition, Shpet, Ricoeur, identification, actualization, alterity, individuality.

In the article considers the concepts of «recognition» by Gustav Shpet and Paul Ricoeur in the context of issues of identity and interaction between The Self and The Others. In the process of comparing the author reveals the common source of their concepts and conducts the idea that approaches of Shpet and Paul Ricoeur to the phenomenon of recognition and self-recognition are comparable and relevant today in the historical, social, moral and cultural way.

УДК 1(091)
DOI: 10.17223/9785751124014/43

Т.Г. Щедрина

ГУСТАВ ШПЕТ В ГЁТТИНГЕНЕ: ДВИЖЕНИЕ К ФЕНОМЕНОЛОГИИ[1]

Представляются дневниковые записи Шпета 1912–1913 гг., сделанные им во время пребывания в Гёттингене. Автор демонстрирует, что благодаря этим записям можно прояснить идейные истоки и экзистенциальные основания пути Шпета к феноменологии, а также показывает, что вторая часть «Истории как проблемы логики» была практически полностью написана именно в этот период.
Ключевые слова: *феноменология, Густав Шпет, Эдмунд Гуссерль, архивные исследования.*

В современных исследованиях, посвященных философии Густава Густавовича Шпета, особый пласт занимают попытки актуализации его идей в контексте проблем феноменологии и герменевтики. Проделана значительная работа по анализу его произведений и архивных материалов. Между тем в архиве Г. Шпета сохранилось множество черновых рукописей и записных книжек («черных тетрадей»[2]), которые остаются до сих пор неосвоенными (прежде всего из-за сложности его почерка). Эти материалы проясняют идейные истоки и экзистенциальные основания феноменологического пути Шпета. Важно проследить движение его идей, ибо это имеет не просто автобиографический, но концептуальный смысл. Так, обращение к этим записям показывает, что вторая часть «Истории как проблемы логики» была практически полностью написана в 1912–1913 гг. Раньше об этом свидетельствовали только мимолетные упоминания Шпета о своих занятиях в письмах 1912 г. к Наталье Гучковой.

В семейном архиве Шпета сохранилась часть его писем гёттингенского периода (она опубликована во втором томе его сочинений «Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие»).

---

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 14-03-00399 «Феноменологические штудии Густава Шпета как основа его “философской жизни” (историко-философская реконструкция архива)».

[2] Замечу, что тетради в черном кожаном переплете Шпет и Хайдеггер покупали, вероятно, у одного производителя, но записывали в них разные мысли.

Последнее сохранившееся письмо Шпета 1912 г. датировано 8 октября (25 сентября) 1912 г. В нем он еще не упоминает о Гуссерле. Он пишет, что продолжает работать над Вундтом [1. С. 169–170] (это, как мы сегодня знаем – вторая часть «Истории как проблемы логики»). А вот 9 октября 1912 г. Лев Шестов пишет Шпету: «Поучитесь, как следует, у Гуссерля, потом мне расскажете: он, кажется, интересен» (с. 324).

Между тем Шпет оставался в Европе практически до конца октября 1913 г., а значит, и писал Наталье Константиновне (ведь они никогда не нарушали уговор и писали друг другу в разлуке каждый день). Об этом свидетельствует и единственное сохранившееся в семейном архиве письмо Шпета 1913 г. от 23 (10) января, где он сообщает, что написал уже 198 страниц Дильтея и собирается начать писать о Риккерте (с. 170–171) (и это все также главы второй части «Истории как проблемы логики»).

Что реально происходило в жизни и мысли Густава Шпета между этими двумя датами (октябрь 1912 – январь 1913) – долгое время во многом оставалось загадкой. Ко времени издания писем Шпета (2005 г.) мне было известно из указанного периода письмо Шпета от 15(2) ноября 1912 г. к Елене Михайловне Метнер, в котором он упоминает о своем знакомстве с Гуссерлем (с. 323). Также Гуссерль упоминается в письме Г.И. Челпанова к Шпету от 30 ноября 1912 г.: «Читал у нас на днях в Психологическом обществе доклад Ильин на тему: “О смысле смысла” в Гуссерлианском духе (напрасно Гуссерль не признает его “своим”)» [2. С. 73]. А 1913 г. вообще оставался большим белым пятном, ведь другие письма Шпета к Гучковой того же периода не обнаружены (возможно, они утрачены навсегда). Остались лишь упоминания в письмах Л. Шестова и Г. Челпанова. Так, 11 августа 1913 г. Челпанов писал Шпету: «Меня очень радует Ваше сближение с Гуссерлем. Если бы та точка зрения, которую Вы усвоили, получила выражение в диссертации, то это было бы превосходно. Точка зрения и новая и интересная!» [Там же. С. 74]. А 24 сентября 1913 г. Шестов отвечал Шпету: «Но все-таки я очень рад, что Челпанов уже считает Гуссерля признанным и что, стало быть, Ваша работа встретит сочувствие» [1. С. 326].

В процессе постепенного освоения архивных черновых материалов в поле моего внимания попали упомянутые выше тетради, в которых Шпет делал короткие ежедневные записи и, как правило, датировал их. В первой тетради он описывал свои сновидения, фикси-

ровал собственные душевные состояния, оценивая их по трехбалльной шкале, указывал, над каким материалом работает, с кем встречается, куда направляется, какие лекции слушает. Во второй – конспектировал лекции и семинары Э. Гуссерля[1], а в третьей и четвертой содержатся наброски, формулировки проблем и вопросов, которые он затем будет развертывать в тексты[2].

Записи из первой тетради я использовала при составлении «Хроники жизни и деятельности Шпета» [3]. Однако для осмысления мотивационного контекста, для ответа на вопрос, как Шпет приходит к феноменологии (из какого проблемного и экзистенциального поля) и как этот мотивационный контекст повлиял на постановку вопросов Шпета, ведущих его к феноменологии, особое значение имеют записи из третьей и четвертой тетрадей. При этом особенно интересно получается, если совпадают датировки в разных тетрадях. Тогда мы можем достраивать целое и начинаем не только понимать смысл письма, записи или душевного состояния Шпета, но и реконструируем направленность его рассуждений.

В данной статье я приведу только несколько записей, которые позволяют прочертить путь Шпета к феноменологии. Причем я имею в виду не только его интеллектуальное движение, но и экзистенциальное.

Очень интересны в этом смысле два документа, датированных 7 июля (24 июня) 1912 г.: письмо к Наталье Гучковой и запись в третьей тетради. В этот день совпали Иванов день в России и праздник стрелков (Шутценфест) в Гёттингене.

Из письма: «Я и в России не любил воскресенья, воскресной публики на улицах, запертых магазинов и все такое. А здесь особенно всеми подчеркивается, что праздник… Я решил, что в будни, если буду видеть, что все равно день пропадает, уезжать в близлежащие места, – тут их много, – но в воскресенье и это невозможно. – Везде у них эта противная праздничная толпа кухарок и приказчиков… В России сегодня Иванов день, нужно искать *цветущий* папоротник…» [1. С. 100].

Из тетради: «Göttingen, 7 июля (24 июня) 1912 года. Удивительно, как иногда чувствуешь, что *всё* находится *вне* тебя. Что же оста-

[1] Первая и вторая тетради хранятся в семейном архиве Г. Шпета. Благодарю Марину Густавовну Шторх и Елену Владимировну Пастернак за предоставление рукописных материалов.

[2] См.: ОР РГБ. 718-6-9 (нумерация всех тетрадей сплошная). Далее по тексту ссылки на листы из этих тетрадей будут даны в круглых скобках.

ется с тобою? Этого почти невозможно сказать… Остается какое-то напряжение… В какую сторону?.. На что?.. Абсолютно неизвестно!.. Однако это именно есть напряжение <нрзб.> Но его цели нет ни в понятии, ни даже в идее… Пожалуй, идея роста собственно я, – и совсем неопределенно – в какую сторону, на что направлено… Улучшает ли в каком-нибудь направлении? – Не известно… Толпа производит в особенности это… *всё вне*… не видно в ней осуществленности…» (Л. 159).

Очевидно, что именно свое внутреннее восприятие «толпы кухарок и приказчиков» Шпет описывает в третьей тетради. Объяснять такое настроение Шпета можно по-разному. На мой взгляд, оно навеяно одиночеством, отсутствием рядом человека, с которым можно разделить свое внутреннее. Это не поддается объяснению, но предполагает уразумение, понимание смысла. Это ощущение внешнего напряжения постепенно сменится рабочим состоянием (особенно после августовской поездки 1912 г. в Москву и Знаменку).

В зимний семестр 1912/13 года Шпет практически полностью завершает вторую часть диссертации «История как проблема логики» – актуальным контекстом для этой работы становится феноменология. Шпет и ранее был знаком с «Логическими исследованиями», но после встречи и общения с Гуссерлем в тетрадях появляются записи, где феноменология фигурирует то как контекст для осмысления критики «теории отражения», то как метод исследования исторической науки, то как возможность обоснования особого статуса понимания, его отличия от объяснения.

«Göttingen, 1912 декабрь 20(7). Феноменология касается уже *содержания*. Но она, следовательно, имеет *свои* приемы. Где они определяются? Поскольку логика заключает в себе правила общей методологии, в них должна заключаться и методология феноменологии. (Образец установления основных приемов методологии феноменологии дает Dilthey, Aufb. S. 50 ff.)» (Л. 261). Эта запись созвучна рассуждениям Шпета из второй части «Истории как проблемы логики», где он приводит в развернутом виде указанную ссылку на В. Дильтея: «Метод решения этой задачи состоит в переходе (der Rückgang) от целевой связи, которая направляется на произведение (die Erzeugung) объективно необходимого знания в его различных областях, к условиям, под которыми стоит достижение этой цели. <…> Теория знания спрашивает, достигают ли заложенные в сознании методы (die im Bewußtsein angelegten Verhältungswis-

sen) действительно своей цели. Ее критерии зато суть высшие положения, выражающие абстрактно способ поведения, (das Verhalten), каким связано мышление, если оно фактически хочет (soll) осуществить свою цель» [4. S. 50; 5. С. 846; 6. С. 48–49].

И еще одна запись 1912 г. из тетради:

«NB! Общее *всему* – это родовое общее.

Общее *ко всему* или *для всего* – это конкретное общее, общее участие, *общное*, совместное (совокупное)» (Л. 261).

Шпет здесь выявляет специфику исторического познания как познания семиотического, возникающего в общении, которое нуждается в особой гносеологии – герменевтической (понимающей), требующей расширения и уточнения формальной логики. Этим и привлекли Шпета «Логические исследования» Гуссерля.

«История изучает конкретное, единичное, но в дискурсивной обработке. <…>

В определении предмета исторического путем онтологического анализа (III[1], или в другом месте, где речь будет идти и об отличии социального и психологического, словом, в определении психологического, использовать Дильтея, Ideen. 59 f. <[7]>» (Л. 266).

«Следует различать: логически общий в смысле дискурсивных понятий это *родовой*: человек – животное (Universalis – Allgemein) и в смысле интуитивном, это *присущий*: человек – разумен (Communis – Gemeinsam). – Присущее остается в сфере описания, так как указывает на сущее. – Не только конкретное может иметь присущие признаки, но и абстрактное, иначе абстрактные предметы ни в каком смысле не существовали, не были сущими. Отсюда понятен интуитивный характер математики» (Л. 268).

«Вообще и в особенности по отношению к Риккерту:

Следует различать единичное как единственное, сингулярное и как отдельное, индивидуальное. Разница громадная! Но важно: отдельное не может быть предметом истории (к нему одинаково, <следовательно>, приложимы дискурсивные понятия как общего, так и частного), так как оно дано, как такое только внешним чувствам в многообразии опыта. Но не только внутренний опыт дан как

[1] Здесь Шпет имеет в виду третью часть «Истории как проблемы логики». См.: *Шпет Г.Г.* История как проблема логики: развернутый план III тома и наброски IV тома // Шпет Г.Г. Мысль и Слово: избранные труды / под ред. Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2005. С. 201–211.

связь, исторический, социальный тоже [Дильтей (Ideen 34) прав, что на этом основано понимание]. Следовательно, важнее единственность, неповторяемость – частные эквивокации. Но всегда, значит, продукт дискурсии. Суть же дела в конкретности» (Л. 267).

Во второй части «Истории как проблемы логики» Шпет так интерпретирует ссылку на (Ideen 34) Дильтея из тетради: «Вторая особенность концепции построения (die Auffassung) душевных состояний та, что “это построение возникает из переживания и с ним связано. В переживании действуют вместе процессы всей *совокупности душевных сил* (des ganzen Gemühtes). В нем дана связь, тогда как чувства (die Sinne) дают только многообразие единичного (von Einzelheiten). Отдельный процесс переносится из совокупности душевной жизни в переживание, и связь его с целым относится к непосредственному опыту. Это определяет природу *понимания* нас самих и других. “Природу мы объясняем, душевную жизнь понимаем”. “Мы объясняем с помощью чисто интеллектуальных процессов, и понимаем мы через взаимодействие всех душевных сил в этом построении (in der Auffassung)”» [5. С. 866–867].

Другой важный момент, на который Шпет обращает в это время внимание: гуссерлевская критика теории отражения:

«NB! В Abbildtheorie[1] важно вообще не то, есть понятие – образ или знак предмета (или интуиций), а то, соответствует ли понятие предметам или предмет понятиям. Тут суть и смысл! Тут и кантовская дилемма. Почему и возражения Гуссерля не против этой теории. Например, в ее “сути” он сам ее и разделяет» (Л. 261). Для Шпета важно, что Гуссерль не критикует теорию отражения как таковую, но показывает необоснованность ее фундамента. Ведь указание на подобие «…без сомнения имеет место как объективный факт» [8. С. 393] и как обязательное условие познания остается в феноменологии, меняется понимание соотносимых предметов.

И это «указание на подобие» позволяет Шпету поставить вопрос о коррелятивности логики и онтологии в контексте обсуждения гносеологических идей Локка:

«Göttingen, 1913 февраль 23(10). Идея Локка, что нужно узнать, что может разум, прежде чем исследовать метафизические понятия, дурно была понята в том смысле, чего разум *не* может, и привела к отрицанию метафизики и замене ее <психикой> (теория познания). Истинный смысл этого вопроса *должен* быть тот, что мы не доволь-

[1] Теория отражения (*нем.*).

ствуемся утверждениями чисто догматическими о метафизических вопросах, а спрашиваем еще: *как мы к этому приходим*? Т.е. попросту спрашиваем о достаточном основании, но нельзя искать его в нашем разуме, если мы исследуем объекты, на которые он направлен: в них самих и достаточное основание и указание как мы приходим к тому или иному. Поэтому, онто логия и есть *основная пара*. Поправка Локка должна пониматься в смысле этого вопроса, как приходим» (Л. 277).

И еще одна запись 1913 г.:

«NB! Онтология (феноменология) имеет дело только с конкретными предметами, действительными, но не с абстрактными. Абстрактные, т.е. математические предметы, конструирует математика сама себе; она их конструирует к интуиции – в этом Кант прав, но *отношения* уже дискурсивны; поэтому не может быть онтологии абстрактных предметов (они лишены смысла), но может быть логика математики. Как только онтология начнет заниматься абстрактными предметами, она перестает быть онтологией и становится самой математикой [NB. – ? Может быть “онтологией” математики является математическая логика? – NB! – ?]» (Л. 270).

Кроме того, феноменология позволяет Шпету обосновать тезис о своеобразии предметов социального мира.

«Социальное – феноменологически, как вещь: *знак*, т.е. объективированное субъективное и т.д.

Логически, как предмет: со стороны основания – *конкретный* предмет, и не множественный, а *единичный*; со стороны цели изучения – *организация*.

Изучение организации по методам: сравнительное и объяснительное. Сравнительное – систематическое (типы) и нормативное (правила, нормы, оценки). Объяснительное – историческое. Сравнительное исходит из признания отдельного как объекта или группы: последнее – статистический метод» (Л. 262). Эта запись также созвучна рассуждениям Шпета во второй части «Истории как проблемы логики».

Не менее важна для осмысления пути Шпета к феноменологии запись 1913 г., которая в слегка измененном виде также вошла во вторую часть «Истории как проблемы логики»:

«[Гуссерля упрекают в психологизме тоже. А он сам даже отказывается от употребления в 1 издании термина “описательная психология”, чтобы избегнуть недоразумений. И напрасно. Недоразу-

мения возникли не из термина, а из непонимания ее, а новый термин многие также не понимают, как и этот. Кричат: психологизм, психологизм! – Во-первых, надо тщательно определить, что это значит, а во-вторых – и это главное – указать, что опасного в психологизме, тогда окажется, может быть, что и допущенные “психологизмы” еще не беда, так как они не “опасные”. – Психологизм можно сказать и про <нрзб.>, потому что 2 по-русски “два”, а по-немецки “Zwei”, но как же вне этих “zwei” и подобных говорить?][1] – Описывается пусть даже и “психологическое”, но что значит Einklammerung[2] . Иная цель, чем в философии! Конечно, она на предметном “различии”, но описание идет по цели: для философской теории или для феноменологии?» (Л. 286).

Приведенное высказывание особенно важно, поскольку, на мой взгляд, Шпет выходит к феноменологии через осмысление проблемы понимания в историческом познании, и именно поэтому он подчеркивает, что понимание не всегда выводимо из восприятия:

«Göttingen, 1913 февраль 17(4)

Halt! Wahrnehmung – Verstehen![3]

2! Не все из Wahrnehmung!

Феноменология понимания! Вот где секрет!» (Л. 275).

Примечательно, что в это время Гуссерль читал курс «Логика и введение в наукоучение», о чем сообщается в его Хронике [9. S. 173].

Во второй тетради Шпета сохранилась запись лекции из этого курса[4]:

«Психологизм должен иметь серьезные основания “Психологизм одна из форм натурализма”. Психология, действительно, в основе логики. Но как во всяком техническом учении (Kunstlehre) должно быть еще нечто, где – цели, так и в логике кроме психологии – “чистая логика”»[5].

---

[1] Запись в квадратных скобках перечеркнута и к ней приведено указание: «А 11–12». При сравнении этой записи с рукописью, хранящейся в ОР РГБ (718-3-1), выяснилось, что Шпет перенес запись из тетради с небольшими изменениями на указанные страницы. Ср. также в опубликованном варианте: [5. С. 549–550].

[2] Заключение в скобки (*нем.*)

[3] Стоп! Восприятие – понимание! (нем.).

[4] Это удалось установить после сравнения записей Шпета с опубликованной версией лекционного курса Гуссерля. См.: *Husserl E.* Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie: Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11 / Ed. by U. Panzer (Husserliana. Vol. 30). Kluwer Academic Publishers, 1950. Благодарю И.А. Михайлова за консультации и предоставление этой книги.

[5] Цит. по оригиналу из семейного архива. Страницы тетради не нумерованы.

Феноменология открывала для Шпета новые возможности для истолкования проблемы причинности, которой он занимался со студенческой скамьи. Это также запечатлено в тетрадях гёттингенского периода.

«Göttingen, 1913 январь 11 (1912 декабрь 29). Причинность носит в социальных науках, в частности истории, особый характер в зависимости от предмета и его главных признаков организации. Организация идет в сторону разветвления и дифференциации. Всякая причина “раздробляется”, идет по различным ветвям и направлениям, “растекается”. Постоянные <нрзб.> здесь определяются различными целями социальной организации. Отыскание причин благодаря такому “растеканию” очень трудно, тем не менее, действительное объективное требование приведения, крепления всех ветвей к единому стволу. – История поэтому как наука требует уяснения всего “дерева”. Изложение историческое исходит от ствола и переходит дальше и дальше, часто замирают одни корни, от ветвей идут новые побеги и т.д. Тут особенно сказывается как признак исторического внутренняя связь, а не вневременное сходство. Тот факт, что история последовательно и раздельно излагает разные отделы – не возражение, иначе вообще нельзя, если пользоваться дискурсивными понятиями» (Л. 269).

«Действительная причинность только духовна. Тоже и в материальном мире только она. Всякий первый толчок есть создание нового из ничего и исходит от духовной причины. А дальше никакой причинности и нет, потому что раз сказано нечто, то куда же ему деваться, чтобы уничтожиться? В мире телесном и запечатлевается только неуничтожимость. Больше ничего в нем и нет, а что мы придумываем об этом “нет” науку, так это, действительно, выдумка, и всегда антропоморфизм. Об этом собственно не стоило бы и говорить, если бы мы могли обойтись средою одних духов, но… нужно любить материю.

О софизме еще нужно сказать, что он превращает философию наук в философию мира!» (Л. 276).

***

Более глубокий философский анализ записей Шпета гёттингенского периода – дело будущего. Я стремилась раскрыть экзистенциальный и интеллектуальный контекст, из которого Шпет двигался к феноменологическому методу и который фундировал все его последующие философские исследования. Полагаю, что эти записи

Шпета 1912–1913 гг. позволяют нам по-новому взглянуть на две части «Истории как проблемы логики» (опубликованную в 1916 г. и неопубликованные рукописи): как на корпус текстов, предшествующих «Явлению и смыслу» (1914). Ведь по архивной хронологии они обе были написаны в 1912–1913 гг.

Литература

1. *Густав* Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005.

2. *Густав* Шпет: философ в культуре. Документы и письма / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2012.

3. См.: *Щедрина Т.Г.* Хроника жизни и деятельности Густава Густавовича Шпета // Густав Густавович Шпет / под ред. Т. Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2014. С. 402–459.

4. *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Erste Hälfte. Berlin, 1910.

5. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики: в 2 ч. / археограф. работа Л.В. Федоровой, И.М. Чубарова. М.: Памятники исторической мысли, 2002.

6. *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе / пер. с нем; под ред. В.А. Куренного // Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 т. Т. III. М.: Три квадрата, 2004.

7. *Dilthey W.* Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Brl., 1894. S. 59 f.

8. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II (1) / пер. с нем. В.И. Молчанова // Гуссерль Э. Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

9. *Schuhmann K.* Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Den Haag, 1977.

Shchedrina Tatiana G. Moscow Pedagogical State University (Moscow, Russian Federation)

GUSTAV SHPET IN GÖTTINGEN: MOVEMENT TOWARDS PHENOMENOLOGY

Keywords: phenomenology, Gustav Shpet, Edmund Husserl, archival research.

In the article presented Shpet’s diaries of 1912-1913, made by him during his stay in Göttingen. The author says that thanks to these records can clarify the origins of ideological and existential foundation of Shpet’s way to phenomenology, and also shows that the second part of "History as a problem of logic" was almost entirely written exactly in this period.

ПРИЛОЖЕНИЕ

УДК 1 (091)
DOI: 10.17223/9785751124014/44

Н.В. Рудановская

О МОЕМ ДЕДЕ ГУСТАВЕ ГУСТАВОВИЧЕ ШПЕТЕ, КОТОРОГО Я НИКОГДА НЕ ВИДЕЛА, НО С КОТОРЫМ ПРОЖИЛА ВСЮ ЖИЗНЬ

Воспоминания внучки

Этот текст я пишу о человеке, которого я никогда не видела и труды которого я почти не читала, но с которым я связана не только генами, но, главное, историей моей семьи. С годами эта связь стала ощущаться все сильнее. В первую очередь, конечно, через мою маму Марину Густавовну, что естественно. Но я твердо надеюсь, что мои дети и даже внуки будут чувствовать себя причастными к истории и судьбе моего деда, Густава Густавовича Шпета.

Я родилась в 1947 г., через 10 лет после гибели Густава Густавовича, о дате которой никто не знал, кроме, наверное, его палачей.

Я хорошо помню мою бабушку Наталью Константиновну (урожденную Гучкову). Бабушка умерла в 1956 г., через несколько месяцев первой официальной (хрущевской) реабилитации ее мужа. В документе значилась вымышленая дата смерти – 1940 г. Лживой была и причина смерти – пневмония.

Многие годы Наталья Константиновна надеялась на то, что ее Густав жив и находится в лагере без права переписки. Она много раз пыталась с помощью писем на «высочайшее имя», которые подписывали знаменитые люди того времени, актеры, ученые, добиться его освобождения или хотя бы правды о его судьбе.

Сегодняшней молодежи трудно представить, сколько мужества надо было иметь, чтобы поставить свою подпись в защиту арестованного друга. Сталинский режим как настоящий убийца не только уничтожал свою жертву, но и пытался скрыться с места преступления, цинично придумав эвфемизм «10 лет без права переписки». В

эту ложь верили многие, даже умные и интеллигентные люди, включая друзей Густава Густавовича. Такова сила лжи, в которую хочется поверить хотя бы для собственного успокоения или внутреннего комфорта! Эта часть нашей жизни, увы, мало изменилась...

Наша семья – бабушка, трое ее детей – тетя Таня, моя мама Марина и дядя Сережа, а также мы, их дети – пятеро внуков Густава Густавовича, продолжали жить в квартире 16 по Брюсовскому переулку в доме номер 17. В том самом доме, из которого Г.Г., как многие его называли, увели навсегда в марте 1935 г. Мы, дети и внуки Г.Г., бегали по длинному коридору нашей квартиры, уставленному с пола до потолка стеллажами с немыслимым количеством книг, в основном на иностранных языках. Мы, конечно знали, что эти книги нашего дедушки. Где-то в начале 60-х гг. книги из коридора перекочевали в Тбилисский институт философии. Московские библиотеки отказались их принять.

Бабушка жила в небольшой комнате с окном во двор. Я хорошо помню обстановку в комнате и ее саму в этом интерьере: старинная мебель, картины по стенам. Почти все ее вещи до сих пор сохранились в нашей семье. Она много курила, сидя на диване, и часто раскладывала пасьянс. Бабушка была высокой и стройной. Она была очень сдержанной и печальной. В ту эпоху она зарабатывала частными уроками французского языка, которому в семье Гучковых учили с детства. Потом она учила его в гимназии и на Высших женских курсах. По-немецки она тоже хорошо говорила. Бабушку навещали старые друзья и ученики Г.Г. Я помню Андрея Александровича Губера, Николая Ивановича Жинкина и большого друга семьи, блистательную Наталью Казимировну Шапошникову, муж которой тоже был репрессирован.

Во многих воспоминаниях о том времени описано, как друзья отворачивались от семьи арестованного, переходили на другую сторону улицы, завидев кого-нибудь из родственников осужденного. Вокруг таких семей, еще недавно бывших центром большого круга знакомых, образовывалась пустыня. С нашей семьей этого не произошло. Я думаю, что из-за притягательности блестящей натуры Г.Г., описанной во множестве воспоминаний, а может, и потому, что мой дед хорошо разбирался в людях – друзья не предали его. Они ходили к бабушке до самой ее смерти.

После смерти бабушки в 1956 г. главной хранительницей памяти о нашем дедушке стала моя мама, Марина Густавовна, и ее сводная

сестра Ленора. Наверное, большинство из читателей этих заметок знают, как мама молодой девушкой ездила к отцу в ссылку сначала в Енисейск, а потом на санях по сибирским просторам сопровождала его в Томск, о чем вспоминает с восторгом до сих пор.

Несмотря на трагическую судьбу дедушки, а значит, и его семьи, мы с детства слышали многочисленные веселые рассказы о Г.Г., смешные случаи из его жизни, его остроты типа «Бердяев-билибердяев» или едкие суждения. Дедушка был веселым, жизнелюбивым человеком и, как известно, предпочитал общество актеров и поэтов строгой академической среде. По моему мнению, это, возможно, и явилось причиной его активного нежелания покинуть Россию и уплыть на «философском пароходе», на который он был определен большевистскими властями. Из списка «пассажиров» он был вычеркнут по его собственной просьбе старым знакомым по годам киевской юности, наркомом Луначарским.

С детства мы были окружены не только дедушкиными книгами, но и другими предметами, отражавшими его интересы: гравюрами Пиранези, акварелями Волошина, загадочными картинами Феофилактова, разными рисунками и карикатурами. В доме сохранялся культ Диккенса, которого Г.Г. не только обожал, но и переводил. На гонорары от сделанного уже в ссылке перевода «Пиквикского клуба» семья жила какое-то время. (Стоит ли говорить, что имя переводчика на вышедшем томе отсутствовало и появилось только при очередном переиздании уже в наше время). Все это, включая полное собрание Диккенса, хранилось в наших семьях, у мамы и у ее сестер, а до поры до времени и у брата Сергея.

Конечно, девочкой я все это мало ценила, принимая как данность. Смолоду я была довольно легкомысленной особой, поступила на геологический факультет МГУ исключительно из любви к путешествиям и походам. По окончании МГУ я работала геологом в Енисейской экспедиции, плавала по Енисею и по его притокам. Волей судеб одна из наших экспедиционных баз находилась в Енисейске. В том самом Енисейске, куда в 1935 г. был сослан Густав Густавович. В 1971 г. я оказалась первой из всего нашего многочисленного клана, кто увидел и по просьбе мамы сфотографировал двухэтажный серый деревянный дом на улице Иоффе, где дедушка поселился за 36 лет до этого.

Хотя мама бережно и любовно сохраняла все, что относилось к памяти об отце (конечно, и о матери) и о своей жизни с ним, но

времени на разборку архива не было. Четверо детей, нелегкий бедный быт, необходимость подрабатывать частными уроками отнимали все силы и время. В начале 60-х гг. мама пошла работать воспитателем в интернат для музыкально одаренных детей при Центральной музыкальной школе (ЦМШ). В 1967 г. умер мой папа. Я была студенткой 2-го курса, а мой младший брат Митя учился в 7-м классе. Маме пришлось работать еще больше, чем раньше. Чтобы немного подработать, она часто оставалась на ночные дежурства, за которые дополнительно платили.

Мама всегда любила детей, и работа в интернате была ей в радость. Она часто водила подопечных детей на экскурсии и в музеи, приглашала к нам домой. Интернатовские дети любили ее, и до сих пор некоторые из них звонят ей, навещают, приглашают на свои концерты. Мы всегда жили с мамой одной семьей – сначала на Брюсовском, потом в других квартирах, уже вместе с моим мужем и нашими детьми. Мы оба работали, и мама стала заботливой и любящей бабушкой.

Шли годы, стали вырастать и внуки – правнуки Густава Густавовича. Наступили большие перемены в нашей стране – началась перестройка, а с ней и долгожданная гласность.

В 1989 г. раздался телефонный звонок из Томского «Мемориала»: появилась возможность доступа в архив местного КГБ–НКВД, и мама помчалась в Томск. Наконец, мы узнали настоящую дату гибели Густава Густавовича. Он был расстрелян 16 ноября 1937 г. Впрочем, к тому времени, прочитав массу там- и сам-издатской литературы, никто из нас уже не питал иллюзий о его судьбе, однако подробностей мы, конечно, не знали.

С этого момента у мамы началась новая эпоха. Из добродетельной мамы и бабушки она превратилась в архивиста-исследователя, работала в московских архивах, неутомимо занимаясь поисками всего, что можно было найти об отце.

Дальнейшее авторам этого сборника и многим его читателям хорошо известно. Томичи играли и играют важнейшую роль в увековечении памяти Густава Густавовича Шпета, да и в судьбе моей мамы тоже. Наша семья теперь связана с Томском неразрывными связями. Мама называет Николая Серебренникова, Станислава Божко, Ольгу Мазаеву, Эльзу Захарову и Бориса Пойзнера своими томскими родственниками. Похоже, что дружба с ними передается по наследству мне и моим детям.

31 мая 2015 г. маме исполнилось 99 лет. Конечно, она уже не может работать с бумагами. Но за предыдущие годы она проделала огромную архивную работу сначала сама, а потом с Татьяной Щедриной, выпустившей 11 томов наследия Шпета. Теперь небольшую работу с архивом сделала и я – отсортировала материалы и оцифровала их, записав на диски. Надеюсь в будущем на помощь моих детей. Основная идея – сделать материалы доступными современным и будущим исследователям творчества Шпета.

Мамина жизнь служит хорошей иллюстрацией известного высказывания, что в России нужно жить долго. В глубокой старости мама стала телезвездой благодаря талантливому режиссеру – документалисту Елене Якович. Фильм «Дочь философа Шпета» из 4 серий, показанный уже дважды на канале «Культура», вызвал широкий отклик и шквал звонков со всех сторон света. Теперь вышла и книга с тем же названием и уже вторым тиражом! Книга тоже пользуется успехом у читателей разных поколений, которые узнали о философе Шпете и некоторые из которых, возможно, прочтут и его труды.

Так, вопреки, а может быть и согласно тайному замыслу Провидения, убийца – Советская власть – похоронена Историей, а убитый ею философ – живет.

УДК 1 (091)
DOI: 10.17223/9785751124014/45

Н.В. Серебренников

ШТРИХИ К СИБИРСКОМУ ПЕРИОДУ ЖИЗНИ ШПЕТА

Подготовленная к изданию книга «Густав Шпет и Сибирь» состоит из пяти разделов: «1879 – первая половина 1935», «Енисейск», енисейский перевод поэмы Теннисона «Энох Арден», «Томск», «Эпилог». Основную часть текста составляют отрывки из писем и воспоминаний и документы. На 160 страницах альбомного формата – свыше двух с половиной сотен фотографий, многие из которых публикуются впервые.

Представляем вашему вниманию выборку из комментариев.

Томск в биографии Шпета забрезжил в 1917. 6 августа он писал жене, что между предложениями работы в Саратове или Томске Лев Шестов советовал ему выбрать Томск: «Я сказал, что готов, но что ты – против». Однако 21 августа Шпет ей же написал: «Хотел поговорить с Челпановым о Томске, но он сам предупредил вопросом: не предпринял ли я шагов относительно Саратова. …я всё-таки сказал, что хотел в Томск. По его мнению, далеко, разрыв с Москвою порядочный. Впрочем, тут же добавил, что его зять, который живёт в Томске, говорит, что только там и можно ещё жить в России!..» В Саратов уехал С.Л. Франк, в Томск – С.И. Гессен.

Шпет ошибался, думая, что поэма Теннисона «Энох Арден» на русский не переводилась: в 1886 г. появлялся анонимный прозаический перевод в журнале «Эпоха», а в 1888 – стихотворная повесть А.П. Барыковой «Спасённый» с заменой английских имён русскими, по 1911 г. переиздававшаяся в толстовском издательстве «Посредник».

Очевидно, дать сноски к цитатам из Библии Шпету помог знакомый священник. Вероятней всего, это мог быть местный о. Иоанн Вазингер, трудившийся рабочим коммунтреста, или сосланный в Енисейск о. Дионисий Иващенко, работавший здесь церковным сторожем. Иван Фёдорович был старше Шпета на семь лет, Денис Тимофеевич – на семь лет моложе; обоих расстреляли в 1937.

Марина Густавовна вспоминает, как однажды Шпет со священником мило выпили, и, возвращаясь на квартиру, Шпет притворялся шибко пьяным и, широко раскинув руки, навзничь падал в сугробы по обе стороны дороги.

Предположение, что в Енисейске Шпет мог избежать расстрела, кажется не обоснованным. Знакомые ему по Енисейску ссыльные оказались вновь репрессированы – винницкий врач Д.В. Кныш расстрелян в 1938, а ленинградская учительница Т.П. Братухина попала в лагеря в 1941 и там пропала (не путать с красноярской учительницей Т.П. Братухиной, освобождённой в 1939). Эстонец Г.Г. Тобиас, учитель русского языка и литературы в педагогическом училище, был не ссыльным, а из давних переселенцев; в 1938–1939 он отсидел с год, и далее о нём ничего неизвестно.

Очевидно, поездку из Енисейска на почтовых лошадях устроил квартирный хозяин Шпета П.С. Гершевич. Его отец некогда владел почтовым извозом и в Гражданскую войну был убит красными. Там же продолжал работать конюхом и Павел Семёнович (в 1944 он умер от ран, полученных в бою за снятие блокады Ленинграда).

27 мая 1937 Шпет написал сыну: «Дорогой мой Серёжа, мама, вероятно, говорила тебе, что я тут здорово поболел (помнишь, как называется такая «фигура речи»?), так что не мог дней десять и заниматься…» Под «фигурой речи» подразумевается эвфемизм, замена слова или фразы другими. «Болеть» в сленге 1920–1930-х означало «быть в тюрьме». – См.: Словарь жаргона преступников (блатная музыка). М., 1927. С. 16. О майском привлечении Шпета к дознанию свидетельствует его заявление в прокуратуру 4 июня 1937, где он просит избавить его от необоснованных подозрений.

24 октября 1937, за три дня до последнего ареста, Шпет написал жене, чтоб она прочла стихотворение Ламартина «La Solitude» («по-французски, конечно»). Не надо путать не переведённое на русский «La Solitude» («Одиночество») с «L'isolement» («Уединение»), которое в переводе Тютчева названо «Одиночеством» – эти стихи резко разнятся по настроению: в «L'isolement" говорится о бренности и тщетности земной жизни, а в «La Solitude» поэт «пребывает в Боге» и созерцает храм природы, где «время потеряло свою победу». Обращение к «La Solitude» вносит важную поправку в отношение Шпета к жизни незадолго до его гибели.

Вероятно, тут отозвалась и работа над переводом «Феноменологии духа». Между прочим, 25 сентября 1936 «Соцэк-

гиз» расторг договор без уведомления Шпета, и тот, не зная об этом, переводил Гегеля ещё около года.

Список приговорённых к расстрелу с именем Шпета был последним документом, который на посту первого секретаря Новосибирского обкома ВКП(б) подписал Р.И. Эйхе, отбывший на пост наркома земледелия. Все члены новосибирской «тройки» погибли: прокурор области И.И. Барков выбросился из окна следовательского кабинета в 1938, начальник облуправления НКВД, старший майор Г.Ф. Горбач, был расстрелян в 1939, а Эйхе изувечили и расстреляли в 1940. Куратор томского дела о «кадетско-монархической повстанческой организации» начальник горотдела НКВД, капитан И.В. Овчинников был арестован в 1939 и получил пулю в 1941. Следователь лейтенант Н.С. Великанов дослужился до больших чинов, дожил до 1981 и тоже погиб – в автомобильной аварии. Автор фальсифицированных показаний Шпета оперуполномоченный К.Г. Казанцев в 1939 был уволен за профнепригодность, а горпрокурор Н.Л. Пилюшенко в 1938–1939 посидел в тюрьме, – судьба их неизвестна, но, грешный человек, хочу верить, что кара их тоже не миновала.

По документам и слухам Шпет жил и после 1937-го. В 1938 в новосибирской тюрьме якобы ему перечислили 100 рублей. Писатель С.М. Голицын ссылался на литературоведа А.В. Чичерина, который передавал чьё-то свидетельство, что «Шпета видели перед войной на Енисее на сплаве леса. Вместе с другими зеками он стоял по колено в воде и вытаскивал багром брёвна из воды». По официальному свидетельству от 1956 Шпет умер в Томске 23 марта 1940 г. от воспаления лёгких.

УДК 1 (091)
DOI: 10.17223/9785751124014/46

О.Г. Мазаева

ИССЛЕДОВАНИЕ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ Г.Г. ШПЕТА НА ШЕСТЫХ ШПЕТОВСКИХ ЧТЕНИЯХ

Творческому наследию Г.Г. Шпета с 1985 г. посвящено около пятнадцати представительных международных конференций и теоретических семинаров. Шесть из них проведены в Томске. За это время появились новые публикации и републикации его текстов, переводы и исследования его трудов. Особенностью прошедшей встречи учёных является новое осмысление ряда известных проблем, в частности, соотношения феноменологии и герменевтики, углублённое изучение идей Г.Г. Шпета в различных областях социальной онтологии и их актуализация.
Ключевые слова: *Г.Г. Шпет, Шпетовские чтения, феноменология, герменевтика, социальная онтология, онтология искусства, современные гуманитарные исследования.*

Шестые Шпетовские чтения «Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета и гуманитарные проекты XX–XXI веков» прошли в Национальном исследовательском Томском государственном университете (ТГУ) 1–7 июня 2015 г. при поддержке РГНФ (проект № 15-03-14097), руководства ТГУ и деканата философского факультета. Организовали и провели международную научную конференцию сотрудники кафедры истории философии и логики ТГУ.

Общее количество участников – 81 человек, из них 8 – представители зарубежных стран: Венгрии, Германии, Италии, Казахстана, Франции (2), Украины (2). Остальные – из РФ: Москвы (14, включая трёх представителей семьи Г.Г. Шпета), Санкт-Петербурга (5), из университетских центров: Новосибирска (9), Красноярска (7), Екатеринбурга (3), Томска (20). Кроме того, были учёные из Абакана, Великого Новгорода, Вологды, Воронежа, Калининграда, Кемерова, Кирова, Омска, других городов. Среди докладчиков 24 – доктора наук, 41 – кандидаты наук, включая 4 докторантов, 9 – студенты и аспиранты.

На Пятых Шпетовских чтениях 1–5 декабря 2008 г. было 67 исследователей, из них – 19 докторов и 39 кандидатов наук, в том числе 6 докторантов; в Четвёртых Шпетовских чтениях 14–17 ноября

2002 г. приняли участие 118 человек; докладчики – 11 докторов, 41 кандидат наук, включая 7 докторантов.

Шестые Шпетовские чтения посвящены реактуализации творческого наследия русского философа и учёного Густ***а***ва Густ***а***вовича Шпета (1879–1937). Феноменолог, мыслитель подчёркнуто светский, философ-исследователь в европейском смысле, он тем не менее оставался органически связанным с отечественной философской и научной традицией, со многими теоретиками и деятелями культуры своего времени. В рамках конференции его многочисленные, порой опережающие время идеи были помещены в контекст современных философских и гуманитарных исследований, в котором звучали довольно ново.

Шестые Шпетовские чтения по изучению творческого наследия Г.Г. Шпета продолжили многолетнюю традицию, которой минуло уже тридцать лет. На конференции славистов США (1985) работала секция, посвящённая его творчеству, в 1986 г. был семинар в Бохуме (Германия); международные теоретические семинары и конференции, где обсуждались разные аспекты его философской и организационной деятельности, состоялись в Томске, Киеве (2004), Москве (с 2004 г. конференции, круглые столы, в том числе в январе 2014 г., ИФ РАН), Лозанне (2005), Берлине (2009), Бордо (2007, 2015) и др.

В Томске в 1989 г. прошли Шпетовские дни. Затем шесть международных конференций (1991, 1996, 1999, 2002, 2008, 2015), по их итогам изданы сборники статей.

При подготовке конференций всегда были важны связи с представителями большой семьи Густава Густавовича Шпета, сохраняющими домашний архив, живую память о нём. Комментарии близких об особенностях характера, образа жизни мыслителя, рассказы о его окружении – всё это на протяжении более чем 25-летнего нашего общения с ними давало возможность глубже понять контекст его философского творчества.

Елена Владимировна Пастернак (внучка философа), её муж Евгений Борисович Пастернак вели большую работу над архивными материалами (в том числе своего домашнего архива), организовывали издание произведений Густава Густавовича Шпета и Бориса Леонидовича Пастернака.

Часть архива Г.Г. Шпета находится в семье Марины Густ***а***вовны Шторх (Шпет).

Основная часть архива – в Отделе рукописей РГБ, Москва. Библиотека Г.Г. Шпета – в Тбилиси. «Где-то в начале 60-х годов книги из коридора (кв. 16, по Брюсовскому переулку, 17, где до ареста в марте 1935 г. жил Г.Г. Шпет. – *О.М.*) перекочевали в Тбилисский институт философии. Московские библиотеки отказались их принять» (см. статью Н.В. Рудановской в этом сборнике).

В Шпетовские дни в Томске 16–17 ноября 1989 г., на доме, где жил ссыльный Г.Г. Шпет (пер. Рузского, 9), установлена мемориальная доска, первая в России репрессированному философу. Позднее, в 2001 г., эту доску (из металла) похитили, но вскоре, к 7 апреля 2002 г., памятную доску удалось восстановить (на сей раз сделали её из гранита).

В Шпетовских днях приняли участие дочь Г.Г. Шпета Марина Густавовна Шторх (Шпет) и его внук Михаил Константинович Поливанов, ему было 6 лет, когда арестовали деда. Марина Густавовна провела с отцом в сибирской ссылке 8 месяцев, сначала в Енисейске, с сентября 1935 г., затем сопровождала его на новое место ссылки в Томск, куда они прибыли 24 декабря 1935 г., жила там до 18 апреля 1936 г., позже была с ним с 8 апреля по 3 мая 1937 г. [1. С. 138–163, 171–176]. Последний арест Г.Г. Шпета был 27 октября 1937 г., расстрел – 16 ноября 1937 г. Так трагически оказалась связана судьба философа с Томском.

Марина Густавовна и Михаил Константинович участвовали в открытии памятной доски. Со словом о Г.Г. Шпете выступил в эти дни Михаил Константинович Поливанов. Он же великолепно вёл заседания Первых Шпетовских чтений в 1991 г., в 1992 г. М.К. Поливанов ушёл из жизни [2. С. 235–243].

С 1989 г. постоянный участник всех конференций и дел в Томске, посвященных наследию Г. Г. Шпета, его дочь Марина Густавовна Шторх (Шпет), 31 мая 2015 г. ей исполнилось 99 лет, она много сделала для сохранения памяти о днях и трудах отца. С докладами и сообщениями выступали на прежних чтениях её внучки – Екатерина Марголис (дважды) и Анна Марголис. Наталья Вадимовна Рудановская, дочь Марины Густавовны, на этих чтениях рассказала о Марине Густавовне, семье в отношении к наследию и памяти Г.Г. Шпета, о работе с материалами домашнего архива. В 1996 г. на Шпетовских чтениях выступала Марина Михайловна, дочь М.К. Поливанова. В этом году на конференции были Илья, правнук М.К. Поливанова, и Александра Владимировна Поливанова, сотруд-

ник Мемориала (Москва), праправнучка Г.Г. Шпета. Она рассказала об установлении памятного знака «Последний адрес» по Брюсовскому переулку, дом 17, в Москве. В ночь с 14 на 15 марта 1935 г. Г.Г. Шпет был арестован и сослан в Сибирь (Енисейск, затем перевод в Томск).

Пониманию контекста философского творчества Г.Г. Шпета, его научной биографии способствовали в рамках конференции такие мероприятия, как презентация книги «Густав Шпет и Сибирь» (160 с. альбомного формата, 250 фотографий, многие из которых не публиковались ранее), которую подготовил к изданию Николай Валентинович Серебренников; посещение дома, где в Томске в ссылке до последнего ареста жил Г.Г. Шпет (пер. Рузского, 9); Поклонного креста (гора Каштак); Литературного музея (ул. Шишкова, 10), где находится постоянная экспозиция, посвящённая философу, имеются вещи, полученные в дар от Марины Густавовны Шторх (Шпет); экскурсия, проведённая Василием Антоновичем Ханевичем по Мемориальному музею «Следственная тюрьма НКВД» (пр. Ленина, 44); экскурсия по городу.

На конференции была представлена выставка материалов постоянно пополняемого Шпетфонда: труды Г.Г. Шпета, изданные в России и за рубежом, переводы его работ на ряд европейских языков, исследования о нём зарубежных и отечественных специалистов, фото, диссертации и др. Ряд книг с публикациями трудов Г.Г. Шпета передала Т.Г. Щедрина. Из зарубежных изданий, поступивших в Шпетфонд, отметим перевод на французский язык книги Г.Г. Шпета «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы» (М.: Гермес, 1914), перевод Мариз Денн и Франсуазы Тепп [3]. Тематические журналы «Ревю философик» (№ 2, 1913; № 3, 1914), изданные в Париже, подарила нам Мариз Денн (они подготовлены при участии её и Наталии Автономовой), в журналах помещены статьи московских исследователей по философии и истории философии в современной России. Анна Хан, исследовательница из Венгрии, постоянный участник Шпетовских чтений, передала нам свою недавно вышедшую книгу, где в первой главе дано сопоставление взглядов Г.Г. Шпета и Б.Л. Пастернака [4. С. 61–129]. Переводчик и исследователь трудов Г.Г. Шпета Микела Вендитти (Неаполь) вышлет вышедшую на итальянском языке книгу Г.Г. Шпета «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» (М.: ГАХН, 1927). Во Франции эту работу Г.Г. Шпета перевёл ранее

Nicolas Zavialoff, предисловие – Maris Dennes. В Шпетфонде эта работа (с их автографами) имеется.

Необходимо принять во внимание наши связи с зарубежными шпетоведами. Из дальнего зарубежья участвовали и / или приглашались на Шпетовские чтения: А. Хан (Венгрия); Г. Тиханов (Великобритания); из Германии – Н.С. Плотников, Ф. Роди, А. Хаардт, Оге А. Ханзен-Лёве, Г. Шмит; из Италии – К.-М. Гидини, М. Вендитти, Д. Оттавиано; из США – П. Штейнер и Э. Фрейбергер; М. Цимборска-Лебода (Польша); из Франции – М. Денн и Ф. Тепп и др. Из ближнего зарубежья у нас были представители Казахстана, Литвы, Украины.

Продолжением разговора о русской философии, творчестве Г.Г. Шпета, явилась организованная Мариз Денн международная конференция «В ответ на вызовы европейских стандартов. Западноевропейские и российские взгляды на нормативные дискурсы в гуманитарных и социальных науках», которая прошла 2–5 декабря 2015 г. (MSHA, Бордо, Франция), там были представлены четыре доклада сотрудников кафедры: Е.А. Наймана, М.Н. Евстропова, И.А. Эннс, О.Г. Мазаевой.

Круг отечественных исследователей Шестых Шпетовских чтений довольно широк. Тема конференции предполагала участие шпетоведов, феноменологов, представителей иных философских парадигм. На конференции выступили исследователи аналитической философии, структурализма, постструктурализма, были рассмотрены гуманитарные проекты локального порядка. Со многими из них существуют прочные творческие контакты. К участию в конференциях приглашались в разные годы ведущие специалисты в области философии и гуманитарных наук: Б.Ф. Егоров (Санкт-Петербург), Б.В. Емельянов (Екатеринбург), И.Н. Инишев (Москва), О.Б. Ионайтис (Екатеринбург), Л.А. Гоготишвили (Москва), В.Г. Кузнецов (Москва), В.А. Куренной (Москва), А.В. Лаврухин (Санкт-Петербург), Е.В. Малышкин (Санкт-Петербург), Т.Д. Марцинковская (Москва), И.А. Михайлов (Москва), Д.Н. Разеев (Санкт-Петербург), А.Э. Савин (Москва), Г.Л. Тульчинский (Санкт-Петербург), В.В. Целищев (Новосибирск), А.В. Черняев (Москва), И.М. Чубаров (Москва), Т.Г. Щедрина (Москва) и многие другие.

О тематике конференции, детальном изложении проблем можно получить представление из программы Шестых Шпетовских чтений, сборника материалов к конференции, где даны подробные аннота-

ции и тезисы докладов, из статей «Вестника Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология» (2015. № 4(32)). Все эти материалы, как и данный сборник по итогам конференции, можно найти на сайте философского факультета (http://fsf.tsu.ru/spet_2015/spet_2015_results/ – страница доступна через главное меню сайта: Наука – Шпетовские чтения).

Прежде чем остановиться на проблемах и темах, как они были представлены в докладах, сообщениях, дискуссиях, заметим, что творческое наследие Г.Г. Шпета рассматривалось и в собственно философском и междисциплинарном измерениях, среди участников конференции были не только философы, но и историки, филологи, социологи, экономисты, правоведы и др. Для самого Г.Г. Шпета основополагающими были философские проблемы. Вместе с тем круг его интересов был довольно широк: помимо философии, это также история, психология, лингвистика, филология, эстетика, этнология, театроведение, переводческая деятельность, причём погружение в сопредельные философии предметные области происходило и в силу таких принудительных обстоятельств, как запрет на преподавание и непосредственно философские исследования, ссылка и т.п. Философские идеи Г.Г. Шпета при всей самоценности имеют глубокий методологический смысл, что вполне сознавали участники конференции, рассматривая наследие философа в общефилософском, методологическом и конкретно-научном выражении.

Работая с разными научными регионами, Г.Г. Шпет везде сумел оставить оригинальные, продуктивные, опередившие своё время идеи, будь то собственно философия – вернее, онтология или метафизика как «первая философия», будь то философия языка, или герменевтика, или философия истории, или этническая психология, или теория театра и т.д.

На роль «первой философии», согласно Шпету, вполне могла бы притязать феноменология, которую, по мнению одних, можно считать единой и постоянной основой его исследовательских проектов, по мнению других, феноменология является только исходной, но исчезающей основой в развитии его идей, от феноменологии он переходит к герменевтике и т.д.

В шпетоведении 90-х гг. XX в. уже обозначилась дискуссия по поводу феноменологического статуса философа. Об этой дискуссии шла речь в 1996 г. на Вторых Шпетовских чтениях в Томске [5. С. 6–9]. Исходными для дискуссии были статьи о герменевтической фе-

номенологии Г. Шпета В.Г. Кузнецова [6] и о движении Г. Шпета от феноменологии к герменевтике В.В. Калиниченко [7]. В январе 2014 г. на круглом столе в Институте философии РАН (Москва) по поводу 100-летия выхода в свет книги Г.Г. Шпета «Явление и смысл» [8] и на Шпетовских чтениях обозначился возврат к этой полемике.

К сожалению, самосвидетельств относительно своего философского статуса Г. Шпет почти не оставил, может быть, они ещё найдутся в материалах его архива. Хотя множество таких объяснений и переобъяснений в разных жанрах публицистического, эпистолярного, мемуарного и т.п. творчества, например у Андрея Белого, не всё и не всегда проясняют.

Ограничимся указанием на некоторые затруднения, как они обозначились в 2014–2015 гг. Действительно, Г.Г. Шпет застал феноменологическое движение в период бурного роста, с Эд. Гуссерлем его связывают отношения прямого ученичества: стажировался у него в Гёттингене в 1912–1913 гг., приезжал к нему в июне–июле 1914 г., первая значительная философская работа «Явление и смысл» представляла собой критический комментарий к «Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии» Эд. Гуссерля. В 1914 г. Г.Г. Шпет «читал доклад о феноменологии как основной науке в Московском психологическом обществе» [9. С. 417]. Вместе с тем необходимо обратить внимание на дискуссию 2014 г. (круглый стол ИФ РАН), на замечания В.И. Молчанова о том, что в книге «Явление и смысл» представлены фигуры не первой величины в феноменологическом движении, недостаточно используется Г.Г. Шпетом ключевая для феноменологии работа Эд. Гуссерля «Логические исследования» и т.д. В.И. Молчанов в докладе и прениях, с одной стороны, свою позицию считает стоящей ближе к В.В. Калиниченко, с другой – вообще затрудняется причислить Г.Г. Шпета «к какому-то конкретному философскому направлению... он ближе к Гегелю, – говорит В.И. Молчанов, – чем к Гуссерлю... он искал... как категории могут соотноситься с реальностью». Доминирует у Г.Г. Шпета, по Молчанову, вопрос: «Как возможно понятие, которое выражает живую жизнь?». Далее он приводит аргументы, почему «эту книгу нельзя считать исследовательской работой по феноменологии, хотя она посвящена Гуссерлю и написана о Гуссерле» [8]. Тексты других докладчиков круглого стола ИФ РАН содержат много интересных и дискуссионных мыслей о позиции Г.Г. Шпета. Постижение книги

«Явление и смысл» русскими и зарубежными исследователями, как верно заметила Н.В. Мотрошилова, требует ещё многих дополнений и уточнений [Там же].

Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета, представленный на чтениях в Томске, связан с выяснением вопросов о феноменологии, герменевтике, их соотношении, которое реализуется философом в перспективе его онтологических исканий. Эта проблематика в прямом или косвенном выражении присутствовала почти у всех, но особенно отчётливо дана в статьях по итогам конференции у М. Денн и Ф. Тепп, А.Э. Савина, М.Н. Евстропова, А.А. Шиян, И.Н. Инишева, Т.И. Шемонаева, Т.Г. Щедриной.

На прежних Шпетовских чтениях подчёркивались «герменевтический поворот», осуществляемый Шпетом, своеобразный разрыв феноменологической и герменевтической проблематик, близость позиций Г.Г. Шпета и М. Хайдеггера, приоритет Г.Г. Шпета в деле освоения онтологической темы и корреляции онтологии и герменевтики.

На данной конференции довольно часто шла речь о сближении областей феноменологии и герменевтики у Г.Г. Шпета. Так, М. Денн говорила о феноменолого-герменевтических пересечениях, о герменевтическом истолковании феноменологии. А.Э. Савин рассматривал феноменологическое истолкование герменевтики Шпета, причём для него герменевтика и семиотика являются комментарием к феноменологии, которая имеет самостоятельное значение. Исследователи усилили свою аргументацию и показали, что герменевтические и семиотические вопросы у Г.Г. Шпета (Ал. Савин), проблема структуры слова и выражения (М. Денн) могут быть поняты в свете феноменолого-герменевтической программы. М.Н. Евстропов анализирует концепцию социальной или герменевтической интуиции Шпета в контексте дискуссии об эмпатии в феноменологическом движении 1910-х гг., сближая его с Шелером. А.А. Шиян пытается показать близость Г.Г. Шпета к так называемой «реалфеноменологии». Т.И. Шемонаев проводит сопоставительный анализ формально-онтологических теорий предмета у Шпета и Гуссерля. И.Н. Инишев анализирует шпетовскую концепцию «герменевтической интуиции» в контексте акционистской теории восприятия, разработанной в феноменологической социологии. Такая актуализация идей работы Г. Шпета «Явление и смысл», по мнению И.Н. Инишева, даёт возможность прочтения его идей в альтернатив-

ном по отношению к феноменологии варианте. Т.Г. Щедрина пытается реконструировать гёттингенский период в творческой биографии философа. Её размышления о движении Г. Шпета к феноменологии основаны на архивных материалах, которые дают возможность уточнить датировку работ Г.Г. Шпета, что важно как для биографических, так и для концептуальных характеристик его творчества. Согласно её заключению, в 1912–1913 гг. он работает над текстом, который представлен неопубликованной тогда второй частью «Истории как проблемы логики», и только потом появляется книга «Явление и смысл». Эта версия требует дальнейшего текстологического и философского исследования.

Герменевтика и философия языка занимают в исследовательском проекте Г. Шпета важное место. Эта проблематика на чтениях многообразно представлена докладчиками. В ряде статей даны глубокие и детальные соображения по исследованию этих проблем. *Историко-философские экскурсы* в герменевтике раскрываются как самостоятельная тема и как фон для решения определённых задач. Интересен анализ А.Б. Абилкаламовой парадоксальности и двусмысленности знака у Августина, которого критикует Г. Шпет, выступая сторонником идеи однозначности смысла. Отметим историко-философское исследование Р.М. Хамитова, связанное с обращением к герменевтике В. Дильтея.

Соотношению антропологии и герменевтики посвящены статьи Е.М. Ананьевой, О.Д. Наумова и др. Рассматривая соотношение антропологии и герменевтики как исток формирования философской терминологии Г. Шпета, Е.М. Ананьева характеризует историко-философский и методологический аспекты темы. *Перспективы междисциплинарной герменевтики* в опыте концептуализации эстетического знания представил Ц.А. Давтян. *Переживание в герменевтике Г.Г. Шпета* – тема исследования Г.Л. Тульчинского. Указывая на важность теоретических разработок в герменевтике, автор ведёт речь не просто об эмпатии (вчувствовании), для него необходимо обратиться к живому опыту, к переживанию конкретного жизненного опыта. Комментарий Шпета к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» выступает у него примером такой экспликации переживания.

Доклад Е.А. Наймана «Г.Г. Шпет о понятии “нация”» построен на идеях работы философа «Введение в этническую психологию». Прослежены влияния на Г.Г. Шпета Эм. Дюркгейма, неокантианст-

ва, феноменологии Эд. Гуссерля, выявляется связь понятия «духовного уклада» с понятиями «дискурсивной формации» М. Фуко и «идеальным типом» М. Вебера. Показано, что понимание социального пространства Шпетом предвосхищает теорию П. Бурдье. В докладе С.А. Ганаба речь идёт о предмете и методологическом потенциале этнической психологии Г. Шпета.

В историко-философском контексте, с опорой на идеи Г. Лейбница, предпринял попытку показать шпетовскую концепцию «я» Е.В. Малышкин. Интересен и глубок доклад А.В. Черняева, посвящённый Г.Г. Шпету как историку русской философии.

На конференции прозвучали доклады по логической проблематике, а также по лингвофилософским темам, выходящим за рамки феноменолого-герменевтической и вообще континентальной философии. Универсальную логическую технику работы мысли можно считать своего рода приуготовляемым контекстом для последующих исследований идей Г. Шпета. Вызвала интерес проблематика аналитической философии в докладах Г.С. Рогоняна, Е.В. Борисова, И.В. Берестова, О.А. Доманова и др.

Отметим попытки обратить внимание на отношение Г. Шпета к проблемам логики. В.С. Попова представила наследие Г. Шпета в свете логико-методологической традиции. Е.В. Григоренко выступила на тему «Логика как основа для понимания смысла и значения в философии Г.Г. Шпета и современное гуманитарное знание». Е.А. Счастливцева рассмотрела проблему «логизации» сознания в философии Г.Г. Шпета. Но всё-таки работа, дающая возможность представить идеи Г.Г. Шпета в контексте аналитической философии, – дело будущего.

Эстетические воззрения Г.Г. Шпета рассматривались в аспекте онтологических и лингвофилософских идей. В докладе Н.С. Плотникова анализируются дискуссии в ГАХН 1920-х гг. по поводу эстетики Гегеля. Речь идёт не только о рецепции идей Гегеля, но и о разработке основных принципов философии искусства, пригодных для развития новых художественных практик. «Онтология искусства» Г.Г. Шпета связана с изучением искусства как *языка* эстетических форм, рассматриваются вопросы о природе, границах искусства, особенностях искусства как отрешённого бытия и таящейся в нём свободе. Тема отрешённого бытия в интерпретации Г. Шпета подробно развёрнута в докладе Н.А. Колодий. А.В. Лаврухин представил вопрос *о природе искусства* для раскрытия взаимосвязи между

опытом философского мышления и опытом искусства, он сопоставил понимание сущности искусства у Шпета и в герменевтической философии Х.-Г. Гадамера. Сопоставление концепций «признания» Г.Г. Шпета и Х.-Г. Гадамера рассмотрела И.О. Щедрина. Взаимосвязь лингвофилософских и эстетических позиций представлена в ряде докладов. А. Хан в сопоставительном опыте рассмотрела философию слова в концепциях А. Белого и Г. Шпета, их разное, в случае последнего – отрицательное отношение к идеям А. Потебни, раскрыла истоки такой позиции Г. Шпета, дала сравнительный анализ теорий поэтического образа у Г. Шпета, А. Белого и П. Флоренского. И.М. Чубаров учение о языке Вальтера Беньмина сопоставил с учением Густава Шпета, находя при всех различиях и несходствах неожиданные соответствия их взглядов. Сопоставление позиций Г. Шпета и М. Бахтина представил А.А. Кузьмин. В сборнике также присутствует много других текстов компаративистского склада.

Характеристику разных аспектов социальной реальности исследователи пытались дать в свете той или иной идеи Г.Г. Шпета. На конференции были представлены доклады по философско-исторической, социологической, правоведческой проблематике (И.А. Ашмаров, А.Б. Дидикин, В.И. Киселёв, А.П. Никитин, М.Н. Чистанов). А.П. Никитин предлагает подойти со стороны семиотических идей Г.Г. Шпета к экономическим явлениям социальной реальности. Есть попытки посмотреть на трансформацию и особенности идей, значимых для Г.Г. Шпета, в рамках той или иной современной ситуации. О.Н. Герман рассмотрела вопрос о влиянии виртуальной реальности на эстетическое переживание. При анализе учений философов второй половины XX в. были попытки выбрать ситуацию созвучную, иногда отдалённо, описать её, формируя определённый контекст для могущего быть в будущем сопоставления с взглядами Г.Г. Шпета или попытки вписать его мысли или смыслы в этот контекст. Такого вида доклады: О.А. Доманова «Математическая модель онтологии имманентности Делёза», В.Л. Круглова и И.Н. Кругловой «С.Л. Франк и Ж. Деррида: необходимость “невозможного”», В.В. Оглезнева «Аскриптивный юридический язык и теория речевых актов», Е.И. Кириленко «Идея жизненного мира как условие гуманитарного освоения медицинского опыта», В.В. Петренко «К феноменологии модного сознания: цинизм как структура психического и жизнемирная стратегия» и др.

Переводы трудов Г.Г. Шпета на английский, венгерский, немецкий, французский и другие языки появились в 80-х гг. XX в. Во Франции за последние годы переведены две книги Г.Г. Шпета «Внутренняя форма слова» (перевод Н. Завьялова, Бордо-2, вступительная статья М. Денн) и «Явление и смысл» (перевод, комментарии, исследовательская статья по переводу этой книги Мариз Денн и Франсуазы Тепп).

Микела Вендитти (Неаполь) подготовила перевод книги Г.Г. Шпета «Внутренняя форма слова». Книга вышла из печати. На конференцию она представила статью о философском языке Г.Г. Шпета, осмысливая опыт перевода этой книги на итальянский язык.

В исследовательских статьях трудности и проблемы перевода связываются с историко-культурным контекстом, философско-концептуальным видением, характеризуются особенности смысла и стиля переводимого текста.

Подводя итоги проделанной работы в год проведения Шестых Шпетовских чтений, заметим, что по исследованию наследия Г.Г. Шпета сделано немало, но всё же творчество, многообразные контексты и аспекты его исследованы недостаточно. Решение этих проблем затруднено тем, что отсутствует академическое издание трудов Г.Г. Шпета. Недостаточна публикация его архивных материалов. Для исследователей важно иметь работы самого Г.Г. Шпета, комментарии, реконструкции могут сопровождать, но не подменять исходный авторский текст. Историческое исследование наследия Г.Г. Шпета и в биографическом, и историко-культурном отношении связано с изучением не только его трудов, но и философских традиций XX в., у истоков которых он стоял. Его научная, преподавательская, организационно-исследовательская деятельность созвучна современным философским и научным исканиям.

В рамках конференции прошло пленарное заседание, на котором были представлены доклады всех тематических и секционных делений. Основные исследования оказались сосредоточены в работе трёх секций: первая – феноменология, герменевтика, философия языка; вторая – эстетика, антропология, этнология; третья – логика, аналитическая философия. На заключительном заседании были подведены итоги Шестых Шпетовских чтений.

Хотелось бы заметить, что философский статус Г.Г. Шпета в восприятии исследователей его творчества сохраняет какую-то долю неуловимости и неопределённости. Для истории философии

это нормально. Достаточно аргументированно и убедительно звучат мысли и о феноменолого-герменевтических пересечениях, и о взаимоисключающих друг друга проектах феноменологии и герменевтики, и о присутствии альтернативных по отношению к феноменологии вариантах прочтения работы Г. Шпета «Явление и смысл». Целевые установки исследователей творчества Г.Г. Шпета задают каждому свою оптику видения, в итоге возникает многообразие, даже конфликт интерпретаций, обнаруживаются новые возможности разномыслия. Всё это свидетельствует о том, что текст Г.Г. Шпета – залог смыслового богатства, ресурс развития мысли. И в то же время проблема философского статуса Г.Г. Шпета требует дальнейшего обсуждения.

Там, где Г. Шпет переходит к онтологической проблематике, неизбежно усиливается тема герменевтики, представленная им и исследователями его творчества. Вполне органично герменевтические проблемы вписываются в горизонт исследования социальной онтологии, философии сознания и философии языка. Философия языка по-своему артикулирована в работе всех секций, представленных на конференции.

Исследование феноменолого-онтологического замысла Г.Г. Шпета дополнялось обращением к разработке гуманитарных проблем XX–XXI вв. При этом обнаруживались и противоречивость позиций исследователей, и вопросы, которые свидетельствуют о том, что тема феноменолого-онтологического замысла Г.Г. Шпета не исчерпана, не закрыта, проблемы соотношения феноменологии, онтологии и герменевтики, углубленный анализ различных аспектов философии сознания и философии языка требуют своего дальнейшего обсуждения и в контексте философского творчества Г. Шпета, и в более широком контексте междисциплинарных исканий.

Сборник статей по итогам работы конференции является своевременным и полезным для решения многоаспектных задач как в историко-философском (относительно идейного наследия Г.Г. Шпета), так и в исследовании философских проблем гуманитарного знания.

Литература

1. *Якович Елена.* Дочь философа Шпета в фильме Елены Якович. Полная версия воспоминаний Марины Густавовны Шторх / Елена Якович. Москва: Аст : Corpus, 2014. 219, [5] с.

2. *Поливанова М.М., Медведев Б.В., Поливанов К.М.* Михаил Константинович Поливанов // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения «Творческое

наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы» / ред. О.Г. Мазаева. Томск: Водолей, 1997. 256 с.

3. *Chpet G.G.* Le Phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes, Traduit par Maryse Dennes et Françoise Teppe, Préface de Maryse Dennes, Postface de Françoise Teppe, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (MSHA). Pessac, 2013, coll. Russie Traditions Perspectives N°2. 193 p.

4. *Хан Анна*. Творчество Бориса Пастернака в контексте эстетической и философской мысли XX века. Szeged, 2015. 311 с.

5. *Мазаева О.Г.* О судьбе творческого наследия и статусе философии Г.Г. Шпета // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения «Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы» / ред. О.Г. Мазаева. Томск: Водолей, 1997. 256 с.

6. *Кузнецов В.Г.* Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Г.Г. Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 199–214.

7. *Калиниченко В.В.* Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. (1) № 3. С. 37–61.

8. *Книга* «Явление и смысл» Густава Шпета и ее значение в интеллектуальной культуре XX века (материалы конференции–круглого стола) // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 129–170. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=960&Itemid=52 (дата обращения: 04.03.16).

9. *Густав* Густавович Шпет / под ред. Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 606 с.: ил. (Философия России первой половины XX века).

Mazaeva Olga G. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation)

THE STUDY OF GUSTAV SHPET'S CREATIVE LEGACY AT THE SIXTH SHPET READINGS

Keywords: G.G. Shpet, Shpet Readings, phenomenology, hermeneutics, social ontology, ontology of art, modern humanities research.

Since 1985 about fifteen international conferences and seminars have been devoted to the legacy of G.G. Shpet. Six of them were held in Tomsk. During this time there appeared the new publications and republications of his texts, translations and studies of his works. This meeting is characterized by new interpretation of some known problems, in particular, the relation of phenomenology and hermeneutics, in-depth study of Shpet’s ideas in different areas of social ontology and their actualization.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АБИЛКАЛАМОВА Алина Булатовна – кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии факультета философии и политологии Казахского национального университета им. Аль-Фараби (г. Алматы).

E-mail: abilkalam@yandex.ru

АНАНЬЕВА Екатерина Михайловна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург).

E-mail: emananjeva@rambler.ru

АШМАРОВ Игорь Анатольевич – кандидат экономических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Воронежской государственной академии искусств (г. Воронеж).

E-mail: dobrinka75@mail.ru

БАРМАШОВА Татьяна Ивановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Красноярского государственного аграрного университета (г. Красноярск).

E-mail: filosofia@kgau.ru

БЕРЕСТОВ Игорь Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории философии Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск); докторант философского факультета Новосибирского государственного университета.

E-mail: berestoviv@yandex.ru

ВЕНДИТТИ Микела – профессор славистики, профессор в Университете Неаполя Лориентале – факультет литературных, лингвистических и сравнительных исследований (г. Неаполь, Итальянская Республика).

E-mail: michelavenditti64@gmail.com

ВОЛКОВ Александр Григорьевич – доктор философских наук, профессор Мелитопольского государственного педагогического университета им. Б. Хмельницкого (г. Мелитополь, Украина).

E-mail: alex_seng@list.ru

ГЕРМАН Ольга Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Томского университета систем управления и радиоэлектроники (г. Томск).

E-mail: miadegis@mail.ru

ГРИГОРЕНКО Екатерина Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Сибирского федерального университета (г. Красноярск).

E-mail: evgphil@mail.ru

ДАВТЯН Цолак Агасович – магистрант 2-го года обучения философского факультета РГГУ (г. Москва).

E-mail: anush_davtyan@mail.ru

ДЕНН Мариз – доктор наук, PhD (философия, история идей в России), профессор Университета им. М. Монтеня, Бордо-3; профессор, руководитель программы (Европейские идентичности и пространства мировой глобализации) Института гуманитарных наук Аквитании (MSHA) (г. Пессак, Французская Республика).

E-mail: maryse.dennes@u-bordeaux3.fr

ДИДИКИН Антон Борисович – кандидат юридических наук, старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН, доцент кафедры логики и методологии науки философского факультета Новосибирского государственного университета.

E-mail: abdidikin@ngs.ru

ДОМАНОВ Олег Анатольевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН Новосибирского государственного университета (г. Новосибирск).

E-mail: domanov@philosophy.nsc.ru

ЕВСТРОПОВ Максим Николаевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и логики философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета (г. Томск).

E-mail: stropov@gmail.com

ИНИШЕВ Илья Николаевич – кандидат философских наук, доцент школы культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета Высшая школа экономики (г. Москва).

E-mail: inishev@gmail.com

КИСЕЛЕВ Виктор Ильич – кандидат социологических наук, доцент кафедры менеджмента и маркетинга Новокузнецкого филиала-института Кемеровского государственного университета (г. Новокузнецк).

E-mail: ilichsteel@mail.ru

КОЛОДИЙ Наталия Андреевна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии и социальной коммуникации Национального исследовательского Томского политехнического университета (г. Томск).

E-mail: kolodi@rambler.ru

КОРНЮЩЕНКО-ЕРМОЛАЕВА Наталия Сергеевна – старший преподаватель кафедры философии и социологии Томского университета систем управления и радиоэлектроники (г. Томск).

E-mail: nskorn@yandex.ru

КРУГЛОВА Инна Николаевна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Красноярский государственный аграрный университет» (г. Красноярск).

E-mail: inna_krug@mail.ru

КРУГЛОВ Виктор Леонидович – доктор философских наук, доцент, и.о. ректора Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Красноярская государственная академия музыки и театра» (г. Красноярск).

E-mail: victor_leoni@mail.ru

КУЗЬМИН Александр Андреевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории, истории и философии культуры философского факультета Новгородского государственного университета (г. Великий Новгород).

E-mail: 59aak@mail.ru

ЛАВРУХИН Андрей Владимирович – кандидат философских наук, доцент департамента социологии национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (г. Санкт-Петербург).

E-mail: alavruhin@hse.ru

МАЛЫШКИН Евгений Витальевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург).

E-mail: malyshkin@yandex.ru

НАЙМАН Евгений Артурович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии и логики Национального исследовательского Томского государственного университета (г. Томск).

E-mail: enyman17@rambler.ru

НАУМОВ Олег Дмитриевич – аспирант кафедры философии гуманитарного факультета Сибирского государственного технологического университета (г. Красноярск).

E-mail: Naumoff-on@mail.ru

НИКИТИН Антон Павлович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Института экономики и управления ФГБОУ ВПО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова» (г. Абакан).

E-mail: pavlen-abakan@mail.ru

НИКОЛИНА Надежда Валерьевна – преподаватель кафедры педагогики Сибирского государственного университета физической культуры и спорта (г. Омск).

E-mail: nadya_omsk89@mail.ru

ПЕТРЕНКО Валерия Владимировна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры онтологии, теории познания и социальной философии Томского государственного университета; доцент кафедры социально-экономических и общеобразовательных дисциплин Западно-Сибирского филиала Российского университета правосудия (г. Томск).

E-mail: vptomsk@mail.ru

ПЛОТНИКОВ Николай Сергеевич – приват-доцент, доктор философии, директор Исследовательского центра по русской философии и интеллектуальной истории при Институте русской культуры им. Лотмана, Рурский университет Бохума (г. Бохум).

E-mail: nikolaj.plotnikov@rub.de

ПОПОВА Варвара Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта (г. Калининград).

E-mail: varyud@mail.ru

РОГОНЯН Гаррис Сергеевич – кандидат философских наук, доцент департамента социологии Санкт-Петербургской школы социальных и гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: rogonyan@gmail.com, grogonyan@hse.ru

РУДАНОВСКАЯ Наталья Вадимовна – внучка Густава Густавовича Шпета, дочь Марины Густавовны Шторх (дочери Г.Г. Шпета) и её второго мужа Рудановского Вадима Александровича.

РЯШЕНЦЕВА Анастасия Дмитриевна – студентка философского факультета Томского государственного университета (г. Томск).

E-mail: alex271090@rambler.ru

САВИН Алексей Эдуардович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук (г. Москва); заведующий кафедрой социологии управления философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (г. Москва).

E-mail: savin@pochtamt.ru

САМАРИН Андрей Сергеевич – ассистент кафедры философии гуманитарного института Сибирского федерального университета (г. Красноярск).

E-meil: synthsas@gmail.com

СЕРЕБРЕННИКОВ Николай Валентинович – доктор филологических наук, доцент, историк, писатель, один из организаторов Шпетовских чтений в Томске в 90-е гг. XX в.

СЧАСТЛИВЦЕВА Елена Анатольевна – доктор философских наук, доцент кафедры философии Вятского государственного гуманитарного университета (г. Киров).

E-mail: abcr@yandex.ru

ТЕПП Франсуаза – профессор философии Университета им. М. Монтеня, Бордо-3 (г. Пессак, Французская Республика).

E-mail: maryse.dennes@u-bordeaux3.fr

ТУЛЬЧИНСКИЙ Григорий Львович – заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор департамента прикладной политологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (г. Санкт-Петербург).

E-mail: gtul@mail.ru

ХАМИТОВ Рамиль Муратжонович – аспирант 1-го года обучения Национального исследовательского Томского государственного университета, философский факультет, кафедра истории философии и логики (г. Томск).

E-mail: rams2601@yandex.ru

ХАН Анна – доктор филологии и философии, габилитированный доктор, доцент Будапештского университета им. Этвеша Лоранда (г. Будапешт).

E-mail: han.anna43@gmail.com

ЧЕРНЯЕВ Анатолий Владимирович – кандидат философских наук, заведующий сектором истории русской философии Института философии РАН (г. Москва).

E-mail: Chernyaev@iph.ras.ru

ЧИСТАНОВ Марат Николаевич – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и культурологии Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова (г. Абакан).

E-mail: maratchistanov@gmail.com

ШЕМОНАЕВ Тимур Игоревич – кандидат философских наук, доцент ФГБОУ ВПО «Уральский государственный горный университет» (г. Екатеринбург).

E-mail: tishemyr@mail.ru

ШИЯН Анна Александровна – кандидат философских наук, доцент УНЦ феноменологической философии философского факультета РГГУ (г. Москва).

E-mail: annasamoikina@yandex.ru

ЩЕДРИНА Ирина Олеговна – аспирант философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (г. Москва).

E-mail: semargel@mail.ru

ЩЕДРИНА Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, редактор журнала «Вопросы философии» (г. Москва).

E-mail: tannirra@yandex.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Абилкаламова А.Б. Густав Шпет о проблеме интерпретации переносных знаков у Бл. Августина 3

Ананьева Е.М. Антропология и герменевтика: к истокам философской терминологии Г.Г. Шпета 9

Ашмаров И.А. К вопросу о значении исследований Г.Г. Шпета в области истории..... 20

Бармашова Т.И. Понятие интуиции в русской философии (Г.Г. Шпет и другие)..... 28

Берестов И.В. Холистические допущения у Парменида, Платона и Секста Эмпирика 40

Вендитти М. Философский язык Г.Г. Шпета. Из опыта перевода «Внутренней формы слова» на итальянский язык. 63

Волков А.Г. Критика западной философии Иосифом Михневичем и Петром Кудрявцевым 71

Герман О.Н. Влияние виртуальной реальности на эстетическое переживание личности 84

Григоренко Е.В. Проблема следования правилу в философии Г.Г. Шпета 98

Давтян Ц.А. Густав Шпет и европейский опыт концептуализации эстетического знания: перспективы развития междисциплинарной герменевтики 110

Денн М., Тепп Ф. Проблемы перевода *Явления и смысла* в контексте пересечения феноменологии и герменевтики 122

Дидикин А.Б. Причинность и ответственность: философско-правовой анализ..... 133

Доманов О.А. Математическая модель онтологии становления Делёза 139

Евстропов М.Н. Социальная онтология Густава Шпета и проблема эмпатии в феноменологии 149

Инишев И.Н. Шпетовская идея герменевтической интуиции в свете акционистских подходов в теории восприятия 162

Киселев В.И. Этнографический аспект совместной деятельности российского и западноевропейского социума 174

Колодий Н.А. Эстетическое бытие как «отрешённое бытие»: по следам интерпретации Г.Г. Шпета 181

Корнющенко-Ермолаева Н.С. Одиночество как онтологическая проблема: феноменологический анализ 191

Круглова И.Н., Круглов В.Л. С.Л. Франк и Ж. Деррида: необходимость «невозможного» 203

Кузьмин А.А. Проблема личности в философии Г.Г. Шпета и М.М. Бахтина..... 214

Лаврухин А.В. Феномен искусства в философии Г.Г. Шпета и Х.-Г. Гадамера 223
Малышкин Е.В. Омонимия «я» и распределенное знание..... 233
Найман Е.А. Г.Г. Шпет о проблеме нации и национализма 246
Наумов О.Д. У истоков постметафизической антропологии культуры: Э. Гуссерль, Л. Шестов, Г. Шпет..... 254
Никитин А.П. Семиотический проект Г.Г. Шпета в его приложении к исследованию социальной реальности 265
Николина Н.В. Обоснование предпосылок познания в философии Г.Г. Шпета 276
Петренко В.В. К феноменологии модного сознания: цинизм как структура психического и жизнемирная стратегия..... 284
Плотников Н.С. Искусство и действительность. Гегель, Шпет и русская эстетика 293
Попова В.С. От логики к методологии гуманитарного знания: философский опыт Г. Шпета 310
Рогонян Г.С. Дэвидсон и принцип недоверия 321
Ряшенцева А.Д. Г.Г. Шпет о природе философского знания и становлении русской философии 336
Савин А.Э. Феноменологическое истолкование герменевтики Шпета 342
Самарин А.С. Особенности интерпретации субъекта через эстетику (Г.Г. Шпет) и методологию (Д.Б. Зильберман)..... 353
Счастливцева Е.А. Феноменологическое описание и проблема «логизации» сознания в философии Густава Шпета..... 361
Тульчинский Г.Л. Переживание в герменевтике Г.Г. Шпета 373
Хамитов Р.М. Истоки и новации осмысления В. Дильтеем идеи герменевтического круга 387
Хан А. Теория поэтического образа в лингвофилософских учениях начала XX века (Андрей Белый – Павел Флоренский – Густав Шпет)..... 396
Черняев А.В. Концептуализация истории русской интеллигенции в «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпета 408
Чистанов М.Н. Дихотомия Просвещения и историзма в работе Г.Г. Шпета «История как проблема логики» в контексте современного процесса социокультурной модернизации 421
Шемонаев Т.И. Герменевтический аспект опыта различения и понимания положений вещей в «функции предицирования» Шпета и их статус в «идеальном единстве вида» Гуссерля..... 427
Шиян А.А. Феноменология Гуссерля или реалистическая феноменология? К прояснению феноменологической позиции Густава Шпета 437
Щедрина И.О. «Признание» как словесный феномен: Густав Шпет и Поль Рикёр..... 448
Щедрина Т.Г. Густав Шпет в Гёттингене: движение к феноменологии 457

Приложение

Рудановская Н.В. О моем деде Густаве Густавовиче Шпете, которого я никогда не видела, но с которым прожила всю жизнь 467

Серебренников Н.В. Штрихи к сибирскому периоду жизни Шпета 472

Мазаева О.Г. Исследование творческого наследия Г.Г. Шпета на Шестых Шпетовских чтениях 475

Сведения об авторах 489

CONTENT

Abilkalamova A.B. Gustav Shpet on the problem of interpretation of figurative signs in St. Augustine 3
Ananieva E.M. Antropology and hermeneutics: towards sources of G. Spet's philosophical terminology 9
Ashmarov I.A. To a question about the significance of research G.G. Shpet in history 20
Barmashova T.I. The concept of intuition in Russian philosophy (G.G. Shpet and others) 28
Berestov I.V. Holistic assumptions in Parmenides, Plato, Empiricus 40
Venditti M. Philosophical language of G.G. Shpet. Some observations about the experience of Italian translation of «The inner form of the word» 63
Volkov A.G. Criticism of Western philosophy by I.G. Mihnevich and P.P. Kudryavtsev 71
German O.N. The influence of virtual reality on the esthetic experience of personality 84
Grigorenko E.V. The problem of following the rule in the philosophy of G. G. Shpet 98
Davtyan T.A. Gustav Spet and European tradition of aesthetic knowlege: the opportunities of interdisziplinary hermeneutics 110
Denn M., Tepp F. The problems of translation of *Appearance and sense* in the context of the intersection of phenomenology and hermeneutics 122
Didikin A. B. Causality and responsibility: philosophical and legal analysis 133
Domanov O. A. A mathematical model of Deleuze's ontology of becoming 139
Evstropov M. N. Social ontology of Gustav Shpet and the problem of empathy in phenomenology 149
Inishev I.N. Gustav Schpett's notion of the hermeneutic intuition in the light of actionist approaches to the theory of perception 162
Kiselev V.I. The ethnographic aspect of joint activities of Russian and West–European society 174
Kolodii N.A. Esthetic existence as "an estranged existence": in the wake of G.G. Shpet's interpretation 181
Kornyushchenko-Ermolaeva N.S. Loneliness as a ontological problem: phenomenological analysis 191
Kruglova I. N., Kruglov V. L. S. Frank and J. Derrida : the need for the impossible 203
Kuzmin A.A. Problem of the personality in G.G. Shpet and M. M. Bakhtin's philosophy 214
Laurukhin A.V. The Phenomenon of art in G.G. Shpet's and H.-G. Gadamer's philosophy 223
Malyshkin E. V. Homonymy of "I" and distributive knowledge 233
Naiman E. A. G.G. Shpet about the nation and the nationalism problems 246

Naumov O.D. At the root of postmetaphysical cultural anthropology: Husserl, Shestov, Shpet.....254
Nikitin A.P. G. Shpet's semiotic project in his supplement to the research of social reality 265
Nikolina N.V. Justification prerequisite knowledge in Shpet's philosophy 276
Petrenko V.V. To phenomenology of fashionable consciousness: cynicism as structure mental and zhiznemirny strategy.....284
Plotnikov N.S. Art and reality. Hegel, Shpet and Russian aesthetics 293
Popova V.S. From logic to the methodology of humanitarian knowledge: a philosophical experience of G. Shpet.....310
Rogonyan G. S. Davidson and the principle of distrust.....321
Ryashentsevna A.D. Shpet on the nature of philosophical knowledge and development of Russian philosophy.....336
Savin A.E. The phenomenological interpretation of Spet's hermeneutics 342
Samarin A.S. Features of the interpretation of the subject through aesthetics (G.G. Shpet) and methodology (D. B. Zilberman).....353
Schastlivtseva E.A. Phenomenological description and the Problems of "logical" of mind Gustav Shpets philosophy.....361
Tulchinskii G.L. Experience in the G. Spet hermeneutics 373
Khamitov R.M. The origins of Dilthey's idea of hermeneutic circle.....387
Hahn Anna Theory of the poetic image of linguistic and philosophic conceptions of beginning of the XX century (Andrew Beliy – Paul Florensky – Gustav Shpet).....396
Chernyaev A.V. Conceptualization of History of the Russian intelligentsia in the "Essay of development of Russian philosophy" of Gustav Shpet.....408
Chistanov M.N. The dichotomy of the Enlightenment and historicism in the GG Shpet "History as a problem of logic" in the context of contemporary social and cultural modernization 421
Shemonaev T.I. The hermeneutic aspect of the experience of differentiation and understanding of state of affairs in "function predication" of Shpet and their status in the "ideal type of unity" of Husserl.....427
Shiyan A. A. Husserl's Phenomenology or Realistic Phenomenology? To the Clearing of Gustav Shpet's Phenomenological Position 437
Shchedrina I.O. «Recognition» as discursive phenomenon: Gustav Shpet and Paul Ricoeur.....448
Shchedrina T.G. Gustav Shpet in Göttingen: movement to phenomenology.....457
The application
Rudanovskaya N.V. About my grandfather Gustav Gustavovich Shpet I never saw but with whom I lived all my life 467
Serebrennikov N.V. The strokes to the Siberian period of life Shpet 472
Mazaeva Olga G. The study of gustav shpet's creative legacy at the sixth shpet readings.....475

Н а у ч н о е и з д а н и е

Г.Г. Шпет / Comprehensio
ШЕСТЫЕ ШПЕТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

ФЕНОМЕНОЛОГО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ЗАМЫСЕЛ Г.Г. ШПЕТА И ГУМАНИТАРНЫЕ ПРОЕКТЫ XX–XXI ВЕКОВ

Материалы международной научной конференции
1–7 июня 2015 г.
Томск

Редактор В.Г. Лихачева
Компьютерная верстка Т.В. Дьяковой

Подписано в печать 28.12.2015.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Печ. л. 31,3; усл. печ. л. 29,6; уч.-изд. л. 29,5. Тираж 500. Заказ

ООО «Издательство ТГУ», 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4
ООО «Новые Печатные Технологии», 634040, г. Томск, ул. Высоцкого, 28, стр. 1