# ГУСТАВ ШПЕТ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

# К 125-ЛЕТИЮ ГУСТАВА ГУСТАВОВИЧА ШПЕТА

E più d'onore ancora assai mi fen.
Ch'essi mi fecer della loro schiera;
Sì ch'io fui SPETTO tra cotanto senno.

Inf. IV, 100–102

1. ii. 1925.

А. Габричевский
М. Петровский
С. Поляков
Б. Шапошников
П. С. Коган

А. Ахманов
Н. Жинкин
Борис Горнунг
Н. Волков
В. Зубов
Н. Коган

Наталья Шапошникова
Наталья Габричевская

# ГУСТАВ ШПЕТ
# И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2006

ББК 87.3(2)6
Ш 83

Ш 83 Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. — М.: Языки славянских культур, 2006. — 464 с.

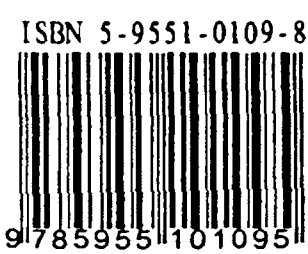
ISBN 5-9551-0109-8

Коллективная монография является результатом и продолжением работы Международной конференции (Москва, 2004) в честь 125-летия со дня рождения выдающегося русского философа Г. Г. Шпета. В книге представлены исследования его философского и научного наследия в контексте проблем современной эпистемологии. Специалисты в области философии науки, эпистемологии и истории философии рассмотрели в методологическом ключе герменевтические, феноменологические, семиотические идеи Г. Г. Шпета, выявили их методологическую значимость для современной гуманитаристики: филологии, лингвистики, истории, психологии, истории философии. Архивные и мемуарные материалы, отдельные биографические исследования, не публиковавшиеся ранее документы позволяют не только восстановить интеллектуальный вклад Шпета в развитие русской и западноевропейской философской мысли, но и представить его идеи в контексте современной философии науки, одной из ключевых проблем которой является методология гуманитарного знания

Книга предназначена для философов, методологов, историков философии, ученых-гуманитариев, а также для всех, интересующихся историей русской философии и современной проблематикой гуманитарных наук.

**ББК 87.3(2)6**

*В оформлении переплета использован фрагмент фрески Рафаэля «Афинская школа». Гравюра этой фрески была подарена Г. Г. Шпету в 1925 году к юбилею его трудовой деятельности друзьями и коллегами по ГАХНу, автографы которых приведены на фронтисписе.*




© Авторы, 2005
© Языки славянских культур, 2005

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

## Оглавление

Введение (*Т. Г. Щ е рина*) ..... 7

**Раздел I. Идеи Густава Шпета в контексте современных проблем философии и методологии науки** ..... 19

Густав Шпет и современная философия науки (*Л А. Микешина*) ..... 21

Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С. Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет (*В. А. Лекторскии*) ..... 62

Гетерогенез мысли: подходы Л. С. Выготского и Г. Г. Шпета (продолжение разговора) (*В. П. Зинченко*) ..... 82

Между контекстом открытия и контекстом обоснования: методология науки Густава Шпета (*Б. И. Пружинин*) ..... 135

Спор о рационализме: философия и культура (Э. Гуссерль, Л. Шестов и Г. Шпет) (*В. Н. Порус*) ..... 146

**Раздел II. Методология гуманитарного знания** ..... 169

Антропология или история. Полемика Г. Г. Шпета с В. Дильтеем по поводу оснований гуманитарных наук (*Н. С. Плотников*) ..... 171

Тайна филологов (*В. Л. Махлин*) ..... 187

«Сердечные» искажения в пространстве эстетики: Густав Шпет и Лев Выготский (*И. М. Чубаров*) ..... 221

Логика творческого акта в философии Густава Шпета (*М. Денн*) ..... 236

Внутренняя форма слова как гуманитарный универсум (текстологический анализ) (*Р. А. Счастливцев*) ..... 251

Пропедевтическое значение феноменологии для гуманитарного познания (*Д. В. Солдатова*) ..... 261

**Раздел III. Густав Шпет в русском философском сообществе начала XX века** ..... 267

Густав Шпет как историк русской философии (*В. К. Кантор*) ..... 269

Коммуникативное пространство русского философского сообщества (опыт архивной реконструкции философского архива Густава Шпета) (*Т. Г. Щедрина*) ..... 302
Густав Шпет в воспоминаниях современников и учеников (*М. Г. Шторх, урожд. Шпет*) ..... 324
Рационализм философии Густава Шпета: между европейской и восточной традициями (*А. А. Биневский*) ..... 330
Тема философии и жизни в творчестве Г. Шпета (историко-философский аспект) (*Л. В. Федорова*) ..... 340
Густав Шпет, Павел Флоренский и «поле философии» (*А. И. Резниченко*) ..... 351
Д. И. Чижевский, Е. Д. Шор и Г. Г. Шпет (*В. Янцен*) ..... 357
**Раздел IV. Архив эпохи** ..... 383
**Приложение 1.** Прокофьев П. ⟨Д. И. Чижевский⟩ Густав Шпет. Очерки развития русской философии. Первая часть. Петербург, 1922. С. XVI–350 ..... 385
**Приложение 2.** ⟨Чижевский Д. И.⟩ Рецензия на Г. Шпета: Очерк истории русской философии. Ч. I. СПб., 1922 ..... 390
**Приложение 3.** Шор Е. Д. Письма Г. Г. Шпету и неизвестному парижскому корреспонденту ..... 403
**Раздел V. Материалы презентации** ..... 413
О книге Т. Г. Щедриной «"Я пишу как эхо другого...": Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета» (М., 2004) ..... 415
**Указатель имен** (*С. В. Черненькая*) ..... 447
**Авторский коллектив** ..... 460

# ВВЕДЕНИЕ

Размышляя о возможных подходах к истории философии, Карл Ясперс заметил, что «в знании о прошлом (...) заключается новая философская современность. Фактически – это некая основная философская форма изначального философствования – понимать и делать очевидным во взаимосвязи с традицией, в изучении старых текстов то, что, таясь в глубине, движет настоящее»[1]. Мысль Ясперса можно считать своего рода лейтмотивом этой книги.

Эта коллективная монография – результат общения философов и ученых в рамках международной конференции «Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания», состоявшейся в Москве 19–20 апреля 2004 года. В книге представлены исследования эпистемологов, предлагающих современный проблемный ракурс прочтения научных и теоретических идей Шпета, и историков философии, рассматривающих его творческое наследие как исторически осуществившийся опыт мышления. Их работа ведется в двух разнонаправленных контекстах. Историки философии предлагают историко-герменевтический анализ, базируясь на смысловых нюансах философских концептов и философских проблем, заданных самим Шпетом. Эпистемологи пытаются переформулировать идеи Шпета, наполняя их новым смысловым содержанием. Для одних важнее история, для других доминирующей оказывается современность. И тем не менее, это именно *монография*, т. е. «научная книга, посвященная исследованию одного вопроса, одной теме»[2]. При таком, казалось

---

[1] *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000. С. 97.

[2] См.: Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова: В 4 т. Т. II. М., 2000. Стб. 255.

бы, непреодолимом разрыве и в мыслительных ходах, и в философском лексиконе трудно было бы себе представить «понимающий» разговор о Шпете. Но взаимное пересечение эпистемологических и историко-философских проблем, схваченных в тематических разделах этой книги, свидетельствует о том, что такой разговор состоялся.

Этот шаг к проблемному обсуждению научных и теоретических идей Шпета стал необходим, поскольку изменилась интеллектуальная направленность исследователей русской философии, обусловленная определенным историческим контекстом. Чтобы понять, почему это произошло, надо принять во внимание различие социокультурных ситуаций — той, в которой работали российские исследователи-философы с наследием русских мыслителей пятнадцать лет назад, и сегодняшней.

Ситуация, в которой осуществлялись исследования русской философской мысли в конце 80-х — начале 90-х гг. XX века, — время «"сенсационных" публикаций архивных текстов из богатого наследия еще недавно запрещенных русских мыслителей»[3], открытие возможностей для архивной работы, разрешение публикаций текстов русских религиозных философов. В то время «раскрепощенного отношения» к русской философской традиции многим казалось, что восстановление в правах философских текстов русских мыслителей начала XX века само по себе дает новый взгляд на вещи и творчески продолжает прерванную философскую традицию. «Казалось несомненным, — замечает С. С. Хоружий, — что едва Россия станет свободной, она найдет в этих текстах (текстах русских религиозных философов. — *Т. Щ.*) готовую основу для постсоветского сознания... Столь же несомненно, на базе заключенной здесь философии должен будет начаться новый подъем творческой религиозно-философской мысли. Мы знаем, что эти ожидания постиг провал»[4].

Сегодня для многих уже стало очевидным, что для творческого продолжения русской философской традиции необходимо

---

[3] *Янцен В.* Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. М., 2002. С. 229.

[4] *Хоружий С. С.* Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопросы философии. 1999. № 9. С. 141.

не «поспешное утоление духовного голода»[5], но, как считает П. П. Гайденко, «*проблемный анализ* творчества русских мыслителей, ...который мог бы дать нам ключ к решению сегодняшних вопросов, возникающих в сфере онтологии, теории познания, логики, философии науки, социологии и психологии»[6]. Рационалистический поворот к проблемному анализу позволяет эксплицировать методологические установки русских философов и, в частности, поставить под вопрос тезис об «антиметодологичности» русской философской мысли. Да, конечно, можно говорить о заимствовании русскими философами западноевропейских идейных платформ, но это лишь одна сторона дела. Я думаю, гораздо важнее сегодня понять, что русские философы *умели учиться* у Запада. Это означает, что они не просто заимствовали голые схемы, но сумели сохранить собственную философскую традицию положительного отношения к действительности.

Конечно, проблемный подход всегда таит в себе опасность излишнего «осовременивания» идей русских философов, так как очень часто стирает их действительно-исторический смысл. Поэтому сегодня методологически эффективно (и в книге это реально демонстрируется) рассматривать философское наследие Шпета одновременно в двух проблемных сферах: современной и конкретно-исторической, что позволяет выявлять точки контекстуального напряжения, понимать каждый из контекстов посредством другого и, вероятно, формулировать новые проблемы, возникающие на пересечении этих контекстов. Причем именно такой методологический ход становится очень уместным фоном для оттенения идейных новаций Шпета и демонстрации актуальности его методологических подходов.

Именно на пересечении исследовательских контекстов становятся остро современными не только сами философские идеи Шпета, но и способ его философствования. Изменяется исследовательский ракурс рассмотрения идейного наследия Шпета, и в центре внимания оказываются не только содержательные момен-

---

[5] *Янцен В.* Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. М., 2002. С. 229.

[6] *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2002. С. 12.

ты его философской концепции, но и сама форма концептуальных построений. Смена исследовательской позиции, т. е. перемещение центра исследовательского интереса из одной проблемной плоскости в другую, позволяет увидеть шпетовскую форму интерпретации философских проблем в объеме, а не на плоскости и наглядно продемонстрировать современность его методологического поиска.

Такой методологический сдвиг нам очень многое дает сегодня особенно при экспликации современных тематических предпочтений. Одна из последних тематизаций шпетовского идейного наследия непосредственно связана с попытками переосмысления проблемы субъект-объектной дихотомии в гуманитарных науках, что нашло выражение в статьях В. П. Зинченко и В. А. Лекторского. И В. П. Зинченко, и В. А. Лекторский актуализируют шпетовский способ проблематизации субъект-объектной дихотомии, но методологически они движутся разными путями, предпринимая попытки включения Шпета в разные традиции. Зинченко видит путь к современному прочтению Шпета в «общении идей» русских психологов того времени: Н. И. Жинкина, Н. Н. Волкова, Л. С. Выготского, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьева, Н. А. Бернштейна и др. Автор выбирает способ внешнего расширения контекста за счет введения шпетовских новаций в широкий культурный «семантический ландшафт», «общее напряженное поле мысли» того времени. В. А. Лекторский задает внутренний проблемный контекст исследования шпетовских продуктивных методологических возможностей. Цель такой интерпретации в том, чтобы аналитическими средствами выявить специфику основных понятий шпетовской концепции, прослеживая их смысловую трансформацию. При такой постановке проблемы меняется и контекстуальное поле исследования. В. А. Лекторский включает шпетовские идеи в контекст развития западноевропейской философской мысли (Кант, Фихте, Гегель, Гуссерль). Несмотря на различие исследовательских подходов В. П. Зинченко и В. А. Лекторского, исследования, предпринятые ими, демонстрируют, что шпетовская постановка проблемы субъекта и тематизация методологических аспектов гуманитарного исследования, а также его попытка уточнения гумбольдтовского понятия «внутренней формы языка» интеллектуально созвучны с методологическими поисками современной гумани-

таристики, а его идеи активно участвуют в современных дискуссиях в гуманитарных науках.

Эпистемологический контекст исследования философских идей Шпета задается и Л. А. Микешиной. Но, в отличие от интерпретаций Зинченко и Лекторского, акцентирующих шпетовский способ *проблематизации* субъекта, она осуществляет своеобразный поворот к актуализации его методов *решения* проблемы субъект-объектной дихотомии как проблемы герменевтической. Методологический интерес Л. А. Микешиной направлен на фиксацию поставленных Шпетом философских проблем, которые задают конфигурацию современного исследовательского поиска эпистемологов и философов науки. Л. А. Микешина обосновывает необходимость спецификации методологических операций в гуманитарном знании, где эпистемологический опыт Шпета представлен не только как «уникальная реконструкция исторического развития герменевтики», но и как философский проект методологии гуманитарных наук.

Исследовательский интерес ведущих российских философов науки к теоретическим установкам Шпета во многом обусловлен еще и тем, что современному эпистемологическому сообществу требуются положительные идеи, способные не только оправдать необходимость методологической рефлексии, но и сохранить традицию познавательного отношения к действительности. По мнению Б. И. Пружинина, теоретические идеи Шпета оказываются остро современными. И не только потому, что русский философ ищет альтернативы гносеологическому проекту неокантианства, превращавшего предмет в продукт метода, и ассоцианистскому варианту эмпиризма с его опорой на психологического субъекта. Дело в другом. Шпет сохраняет уважительное отношение к науке, к самому способу жизни в науке, т. е. его методологический опыт нацелен на сохранение традиции передачи знания как самоценности. Именно в этом направлении шел Шпет и, как полагает Б. И. Пружинин, для современной эпистемологии это своего рода выход, возможность сохранения гносеологической традиции. Сохранить установку на познавательное отношение к действительности, на фундаментальное исследование как на ценность и сделать акцент именно на такой интерпретации научной традиции при передаче социокультурного опыта. Мысль о фундаментальной науке, передача этого опыта научной и логи-

ческой культуры, опыта незаинтересованного, непрагматического исследования является наиболее ценной сегодня в философском опыте Густава Шпета.

Исследования, проведенные авторами монографии, показывают, что философско-методологический проект Шпета не исчерпывается феноменологическим и герменевтическим контекстом прочтения[7]. Идеи Шпета гораздо богаче. Именно по этой причине необходим проблемный анализ его идейного наследия, позволяющий обсуждать эпистемологические вопросы даже там и, может быть, даже прежде всего там, где они не даны в готовом виде, но принципиально реконструируемы, причем как логико-аналитическими, так и историко-герменевтическими средствами. Вариант такого проблемного анализа представлен в статье Н. С. Плотникова. Автор обсуждает вполне респектабельную сегодня философскую проблему логического и методологического фундамента гуманитарных наук, но эта проблема предстает здесь в историческом контексте. Плотников реконструирует интеллектуальную полемику Шпета с Дильтеем. Он ставит под вопрос тезис о существовании общего, единого основания полемики Шпета и Дильтея, сдвигая свой интерес к частным и, на первый взгляд, несущественным, «тонким» деталям этой полемики. Тщательно продуманный логико-методологический анализ понятийных образований приводит Плотникова к выводу об отсутствии общего для Шпета и Дильтея подхода к проблеме эпистемологического статуса гуманитарных наук. Реконструируемая аргументация Шпета и Дильтея имеет сегодня не только историко-биографическую ценность.

Авторы монографии обратились и к тем идеям Шпета, которые в его текстах были лишь контурно очерчены, остались в

[7] В последние пятнадцать лет шпетоведами был накоплен значительный содержательный материал. Их исследовательские стратегии развертывались в сфере текстологических исследований неопубликованных трудов Шпета. В то же время приобрел наиболее четкие контуры феноменологический и герменевтический ракурс интерпретации и актуализации шпетовских идей. Наиболее ярко эта тенденция проявилась на последних Шпетовских чтениях. См.: Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект): Г. Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск, 2003.

возможности и не получили дальнейшего развертывания. Так, в сферу исследовательского интереса И. М. Чубарова попадают именно маргинальные слои текстов Шпета. Поэтому и перспективная линия дальнейшего исследования философского наследия Шпета, намеченная И. М. Чубаровым, состоит в проблематизации наиболее сложных вопросов в области философской эстетики, не получивших однозначного разрешения, но затрагиваемых Шпетом в его трудах.

Методологический ракурс осмысления современных историко-философских исследований оказывается для современной эпистемологии весьма перспективным, поскольку значительно расширяет контекстуальное поле исследования познавательной проблематики. Современному методологическому исследованию важно обрести историческую фундированность, опереться на реальный контекст, на стержень историко-философского анализа. Когда философия науки, системная философия попадает в зависимость от проблем сегодняшних, когда возникает ситуативный синдром идеологизации (пусть даже и научной) исторических форм мысли, то появляется необходимость обратиться к истории философии как философскому основанию, найти и исторически оправдать «важные» для современного эпистемологического сообщества проблемы. Именно в этом направлении идет В. Н. Порус, наглядно демонстрируя, что современное методологическое исследование просто вынуждено обращаться к интеллектуальному опыту истории философии для осмысления проблемных точек культурной реальности. Современная европейская культура в опасности, печально констатирует Порус, поэтому исторический когнитивный опыт требует тщательной эпистемологической работы, позволяющей осмыслить истоки культурного кризиса, в том числе и кризиса современной научной культуры.

В монографии зафиксирована еще одна проблемная сфера — сфера герменевтики, требующая соотнесения эпистемологического и историко-философского исследования. Наиболее интересной тенденцией, непосредственно связанной с герменевтическим подходом в гуманитарных исследованиях, становится смещение методологии историко-философского анализа к комментаторской традиции. Комментарий становится сегодня одним

из центральных методологических подходов к тексту[8]. Но изменяется сам подход к содержательному комментированию текста, предполагающий включение комментируемого отрывка в широкий контекст: и в основной корпус текстов Шпета, и в экзистенциальный контекст, и в аналитическую ситуацию интеллектуальных тенденций начала XX века. Причем комментаторский сдвиг не закрывает целостную концепцию философа (Шпета в данном случае), но скорее открывает ее заново, в новом контексте, в новом ракурсе. Эту методологическую тенденцию, поворот к герменевтическому комментарию демонстрирует В. Л. Махлин, проблематизируя взаимосвязи философии, филологии и герменевтического принципа в подходе к историческому прошлому, к духовной истории или культурной истории вообще. При этом, как мне представляется, интерес читателя вызовет сам подход Махлина (т. е. последовательное комментирование отдельного фрагмента текста Шпета для прояснения возможных смысловых, культурных, исторических предпосылок), не просто провозглашающего эффективность герменевтического подхода, но реализующего в своем исследовании этот методологический ход. Кроме того, такой подход открывает панораму существовавших в истории, но не реализованных методологических возможностей герменевтики для современной методологии гуманитарного знания.

Проблемы методологии *гуманитарного* знания оказались в центре внимания М. Денн, Р. А. Счастливцева, Д. В. Солдатовой. М. Денн размышляет о методологических проблемах творчества в связи с идеями Шпета. Текстологический анализ шпетовского произведения «Внутренняя форма слова» представлен в статье Р. А. Счастливцева. В статье Д. В. Солдатовой раскрываются методологически эффективные возможности феноменологии для дальнейшего расширения проблематики гуманитарного знания.

В третьем разделе книги исследуются методологические предпосылки историко-философских произведений Шпета. В центре внимания В. К. Кантора оказалась очень важная для современ-

[8] Эта тенденция поворота к комментарию отмечается и в статье А. Г. Чернякова. См.: *Черняков А. Г.* Черный квадрат. О книге Н. В. Мотрошиловой «"Идеи I" Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» // Вопросы философии. 2004. № 2. С. 160–176.

ной философской культуры проблема, которую когда-то четко сформулировал Шпет: это отношение к философии не просто как к одному из элементов культуры, но как к *индексу духовной взрослости* той или иной социально-исторической духовной общности. В то же время немаловажное значение сегодня приобретает вопрос о зрелости самой философской традиции, определяемой по наличию в ней гносеологического фундамента. В. К. Кантор зафиксировал точки интеллектуального созвучия между спецификой эпистемологических трудов Шпета, выраженной в тонком семиотическом анализе внутренней формы слова, и его блестящими историко-философскими исследованиями словесной ткани русского историко-культурного сознания. Эта важная особенность шпетовской методологии историко-философского исследования, детально проанализированная Кантором, приобретает особую актуальность для осмысления возможного общего основания разговора современных эпистемологов и историков философии, поскольку способствует переосмыслению мифологем о «негативном характере» историко-философского опыта Шпета.

Тема преодоления современных историко-философских мифологем стала предметом размышлений А. И. Резниченко, поставившей под вопрос мифологему «антигносеологичности» русской философии. В качестве демонстрации методологической неэффективности такой мифологемы для исследования русской философской традиции А. И. Резниченко использовала опыт сравнительного прочтения архивных текстов П. А. Флоренского и Г. Г. Шпета.

Эпистемологический ракурс рассмотрения историко-философского наследия Шпета предложен в статьях А. А. Биневского и Л. В. Федоровой. А. А. Биневский ставит вопрос о том, каким образом возможно сближение восточной Мудрости и европейского Разума, каковы основания взаимодействия этих культурных традиций. Для решения поставленной проблемы он обращается к феноменологическому опыту Шпета, в котором, как он полагает, такие основания были намечены. Л. В. Федорова ищет точки интеллектуального сближения Шпета с «героями» его историко-философских работ — Лавровым и Герценом. В такой контекстуальной прозрачности обнаруживается очень интересная мысль. Дело в том, что философские идеи Герцена и Лаврова,

занимавшие в шпетовской интерпретации русской философской мысли особое место, долгое время рассматривались в отечественной истории философии исключительно в социально-политическом контексте. Л. В. Федорова показывает, что Шпет иначе смотрит на содержание их идейных построений. Доминирующим в его интерпретации оказывается значимый и сегодня проблемный ракурс рассмотрения языкового сознания (и у Лаврова, и у Герцена) — ракурс, учитывающий его эпистемологические аспекты. По мысли Федоровой, шпетовский методологический подход к идеям Лаврова и Герцена становится весьма актуальным сегодня и позволяет выявить новые контекстуальные возможности для интерпретации философских идей Лаврова и Герцена.

Идейная направленность этой книги состоит не только в том, чтобы привлечь внимание к тем или иным научным и теоретическим идеям Шпета, но еще и в том, чтобы понять, каков экзистенциальный вектор его интеллектуальной биографии. В контексте этих идейных установок выполнена уникальная, по сути, работа В. Янцена, который отыскал и тщательно прокомментировал письма Е. Д. Шора к Г. Г. Шпету из Иерусалимского архива и две рецензии Д. И. Чижевского на книгу Г. Г. Шпета «Очерк развития русской философии». В этом биографическом, по сути, контексте была найдена еще одна возможность продолжения разговора эпистемологов и историков философии, поскольку для современного историко-философского осмысления экзистенциальных истоков теоретических идей Шпета необходим эпистемологический анализ архивного наследия мыслителя и откликов современников на его творчество. Именно сегодня необходимо переосмысление методологического статуса архивного исследования, нужны не только содержательные исследования в области истории русской философии, но и методологическое осмысление дальнейших исследовательских возможностей. Во всяком случае, я думаю, что время жестких границ между отдельными архивами русских философов (архивами Флоренского, Лосева, Шпета и др.) уходит с исследовательской сцены. Сегодня особую важность приобретает целостный архив — «архив эпохи», в котором каждый голос участника философской сферы разговора приобретает смысл только в контексте историко-философских реконструкций тематических предпочтений философских собе-

седников[9]. Именно поэтому, я думаю, в наши дни необходима тщательная реконструктивная как аналитическая, так и герменевтическая работа с целостным массивом философских текстов русских мыслителей. Ведь в них таится еще не до конца освоенное нами понятийное богатство и множество идейных возможностей, не осуществившихся в силу тех или иных причин. Тем более что эти тексты были изъяты из «большого контекста» культуры, были лишены свободного обсуждения и критического переосмысления. Вот почему мы сегодня просто вынуждены *реконструировать* идейное наследие русских мыслителей, если хотим по-настоящему понять и освоить ту русскую философскую традицию, с которой говорим из своего времени.

В заключение мы хотим поблагодарить Российский гуманитарный научный фонд, без финансовой поддержки которого эта книга не увидела бы свет.

[9] Такой опыт историко-философской реконструкции архивных материалов представлен в книге *Т. Г. Щедриной* «"Я пишу как эхо другого...". Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета» (М.: Прогресс-Традиция, 2004), демонстрирующей новые возможности методологии Шпета применительно к историко-философскому исследованию. См. главу III: «Шпет в русском философском сообществе начала XX века». Материалы презентации книги представлены в приложении.

## Раздел I

# ИДЕИ ГУСТАВА ШПЕТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ ФИЛОСОФИИ И МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ

*Л. А. Микешина*

# ГУСТАВ ШПЕТ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ*

За последние десятилетия удивительные процессы происходили в отечественной философии: вдруг обнаружилось, что Россия имеет богатые философские традиции, не исчерпывающиеся трудами по марксизму как одному из западных учений. Заново опубликованы и изучаются работы В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка и многих других. Однако обращение к забытому богатству идей и текстов, как сегодня уже можно судить, часто приводит к выдвижению на передний план не столько философской, сколько религиозной проблематики. Исследователи не всегда могут вычленить собственно философские идеи, высказанные в религиозной форме или представленные в религиозном контексте. Одновременно, как мне представляется, русские мыслители, разрабатывавшие преимущественно рациональные темы, в том числе философию и методологию науки, исследовались не столь интенсивно. И прежде всего я имею в виду труды Густава Шпета.

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. В том числе потому, что не все его работы опублико-

* Исследование проведено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 04-03-00323а.

ваны (например, в ОР РГБ хранится рукопись «Что такое методология наук?»). Шпет, по существу, один из крупных не только российских, но европейских мыслителей, разрабатывавших методологию наук о духе, наук о культуре, владея традицией классического рационализма, вместе с тем, оригинальным способом сочетая принципы классической диалектики, феноменологии и герменевтики, продолжал вторую традицию европейской философии — экзистенциально-антропологическую, выявляя возможности рационального построения гуманитарного знания. Эта позиция четко выражена в оценке герменевтической философии, которая, несмотря на нетрадиционность способа философствования, «остается рациональной философией, философией разума». Признавая существенное значение герменевтики для гуманитарного знания, Шпет раньше многих, в частности М. Хайдеггера, оценил идеи В. Дильтея, особенно для методологии исторической науки. Другой тип рациональности — это прежде всего другой способ мыслить, поскольку «переход от знака к смыслу вовсе не есть "умозаключение", а непосредственный акт "усмотрения" смысла», при этом смысл «раскрывается перед нами как *разумное основание*, заложенное в самой сущности». (...) «*Рационализм* — первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии»[1]. Такова принципиальная позиция Шпета, с которой он исследует проблемы философии, включая герменевтику и феноменологию, а также гуманитарное знание в целом и науки — историю, эстетику, психологию, в том числе этническую, и другие.

Каковы основания утверждать, что Шпет должен быть признан одним из родоначальников отечественной философии науки, а также методологии гуманитарного знания? Они обнаруживаются как при рассмотрении общих философских, эпистемологических проблем, так и в сфере философии науки, конкретных наук в особенности.

### *Соотношение философии и науки*

*Выявление общефилософских предпосылок научного познания как принцип исследования.* Проблема «предпосылочного знания» — термин, при-

[1] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 316–317.

шедший от И. Канта, — классическая, в той или иной степени зафиксированная уже у Платона и Аристотеля, но самостоятельно открытая и исследованная именно Кантом, выявившим различные формы априори и регулятивные принципы как главные формы когнитивных предпосылок. Предпосылки в виде «основоположений всех возможных наук» — одна из ведущих тем фихтевского «наукоучения»; у Гегеля они исследуются, в частности, как учение об основаниях познания, их конечности в позитивных науках, как «предположенном», «условиях», снятии и преодолении их. Одновременно развивалась также идея «беспредпосылочности» знания как необходимого условия его теоретизма и научности. Эта идея также присутствует у Платона и Канта, рассматривавших благо и трансцендентальное Я как беспредпосылочные начала, однако необходимость предпосылок признавалась на пути восхождения к ним. 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 интерпретаций, существующих в истории философии, в том числе в работах Шпета, представляет несомненный интерес.

Авторитетная у европейских философов идея «беспредпосылочности», созвучная идеалам Просвещения, иначе осмысливается Шпетом — он не предлагает способы «преодоления» многообразных предпосылок как некоторых «помех» для получения «строго научного», истинного знания, но принимает их неотъемлемое присутствие и функциональную необходимость в структуре знания и познавательной деятельности. Вместе с тем он провел четкую дифференциацию различного рода предпосылок, в частности в «Языке и смысле», что имеет безусловное методологическое значение и сегодня. Как обязательное «методологическое требование» он рассматривает в качестве первого шага исследователя «строгий пересмотр», ревизию сложившихся понятий, представлений, предрассудков, т. е. осуществление операции, получившей название у разных философов «методическое сомнение», критика, воздержание от суждения, эпохэ, что и со-

ставляет предназначение «философской основной науки». Это происходит как в случае «большой эры» изменений, так и должно осуществляться в каждом частном случае работы исследователей и необходимо для нахождения «твердого начала философствования», очищенного от предвзятости, различных допущений и «предпосылок».

Однако, — справедливо замечает Шпет, — следует отдавать себе отчет в том, «от *каких* предпосылок мы хотим быть свободны», соответственно, он различил следующие предпосылки: «усмотренные» в сущности, до-теоретические положения, не подлежащие доказательству (их выявление — задача логики); постулаты, получающие свое оправдание в процессе теоретического построения; принципы работы исследователя, которые «основная философская наука (...) имеет своим содержанием»; эмпирические предпосылки — «факт нашего собственного существования» и условия философствования[2]. Значим сам факт различения этих предпосылок, но, разумеется, отношение к этим предпосылкам будет различным у философов того или иного толка.

Эта идея как эпистемологическая и методологическая возродится и будет исследоваться отечественными философами только в 70-е годы XX века[3], в то время как для Шпета общефилософские, эпистемологические предпосылки служили базой при анализе и исследовании частных, собственно методологических идей, и «научные взгляды, как и всякое миропонимание вообще, *должны* опираться на философский фундамент, ибо нет иного знания об основаниях»[4]. Он не был связан какими-то идеологическими предпочтениями, его свободное мышление опиралось на самые разнообразные учения и подходы, вступая с ними в «вечный диалог», осмысливая плодотворные идеи вплоть до синтезирования их на новом философско-теоретическом уровне при одновременной критической рефлексии. Как выясняется, при решении этой проблемы значимым становится понимание са-

---

[2] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 58.

[3] См. работы этого периода Н. В. Мотрошиловой, В. С. Степина, М. С. Козловой, Л. А. Микешиной и др.

[4] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 36.

мой природы философии, существующей в различных типах философствования и формах знания.

*Философия как мудрость или строгая наука, «научная философия», положительная и негативная философия.* Одна из важных первичных предпосылок — выяснение природы и форм философии, а также поиск ответа на вопрос, в каком значении понимается философия при исследовании ее соотношения с наукой. Соотнесению этих понятий Шпет придавал особое значение, обратившись к теме в известной речи «Идея основной науки» (1914), а затем обстоятельно исследовав ее в работе «Мудрость или разум?» (1917). Это не было обычной экспликацией понятий и терминов, но скорее построение особой концепции, объясняющей, на какое понимание философии он опирается и как понимает ее позицию по отношению к науке. По существу, это был тот же контекст, что и у Э. Гуссерля в статье «Философия как строгая наука» (1911), однако Шпет излагает собственное видение этих значимых проблем и не только по-своему разрабатывает феноменологические идеи (следует учесть, что к этому времени немецкий философ издал лишь «Логические исследования» и «Идеи I»), но одновременно предлагает решение целого ряда проблем, в том числе значимых для методологии науки, ее соотношения с философией в целом[5].

При уяснении собственного содержания вычленяются различные типы философии (философствования), которые не просто рядоположены, но, по Шпету, могут быть поняты как определенные ступени развития или формы существования философии: от мудрости, через метафизику и мировоззрение к философии как «основной», «строгой» науке. Эта констатация, что «*в целом* философии» содержатся одновременно и «строгое знание», и метафизика, и «жизнь», мудрость — философия «в широком житейском смысле слова», сегодня часто не принимается во внимание даже профессионалами. Следуя за Шпетом, можно утверждать, что для корректного понимания природы философии и преодоления, как он писал, «житейских соблазнов для филосо-

[5] По словам Шпета, в книге «Явление и смысл» он «сочетал свои тенденции с интерпретацией феноменологии Гуссерля». См.: *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М., 2002. С. 48. Примеч.

фии», необходимо различать прежде всего ее уровни абстракции: эмпирическая и теоретическая философия, эмпирический субъект (не конкретный индивид!) и теоретический — трансцендентальный, «сознание вообще». Это имеет значение для исследования, изложения результатов и для построения учебного курса, особенно при изложении истории философии[6].

Гуссерль, рассуждая об этих проблемах, отмечал, что «миросозерцательная философия», отличаясь от «строго научной», и прежде всего, тем, что «меняется вместе со временем», в то же время не является «несовершенным осуществлением последней во времени» и тем более потому, что «идея науки сверхвременна». «Наука сказала свое слово; с этого момента мудрость обязана учиться у нее»[7]. В отличие от Гуссерля, который рассуждает о *двух* ипостасях философии, Шпет видит бóльшее разнообразие форм философского знания и считает необходимым выделить и подвергнуть критическому анализу так называемую «научную философию», или псевдофилософию, что представляется значимым и сегодня.

Термин «научная философия» Шпет употребляет для обозначения такого способа рассуждения, претендующего считаться философским, как принятие за норму приемов и методов частной области научного знания, неважно какой, стремление «провинциальными средствами решать мировые вопросы», которые «научному решению не подлежат». Псевдофилософия — это позитивистские, метафизические, теологические, гностические фантазии о «синтезе» всего знания и т. п. по образцу какой-либо специальной науки. «Научная философия» складывается многочисленными направлениями (эволюционизм, психологизм, гно-

---

[6] «Исторические философии, несомненно, были философиями миросозерцания, поскольку над их творцами господствовало влечение к мудрости; но они были совершенно в таких же размерах философиями научными, поскольку в них жила вместе с тем и цель строгой научности». *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 166. В учебном пособии по философии В. Г. Кузнецова, В. В. Миронова и др. «мудрость» введена (может быть, впервые в наших учебниках) в определение философии, что говорит о стремлении к ее целостному и историческому пониманию.

[7] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 168.

сеологизм[8], историзм и др.) и не обладает единством оснований, а лишь представляет определенный тип философского знания. Ее характерные черты — дробность, «привативность», а в том случае, когда она смыкается с различными метафизическими учениями (например, механистическим, историческим, эволюционным материализмом или идеалистическим, энергетическим монизмом и т. п.), еще и идейная «нетерпимость». По существу, Шпет обозначил немаловажную тенденцию, которая в XX веке, особенно в нашей стране, достигла значительных масштабов и проявилась в двух формах: как построение философского знания по образу и подобию научного (сциентизм) и возникновение целых областей под названием «философские проблемы такой-то науки» — своеобразный тип междисциплинарности. Критически относясь к «научной философии», он вместе с тем четко определил, что должна делать философия во взаимодействии с науками, например математикой и физикой. «Математик... в результате блестящих открытий и решения сложнейших задач стоит в недоумении перед собственной основой, также физик, физиолог, историк. Что *есть* пространство, время, число, движение, сила, жизнь, смерть, душа, общество? Не решать задачи физика или историка призвана философская основная наука, а указать ему его собственные корни, источник, *начала*, подвести всеобщий фундамент под всю громаду современного знания»[9].

Сегодня мы имеем эту тенденцию в полном расцвете, философия в значительной мере представлена как «привативная», «философия чего-то», практическая, «прикладная» философия, тогда как исследования систематических, собственно философских фундаментальных идей заметно сокращаются, тем более что они предполагают глубокие знания и профессионализм. В своем классическом составе философия существует сегодня преимущественно в историко-философских работах и, пожалуй, еще сохранилась в учебных пособиях и курсах. Предельно размыто и само понимание философии, чрезмерно расширен объем это-

---

[8] По-видимому, гносеологизм понимается здесь как частнофилософское и даже специализированное знание о любом познании — концепция, претендующая на универсальность.

[9] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 39.

го понятия, а главное — принципиально не различаются собственно философские методы и принципы, в него часто стали включать и конкретно научные случаи. Видимо, вместе со Шпетом мы должны осознать, что «не слепым отрицанием псевдофилософии или мудрости философия как знание может укрепить свое место, а только положительным учением собственного содержания и отношения к целому и другим частям "философии" в широком житейском смысле слова»[10].

Еще одна поставленная Шпетом проблема — соотношение «позитивной» и «негативной» философии (Вступление в «Явление и смысл»), которая ставит вопрос о «единой» философии, существующей от века, о традиции, ее критике и стремлении «преодолеть». Сегодня, после «отмены» господства одной «единственно правильной» доктрины в отечественной философии этот вопрос стал неожиданно актуальным. Вновь на повестке дня, казалось бы, решенные вопросы — существует ли прогресс в философии и должны ли учения с необходимостью сменять друг друга; или: возможен ли диалог, взаимодополнительность и даже «синтез» учений, если снять их идеологические оценки с позиций «правильно/неправильно», «единственно истинное учение» и пр.; возможен ли «конец философии» и другие подобные.

Положительная философия предполагает обязательное «уважение к философской традиции и видит в прошлом философского развития *свои* задачи», которые всегда положительны. «Задача познания *сущего во всех* его формах и видах никогда в ней не подменялась другими задачами, — от Платона и до Лотце, через Декарта и Лейбница, идет ее один прямой путь»[11]. Ее главный предмет — основы всего существующего — само бытие, различие между действительным и идеальным бытием, между различными видами каждой из этих форм бытия, а также бытие познающего разума в его отношении с другими формами бытия. Принимая феноменологию Гуссерля как «первую» философию и следуя ее базовым идеям, Шпет трактует положительную философию как идеальное отношение к миру, «бытию в идее» по аналогии с наука-

---

[10] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 226. См. также: С. 255–260.

[11] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 41.

ми чисто идеальными, эйдетическими — науками о сущностях, свободных от всякого опыта и фактического. «...Это не есть уничтожение или отрицание действительности, но это есть известное устремление нашего зрения, новая "установка" нашего теоретического отношения, благодаря которой мы получаем возможность непосредственно переходить от "естественного" бытия в мире к бытию иного порядка и иных сущностей и, таким образом, говорить наряду с науками эмпирическими о науках идеальных»[12].

Стремление разграничить случайное и необходимое, эмпирическое и идеальное, «факт» и «сущность» заставило Шпета в отличие от положительной философии ввести понятие «негативной» философии, под которой он понимает реформацию, революцию в философии, вообще стремление преодолеть все ранее признанные традиции, отрицать «определенный состав проблем», их решение, как это предлагается «простым негативизмом», скептицизмом, релятивизмом и позитивизмом. Так, зачисляя гносеологию в негативную философию, Шпет объяснял это следующим образом: задачи философии она видела не в исследовании познаваемого бытия, а познающего субъекта и не в его бытии, но только в его познавательных формах. Это «главный грех» софистики и теории познания, психологизм, «приватизм» которых лишь некоторые из недостатков. И если теорию познания принять за теоретическую философию вообще, то это приведет «или к субъективистической метафизике или к прямому отрицанию философии, как познания действительно сущего». Он в полной мере принимает суждение П. Д. Юркевича: «Для того, чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании». Однако очевидно, что развитие философии в целом и эпистемологии в частности пошло именно по пути исследования знания о самом знании, способах его получения и интерпретации. Следует отметить, что и сам Шпет через несколько лет, рассматривая историю герменевтики, выходит, по существу, на проблему «знания о знании», а точнее — вслед за А. Беком на «теорию познания познания как на теорию понимания вообще».

Неодобрительно относясь к негативной философии, Шпет не мог вместе с тем не признать ее значимой роли как в критике традиции, так и в рождении новых проблем и подходов. Нега-

[12] Там же. С. 48.

тивная философия — а она представлена Протагором, Локком, Юмом, Кантом и даже Дж. С. Миллем — «сыграла в истории немаловажную роль»: она восполняла «пробелы» положительной философии, осуществляла ее критику и существенное обогащение проблематики. По существу, речь идет о разных путях, способах развития философии: как продолжении и развитии традиции и как своего рода «мутации» — появления новых направлений и путей, а главное — новых языков в отличие от традиционного «языка Платона» (Р. Рорти). Сегодня, по-видимому, никто не испытывает потребности различать положительную и негативную философию, последняя — как «привативная», обращенная к философским проблемам конкретных областей знания, например философия науки, философская антропология, социальная философия и другие со своими методами и новыми языками, — стала полноценной и признанной областью современной философии как по функциям, так и по содержательным результатам.

*Отличие научного и философского знания.* Соотношение науки и философии рассматривается Шпетом и в собственно методологическом ключе — как типов *знания*. Осуществленное им тонкое различие видов теоретического в науке и философии значимо и сегодня.

Прежде всего, его оценка научного знания нетрадиционна, намного опережает время и совпадает с самым современным представлением о нем. Его описание научного теоретического знания совпадает с традиционным (наивно-реалистическим?) представлением только в том, что оно «объяснительное, устанавливающее законы», «эмпирическое» (т. е., по-видимому, основанное на опыте). Но здесь же Шпет отмечает, что научное теоретическое знание «в этом смысле всегда обусловленное, гипотетическое, относительное», тогда как традиционно, в особенности в отечественных учебниках и популярных трудах, оно характеризуется как объективно истинное, независимое от условий, т. е. скорее абсолютное, чем относительное. Гипотетический характер научного теоретического знания, отмеченный Шпетом, сегодня признается многими исследователями и эпистемологами, в частности, эволюционными эпистемологами Д. Кемпбеллом, Г. Фоллмером, признающими гипотетический характер всего познания мира, независимого от сознания, закономерно структурированного и взаимосвязанного (гипотетический реа-

лизм)[13]. В отечественной философии при обсуждении, например, проблемы «какие направления философии науки имеют в настоящее время наибольшие перспективы для дальнейшего развития» В. Н. Садовский среди других вопросов отметил следующие: «концепция первичности в научном познании гипотетических, теоретических конструкций, в соответствии с которыми мы концептуализируем окружающий нас мир...»; «концепция, согласно которой мы, стремясь получить истинное знание, всегда ограничиваемся лишь знанием предположительным...»[14]. Таковы важнейшие особенности научно-теоретического знания, выявленные Шпетом и созвучные рассуждениям современных философов.

Относительно философского знания он писал следующее: «знание начал также можно назвать... *чистым* теоретическим, однако, в ином смысле, чем знание выводное и обоснованное. ...В нем нет места для каких бы то ни было "практических" санкций и утверждений, но оно *не* теоретично в том смысле, что оно свободно от каких бы то ни было "доказательств", "обоснований" и "построений". Будучи не теоретическим, оно принципиально автономно и свободно от "практических приматов", тогда как научное теоретическое знание неизбежно *прагматично.* (...) Знание начал должно быть, поэтому, чистым, абсолютным, свободным от всякой теории, в недрах своих таящей червь прагматизма, и так как это знание именно *начал*, то оно должно быть знанием *до-теоретическим.* Таково первое и главное требование, какое мы предъявляем к основному философскому знанию»[15].

Итак, прежде всего подчеркивается иной смысл теоретичности философского знания, он разводится надвое: оно теоретично, потому что в нем нет «"практических" санкций и утверждений» (что есть в научной теории), и оно не теоретично в другом — методологическом — смысле, так как не предполагает каких-либо доказательств, обоснований и построений, т. е. специальных

---

[13] *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. М., 1998. С. 53–54.

[14] *Садовский В. Н.* Философия науки XXI века: что целесообразно заимствовать из философии науки XX века и от чего следует отказаться // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 2001. М., 2003. С. 9.

[15] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 37.

операций, принятых в методологии науки. Но в таком случае как до-теоретическое оно близко к до-научному вообще, обыденному знанию, и, по-видимому, именно из него «почерпаются философские начала» как из целого жизненного знания, «еще не ограниченного ни рамками теорий, ни предписаниями рассудочного раздробления».

Уточнение представлений о философском знании дает осуществленный Шпетом в работе «Мудрость или разум?» сопоставительный анализ этого знания с математикой как идеалом знания вообще, научного в частности, как языком всех наук. Прежде всего следует определить, в чем философ видит их сходство. «Математика и философия сходны, поскольку обе имеют дело с "сущностью", а не с "фактом", — обе — знание, скажем, усиологическое или эйдетическое, но далее они должны строго различаться. Неумение видеть это различие приводило к тому, что философия поддавалась общему увлечению математической точностью, подражала математике, становилась онтологической, абстрактной и теряла свою принципиальную самостоятельность»[16]. Однако философия в отличие от математики не может быть онтологичной, она не абстрагируется от живого опыта, не уходит со своего «метауровня» и всегда имеет в виду, «что все данное нам дано *через* сознание». Математикой, по Шпету, это не принимается во внимание, тем самым она, отвлекаясь от содержания, «имеет дело с предметной сущностью, но еще не с мыслью как такой», она «существенно *онтологична*». Философия как знание — это *основная* наука в самом прямом и первоначальном смысле (наука основ), поэтому «она существенно *принципиальна*, а не онтологична», т. е. формулирует и применяет принципы, воспринимая все данное через них, т. е. «через сознание».

Философия, оперируя «над безусловной полнотой данного в живом переживании», имея дело с реальным опытом, фактом, оставаясь конкретной, отличается «необычайной сложностью, которой математика не знает». Укорененность философии в жизненном опыте объясняет ее отличие от математики и в таком важном свойстве знания, как точность — «большее или меньшее приближение к логическому идеалу», однако дело здесь не в

---

[16] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 246–247.

степени точности, но в качественном различии, обусловленном различием методологических приемов в этих областях знания. «Точность в математике и точность в философии — не одно и то же. Речь идет, очевидно, о логических приемах того и другого типа знания, но в то время как в математике мы встречаемся с приемами определения, доказательства, дедукции и т. п., в философии мы требуем точность указания, описания, уяснения, приведения к первичной данности. Математика по существу дискурсивна, философия — интерпретативна»[17].

Обращаясь к идеям и работам Б. Рассела, Шпет, в частности, приводит слова автора «Принципов математики» о большом «триумфе» математики, которая поняла, что такое математика, осознала свою собственную природу и «чисто-формальный характер». Развивая эту мысль и сопоставляя математику с «чистой логикой», Шпет подчеркивает, что для последней «существенным является ее чисто предметный *онтологический* характер, вследствие которого она только и оказывается чисто-формальной дисциплиной». Таким образом, проблемы и математики, и «чистой логики» входят в сферу особой философской дисциплины — формальной онтологии, или Mathesis universalis. Очевидно, что «философия, как основная и принципиальная наука, наполняющая предметные формы содержанием живого переживания, сознания этих предметов, не входит в этот формальный триумвират»[18].

Современная философия (Шпет имеет в виду прежде всего феноменологию) освободилась от «математизма» и «онтологизма», поняв их формальный характер, уточнила собственный предмет, укорененный в «жизненном опыте», отмежевалась от искушений «научной философии», преодолела стремление к «*единому научному образцу*». Только теперь произошло освобождение от догматов научного и здравого смысла, осознаются две заповеди *философской строгости*, идущие от Платона: 1 — для философии как чистого знания нет истин важных или неважных (Софист), 2 — для философии как чистого знания нет ничего само собою разумеющегося (Теэтет).

Разумеется, строгость философии Шпет понимает в этот период с феноменологических позиций и поэтому формулирует

---

[17] Там же. С. 247.

[18] Там же. С. 251–252.

требование, «чтобы в философии как чистом знании не было ничего, что не дается нашей интуиции в своей первичной и непосредственной данности: когда мы требуем, чтобы из философии, как чистого знания, была изгнана не та или иная теория, а всякая теория и всякая гипотеза; когда мы требуем, наконец, чтобы во всяком повороте нашего интуитивного взора, во всяком движении нашей рефлексии, направленной на самую "незначительную" мысль, был отдан самый тщательный и точный отчет»[19]. Соответственно гарантия философской строгости — «чистота» ее описаний, передачи того, что «мы видим» при сущностном анализе сознания, но в таком случае, как отмечает Шпет, встает проблема интуиции, усмотрения нашего разума, различения знания и мнения, знания и предположения, отсюда необходимость «философской критики» получаемого знания. Итак, Шпет отрицает возможность применения в философии теории и гипотезы как форм *научного* знания, одновременно характеризуя различного рода рефлексивно-интуитивные и дескриптивные приемы как базовые для философского знания и мышления.

### *Особенности предмета и методологии гуманитарного знания*

Исследования Шпета в области исторического знания (традиция, созданная В. Дильтеем), эстетики, психологии, проблемы сознания, логики, философии языка и слова отражают стремление не только получить частные результаты в каждой области, но, как это теперь стало очевидным, разработать фундаментальные основания, базовые понятия и принципы общей методологии и философии социально-гуманитарных наук. По существу, он стремился показать, что эти области знания не менее, чем естественные науки, рациональны, хотя тип рациональности и способы описания и обоснования могут быть и существенно иными.

Сравнивая естественные и гуманитарные науки, Шпет отмечал удивительное изменение представлений о законах и опыте: «...Казалось когда-то, что мертвая "физическая" природа подчинена строгости прямо-таки математических законов. Это время

[19] Там же. С. 253–254.

давно стало воспоминанием. *Эмпирический* мир оказался много шире. "Опыт" далеко вышел за пределы "физического" опыта, и один за другим эмпирические предметы входили в состав научного знания: живая природа, душа, наконец, социальная и историческая "природа". И чем более широкую область захватывал опыт, тем яснее становилось, что строгость "законов природы" есть мнимая строгость, что, как нам ни хочется, чтобы эти законы были строги, но на самом деле они — только *эмпиричны*»[20]. Относительность и релятивность познания становились общепризнанными, «припевом, который разучивается в детском саду науки».

*Понимание особенностей предмета социально-гуманитарного знания в отличие от естествознания.* Важнейшей особенностью общества как объекта социально-гуманитарного познания является вхождение в его содержание и структуру субъекта, наделенного сознанием и активно действующего, как определяющего компонента исследуемой социальной реальности и «мира человека». Из этого следует, что исследователь имеет дело с особого рода реальностью — сферой объективации содержания человеческого сознания, областью смыслов и значений, требующих специальных методологических приемов, отсутствующих в арсенале естественных наук. Здесь другая онтология познания. Пониманию этого способствовало обращение к герменевтике, и Шпет выходит в сферу языка, слова, логики, от чувственности и интеллектуальной интуиции к открытой им «интеллигибельной интуиции». Существенно и то, что исследование объекта в этом случае осуществляется всегда с определенных ценностных позиций, установок и интересов. Отсюда следует, что необходимо показать специфику не только объекта, но и субъекта социально-гуманитарного познания. Собственно социальное познание осуществляется социально сформированным и заинтересованным субъектом, оно органически связано с мировоззрением, а также с этнической, национальной и групповой идеологией.

Еще в начале XX века Шпет понял эту ситуацию, его размышления значимы и сегодня. Они перекликаются с идеями М. Хайдеггера о времени картины мира, включающего и историю. Мир предстал в виде картины перед человеком-субъектом, стал оцениваться «от человека и по человеку» (антропология и миро-

[20] Там же. С. 254–255.

воззрение). Сложилась ситуация, когда человек признается принадлежащим бытию, но при этом остается «чужаком» (Хайдеггер) для него. Эта позиция составляет суть естественнонаучного подхода, господствует и сегодня, полагая наш разум вне мира, противопоставленным ему, наблюдающим его извне, а затем репрезентирующим, осмысливающим, фиксирующим в знании.

Уже В. Дильтей обосновывал, что все иначе в науках о духе, где главное — внутренняя реальность и жизненный опыт, в которых содержатся в качестве непосредственных данностей фундаментальные связи и отношения окружающего мира, их мы познаем из личного опыта, который не может быть элиминирован. И если гуманитарные науки остаются в сфере конкретного жизненного опыта, то понятия и конструкции естественных наук утрачивают свою связь с этим опытом. Соответственно встает проблема: как можно понять онтологию гуманитарного знания? Как можно совместить в гуманитарном знании конкретный жизненный опыт с требованием научной достоверности?

Этими проблемами был озабочен и Шпет. Стремясь вслед за А. Бергсоном расчистить «родник живого знания» и споря с ним, он осознает, что «ограниченности интеллектуального противостоит беспорядок интуитивного, условной незыблемости понятий — безусловная случайность потока жизни. (...) Меняющееся, преходящее, текущее, всеми своими разнообразными голосами призывает нас признать его собственную необходимость *быть таким*, ...попытаться проникнуть взором *сквозь* него и увидеть там ту сущность, что составляет и его собственную необходимую основу, исход, принцип и начало»[21] — вечное, непреходящее бытие идеальное.

Эту возможность и важность проникновения с помощью «интеллектуальной интуиции» через разные формы преходящего к глубинному уровню бытия Шпет неожиданно иллюстрирует, не претендуя на методологическую безупречность, проникновением к *социальному бытию*. Но в действительности обращение философа к этой форме бытия не случайно, эта проблема как бы «на кончике языка», она подспудно все время присутствует при рассмотрении глубинных предпосылок познания в целом, гума-

[21] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 38.

нитарного в частности. Но не как пример, а как реальную проблему он будет ее обсуждать в других контекстах, в частности в «Явлении и смысле», при обсуждении мысли Э. Гуссерля из «Идей 1» о том, что «всякий вид бытия... имеет сообразно сущности *свои* способы данности и, следовательно, свои способы метода познания». Шпету важно не только это, но также какие виды бытия выделяет немецкий философ. Оказывается, что среди видов бытия он не называет особый вид эмпирического бытия — бытие *социальное*, которое должно иметь и свою особую данность, и свой особый способ познания. Гуссерль отказывается признать социальное бытие «*первично* дающим актом» и поэтому не выделяет социальное бытие как особый вид бытия. Позиция Шпета принципиально иная: перспективы, которые открываются при обращении к проблеме социального бытия, «показывают в совершенно новом виде решительно все предметы как научного знания, так и философского, сама феноменология испытывает при этом значительные модификации. Именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, который только и делает познание тем, что оно *есть*, показывает, *как* оно есть...»[22].

*Идеи Шпета о субъекте, Я как базовые для методологии гуманитарного знания.* Проблема социального бытия имеет не только прямое отношение к онтологии гуманитарного знания, но и к его субъекту, Я, не противопоставленному объекту-обществу, но находящемуся внутри него, не чуждого ему. В таком случае возникает проблема социальности самого субъекта, Я, и вновь обнаруживается существенное расхождение в этом вопросе Гуссерля и Шпета. Если для Гуссерля «чистое Я и ничего более», то Шпет, в частности в работе «Сознание и его собственник», понимает субъективное Я как сознаваемую социальную «вещь», имеющую свое содержание, предмет и свой смысл, Я «философски есть проблема, а не основание и предпосылка». Анализируя рассуждение Гуссерля о Я, он соглашается, что Я само по себе не может быть объектом исследования, если оно «единство сознания и больше ничего»,

---

[22] Там же. С. 121. Подробную разработку понятия «социальное» Шпет разработал во второй части «Истории как проблемы логики». См.: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 132–134 и др.

поскольку исследованию подвергается само сознание. Но Я подлинно эмпирическое, как и Я идеальное, может быть объектом исследования, и уже у самого Гуссерля речь идет об определенной среде, что требует всестороннего определения и разумного мотивирования его предназначенности, а «чистое Я» должно быть «для всякого потока переживания принципиально различным».

Шпет подмечает определенную парадоксальность рассуждений Гуссерля, и тем более потому, что интенциональность как базовое понятие феноменологии предполагает в качестве объекта не только все реальные «вещи» и процессы природы, «но также действования, изменения духовных продуктов, культурных объектов любого вида» — любые способы данности объектов, на которые направлено сознание[23]. В последней своей работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», как известно, Гуссерль в полной мере прояснил свою позицию, в частности, путем введения в систему рассуждения понятия жизненного мира «как универсума всего принципиально доступного созерцанию» и «как забытого смыслового фундамента естествознания».

Богатство идей Шпета, значимых для понимания природы и специфики субъекта гуманитарного знания, не исчерпывается выявлением и обоснованием, по выражению Е. В. Борисова, «горизонта социальности», который «составляет априорное основание конституции Я как предмета». Не менее плодотворны рассуждения о соотношении мнения и знания, специфике эмпирического субъекта, природе индивидуального и идеального Я, приводящие философа к важнейшим логико-методологическим выводам о природе «общего», «общного», «обобщения», пределах логики объема, невозможности применения понятия «экземп-

---

[23] На этот аспект понимания интенциональности у Гуссерля указывает Н. В. Мотрошилова. См. ее монографию «"Идеи I" Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию». М., 2003. С. 206. В более ранней монографии также при анализе интенциональности мысль о «социальном бытии» у Гуссерля выражена еще более определенно: Гуссерль «обнаружил, что "бытийный" аспект сознания включает в качестве существенного компонента социальное бытие. Поэтому Гуссерль широко вводит тему "социального и исторического" в теорию познания». См.: *Мотрошилова Н. В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968. С. 91.

ляр» к Я и субъекту, а также о роли «типического» в гуманитарном знании. Необходимо рассмотреть каждую из этих идей, поскольку они составляют принципиальную основу методологии гуманитарных наук.

Общая категория субъекта, Я в контексте гуманитарного знания, как правило, снижается по уровню абстракции, приобретая некоторые конкретные свойства, что соответствует неформализованному, обладающему специфической логикой (о чем речь пойдет далее), метафорическому типу знания. Шпет считает, что следует различать: действительное понятие эмпирического Я, которое соотносится с понятием «среда», и понятие идеального Я, соотносящегося с объектом. Если этого не учитывать, то совершается смешение его разных значений — «конкретное единственное Я» чрезмерно обобщается до «одинаковости». Одновременно возникает проблема, решение которой необходимо и сегодня: «можно ли говорить и думать об *идее* или *эйдосе* Я?» — так формулирует проблему Шпет, — «возможно ли, не впадая в противоречие, говорить об эйдосе конкретно-единичного или "индивидуального", так как под эйдосом необходимо понималось "общее"»[24]. Он против категорического отрицания «индивидуально-общего» и отождествления отвлеченно-общего с «существенным», что не имеет достаточных оснований.

Шпет осуществляет тонкий анализ и соотношение различающихся значений Я, субъекта, что не может быть здесь рассмотрено подробно, но несомненно значимо для гуманитарной эпистемологии. Прежде всего он обосновывает «единственность», «неэкземплярность», логическую «необобщаемость» индивидуального Я и, имея в виду несовпадение отвлеченно-общего с существенным, доказывает существование «идеи единичного», «эйдоса» такого Я, т. е. возможность выражения сущностно-всеобщего через единичное Я. «...Я есть незаменимый и абсолютно единственный член мирового целого, — оно, как говорил Лейбниц, "выражает всю вселенную", и оно предопределено ее предопределенностью. Но оно выражает ее со "своей точки зрения", которая может оставаться, действительно, *своей* только, будучи по

[24] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 28.

существу свободной и произвольной...»[25] Возможно, здесь лучше вспомнить Гегеля, который неоднократно и совершенно определенно формулирует мысль о том, что единичность *«в такой же мере есть всеобщее* и потому спокойно и непосредственно сливается с *имеющимся налицо* всеобщим, с нравами, обычаями...»; Я же предстает как особое «всеобщее, в котором абстрагируются от всего особенного, но в котором вместе с тем все заключено в скрытом виде. Оно есть поэтому не чисто абстрактная всеобщность, а всеобщность, которая содержит в себе все»[26].

Шпет, размышляя также о характере общности в случае эмпирического Я, выдвигает свои соображения в пользу особого рода обобщения в этом случае. Изучая конкретную и единичную вещь, мы смотрим на нее как на «экземпляр», т. е. как на нечто «безличное», и переходим к еще более обезличивающим обобщениям. Я выделяется среди конкретных вещей тем, что оно не допускает образования общих понятий, выходящих за пределы единичного объема. Аристотелевская логика как логика объема, рода и вида, на которой основана теория образования понятий через «обобщение», оказывается здесь явно недостаточной, так как имеет дело только с рассудочным мышлением, рассматривает формальное соотношение между объемом и содержанием понятий, между видом и родом, а всякая «единичность» и тем более единственность Я — это просто «анархический элемент», подрывающий ее устои.

Если к отождествлению отвлеченно-общего с «существенным» нет никаких оснований, кроме отрицания индивидуально-общего, то следует, по Шпету, помнить, что «объем» может *сжиматься в идею*, преодолевая как пространственную протяженность, так и временную длительность. Соответственно в теоретическом рассуждении каждая личность или Я также может поддаваться такой трансформации в «идею». Это делается каждый раз, когда для единичного устанавливают *типическое*, как в случаях, например, идеала, всеобщего правила нравственного поведения или воплощения в поэтический образ. Следовательно, возможен

---

[25] Там же. С. 41.

[26] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. IV. М.; Л., 1935. С. 163; *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 123; *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 61–67.

своего рода «идеальный коррелят», выражающий сущность эмпирического Я, действительно, реально существующего и не являющегося обезличенным «экземпляром» традиционного логического «обобщения». Здесь, полагает Шпет, возникает проблема значения и смысла, предполагающих выход в своего рода «третье измерение», и обнаруживается, что необходима интерпретация, истолкование того, что Я не «отрезано или не отвешено» только по объему, а вплетается в некоторое «собрание», в котором занимает свое, только ему предназначенное и никем не заменимое место[27].

В работе «Мудрость или разум?» у Шпета присутствует и эпистемологическая характеристика эмпирического субъекта, как своего рода пояснение, почему необходимо корректно применять метод описания и правильно соотносить «мнение» и «знание», и такого рода анализ особенно значим в гуманитарном познании. Здесь постоянно приходится иметь в виду, что «эмпирический познающий субъект, — а иного нет, — слишком "тороплив", он сплошь и рядом более бросающийся ему в глаза признак принимает за существенный признак, признак вида — за признак рода, он поддается привычным переживаниям и не всегда достаточно дисциплинирован для чистой философской работы в сфере чистого эйдоса»[28]. Очевидно, что если мы имеем дело с эмпирическим субъектом и эмпирическим типом знания, как в случае гуманитарных наук, то метод описания занимает одно из ведущих мест, а соотношение мнения и знания представляет особую проблему.

Шпет, не говоря прямо о гуманитарном знании, но скорее имея в виду философское познание и тем более не придерживаясь критериев и идеалов естественных наук, стремится показать, что и описание и мнение, обычно рассматриваемые как нечто неполноценное, должны получить свой статус, свое место в этом виде познавательной деятельности. И в этом случае он подчер-

---

[27] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 39. См. также: *Микешина Л. А.* Философия познания. Полемические главы. М., 2002. Гл. III.

[28] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 309.

кивает, что «философия (как, по-видимому, и все гуманитарное знание. — *Л. М.*) не может удовлетвориться теми формами и приемами логики, которые достаточны для формально-онтологических наук, и потому настоятельно требует разнообразия от самой логики»[29]. В частности, описание вовсе не «уменьшает» роли логики и тем более не преодолевает формализма и схематизма понятий, поскольку оно само пользуется ими в полной мере, а «описательная диалектика» содержит «методы очищения» эмпирического знания от ошибок, различения «знания» от «мнения». Следует заметить, что Шпет опирается в этом случае на классическую диалектику и не говорит о роли описания, дескрипции, которая столь значима в феноменологии. Так, в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль, сравнивая дескриптивные и точные науки, пишет: «Когда все дело в том, чтобы придать сообразное понятийное выражение наглядным вещным данностям с их наглядно данными сущностными характеристиками, то нужно брать их такими, какими они дают себя. (...) *Точные и чисто дескриптивные науки*, хотя и находятся в связи между собой, но не могут подменять друг друга, — как бы далеко ни зашло развитие точных, то есть оперирующих идеальными субструкциями наук, они никогда не смогут решить изначальные, оправданные задачи чистого описания»[30]. Интенция Шпета безусловно лежит в русле гуссерлевской оценки роли описания в науках, особенно дескриптивных, как естественных, так и гуманитарных.

Что касается «мнения», то по Шпету здесь тоже есть своя «направляющая диалектическая линия» и своя логика — «логика вероятного», «преемственность положительных мнений». Значимо именно то, что Шпет стремится осуществить рациональный подход к «мнению». «Философия как знание не исключает человеческого "мнения", "мнения смертных", которое определяется своим предметом, отличным от предмета-"истины" и допускающим только относительное и условное знание. "Мнение" в философии имеет законное право на существование рядом с фило-

---

[29] Там же. С. 308–309.

[30] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С. 72.

софией как знанием, но оно не может быть отождествляемо с последней»[31].

### *Конкретные направления в развитии методологии гуманитарных наук*

Одна из особенностей разработанной Шпетом методологии — обращение не только к общим проблемам, но и к конкретным вопросам различных гуманитарных наук, результаты и значение которых еще предстоит оценить. Это прежде всего его «лингвистический и герменевтический поворот», а также исследование логических и методологических проблем конкретных наук и поиск их решения, в частности в историческом знании и этнической психологии, проблемы которых значимы и сегодня.

*«Лингвистический и герменевтический поворот» Шпета: главные проблемы.* Важной базовой составляющей методологии гуманитарного знания является философия языка — термин, редко применяемый Шпетом, но по существу очерчивающий круг проблем языка и слова, которыми увлеченно занимался философ, осознавший уже в начале XX века необходимость того, чем будет занят весь этот век — постижением многосмысленности и многофункциональности языка как текста, речи, письма, слова, их существования в языке естественном и обыденном, языках науки и культуры, а также в особой социокультурной сфере — общения и коммуникации как передачи информации. В текстах, посвященных языку и слову, Шпет предстает как мыслитель, плодотворно сочетающий философский и лингвистический подходы к решению как философских вопросов, так и проблем методологии гуманитарных наук. Следует подчеркнуть, что «лингвистический поворот» он осуществил самостоятельно и лично, и тем более потому что, как известно, не имел возможности познакомиться с работами ведущих европейских философов языка и логиков после смены строя в России. Но, по-видимому, еще большее значение имела его личная позиция — интерес к языку, «семасиологической логике», слову как особому феномену культуры и всех гуманитарных наук.

---

[31] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 234.

Одно из направлений его работы в этой области — обращение к «классике», что присутствует во всех его текстах и особенно проявилось в монографии «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» (1927). По отношению к Гумбольдту здесь он осознает многое из того, что М. Хайдеггер, размышлявший как философ, а не филолог, изложит позже в своем известном докладе «Путь к языку» (1959), основой которого во многом стали также идеи В. Гумбольдта, позволяющие открыться «общему кругозору для вглядывания в язык». Шпет полагал, что почти через век «идеи Гумбольдта приобретают для лингвистики значение принципов» и никоим образом не устаревают, вместе с тем он оставляет для себя свободу как в понимании текстов Гумбольдта, так и в понимании самого языка, вводя скромный подзаголовок об этюдах, вариациях и даже «фантазиях» по этому поводу, т. е. не претендуя на самостоятельную зрелую концепцию. В результате исследования проблемы языка в целом в его культурно-историческом аспекте, а также в ходе анализа главного понятия Гумбольдта — «внутренняя форма языка», Шпет, опираясь на свое понимание места и роли слова, приходит к выводу о существовании «внутренней формы слова» и принимает это понятие как базовое для дальнейшего анализа. Разумеется, погружение Шпета в работы и идеи В. Гумбольдта носят достаточно специальный характер и требуют отдельного исследования не только философов, но и лингвистов. Вместе с тем для понимания ситуации общезначимый характер имеет мысль Шпета об «общем повороте» как переоценке «прежних грандиозных философских построений с целью извлечения из них... жизнеспособного, и развития его в положительном направлении»[32]. И именно в связи с этим «поворотом» находились и вновь издаваемые труды (1903) В. Гумбольдта, что, как можно предположить, послужило и «лингвистическому повороту», свой вклад в который сделал и Шпет.

Основным элементом анализа языковых проблем Шпет сделал слово, придавая ему широкое значение как устной, так и письменной речи, понимая слово как способность или «дар» человека, в отличие от «бессловесных» животных, как орудие

[32] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. Иваново, 1999. С. 7.

сообщения и выражения мысли, чувств, знаний, приказаний, договоров и т. д. В его системе рассуждений слово обозначало также любой по смыслу законченный отрывок речи или просто «речь», вообще некоторое выражение или сообщение. Словом называется и привычное его значение — далее неразложимая часть языка, элемент речи, отдельное слово[33]. Столь широкое применение понятия «слово» носит явно философский характер и означает, что Шпет стремился не только понять его природу, но увидеть всю культуру через слово, как позже Ж. Деррида предложит истолковать культуру, по крайней мере западную, через письмо, «как отображение того или иного состояния письменности, а появление науки, философии, познания вообще — как следствие распространения фонетического письма»; при этом будет принято во внимание, что «письмо как артикуляторная способность расщепляет в языке все то, что хочет быть континуальным, и вместе с тем сочленяет все то, что кажется разорванным»[34]. Это универсальное свойство письма, как представляется, присуще и слову, тем более если его рассмотрение переходит с собственно лингвистического или филологического на философский уровень.

Философское рассмотрение слова предполагает среди других онтологический подход — бытие, выраженное в слове. Этот поворот, в частности, весьма своеобразно осуществлен М. Хайдеггером в статье «Слово», посвященной стихотворению Ш. Георге с таким же названием. Это обстоятельная, своеобразная интерпретация, центром которой стала строчка «Не быть вещам где слова нет», что позволило философу размышлять о «загадке слова», о том, что «лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием». Чтó такое слово, если оно на такое способ-

---

[33] *Шпет Г. Г.* Язык и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 568–569. См. также: «Определение "слова", из которого я исхожу, обнимает всякое, как автосемантическое, так и синсемантическое языковое явление. Это определение настолько широко, что оно должно обнять собою как всякое изолированное слово, "словарный материал", так и связное, следовательно, период, предложение... или произвольно установленную часть». *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 402.

[34] *Автономова Н. С.* Деррида и грамматология // *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000. С. 25, 37.

но, и чтó такое вещь, если она нуждается в слове для своего бытия. «Слово внезапно обнаруживает свою другую, высшую власть... Само слово — даритель присутствования, т. е. бытия, в котором нечто является как существующее». «Слово есть у-словие вещи как вещи». «Но слово не об-основывает вещи. Слово допускает вещи присутствовать как вещи»[35].

Если продолжить философское размышление о слове, то слово предстанет как то, что делает сознание, мысль, интуицию, чувственное «присутствующим», явленным для себя и другого, что, являясь основой речи, базисным элементом ее структуры, становится средством и формой ее порождения из небытия. Необходимость обращения к слову окажется связанной также и с тем, что язык — это масштабное и очень общее явление, слово же — близкое, доступное, достаточно легко понимаемое, запоминаемое и применимое. В речевой деятельности идет скорее поиск слова, чем поиск языка. Через слово осуществляется присутствие и представленность культуры в мышлении и оформлении мысли, разговоре, общении, коммуникации, побуждении к деятельности (перформативная функция) в повседневности и научном теоретизировании.

Известно также исследование М. Фуко, где проблема соотношения слов и вещей рассматривается в контексте «археологии гуманитарных наук» с введением понятия «эпистема», внутренним упорядочивающим принципом которой становится именно это соотношение. Он различил три эпистемы в культуре нового времени: ренессансную — слова и вещи тождественны друг другу, взаимозаменяемы (слово-символ); классическую — слова и вещи соотносятся опосредованно, через мышление (слово-образ); современную — слова и вещи опосредованы «языком», «жизнью», «трудом» (слово — знак в системе знаков); и новейшую — слово замкнуто на самое себя[36].

Шпет «предуведомил» размышления философов XX века о слове, для него в полной мере было ясно, что слово — это фундаментальная смысловая единица языка, «акт» социального и

---

[35] *Хайдеггер М.* Слово // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 303, 306, 309.

[36] *Автономова Н. С.* Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 12.

культурного сознания, форма его «овеществления» в произнесенном, написанном слове-знаке; базовый элемент в сфере сообщения и способе коммуникации, «всеобщий знак» в семантике (семасеологии). Вместе с тем он разрабатывал многие конкретные аспекты проблемы слова, в частности структурный анализ слова, теорию слова как знака, восприятие слышимого слова, при этом сохранялся философско-методологический, семиотический и культурно-социальный подход к проблеме, не подменявшийся психологическим или лингвистическим анализом.

Особый интерес представляет анализ структуры слова — «не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение... а, напротив, органическое, вглубь: от чувственно воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета, по всем ступеням располагающихся между этими двумя терминами отношений»[37]. Очевидно, что анализ осуществляется принципиально на философском уровне, где и обнаруживаются новые знания и представления о слове. Следует отметить, что, воспользовавшись мало разработанным в то время понятием «структура», Шпет считает необходимым кратко изложить свое понимание структуры вообще, структуры «духовных и культурных образований» в частности, что и сегодня не утрачивает значимости для гуманитарного знания и говорит о его методологическом и философском провйдении. Другое новшество Шпета состоит в поиске «эстетической предметности слова», который он осуществляет, вопреки исследованиям известных психологов, как *непсихологический* структурный анализ восприятия слышимого слова, позволивший прежде всего различить естественно-природные и социально-культурные функции слова. Он вычленяет восемь форм-этапов восприятия слышимого слова, четыре из которых не природны — это слово как принадлежащее к какой-либо культуре, определенному языку, имеющее в этом контексте определенный смысл, морфологию, синтаксис и этимологию, а одно — различение эмоционального тона — сочетает оба начала, что детально исследуется философом в историческом контексте[38].

---

[37] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 382.

[38] Там же. С. 383–387.

Очевидно, что шпетовская работа со словом как стремление создать философско-семиотическую теорию слова, не сводимую к психологии или лингвистике, применяющая структурный подход, но не злоупотребляющая им в ущерб содержательному анализу, имеет несомненную ценность для современной эпистемологии социально-гуманитарного знания, как и для специальных наук в этой области.

«Лингвистический поворот» у Шпета, как известно, имеет и другую форму — исследования природы целостных филологических, исторических, вообще гуманитарных текстов, их понимания и интерпретации, что с необходимостью потребовало обращения к герменевтике как философском учении о них. Своеобразием этого «поворота» у Шпета является то, что совершается он в первую очередь в контексте его размышлений о проблемах феноменологии, оценок ее возможностей и методов. Исследуя понимание смысла в гуссерлевской феноменологии, философ приходит к принципиальному выводу: «осмысление» наряду с усмотрением относится к самой сущности сознания, «"быть сознанием чего-нибудь" и значит здесь — давать смысл»; «основной характеристикой сознания является "иметь смысл", обладать чем-нибудь осмысленно, — другими словами, сознание не только переживание, но и осмысливающее переживание»; смысл не сводится, как у Гуссерля, к значению, он предполагает «акты, одушевляющие всякое положение» — «*герменевтические* акты» и рассмотрение предмета в единстве с его «живым интимным смыслом». «Акт осмысления, следовательно, или герменевтический акт, нуждается и в соответственном определении термина для того, что коррелятивно выполняет «выражение», для смысла в положении, и это есть не что иное, как «*интерпретация*» или «истолкование»[39].

Существенное «дополнение» феноменологии герменевтикой и дальнейшее ее изучение и развитие — важнейшая особенность шпетовской философии и предпосылка дальнейшего развития его «проекта» методологии гуманитарного знания. Характерное для Шпета глубинное изучение вопроса привело впоследствии к созданию своего рода истории герменевтики — «Герменевтика

---

[39] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 167, а также 124, 126, 165.

и ее проблемы» (рукопись, 1918), значение которой еще не оценено в полной мере и сегодня. Это не просто богатейший компендиум, история учений о герменевтике и ее развитии от «эмпирически-практических формул до их принципиального и философского обоснования», но и фундаментальное исследование собственно природы и проблем гуманитарных наук, их взаимодействия и соотношения с философией. Одна из важнейших проблем как герменевтики, так и гуманитарного знания в целом — интерпретация, ее эпистемологические смыслы и особенности, а также типология. Рассмотрено понимание интерпретации от священных текстов до филологии и истории, от Платона, Аристотеля, Августина, Флация до Ф. Шлейермахера, А. Бека, И. Г. Дройзена, Эд. Шпрангера, В. Дильтея и других. Шпет исследует различные концепции и типы интерпретации — грамматической, «технической», психологической и исторической, имеющей значение для любой познавательной деятельности, особенно для социально-гуманитарного знания. Современные отечественные философы обращаются к этой работе Шпета, как и к теме интерпретации, в контексте исследования проблем герменевтики в целом[40].

В гуманитарном знании представлен не столько теоретизированный субъект как «сознание вообще», сколько менее абстрактный, целостный субъект в единстве его мышления, воли, чувства, веры, повседневной жизни. Он перестает быть чисто гносеологическим субъектом или «высокоабстрактной познающей функцией», но обретает целый ряд свойств эмпирического субъекта, предстает «субъектом интерпретирующим», но, оставаясь достаточно абстрактным, не становится конкретной индивидуальностью (имрек, по Шпету). Поэтому, кроме теории познания, необходимо учитывать идеи и опыт герменевтики, а также феноменологии, философии жизни и экзистенциализма. Гуманитарное познание имеет дело с текстами (контекстами и подтекстами), символами — в целом с языком, в котором человек познающий «преднаходит» себя, соответственно герменевтика существенно дополняет методологию наук как общая теория понимания и

[40] Одна из первых работ: *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991; об интерпретации см.: *Микешина Л. А.* Философия познания. Полемические главы. М., 2002. Гл. VIII.

интерпретации текстов, знаковых систем, символов. Опыт герменевтики необходим и потому, что в знании и познавательной деятельности существуют явные и неявные предпосылки, основания — вообще неявные компоненты различного типа, которые должны быть выявлены, эксплицированы и интерпретированы. В гуманитарном познании исследователь очень часто обращается к дологическим, допонятийным — в целом дорефлексивным формам и компонентам, признает необходимость выявления их роли в любом познании, и в этом случае опыт герменевтики по изучению пред-знания, пред-мнения, пред-рассудков в форме «нерационального априори», «исторического априори», «жизненного мира», «повседневного знания», традиций и т. п. оказывается наиболее значимым. Наконец, если всякое познание осуществляется в общении, диалоге, коммуникации, то это с необходимостью предполагает понимание как «проникновение в другое сознание с помощью внешнего обозначения» (П. Рикёр), и опыт герменевтики опять оказывается незаменимым. Шпет задолго до ведущих представителей герменевтики в XX веке — Г.-Г. Гадамера и П. Рикёра обратился к ее идеям и опыту, осознал ее неотъемлемость от методологии гуманитарных наук.

*Проблемы методологии исторической науки, исследованные Шпетом.* Эта область наиболее обстоятельно разработана философом. Самый значащий результат обращения к конкретному знанию — исследование истории как предмета (и проблемы) логики. По Шпету «...первое место и руководящую роль среди всех эмпирических наук должна занимать не какая-нибудь из отвлеченных формальных наук, а та наука, которая представит собою образец наиболее совершенного познания конкретного в его неограниченной полноте. Такой наукой может быть только *история*. (...) История должна занять руководящее место в классификации эмпирических наук не только по приемам, которыми она пользуется при *изучении* действительности, но и по тем методам, к которым она прибегает в изображении действительности, — методам, имеющим целью адекватное выражение "того, что есть, как оно есть"»[41].

Представленные в работе «Герменевтика и ее проблемы» мыслителями разных стран и эпох трактовки исторической ин-

[41] *Шпет Г. Г.* История как предмет логики // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 223–224.

терпретации меньше всего удовлетворяли Шпета, особенно потому, что в эти же годы он продолжал критические и методологические исследования на тему «История как проблема логики», обстоятельно продумывая (как никто из русских философов до него) базовые принципы и понятия методологии исторической науки. Обстоятельность проявлялась прежде всего в том, что Шпет осмыслил значительный объем литературы, осуществил критико-аналитическую оценку большинства концепций исторического знания, или «философии истории», предложенных ведущими европейскими мыслителями, но объемный том более пятисот страниц, содержащий множество обобщений и методологических выводов, получил достаточно скромный подзаголовок «Материалы». Для современного исследователя становления методологии гуманитарных наук, истории в особенности, — это уже проделанная за и до него работа, отмечающая уровень и фундаментальность разработки проблемы.

Интересно сравнить главу первую части I, где Шпет, стремясь к «сознательной рефлексии по поводу методологических особенностей исторической науки», обращается к XVIII веку, и раздел V «Завоевание исторического мира» из «Философии Просвещения» (1932) его ровесника Э. Кассирера. Они начинают одинаково и сходно оценивают ситуацию. Шпет: «Восемнадцатый век, и в частности эпоху Просвещения, нередко характеризуют, как век "неисторический" и даже "антиисторический". (...) Мы должны признать, что приводимая характеристика XVIII-го века, если ей придать совершенно *общее значение, далеко не соответствует фактам.* Она сама страдает *неисторичностью,* так как она не столько констатирует факты, сколько представляет собою *выводы* из некоторых положений, схематизирующих состояние науки и философии в ту пору»[42]. Кассирер: «Распространенное мнение, что XVIII век был специфически "неисторическим" столетием, само исторически необоснованно и неоправданно (...) Ведь это XVIII век... стремится постичь "*смысл*" истории таким образом, чтобы извлечь из него тоже ясное и отчетливое понятие, хочет установить отношение между "всеобщим" и "особенным", между "идеей" и "действительностью", между "законами" и "фактами" и провести отчетливые

[42] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М., 2002. С. 103–104.

границы между ними»[43]. Они обращаются к одним и тем же философам XVIII века (хотя у Шпета имен больше, так как привлечен больший объем материала): Бейль, Боссюэ, Гердер, Монтескьё, Лессинг, Вольтер, Вольф, Руссо, Д'Аламбер, Юм, Лейбниц, и представляет несомненный интерес сравнить, как и по каким принципам анализируются позиции и идеи каждого из них в контексте развития философии и методологии исторического знания.

Характеризуя особенности исследовательской работы и методологии Шпета, остановлюсь для примера на совпадающих у этих философов именах — Вольтера и Монтескьё и, отчасти, Руссо. Размышления Шпета о Вольтере, как и других мыслителях, прежде всего отличаются самостоятельностью и зрелостью, что определяется самой задачей именно методологического анализа разных подходов к «философии истории» и наличием собственных принципов оценки такого рода трудов. Заслугу Вольтера перед «историографией» он видит не в создании очередной всеобщей, универсальной истории, но в определенном ее «рационализировании», поскольку Вольтер выстраивает изложение на основе «некоторого объединяющего начала», «с определенной точки зрения», хотя и это оценивается критически, поскольку такой подход к истории «*принципиально* не отличается от ее теологического истолкования». Достаточно скептически относясь к трудам Вольтера в целом («много писал, но мало и поверхностно думал»), к неразработанной методике исследования и к «логической методологии», непроясненности введенного именно им термина «философия истории» (он «только автор *термина*»), Шпет особенно «не прощает» французскому мыслителю того, что «он не продумал до конца отмеченного нами противоречия между организующим государством и воспитывающей национальной культурой. Вольтер не заметил того, что в этом противопоставлении коренится своего рода антиномия, что *культура в своем чистом виде, как объект истории, выступает далеко не корелативно государству. С уничтожением идеи синхронологического соответствия должна исчезнуть также мысль, что государство, как такое, является производителем культуры, что организация и есть уже воспитание*»[44] (курсив мой. — *Л. М.*). Как мне пред-

[43] *Кассирер Э.* Философия Просвещения. М., 2004. С. 220.

[44] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М., 2002. С. 171.

ставляется, здесь значима не столько оценка Вольтера Шпетом, сколько высказанная фундаментальная мысль о том, что государство не производитель культуры, а организация еще не есть воспитание, — мысль предельно значимая, но не понимаемая нами сегодня. Однако Шпет, не приписывая в таком понимании заслуги себе, ссылается на Ж.-Ж. Руссо, который «не меньше Монтескьё и Вольтера сделал для развития исторической науки, хотя сам оказался плохим историком и также не видел перед собою теоретической проблемы в науке истории»[45]. Это опять говорит о предельной самостоятельности мышления Шпета, поскольку, осознавая, что вступает в противоречие с распространенными взглядами на Руссо как «антиисторического» писателя, например с мнением Виндельбанда (для Кассирера Руссо — «борец» против Просвещения, но и подлинный сын его), он настаивает на своей оценке. Руссо, по мнению Шпета, «не только полагал "общество" первее "государства", но, что для нас самое важное, подлинного носителя всего социального он видел в "нации", в "народе", понимаемом им не как простая сумма индивидов, или умственных и волевых единиц, а как некоторый *коллектив*, представляющий собою предмет sui generis»[46]. По существу речь идет о гражданском обществе, значение которого в полной мере осознает, как мне представляется, Шпет, хотя и рассматривает проблему в контексте методологических и философских вопросов исторической науки.

Возвращаясь к Вольтеру, следует отметить, что Кассирер также указывает, что французский мыслитель в области истории формулирует «самостоятельную концепцию, новый методологический общий проект» в «Опыте о нравах». Но в отличие от Шпета, он высоко оценивает влияние этого труда на историков и философов Англии и Франции, полагая, что намерение Вольтера «состоит в том, чтобы поднять историю над сферой "слишком человеческого", случайного и только лишь индивидуального. Его цель не в том, чтобы изображать индивидуальное и единственное, а в том, чтобы явить "дух эпох" и "дух народов". Вольтера интересует не последовательность событий, а прогресс цивилиза-

[45] Там же.
[46] Там же. С. 173.

ции и внутренняя связь отдельных ее элементов»[47]. Кассирер справедливо отмечает заслуги Вольтера на пути превращения исторического знания в науку по критериям естественнонаучного знания — то самое «рационализирование», которое подчеркивал Шпет, осознававший в отличие от Кассирера плюсы и минусы рационалистической концепции Вольтера, например, неразличение истории политической и культурной, причем последняя не должна быть универсальной. Разумеется, «рационализм» считался существенным признаком подлинно научного знания, но, к сожалению, по Шпету, «Вольтер под этим не разумеет ничего», так как имеет в виду только себя, свою деятельность как просветителя и моралиста.

Главная работа Монтескьё привлекает Шпета прежде всего потому, что наблюдаются существенные разногласия в оценках «Духа законов», понимаемого либо как начало философии истории (Г. Т. Бокль), либо как социологический трактат (Н. И. Кареев), либо как истоки «исторической школы в праве» (П. И. Новгородцев). Отмечалось также, что ум Монтескьё находился под «безусловным господством духа и принципов естественных наук» и «натуралистического детерминизма» (М. М. Ковалевский, Г. Лассон, В. Дильтей); утверждалось и обратное — отход Монтескьё от идеалов «механического естествознания» (Н. Н. Алексеев). Шпет прежде всего четко различает «законы исторического процесса» и «законы юридические» (право), что и рассматривает Монтескьё, хотя не всегда их четко разводит, вопрос же в том, «заключается "дух законов" в их историческом развитии или в чем другом». Самостоятельную эпистемологическую ценность имеет критико-аналитический подход Шпета к сравнительному методу и к тому, как его понимает и применяет Монтескьё, от чего, по существу, и зависят столь разные оценки «Духа законов». Если это учесть, по Шпету, можно справедливо оценить идеи, концепцию и методологию Монтескьё. «Не задаваясь сознательно целями исторической методологии», он и многие другие мыслители эпохи Просвещения оказали существенное влияние на развитие исторического метода и философии истории, поэтому «они не могут быть опущены в философско-историческом и методологическом исследовании». Очевидно, что это принципиальное

[47] *Кассирер* Э. Философия Просвещения. М., 2004. С. 240.

методологическое и историко-философское требование Шпета для исследователей эпистемологии и философии науки в сфере социального и гуманитарного знания.

Кассирер не обращает особого внимания на расхождение оценок Монтескьё у разных исследователей, он безоговорочно оценивает «Дух законов» как «первую решающую попытку обоснования философии истории», не относится критически к его претензиям на дедукцию, утверждению, что частные случаи подчиняются установленным общим началам и «история каждого народа вытекает из них как следствие». Кассирер (возможно, под впечатлением работ М. Вебера) увидел в Монтескьё первого мыслителя, который «ясно и определенно выразил идею исторического "идеального типа", в "Духе законов" представил политическое и социологическое учение о типах, в политических формах — "праформы" и выражения определенной структуры». Однако Кассирер и сам понимает, что это скорее «очертания философии политики, но, конечно, основание *философии* истории этим еще не заложено»[48]. Здесь его позиция совпадает со шпетовской.

Как мне представляется, Шпет был более точен и справедлив в своих оценках просветителей, без лишней восторженности и признания влияния более поздних завышенных оценок, тем более без осовременивания, что в какой-то степени проявилось у Кассирера в рассуждении об «идеальном типе», чего не было у Монтескьё. Он также более строго выдерживал собственно философско-методологическую и историческую проблематику, отделяя от нее, в частности, социологическую. В то же время такое сопоставление точек зрения позволяет увидеть существование своего рода диалога двух соотносимых «по масштабу» европейских мыслителей одного времени — обсуждения сходных или одних и тех же значимых проблем: какую роль играл рационализм в развитии исторической науки; едины ли естественная и историческая науки (против логического дуализма); какими должны

---

[48] Там же. С. 236. По-видимому, именно это не одобрял Гердер, когда писал о «пустых названиях трех или четырех форм правления, которые ведь никогда не бывают одними и теми же», и о том, что «государства построены не на одних словесных принципах», которые «не выдерживаются». См.: *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 251.

быть логика и методология истории, социальных и гуманитарных наук в целом и др.

Рассмотренные проблемы — это лишь часть из множества серьезных и плодотворных методологических проблем исторического знания, поставленных и исследованных Шпетом. Выше рассматривалась история как проблема логики (методологии), но не был затронут один из базовых вопросов — особенности самой *«логики эмпирических наук, которая есть прежде всего логика истории»*, какова ее природа и как она соотносится с классической логикой. Для него очевидно, что «историческое познание есть познание интерпретирующее, *герменевтическое*, требующее понимания. Логика исторического познания, говоря конкретно, есть логика принципиально семасиологическая, принципиально всеобъемлющая. Но через это и философия как знание, излагаемое по этой логике, становится в особо углубленном смысле *исторической философией* или также герменевтической, уразумевающей философией. Такова печать логики на философию»[49]. Такое понимание соотношения логики исторического знания, герменевтики и философии, имеющее несомненное значение для гуманитарного знания, в полной мере не осмыслено и сегодня, несмотря на то что потребность в особой логике для этого типа знания признается все большим числом исследователей.

*Методологические проблемы во «Введении в этническую психологию»*. Среди конкретных направлений в развитии методологии гуманитарных наук наряду с «лингвистическим поворотом» и логикой исторического знания несомненный интерес представляет исследование Шпетом этнической психологии, ее философско-методологических проблем. Обсуждение предмета и задач этнической психологии Шпет осуществляет в историческом и историко-философском контексте и проводя тщательный анализ и обоснованную критику в первую очередь таких представителей этого направления, как В. Вундт, М. Лацарус, Х. Штейнталь, за убеждение, что язык, религия, искусство и литература, нравы, обычаи и т. д. «должны быть объясняемы из внутреннего существа духа, т. е. должны быть сведены к своим психологическим основаниям»[50].

---

[49] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 304–305.

[50] *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 487.

Позиция самого Шпета состоит в том, что язык, мифы, нравы, учреждения, социальные группы — это различного рода взаимодействия, его результаты, *социальный факт*, а не психологический процесс. Соответственно, их изучают общие науки — социология, история, этнология и специальные — языкознание, науки о праве, религии, история учреждений и др. Наиболее значима лингвистика во всех вариантах учений о языке и его истории, исследующих проблемы философии языка, религии, права. Поэтому и в этнографии и этнологии, как в «науках о культуре» в целом, нет необходимости все рассматривать с психологических позиций, отводить особую роль именно психологии.

Этот принцип должен быть реализован и в отношении понятий, прежде всего базовых — «духа» и «коллективности», которые должны применяться в сфере социального, исторического и этнического не в психологическом смысле. Чтобы обосновать это требование, Шпет эксплицирует шесть значений понятия «дух», тем самым уточняя понятийный аппарат не только этнической психологии, но и «наук о духе» в целом, которые также не должны разрабатываться на психологической основе.

Исследуя предмет и «место» этнической психологии среди других наук, Шпет обосновывает, что она не является «объяснительной, основной для других наук дисциплиной», но предстает как «*описательная психология, изучающая типические коллективные переживания*». В связи с этим Шпет ставит проблему соотношения описательных и объяснительных наук, их эпистемологического и методологического различия. Он считает необходимым учесть распространенное мнение (отмечу, что это мнение господствует и сегодня. — *Л. М.*), «согласно которому *описание* вообще лишь предварительная ступень в научной работе. За описанием необходимо должно следовать *объяснение*, которое будто бы только и делает науку наукою. Такое мнение есть отголосок старого рационалистического, восходящего к Аристотелю представления об истинном и высшем познании как познании *из причин*. В действительности отношение описательных и объяснительных наук вовсе не есть простая последовательность двух ступеней. Оба типа наук существуют рядом»[51]. У каждого из них свои цели и «способы бытия», описание в своей высшей стадии применяет

[51] Там же. С. 448–449.

классификацию и систематизацию, объяснение возможно там, где получены более общие положения, указывающие на причины объясняемых явлений. Между ними предполагается связь, не отменяющая их специфических целей и методов. Такая взвешенная оценка соотношения этих методов и типов наук весьма значима для понимания природы и характера «научности» гуманитарных наук.

Исследование предмета и методов этнической психологии приводит Шпета еще к одной фундаментальной для гуманитарных наук теме — *проблеме типического.* Как отмечалось ранее, он обсуждал проблему типического еще в работе «Сознание и его собственник» в связи с неприемлемостью «логики объема» и «экземплярного» подхода при обобщении Я или субъекта. Именно здесь был поставлен вопрос о необходимости разработки понятия «типическое» для наук о культуре. Особенно существенно то, что Шпет тщательно определяет саму природу типического в этом контексте, где имеет место не абстракция обобщения как в естественных науках, но «типическое индивидуального». «Единственность индивидуального не уничтожается, если мы, заглядывая в его сущность, устанавливаем "*типическое*" и изображаем его в ему единственно присущей структуре»[52] (курсив мой. — *Л. М.*).

Споря с Г. Зиммелем о понимании социальной психологии, Шпет вместе с тем поддерживает его важную идею: *тип* «не есть какой-либо особый реальный носитель душевных свойств, а есть некоторая идеальная конструкция. Этим Зиммель дает очень много. Ведь установление типа не есть изучение индивида как индивида, а есть оригинальное образование, принципы которого не совпадают с принципами построения общего понятия. (...) Тип не есть "носитель" в смысле субстанции, и именно поэтому изучение типического не может быть объяснительным, но он может быть "выразителем" в смысле репрезентации, и притом коллективного по преимуществу»[53]. Идеальность такого типа тоже особого рода, и, когда Шпет употребляет понятие «идеально-типическое», он четко различает общность идеального типа как

---

[52] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 114.

[53] *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 555.

сопоставление объема и содержания понятия, как общего и частного (это понятие М. Вебера, но оно может употребляться и в физике); и, с другой стороны, «идеально-типическое» как единичное, индивидуальное, выражающее тип — индивидуальное, содержащее «общное». В первый ряд оно не должно входить, так как «мы выходим здесь на иной логический план». Эти соображения Шпета, к которым он обращается неоднократно, в том числе в письме к Д. М. Петрушевскому[54], представляются важнейшими для разработки методологии социального и гуманитарного знания.

В ходе методологического анализа предмета этнической психологии Шпет делает еще одно открытие, опережая многих специалистов в этой области, — он предложил семиотическую концепцию этнической психологии, которая предшествует, в частности, наиболее значимой сегодня семиотической концепции культуры американского антрополога и этнографа К. Гирца. Он полагает, что анализ культуры — «дело науки не экспериментальной, занятой поисками законов, но интерпретативной, занятой поисками значений»[55]. Уже в начале века Шпет осознает, что этническая психология — наука особого типа и «как бы мы ни определяли собственный предмет этнической психологии, ясно, что *сфера* этого предмета не есть ни область *непосредственного* наблюдения при помощи органов чувств, ни область самонаблюдения, ни, наконец, область идеальных конструкций. Сфера этнической психологии априорно намечается как сфера доступного нам через понимание некоторой системы *знаков*, следовательно, ее предмет постигается только путем расшифровки и интерпретации этих знаков. (...) Мы имеем дело со знаками, которые служат не только указаниями на вещи, но выражают также некоторое *значение*. Показать, в чем состоит это значение, и есть не что иное, как раскрыть соответствующий предмет с его содержанием, т. е. в нашем случае это есть путь уже к точному фиксированию предмета этнической психологии. (...) *Значение* может оказаться не толь-

---

[54] Письмо Г. Г. Шпета к Д. М. Петрушевскому от 16 апреля – 6 мая 1928 г. // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 449–458. На это письмо, а также на различные основания понятия «идеальный тип» у Г. Шпета и М.Вебера обратила мое внимание Т. Г. Щедрина.

[55] *Гирц К.* Интерпретация культур. М., 2004. С. 11; *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973.

ко психологическим, но, например, также или только историческим, или тем и другим, но при разных отправных пунктах интерпретации»[56]. Соответственно язык осознается как естественный и близкий прототип и репрезентант всякого выражения, он «основа» не только этнологии и этнической психологии, но всех наук о социальном. Но в таком случае базовыми моментами этих наук становятся понимание, интерпретация и герменевтика. Шпет провидел это в начале XX века и успел немало сделать, исследуя герменевтику, интерпретацию, особую роль языка и семиотическую природу культуры.

Его идеи и труды в этой области могут быть в полной мере оценены в современном контексте. Процедура интерпретации рассматривается сегодня как базовая в этнометодологии, где осуществляется выявление и истолкование скрытых, неосознаваемых, нерефлексивных механизмов коммуникации — процесса обмена значениями в повседневной речи. Коммуникация между людьми содержит больший объем значимой информации, чем ее словесное выражение, поскольку в ней необходимо присутствуют также неявное, фоновое знание, скрытые смыслы и значения, подразумеваемые участниками общения, что и требует специального истолкования и интерпретации. Эти особенности объекта этнографии были приняты во внимание, в частности, Г. Гарфинкелем в его пионерской работе «Исследования по этнометодологии»[57] (1967), где этнометодология обосновывается как общая методология социальных наук (мысль, созвучная идеям Шпета), а интерпретация рассматривается как ее универсальный метод. При этом социальная реальность становится продуктом интерпретационной деятельности, использующей схемы обыденного сознания и опыта.

Если вернуться к «интерпретативной теории культуры» К. Гирца, то в его концепции сочетаются как собственно методологический, так и экзистенциально-герменевтический подходы. В работе этнографа, с его точки зрения, главным является не

---

[56] *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 514.

[57] *Garfinkel H.* Studies in ethnometodology. Englwood, Cliffs, 1967. См. также: *Огурцов А. П.* Этнометодология и этнографическое изучение науки // Современная западная социология науки. Критический анализ. М., 1988.

столько наблюдение, сколько экспликация и даже «экспликация экспликаций», т. е. выявление неявного и его истолкование. Этнограф сталкивается с множеством сложных концептуальных структур, перемешанных и наложенных одна на другую, неупорядоченных и нечетких, значение которых он должен понять и адекватно интерпретировать. Суть антропологической интерпретации состоит в том, что она должна быть выполнена исходя из тех же позиций, из которых исходят люди, когда сами интерпретируют свой опыт, из того, что имеют в виду сами информанты или что они думают, будто имеют в виду. Антропологическая и этнографическая работа предстает, таким образом, как интерпретация второго и третьего порядка, поскольку первичную (интуитивную) интерпретацию может создать только человек, непосредственно принадлежащий к изучаемой культуре. Серьезной проблемой при этом становится верификация или оценка, степень убедительности которой измеряется не объемом интерпретированного материала, а силой научного воображения, открывающего ученому жизнь чужого народа.

Таким образом, разработка методологии науки на стыке феноменологии, герменевтики и классической диалектики, а также обращение Шпета к конкретным гуманитарным наукам позволили ему увидеть множество общеметодологических проблем и предложить свое решение их задолго до многих европейских и отечественных исследователей философии и методологии науки. В целом в его трудах сосредоточено множество плодотворных идей в этой области, о которых не подозревали ни зарубежные, ни отечественные философы середины XX столетия, поскольку публикации не были известны и тем более не были переведены на европейские языки.

*В. А. Лекторский*

# НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РОССИЙСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ МЫСЛЬ: С. Л. РУБИНШТЕЙН И Г. Г. ШПЕТ

Идеи, сформулированные в российском гуманитарном знании 20-х годов XX столетия, привлекают сегодня большое внимание в разных странах. Особенно много работ посвящено Л. С. Выготскому и М. М. Бахтину. Выходят специальные журналы с обсуждением их концепций, проводятся международные конференции. Идеи Л. С. Выготского и М. М. Бахтина соединяются с идеями позднего Л. Витгенштейна, интерпретируются в свете постструктурализма и постмодернизма, одним словом, активно участвуют в современных дискуссиях в гуманитарных науках. Резонанс в мире получила так называемая психологическая теория деятельности, основы которой были заложены в 20-е и 30-е годы отечественными психологами, прежде всего С. Л. Рубинштейном. Менее известны работы 20-х годов крупнейшего российского философа, культуролога и психолога Г. Г. Шпета. Между тем его исследования в последнее время вызывают все больший интерес. Постепенно выявляется то обстоятельство, что без учета его работ нельзя понять ситуацию в российской гуманитарной мысли 20-х годов в целом, в том числе и становление идей Л. С. Выготского (на это обратил недавно внимание В. П. Зинченко[1]).

Самое же главное в том, что работы С. Л. Рубинштейна и Г. Г. Шпета 20-х годов в целом ряде отношений оказываются остро современными. Распространенное до недавних пор мнение,

[1] См.: *Зинченко В. П.* Мысль и слово Густава Шпета. М., 2000.

что тексты С. Л. Рубинштейна начала 20-х годов, когда он еще не был марксистом (некоторые из этих текстов были напечатаны в малоизвестных изданиях, а другие вообще были открыты лишь недавно), имеют чисто историческое значение и интересны лишь как этап в развитии философских и психологических идей автора, мне кажется ошибочным. Я попробую показать, что в этих работах содержатся такие идеи, к которым их автор по определенным причинам не возвращался в течение длительного времени (и частично попытался сделать это только перед кончиной в своей не опубликованной при жизни работе), но которые сегодня представляются весьма перспективными.

Столь же актуальными мне кажутся некоторые идеи Г. Г. Шпета, которые при его жизни были истолкованы просто как абстрактное выражение идей гуссерлевской феноменологии.

Я имею в виду прежде всего круг идей, связанных с пониманием обоими авторами проблемы субъекта, — проблемы, которая сегодня активно обсуждается не только в философии, но и в других гуманитарных науках: культурологии, психологии, социологии.

С. Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет были философами, которые уже в 20-е годы прошлого столетия пытались связать свои философские идеи с разными гуманитарными дисциплинами. Для С. Л. Рубинштейна это были педагогика и психология. Для Г. Г. Шпета — искусствоведение, лингвистика, психология.

С. Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет — разные философы. Второй из них вряд ли знал работы первого, по крайней в мере в 20-е годы, когда был теоретически активен. Первый должен был знать работы второго. Но в идейном плане они шли разными путями. Тем интереснее, что пришли они во многом к близким результатам, каждый по-своему выйдя на ту тематику, которая была также в центре интересов М. М. Бахтина и Л. С. Выготского.

Анализ идей С. Л. Рубинштейна и Г. Г. Шпета 20-х годов прошлого столетия интересен и еще в одном отношении. Оба автора начинали как прямые ученики выдающихся немецких философов. С. Л. Рубинштейн сформировался как мыслитель в марбургской школе неокантианства под руководством Г. Когена и П. Наторпа. Г. Г. Шпет учился у Э. Гуссерля и выступил как ревностный адепт феноменологии на русской почве. Философы развили усвоенные ими идеи в новых направлениях и сформулировали

такие концепции, которые сегодня имеют значение не только для отечественных исследователей.

Важно отметить, что идеи обоих мыслителей нельзя рассматривать как прямое продолжение основной линии развития предреволюционной русской философии. Оба они связывали дальнейшее развитие философской мысли с западноевропейской традицией. Г. Г. Шпет писал о «возвращении в Европу» как о будущем русской культуры и в целом негативно оценивал русскую философию и социальную и культурную роль русской интеллигенции во всех ее разновидностях: церковной, правительственной и оппозиционной. Оба они возлагали определенные надежды на осуществившуюся революцию. С. Л. Рубинштейн в своей написанной еще в 60-е годы и полностью опубликованной лишь недавно работе «Человек и мир» писал о том, что он с самого начала понимал: революция породила вседозволенность и опьянение властью. Вместе с тем он оценивал произошедшие события в целом положительно, ибо считал, что это цена за освобождение от гнили и застоя и за прорыв к свободе. Г. Г. Шпет писал о крови и грязи, порожденных революцией. Однако в его интерпретации революция — это не что иное, как месть истории за невежество, утилитаризм и нигилистическую оппозиционность русской интеллигенции. Одновременно, согласно Г. Г. Шпету, революция — это обнажение почвы («культура снята»), готовой принять новые семена. Исторический смысл революции он видел в том, что появилась возможность взамен старой интеллигенции создать новую, с новым сознанием и духовным строем. (Как известно, другой классик российской гуманитарной мысли этого времени Л. С. Выготский с энтузиазмом воспринял идею создания «нового общества» и «нового человека» и видел миссию психологии именно во включении в осуществлявшуюся социальную трансформацию.)

Оба обманулись в своих ожиданиях. Г. Г. Шпет был выслан, а затем расстрелян. Его работы только сейчас начинают комментироваться и обсуждаться. Судьба С. Л. Рубинштейна на первый взгляд сложилась иначе. Он много публиковался, был удостоен Сталинской премии, избран членом-корреспондентом Академии наук СССР. В действительности жизнь его была трагичной. В рукописи «Человек и мир», в которой С. Л. Рубинштейн подводил итоги своей философской эволюции и которую не предназна-

чал для печати, он критикует некоторые идеи марксизма и пишет о тоталитарном характере того общества, в котором он жил.

* * *

С. Л. Рубинштейн сформулировал принцип единства сознания и деятельности в известной работе «Проблемы психологии в трудах Карла Маркса», опубликованной в 1934 г. В этой работе со ссылками на ранние работы К. Маркса он утверждает в противовес идее интроспективной психологии о непосредственности психики (непосредственный опыт как предмет психологии) положение об объективной опосредствованности сознания. Речь идет об опосредовании сознания деятельностью: «...открывается подлинная возможность как бы просвечивать сознание человека через его деятельность, в которой сознание формируется и раскрывается»[2]. С. Л. Рубинштейн обращает внимание на принципиальное положение, развитое в ранних работах Маркса, согласно которому в созданном им предметном мире человек не просто удваивает себя, не просто ставит перед собой своеобразное зеркало, в котором он отражается, а впервые себя созидает. Именно это имеет в виду Маркс, когда пишет о том, что практика должна быть понята как «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменение»[3]. Исходя из этих философских принципов, С. Л. Рубинштейн развертывает психологическую концепцию, согласно которой психологический субъект формируется в процессе собственной деятельности, а психические процессы опосредуются культурными объективациями. Эта концепция легла в основание конкретных психологических, в том числе экспериментальных, исследований.

В 1969 году была найдена до этого неизвестная статья С. Л. Рубинштейна «Принцип творческой самодеятельности», опубликованная в 1922 году в Одессе. Никаких ссылок на Маркса и марксизм в статье не содержится. С. Л. Рубинштейн дает критику философского реализма вообще и материализма в частности (так же как и субъективного идеализма). И в то же время в этой статье уже содержится основная идея будущей деятельностной концеп-

---

[2] *Рубинштейн С. Л.* Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Советская психотехника. 1934. № 1. С. 8.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 262.

ции автора. При этом в развертывании идеи С. Л. Рубинштейн формулирует ряд таких положений, которые не получили у него развития на стадии рецепции Маркса. Основная идея философа сформулирована в работе 1922 года как принцип творческой самодеятельности.

С. Л. Рубинштейн критикует точку зрения (которую он приписывает Канту, имея в виду его учение об интеллигибельном характере), согласно которой субъект мыслится как виновник или источник своих деяний, в которых он обнаруживается и проявляется. «Но если субъект лишь проявляется в своих деяниях, а не ими также сам создается, — пишет С. Л. Рубинштейн, — то этим предполагается, что субъект есть нечто готовое, данное до и вне своих деяний, и, значит, независимо от них»[4]. Но в таком случае, считает С. Л. Рубинштейн, личность не может сомкнуться в одно внутренне связанное целое. Ее единство распадается. «Она распадается на две гетерогенные составные части. Субъект — то, что в личности есть она "сама", остается за деяниями, как его проявлениями; он им трансцендентен»[5]. При таком понимании «деяния мыслятся отнесенными к определенному субъекту. Они его деяния. Но, не входя своим содержанием в построение, в состав его, они не определяют этого субъекта»[6]. Конечно, пишет автор, бывают такие деяния, которые не определяют характера личности, субъекта. Но должны быть такие, которые строят самого субъекта. Иначе не было бы и последнего.

В действительности, формулирует С. Л. Рубинштейн свою основную идею, «субъект в своих деяниях, в актах своей творческой самодеятельности не только обнаруживается и проявляется; но в них созидается и определяется. Поэтому тем, что он делает, можно определить то, что он есть»[7]. Создавая свое произведение, художник тем самым создает и собственную индивидуальность. В созидании из тех обломков и осколков человечества, которые одни нам даны, этического, социального целого созидается нравственная личность. Лишь в организации мира мыслей

---

[4] *Рубинштейн С. Л.* Принцип творческой самодеятельности. К философским основам современной педагогики // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 93.

[5] Там же. С. 94.

[6] Там же.

[7] Там же.

формируется мыслитель. В духовном творчестве вырастает духовная личность. «В творчестве созидается и сам творец»[8]. «Есть только один путь — если есть путь — для создания большой личности: большая работа над большим творением»[9].

Поразительное совпадение основной идеи статьи 1922 года с тем, что С. Л. Рубинштейн формулировал впоследствии как принцип единства сознания и деятельности, критика им в этой работе Канта и субъективного идеализма побуждали к интерпретации этой статьи как к резкому отходу автора от первоначально усвоенного им неокантианства и как самостоятельной разработки тех идей, которые были весьма близки к сходным идеям Маркса. Можно полагать, что это обстоятельство позволило Рубинштейну впоследствии легко ассимилировать марксизм и заложить основы психологической теории деятельности.

Однако изучение текста статьи 1922 года не позволяет сделать такой вывод. Конечно, эта статья не просто изложение идей немецкого неокантианства. Автор существенно оригинален, давая свою интерпретацию неокантианским идеям и развивая их в определенном направлении. Правда, в этом тексте нет ссылок ни на Г. Когена, ни на П. Наторпа, ни на других столпов марбургской версии неокантианства. Но в этом тексте нет ничего, что принципиально исключается этой философской школой. Критика Канта не противоречит этому утверждению. Ибо, будучи многим обязаны Канту, марбуржцы вместе с тем отошли от субъективного идеализма последнего к идеализму объективному, в некоторых отношениях сближаясь с Гегелем. Познание и бытие для них совпадают, ибо бытие и есть не что иное, как знание о бытии. Знание в свою очередь есть не что иное, как продукт конструктивной деятельности, однако не деятельности индивидуального субъекта, а некоего «духа научности». Вообще все данное растворяется в конструктивной деятельности (в этом пункте марбуржцы по-своему ассимилировали ряд идей Фихте). Деятельность создает как объект деятельности, так и действующего субъекта. Как объект, так и субъект — не данное, а заданное, становящееся в процессе деятельности.

---

[8] Там же.

[9] Там же. С. 95.

В статье 1922 года С. Л. Рубинштейн критикует реализм и объективизм как философски наивную позицию. Точка зрения, утверждающая независимость бытия от познания, подчеркивает С. Л. Рубинштейн, ведет к выводу о том, что знание должно быть исходно не чем иным, как рецепцией бытия. В действительности, считает автор, бытие должно быть понято как «такая совокупность содержаний, все отношения между элементами которой сами суть элементы той же совокупности, так что она замыкается в законченное целое, каждый элемент которого совершенно определен в пределах того же целого. Тогда это целое не имеет предпосылок вне себя; все его предпосылки включены в самое систему, и эта система имеет "в себе обоснованное существование"»[10]. Но если так понимать объективность бытия, то ясно, что «объективное бытие необходимо включает в себя элемент творческой самодеятельности»[11]. Это как раз то понимание объективности, которое разделяли и марбуржцы, и Гегель. Характерен пример, который приводит в этой связи С. Л. Рубинштейн. Он сравнивает отношение творческой самодеятельности к объективному миру с отношением художника-творца к созданному им произведению. «Чем совершеннее художественное произведение, тем более завершенное целое, тем более самостоятельный "мир" оно из себя представляет. Значит, чем значительнее творческая деятельность художника его создавшего, тем более самостоятельным целым является его творение»[12]. Я хочу специально подчеркнуть, что у С. Л. Рубинштейна речь идет не просто об объективности знания, а об объективности самого бытия, которое не существует вне творческой самодеятельности.

Ключом к пониманию статьи 1922 года может быть его более ранняя статья (написанная скорее всего в 1917–1918 годах), впервые опубликованная в 1994 г. и озаглавленная при публикации «О философской системе Г. Когена». Идеи этой статьи принципиально те же самые, что и статьи 1922 года. Разница между статьями в том, что в тексте 1918 года содержится множество ссылок на Г. Когена и цитат из произведений последнего. Автор этого

[10] Там же. С. 92.
[11] Там же. С. 93.
[12] Там же. С. 92.

текста претендует на развитие соответствующих идей главы марбургской школы неокантианства.

Бытие можно рассматривать как данность, подчеркивает С. Л. Рубинштейн со ссылкой на Г. Когена, только в том случае, если данность понимать не как определенность и содержательность, а как заданность для познания, как бесконечную познавательную проблему. «Это, если угодно, кантовская "вещь в себе" как идеал предметности, как бесконечная задача, которой как безусловным задается бесконечный процесс познания»[13]. Вместе с тем «мысль, включая в себя предмет, входит в состав, в построение его содержания, и оно, значит, мысли не только дается, но и мыслью создается»[14]. Познание необходимо предполагает тожество мышления и бытия. «Мысль есть порождение, и так как мысль в себе порождает все содержание бытия, то содержание мысли — оно и есть содержание бытия»[15]. В свою очередь и сама мысль только постольку получает содержание, поскольку она включается в состав бытия, объективируется. Идеализм должен быть высвобожден от того соединения с субъективизмом, который стал уже как будто его второй природой и должен быть восстановлен как объективный идеализм, подчеркивает С. Л. Рубинштейн, критически в этой связи оценивая некоторые идеи Канта и ассимилируя нечто из Гегеля (в этом он тоже идет за Г. Когеном). Поэтому в тексте 1918 года тем более трудно усмотреть критику идеализма.

Более развернуто дано в этом тексте и понимание порождения субъекта деятельностью. Анализ текста 1918 года особенно интересен тем, что он может много дать для понимания генезиса рубинштейновского понимания деятельности и субъекта. С. Л. Рубинштейн говорит прежде всего об этическом субъекте, ибо без этического измерения личность как субъект (и субъект как личность) не существует. Деяние и должно быть понято как этическое прежде всего. Свобода этического субъекта есть не что иное, как его автономное деяние, т. е. деяние в соответствии с тем, каков он сам. Но эта самость выражается содержательно в

---

[13] *Рубинштейн С. Л.* О философской системе Г. Когена // *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. М., 1997. С 147.

[14] Там же. С. 141.

[15] Там же. С. 144.

нравственном законе и им обусловлена. В этой связи критикуется Кант. Ведь, согласно Канту, этический субъект становится в своей автономии самозаконодателем. Но это значит, согласно С. Л. Рубинштейну, что «давая в качестве законодателя законы, субъект сам, значит, дан до и помимо закона; будучи источником закона, субъект мыслится как находящийся перед законом и, значит, вне его...»[16]. Но это значит, что подлинная, глубинная самость субъекта не определяется законом. При таком понимании этический субъект оказывается гетерономным нравственному закону. Так понятая автономия этического субъекта сама себя разрушает.

В действительности, подчеркивает С. Л. Рубинштейн, этический субъект определяется впервые нравственным законом, т. е. этическим содержанием, имеющим общеобязательную значимость, «в нем и конституируется, или, в терминологическом выражении Когена, "порождается". Нравственное законодательство не есть продукт или проявление "самости" (das Selbst); оно впервые определяет содержание этого последнего»[17]. Субъект, который является источником своих деяний и для которого деяния — только манифестация его готовой сущности, не есть этический субъект, а лишь некоторое психологическое образование. Этический субъект — это задача, а не готовый источник деяний. «...Этический субъект не есть данность, наличная до своих этических деяний, и, значит, в своих этических деяниях он не просто проявляется и манифестируется — *он вообще не имеется, пока он не проявляется*: и поэтому в деяниях он не проявляется и выражается, но в них *возникает* и *порождается*»[18]. Будучи тождественным со своими деяниями, определяясь ими, субъект самоопределяется. При этом С. Л. Рубинштейн подчеркивает, что в каждом единичном деянии для субъекта открывается новое начало. «И поэтому каждое деяние есть новое начало, новый источник Ursprung, порождающий этический субъект, то во мне, что есть я сам... Поэтому в каждом деянии определяется не ценность только этого деяния, в каждом из них решается судьба того, что есть во мне я сам»[19]. В этой связи С. Л. Рубинштейн делает очень интересный вывод.

---

[16] Там же. С. 152.
[17] Там же.
[18] Там же. С. 154.
[19] Там же. С. 154–155.

«Итак, задача всякого деяния есть созидание этического субъекта. Он сам, значит, есть цель всякого этического деяния»[20].

А вот другой, не менее интересный, поворот темы. Этическое деяние человека всегда предполагает другого человека как другой этический субъект. Этическое деяние существует только в отношении к человеку как личности. В отношении к вещи есть лишь действие, лишь физический или психический акт, но не деяние, подчеркивает С. Л. Рубинштейн. Поэтому «я не существую без другого; я и другой сопринадлежны»[21]. Поэтому я самоопределяюсь в своих отношениях к другим людям.

Эта тема отношения меня к другому, отношения субъекта к другим людям имеет принципиальное значение для понимания природы субъекта. Вместе с тем, на мой взгляд, в ранней концепции С. Л. Рубинштейна существует определенное напряжение между тезисом о том, что сам субъект есть цель своего этического деяния, и утверждением о том, что деяние имеет смысл только по отношению к другому субъекту. В своей последней, посмертно опубликованной книге С. Л. Рубинштейн возвращается к теме отношения Я и другого (которая становится для него центральной) и развивает концепцию о самосозидании как не о самоцели, а следствии отношения меня к другому (бытие тоже понимается в последней работе иначе, чем в работах 20-х годов, в духе того самого реализма, который критиковался в ранних работах С. Л. Рубинштейна).

***

Я хочу обратить внимание на то, как развивавшиеся С. Л. Рубинштейном в начале 20-х годов идеи позволяли ему впоследствии ассимилировать ряд философских идей раннего Маркса. Дело в том, что мысли К. Маркса о деятельности, о практике могут быть поняты лишь в контексте развития немецкой философии начала XIX столетия, наследником которой он был. Уже Фихте стал развивать идею о том, что субъект определяет себя лишь через деятельность объективации, через создание такого предмета, который внешне противостоит субъекту и вместе с тем является единственно возможным способом конституирования

[20] Там же. С. 155.

[21] Там же.

самого субъекта. Созидание не-Я — это, по Фихте, не просто опредмечивание. Я, не просто его удвоение, а превращение его из неопределенного в определенного, фактически его появление. Ибо лишь через объективацию Я может рефлексивно отнестись к себе, что является необходимым условием его существования. Идеи Фихте были развиты Гегелем в его учении об Абсолютном Субъекте, который существует лишь постольку, поскольку самоопределяется в процессе саморазвития, что предполагает созидание предметного мира человеческой культуры через труд, язык и другие формы деятельности. Именно этого рода деятельность является необходимым условием саморефлексии Абсолюта и тем самым его становления. Но это же необходимое условие конституирования самосознания каждого индивида (и тем самым превращения его в субъект). Именно в русле этого рода идей К. Маркс развивает свое понимание деятельности как практики. Когда Маркс пишет о том, что самоизменение возможно лишь через «изменение обстоятельств», через предметную деятельность, то это идея немецкой философии, получившая новую интерпретацию, поскольку у К. Маркса речь идет не о «чистом Я» Фихте и не об Абсолюте Гегеля, а реальном эмпирическом человеке. Но эту же линию разрабатывало и немецкое неокантианство, которое было наследником не только Канта, но также Фихте и Гегеля.

Вместе с тем я хотел бы подчеркнуть, что в понимании Марксом деятельности есть ряд существенных недостатков. Один из них — понимание труда в качестве исходной и привилегированной формы деятельности, во многом сведение деятельности к отношению человека к созданной им вещи (то, что С. Л. Рубинштейн противопоставлял деянию как простое действие). Мне представляется, что С. Л. Рубинштейн на стадии усвоения марксизма, с одной стороны, связал свои философские идеи с психологической теорией и практикой, разработал программу конкретного научного (в том числе экспериментального) исследования психики и сознания, но, с другой стороны, утратил в понимании деятельности ряд важных моментов, которые были намечены им еще в начале 20-х годов (пытаясь снова вернуться к ним в посмертной работе «Человек и мир»).

Попробую сформулировать эти идеи ранних работ С. Л. Рубинштейна, которые, на мой взгляд, приобретают сегодня особую актуальность.

1. Различение деятельности (как совокупности деяний) и действий. Действие выражает активность по отношению к физическим предметам. Деятельность, складывающаяся из деяний, имеет ценностную нагруженность (прежде всего этическую, но не только, так как речь идет также и о научной, педагогической, художественной, политической деятельности). Деятельность изначально ориентирована на другого человека.

Мне кажется, что при таком подходе деятельность может быть понята как ценностно нагруженное преобразование реальной ситуации. Очень важно учитывать при этом, что именно понимается под реальностью и реальной ситуацией. Если мы считаем, что единственный вид реальности — это совокупность физических вещей и их отношений, то деятельность сведется к трудовой. Но в жизни современного человека не меньшую роль играют другие виды реальности, в которых он живет и деятельность в которых существенно определяет то, кем он является. Я имею в виду идеальную реальность (то, что Поппер называет «третьим миром»), интерсубъективную (коммуникативную) реальность, виртуальную реальность. В ситуации современных телекоммуникаций изменения в этих реальностях имеют гораздо большее значение в нашей жизни, чем, например, копание канавы или забивание гвоздя (то, что С. Л. Рубинштейн называет действиями). Но в этом случае возникает непростая проблема отличения подлинной деятельности от псевдодеятельности. В каком случае акт коммуникации или написанный текст имеет характер поступка, и в каком он является пустой болтовней? Эта проблема, как мне кажется, заслуживает специального обсуждения.

2. Субъект — не объяснение деятельности (деяний), а проблема. Без субъекта деятельность невозможна. Но субъект не существует до деятельности и вне деятельности, а именно ею порождается и строится. Деятельность — это то, что передается от одного субъекта к другому, порождая в этом процессе своих собственных носителей.

3. Деяние (и деятельность как совокупность деяний) предполагает отношение субъекта к другому и вне этого отношения просто не существует.

4. Субъект не просто порождается деятельностью, но в каждом своем деянии строит себя заново, как бы снова утверждает себя. Мне кажется, что это исключительно важная идея, имею-

щая следствия не только для философии, но и для других наук о человеке.

***

Г. Шпет исходно был феноменологом. Ранних работ С. Л. Рубинштейна он не мог знать, ибо С. Л. Рубинштейн стал широко известен только в 30-е годы, после публикации своей известной статьи о проблемах психологии в трудах К. Маркса. Однако неприятие неокантианской философии, столь сильно повлиявшей на С. Л. Рубинштейна, присутствует практически во всех его работах. Г. Г. Шпет любит противопоставлять неокантианскому тезису о творчестве, конструировании утверждения феноменологии об интуитивном схватывании, сущностном созерцании и т. д. Близкий неокантианцам Фихте вызывает его особое раздражение. «У Фихте его Я получается в результате действования и само действует!» — возмущается Г. Г. Шпет в работе 1916 года «Сознание и его собственник»[22] и далее разъясняет, что, вопреки Фихте, мышление и действие не совпадают. П. Наторп, один из столпов марбургского неокантианства и учитель С. Л. Рубинштейна, критикуется специально и пространно. (Замечу в этой связи, что С. Л. Рубинштейн в работе 1918 года, в свою очередь, критикует Гуссерля с позиций неокантианства за то, что последний не может понять бытие как конструкцию, включающую порождающую его мысль, в результате чего не преодолевает внешней друг другу данности мысли и бытия[23].)

Книга Г. Г. Шпета «Явление и смысл» (1914) была первым в русской философии детальным изложением и интерпретацией философии Гуссерля, учеником которого объявил себя автор книги. Однако уже в этой работе Г. Г. Шпет начинает развивать свою концепцию понимания, уразумения смысла, которая выходит за рамки феноменологии в ее гуссерлевском варианте, ибо пытается соединить идеи феноменологии с идеями герменевтики (современные исследователи творчества Г. Г. Шпета называют это «феноменологической герменевтикой»). Эти идеи Г. Г. Шпета предвосхищают то, что в западной философии начи-

---

[22] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 51.

[23] *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. М., 1997. С 143.

нает формироваться гораздо позже. Проблема понимания заставляет Г. Г. Шпета всерьез исследовать тематику интерпретации, сообщения, коммуникации. Это, в свою очередь, ведет его к вопросу об отношении меня и других людей, к новому пониманию Я, субъекта и сознания.

В статье «Сознание и его собственник» Г. Г. Шпет дает развернутую критику так называемых «собственнических» теорий сознаний, т. е. концепций принадлежности сознания Я или субъекту. В число критикуемых концепций попадает Гуссерль, который, как и весь философский трансцендентализм, в частности Кант и Фихте, исходит из существования Трансцендентального Я как центра явлений сознания и гаранта его единства. В действительности, показывает Г. Г. Шпет, трансцендентальное Я имеет парадоксальный характер. Понимаемое в качестве глубинного выражения индивидуального сознания, оно не может быть идентифицировано как индивидуальное, в нем теряется различие моего и твоего: «снимите с имрека его "личину", и получится некий субъект, никак не отличимый от соседей справа и слева, а так как в вышних сферах, кроме того, нет ни "права", ни "лева", то это и есть один "всеобщий субъект", все гарантирующий и за все ручающийся»[24]. Я, понимаемое в качестве центра и носителя сознания, не может быть предметом сознания, но по отношению к каждому предмету тем, что конституирует саму предметность[25]. Поэтому с точки зрения не только Канта, но и Гуссерля чистое Я непредметно и по сути дела невыразимо. С этой точки зрения чистое Я, или чистый трансцендентальный субъект, будучи основанием сознания и предпосылкой всех его актов, не может быть само проблемой. Когда Я делает себя предметом собственного сознания, оно уже имеет дело не с самим собою, а с чем-то от него производным (со своеобразным неподлинным Я). Но такая позиция, считает Г. Г. Шпет, неизбежно ведет к субъективизму: «Исходя из я, мы к нему же и придем, все, что по дороге найдем, будет принадлежать Я, будет "*мое*", будет "дано *мне*", я им буду обладать и т. п., — какие бы выражения мы тут не придумывали»[26].

---

[24] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 54.

[25] Там же. С. 95.

[26] Там же. С. 53.

Этого субъективизма не смог, по мнению Г. Г. Шпета, избежать и Гуссерль.

В действительности, считает Г. Г. Шпет, Я — это не предпосылка, а проблема. Я может существовать лишь постольку, поскольку оно делает себя предметом собственного осознания. Но это возможно только потому, что действительное индивидуальное я (имрек, как выражается Г. Г. Шпет) всегда изначально является предметом сознания другого человека, иначе говоря, исходно включено в социальную связь коммуникации. Конечно, я сам совершаю поступки и несу за них ответственность. Я свободно, уникально и неповторимо. В этом смысле можно говорить о его «абсолютности». Но содержание индивидуального сознания определяется не только мною, но и свидетельствами других — более того, без этих свидетельств оно просто не существует[27]. Поэтому, в сущности, я не являюсь единственным собственником своего сознания. Оно связывает меня с другими людьми. «...Да *кто же* сознает этот предмет sui generis, "самого себя", имрека? — я отвечаю пока: во всяком случае *не только* я сам, *не только* сам имрек»[28]. Я может существовать только как предмет особого рода, как социальная «вещь»[29]. В этой связи Г. Г. Шпет рассуждает о коллективном, или соборном сознании, ссылаясь на, казалось бы, столь далеких от него русских философов В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого[30]: «...я есмь социальная вещь, которая и определяет свои социальные отношения. В конце концов, так же нельзя сказать, чье сознание, как нельзя сказать, чье пространство, чей воздух, хотя бы всякий был убежден, что воздух, которым он дышит, есть его воздух, и пространство, которое он занимает, есть его пространство...»[31], «...если я пожелает укрепить за собою права собственности... если захочет найти и самого себя и назвать свое имя, захочет найти себе место в среде своей же собственности, ему не обойтись без обращения на "ты" и без признания "мы"»[32].

---

[27] Там же. С. 103.
[28] Там же. С. 59.
[29] Там же. С. 102.
[30] Там же. С. 108, 115.
[31] Там же. С. 107.
[32] Там же. С. 105.

Анализ индивидуального сознания и Я приводит Г. Г. Шпета к необходимости исследования коллективного сознания, которое существует лишь в форме разного рода культурных объективаций. Отсюда его интерес к искусству, к этнической психологии, к языку, который начинает пониматься им в качестве ключа к культуре вообще, а значит, и к человеку (исследуя проблемы философии языка, развивая концепцию «внутренней формы слова», Г. Г. Шпет подходит к идеям современной семиотики). Философ обращает внимание на то, что субъективное, «внутреннее» может существовать только в соответствующих формах внешней объективации (интересно сравнить это с рассуждениями С. Л. Рубинштейна о том, что субъект может существовать лишь через деятельность, т. е. через акты объективации). «...Не потому ли философам и психологам не удавалось найти "седалище души", что его искали внутри, тогда как вся она, душа, вовне, мягким воздушным покровом облекает "нас"... Вся душа есть внешность. Человек живет, пока есть у него внешность. И личность есть внешность»[33]. Дух следует понимать как коллективное сознание, которое может существовать только во «внешнем», т. е. в соответствующих формах объективации (Г. Г. Шпет считает возможным использовать термины «дух» и «душа» но в новом, неметафизическом смысле.). Реален именно коллектив как субъект совокупного действия[34]. Индивид с его сознанием производен от коллектива с его коллективными действиями, «...что обязывает нас, обратно, и индивидуальное — в его структуре и составе — трактовать как коллективное»[35]. Идеи объективны, ибо существуют в коллективных формах объективации. «Их бытие не зависит от нашего существования. Идея может влезть или не влезть в голову философствующего персонажа, ее можно вбить в его голову или невозможно, но она есть, и ее бытие немало не определяется емкостью его черепа»[36].

---

[33] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 363–364.

[34] *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 479.

[35] Там же. С. 478.

[36] Там же. С. 422.

Таким образом, Г. Г. Шпет в своем философском развитии двигался от Гуссерля к Гегелю, к исследованию форм объективного духа как объективации деятельности, что может быть понято как культура. Свою концепцию внутренней формы слова (наиболее обстоятельно изложенную в книге 1927 года) Г. Г. Шпет рассматривал как «вариации на тему Гумбольдта». По его мнению, философия языка Гумбольдта призвана завершить собою систему философии Гегеля. Между тем, согласно Гумбольдту (и Гегелю) язык, как и все другие объективации духа, есть не что иное, как деятельность: «Язык следует рассматривать *не как мертвый продукт* (Erzeugtes), но как *созидающий процесс* (Erzeugung)... Язык есть не продукт деятельности (Ergon), а деятельность (Energeia)»[37]. Но это значит, что первоначально неприязненное (навеянное феноменологией) отношение Г. Г. Шпета к деятельности, к созиданию и творению меняется на противоположное (правда, сама деятельность понимается не в субъективистском смысле Фихте, а в объективном смысле Гегеля). Г. Г. Шпет обращает внимание на то, что наряду с физическими и психическими предметами существует «нечто третье». Он называет это историческим[38] (можно было бы назвать это в соответствии с логикой его рассуждений культурно-историческим). Именно последнее, согласно Г. Г. Шпету, является ключом к пониманию человека, его сознания и субъективности. Исторически осмысленная культура в ее символически знаковых объективациях становится главным предметом различных изысканий философа в 20-е годы прошлого столетия. «Город — не природная реальность: в природе, в лесах, полях и небесах, действительных городов нет; только сказочные. Город же — быль. Город действителен только как знак, слово, культура; быль — история. Пришло время историзировать природу и Пана; время весны города»[39].

Попробую сформулировать идеи Г. Г. Шпета, которые представляются мне актуальными сегодня.

---

[37] *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 69—70.

[38] См.: *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1994. С. 519.

[39] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 370.

1. Понимание субъекта не как исходного пункта объяснения человека и его сознания, а как проблемы.

2. Критика «собственнических теорий» сознания. Я и субъект как «социальные вещи», как продукт коммуникации, как результат отношений меня и другого.

3. Идея коллективного субъекта и коллективной деятельности как ключа к пониманию индивидуальности.

4. Роль культурных объективаций коллективной деятельности, и прежде всего знаково-символических средств, в понимании субъекта и субъективности. Невозможность бытия «внутреннего», индивидуального сознания, «души» без внешних форм этой объективации (и тем самым снятие дихотомии «внутреннего» и «внешнего»). Язык как ключ к пониманию субъекта и субъективности.

***

И для С. Л. Рубинштейна, и для Г. Г. Шпета субъект порождается в процессах объективации. Оба мыслителя шли от разных философских концепций: первый от неокантианства, второй от феноменологии. Тем интереснее, что оба вышли на общую проблематику, и их идеи, которые, казалось бы, должны быть прямо противоположными, в конце концов, перестают исключать друг друга (интересно также, что оба мыслителя двигались в направлении рецепции некоторых гегелевских идей), хотя различие в подходах, в акцентах, в способах анализа, конечно, остается. Еще интереснее, на мой взгляд, то обстоятельство, что два других выдающихся русских мыслителя 20-х годов прошлого столетия — М. М. Бахтин и Л. С. Выготский — вышли на эту же проблематику. Для М. М. Бахтина это понимание диалога, коммуникации, Я и другого как ключа к индивидуальному сознанию (которое само понимается диалогически), а затем и диалогическая концепция культуры. Для Л. С. Выготского это культурно-историческая теория психического, истолкование высших психических функций в качестве результата индивидуального присвоения интерсубъектных отношений, опосредованных знаком. Конечно, С. Л. Рубинштейн, Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин, Л. С. Выготский — разные мыслители. Нет оснований считать, что кто-то из них в идейном отношении зависел от другого (хотя косвенное влияние того

же Г. Г. Шпета на Л. С. Выготского возможно). Я думаю, что общим для них было то, что все они, с одной стороны, не принимали основную линию развития предреволюционной русской философии, а с другой стороны, противостояли тому вульгарному материализму, который насаждался официальной советской идеологией. Все они, двигаясь в значительной степени независимо друг от друга, нашли ключ к пониманию человека и его сознания в культуре (при всех различиях их концепций). Они были по известному выражению «русскими европейцами», людьми, которые прекрасно усвоили современную им западную философию и вместе с тем развили оригинальные идеи, которые сегодня восприняты не только философией, но и многими гуманитарными науками.

С. Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет декларировали свой анти-психологизм (вслед за неокантианцами и феноменологией). Тем любопытнее, что из их идей выросли перспективные психологические теории. Однако в этом нет ничего удивительного. Ведь анти-психологизм вовсе не исключает психологии. В антипсихологической установке имеется в виду только следующее: невозможность вывести необходимые нормативные характеристики Я, сознания и познания на основе эмпирического исследования фактов индивидуального сознания (на что претендовал философский эмпиризм, апеллировавший к традиционной ассоцианистской и интроспекционистской психологии). С. Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет показали, что нельзя понять субъект и индивидуальное сознание, исходя из непосредственных данных этого сознания, что необходимо выйти за его пределы. Для С. Л. Рубинштейна это самодеятельность как совокупность ценностно нагруженных деяний. Для Г. Г. Шпета это культура как знаково-символическая объективация коллективной деятельности. И то и другое, конечно, не психологично. Но именно эти непсихологические образования и дают ключ к пониманию психического. Но ведь и М. М. Бахтин, и Л. С. Выготский тоже антипсихологисты в этом смысле. Центральные понятия психологической теории Л. С. Выготского — знак, значение, опосредствование, культура — конечно, внепсихологичны. И это не случайно, так как связано с природой психики, сознания, того, что раньше называли «душой».

Идеи, развитые в российской философии и гуманитарной мысли в 20-е годы XX столетия, вводят нас в сердцевину сегодняшних дискуссий в этой области. Мне представляется, что сформулированные в это время идеи С. Л. Рубинштейна и Г. Г. Шпета еще не до конца нами освоены.

*В. П. Зинченко*

# ГЕТЕРОГЕНЕЗ МЫСЛИ: ПОДХОДЫ Л. С. ВЫГОТСКОГО И Г. Г. ШПЕТА

(*продолжение разговора*)

Последовательность имен ученых, вынесенных в название, не соответствует хронологии. Густав Густавович Шпет (1879–1937) старше Льва Семеновича Выготского (1896–1934). Они были более чем знакомы: Выготский был студентом Шпета в Народном университете Шанявского, работал два года в его семинаре. В начале 20-х гг. Выготский начал работать в Психологическом институте, в котором Шпет был, как позднее писал А. Н. Леонтьев, самым знаменитым профессором. В конце 20-х гг. Шпет и Выготский преподавали на педологическом факультете Второго Московского университета. И тем не менее в трудах Выготского имеется лишь одна ссылка на Шпета, да и та по случайному поводу в его книге «Психология искусства». Между тем книги Шпета «Явление и смысл» (1914), «Эстетические фрагменты» (1922), «Внутренняя форма слова» (1927), «Этническая психология» (1927), в которых обсуждается проблематика мышления и речи, мысли и слова, значения и смысла, внешней и внутренней форм слова, были опубликованы значительно раньше, чем «Мышление и речь» (1934) Выготского.

Сегодня трудно гадать о причинах игнорирования Выготским и всей его научной школой (А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев, А. В. Запорожец и др.) трудов Шпета. Это мог быть страх или осторожность, порожденные стилем поведения и письма Шпета. Доминантами стиля были свобода, достоинство и независимость мысли и слова Шпета от набиравшей силу марксистско-ленинской идеологии. Большевики эту независимость чувствовали,

несколько раз отстраняли его от научной работы и, в конце концов, арестовали и расстреляли его (1937). В отличие от Шпета, Выготский принял марксизм и заразился его претензиями реформировать не только общество, но и науку. Уже в «Психологии искусства», написанной в 1923 г., Выготский серьезно утверждает, что «и физика, и химия, и минералогия, конечно же, могут быть марксистскими и антимарксистскими...»[1]. О реформистских интенциях Выготского интересно написал Б. Г. Мещеряков[2], усмотревший параллели в биографии и социальных установках Мартина Лютера и Льва Выготского. Впрочем, марксистские убеждения Выготского не спасли его от критики. Работы Выготского запрещались, разоблачались, объявлялись порочными, даже злодейскими. К счастью, он успел умереть в своей постели (1934).

Причина игнорирования могла состоять и в непонимании мысли и слова Шпета, которые, действительно, опередили свое время. Я буду исходить из того, что многим, по своей сути в большей степени герменевтическим, чем психологическим, идеям Шпета о мысли и слове не доставало психологического контекста, который был создан исследованиями мышления и речи, конечно, не только Выготского. Кто знает, если бы Выготский жил дольше, он сам бы связал свои исследования с идеями Шпета. Такая возможность была упущена учениками Выготского, которые сместили свой интерес с анализа значения и смысла слова в исследовании мышления и речи на анализ деятельности и действия. Основания для подобного смещения интереса имелись в исследованиях самого Выготского.

Так или иначе, но я попытаюсь не противопоставлять подходы Выготского и Шпета, а представить их как взаимодополняющие друг друга. Поскольку взгляды Выготского значительно лучше известны, по сравнению со взглядами Шпета, то я из дидактических соображений начну с подхода Выготского и дополню его подходами Шпета и других. Поэтому в названии этой работы имя Выготского стоит на первом месте.

---

[1] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987. С. 17.

[2] *Мещеряков Б. Г.* Л. С. Выготский – Моцарт или Лютер? // Человек. 2000. № 1.

* * *

Проблемы мышления и речи, мысли и слова относятся к разряду вечных. Выготский, обычно не отличавшийся избыточной скромностью и склонный к достаточно категорическим суждениям, в конце книги «Мышление и речь» пишет: «Мы не имели никакого намерения исчерпать всю сложность структуры и динамики речевого мышления. Мы только хотели дать первоначальное представление о грандиозной сложности этой динамической структуры...»[3]. Конечно, мышление — это *движение мысли*, но не следует преуменьшать сложность определения и исследования мысли. Мысль, независимо от ее истинности или ложности, проявляет себя то в слове, то в образе, то в действии или в поступке, то во всем вместе и еще в чем-то неуловимом, таинственном. Возможно, это неуловимое и есть самое существенное и интересное в мысли. Важна не столько однозначность и определенность ответа на вопросы, что такое мысль и как она возникает, сколько наличие интенции узнать, понять, увидеть *нечто*, стоящее *за мыслью*. Возникновение подобной интенции есть признак подлинной мысли, отличающейся от того, что «взбредет в голову», от мнения. *Увидеть за...* это есть мышление, а *увидеть за мыслью* — это есть рефлексия по поводу мысли, ее второй такт (или акт), *постскриптум* к мысли, как сказал Иосиф Бродский, начало ее обоснования, доказательства.

Шпет и Выготский были не первыми и не последними, кто предлагал свои ответы на вопрос, что стоит за мыслью. Р. Декарт *увидел* за мыслью состояние очевидности, в том числе и собственного существования: cogito ergo sum. У. Джеймс *увидел* за мыслью сырой поток нашего чувственного опыта. И. М. Сеченов *увидел* за мыслью не только чувственные ряды, но и ряды личного действия. Психоаналитик В. Бион *увидел* за мыслью фрустрацию, вызванную незнанием. М. К. Мамардашвили *увидел* за мыслью собственнолично присутствующие переживания. Д. Н. Узнадзе *увидел* за мыслью установку, представляющую собой центральную модификацию личности. А. Эйнштейн *увидел* за мыслью зрительные образы и даже мышечные ощущения (видимо, Эйнштейн был

---

[3] *Выготский Л. С.* Мышление и речь // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 359.

ко всему прочему еще и гением самонаблюдения). Э. Клапаред *увидел* за мыслью молчание: мышление запрещает речь. Математик Ж. Адамар, специально интересовавшийся творчеством великих физиков XX века, это подтвердил: слово полностью отсутствует в моем уме, когда я действительно думаю. Поэт Р. М. Рильке сказал о таком по-своему: «*Мудрецы превратили в слух свои уста*».

А. Белый *увидел* за мыслью движение и ритм, что вообще характерно для поэтов. А. Блок говорил о том, как творческая сила ритмов поднимает слово на хребте музыкальной волны и ритмическое слово заостряется как стрела, летящая прямо в цель. М. М. Бахтин *увидел* за мыслью эмоцию и волю, а в мысли — интонацию: «действительно поступающее мышление есть эмоционально-волевое мышление, интонирующее мышление, и эта интонация существенно проникает во все содержательные моменты мышления»[4]. Он же видел за мыслью другого человека — собеседника, участника диалога: «Человеческая мысль становится подлинной мыслью, то есть идеей, только в условиях живого контакта с чужой мыслью, воплощенной в чужом голосе, то есть в чужом, выраженном в слове сознании. (...) Идея — это *живое событие*, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний. Идея в этом отношении подобна слову, с которым она диалектически едина»[5]. У Л. С. Выготского подобная мысль звучала как единство общения и обобщения.

И. Бродский *увидел* за мыслью мысль: люди думают не на каком-то языке, а мыслями. Замечательно об одном из своих героев сказал А. С. Пушкин: «*Думой думу развивает*». Эти удивительные заявления поэтов разъяснил О. Мандельштам: «Сейчас, например, излагая свою мысль по возможности в точной, но отнюдь не поэтической форме, я говорю, в сущности, сознанием, а не словом»[6]. Заметим: все же *говорю сознанием*.

По-своему говорит об этом же М. К. Мамардашвили: «Думание всегда больше подуманного». И поэтому можно подумать подуманное. Не забыты душа и слово. Как изображает Платон в «Теэтете»: «Душа сама с собой ведет речь о том, что она рассматривает; раз-

---

[4] *Бахтин М. М.* К философии поступка // *Бахтин М. М.* Работы 1920-х годов. Киев, 1994. С. 36.

[5] *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994. С. 294.

[6] *Мандельштам О.* Слово и культура. М., 1987. С. 168.

мышляя, она именно говорит с собою, самое себя спрашивает, утверждает, отрицает». Х. Ортега-и-Гассет *увидел* за мыслью глубины души: «Зрачки моих глаз с любопытством вглядываются в глубины души, а навстречу им поднимаются энергичные мысли»[7].

Л. С. Выготский *увидел* за мыслью слово, а за речевым мышлением в целом — значение, аффективную и волевую тенденцию. Г. Г. Шпет *видел* мысль за словом, слово за мыслью и слово в мысли, понимая, конечно, что не всякое слово осмысленно или *омысленно.*

Уверен, что читатель сам легко умножит подобные примеры. Едва ли эти разные, порой полярные взгляды на то, что находится за мыслью, можно принять за ошибки или иллюзии самонаблюдения, в чем, надеюсь, читатель сможет убедиться в конце статьи. Самое удивительное, что все перечисленные мыслители, ученые, поэты правы. Выготский поспорил бы только с одной версией: «Сама мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наше влечение и сознание, наши потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции»[8]. По сути дела, Выготский, идя со стороны психологии, утверждает положение о бытийности мышления и мысли. Г. Г. Шпет намного раньше говорил об укорененности смысла в бытии и соглашался с Парменидом, что «"одно и то же, — по Пармениду, — мышление и бытие". Или он говорит еще яснее: "одно и то же мышление и то, на что направляется мысль; и без сущего, в зависимости от которого высказывается мысль, ты не найдешь мышления". Итак, не только предмет бытия для философии есть предмет мысли, но и мысль, на которую направляется философия, есть непременно мысль о предмете и мысли "ни о чем", следовательно, нет. Здесь у философии как знания — прочное и надежное начало»[9]. Добавим, и у психологии тоже. Напомним, что Гегель, а за ним Э. В. Ильенков, К. Поппер утверждали тождество мышления и бытия. Об участности мышления в бытии много писал М. М. Бахтин, в аналогичном духе размышлял М. К. Мамардашвили.

---

[7] *Ортега-и-Гассет Х.* Размышления о «Дон-Кихоте». СПб., 1997. С. 93.

[8] *Выготский Л. С.* Мышление и речь // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 357.

[9] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 234.

Ситуация с поиском истоков мысли повторяет ситуацию с поиском исходной единицы анализа психики, где также осуществлялся (и осуществляется) перебор различных вариантов: ощущения, ассоциации, гештальты, реакции, рефлексы, действия, установки, переживания, смысл и т. д. Выход из последней, казалось бы, тупиковой ситуации состоял в том, чтобы понимать под единицей гетерогенное образование, содержащее, по крайней мере потенциально, главные свойства будущего целого[10]. Приведенный перечень возможных источников мысли наталкивает на идею гетерогенеза психики и, соответственно, гетерогенности ее единиц.

Так или иначе, но рождение мысли, независимо от того, что за ней стоит, остается чудом и тайной. В. Гёте, конечно, лукавил, говоря, что мысли приходят к нему, как божьи дети, и говорят: вот мы здесь. А. Эйнштейн был более откровенен: «Я не уверен, — сказал он Максу Вертгеймеру, — можно ли действительно понять чудо мышления»[11]. Что не помешало Эйнштейну часами рассказывать психологу о тех драматических событиях, которые завершились созданием теории относительности.

Мысль и слово не менее полифоничны, чем сознание. Но к этому заключению нужно еще прийти. И здесь трудно переоценить вклады Г. Г. Шпета, Л. С. Выготского, добавим к ним взгляды А. А. Потебни, В. В. Бибихина, М. К. Мамардашвили и др.

***

При всей полифонии сознания и мысли и при всем множестве их возможных источников Шпет и Выготский отдавали предпочтение слову, хотя и понимали его по-разному. Начнем с метафорического описания Выготского: «*То, что в мысли содержится симультанно, в речи содержится сукцессивно.* Мысль можно было бы сравнить с облаком, которое проливается дождем слов. Поэтому процесс перехода от мысли к речи представляет собой чрезвычайно сложный процесс расчленения мысли и ее воссоздания в слове»[12].

---

[10] См.: *Зинченко В. П.* Идеи Л. С. Выготского о единицах анализа психики // Психологический журнал. 1981. № 2.

[11] *Вертгеймер М.* Продуктивное мышление. М., 1987. С. 262.

[12] *Выготский Л. С.* Мышление и речь // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 356.

На следующей странице Выготский пишет: «Мотивацию мысли мы должны были бы, если продолжать это образное сравнение, уподобить ветру, приводящему в движение облака»[13]. *Пролиться* может только то, что уже есть. Поэтому мы можем понимать приведенную метафору так, что уже имеющаяся мысль *выражается* в слове. В более ранней работе (1926) Выготский писал, что мысли *реализуются* во внутренних движениях, особую группу которых составляют речедвигательные реакции, т. е. внутренняя или немая речь[14]. Выготскому принадлежат и такие образы: «Внешняя речь есть процесс превращения мысли в слова, ее материализация и объективация. Внутренняя — обратный по направлению процесс, идущий извне внутрь, процесс испарения речи в мысль»[15]. Такие *испарения*, видимо, и образуют облако, которое потом *проливается дождем слов*. Значит, слова в том или ином виде должны присутствовать в облаке. Может быть, слово не испаряется, а парит подобно «парящему действию» романтиков. Заметим, что даже такие живые метафоры не освобождают нас от поисков вида и формы присутствия слова или дела в мысли. В сочинениях Выготского имеются и другие места, где мысль рассматривается как бы отдельно от слова, с чем диссонируют его не менее категоричные заявления о том, что «мысль не выражается в слове, но совершается в нем»[16]. Конечно, Выготского, как и любого автора, можно читать по-разному. А. Р. Лурия, например, не находит у него противоречий: «Согласно Выготскому, мысль есть лишь первоначальный еще недостаточный замысел, который отражает общую тенденцию субъекта и который *не воплощается, а совершается, формируется в слове*. Этим утверждением слову придается совсем новая, ранее не описанная функция, а процесс порождения мысли как словесного высказывания приобретает более сложный и динамичный, изменчивый характер»[17].

---

[13] Там же. С. 357.

[14] *Выготский Л. С.* Педагогическая психология. М., 1991. С. 196.

[15] *Выготский Л. С.* Мышление и речь // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 316.

[16] Там же. С. 356.

[17] *Лурия А. Р.* Послесловие // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 474–475.

Но противоречия у Выготского все же есть. Порой они уживаются не только на одной странице, но и в одной фразе: «Нас интересовало одно — основное и главное: раскрытие отношения между мыслью и словом как динамического процесса, как пути от мысли к слову, совершения и воплощения мысли в слове»[18]. Если мысль не совершилась (свершилась) в слове, то ее нет и не было, а если она не воплотилась, то она была и, как сказал бы О. Мандельштам, в «чертог теней вернулась». Выготский приводит строки другого поэта: мы «в небе скоро устаем» — и тем не менее вновь говорит об испарении речи в мысль, но тут же добавляет, что «сознание не испаряется вовсе и не растворяется в чистом духе», и опять противоречит себе, говоря, что «слово умирает во внутренней речи, рождая мысль. Внутренняя речь есть в значительной мере мышление чистыми значениями»[19]. Если слово умирает, рождая мысль, то последняя остается бессловесной, бесплотной. Если внутренняя речь, пусть не целиком, но *в значительной мере* есть мышление чистыми значениями, то почему она речь? Таким образом, у Выготского чередуются оба варианта: свершение и воплощение, хотя предметом его интереса и исследования является именно воплощение мысли в слове — во внутренней и во внешней речи (о чем разговор будет далее).

Такая ситуация в науке о мышлении и языке не нова. В диалоге Платона «Кратил» Сократ говорит о слове то как об органе научения и распознавания сущности, то как об иконе истины и советует смотреть на саму истину. То же у блаженного Августина. В диалоге «Об учителе», в его первой половине он утверждает, что мы не в состоянии без знака дать понятие о предмете, а во второй — только кажется, что учат слова. Учит сама истина[20]. По мнению Шпета, выраженному им задолго до написания Выготским «Мышления и речи», при абстрактном (от слова) рассмотрении мышления получаются качели — от мышления к слову и обратно[21]. Сам Шпет возражает против существования бесплот-

---

[18] *Выготский Л. С.* Мышление и речь // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 358.

[19] Там же. С. 353.

[20] См.: *Бибихин В. В.* В поисках сути слова // Слово и событие. М., 2001.

[21] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 106.

ной мысли, он сомневается в невыразимости мистического сознания, в том, что существует «чудовище — немая мысль без слова». Интересно, что в одной из восточных систем духовной практики говорится, что на ее высших ступенях остаются лишь хвосты слов. Но это такие хвосты, за которые мысль может быть поймана и вытащена на Божий свет. В конце концов, мысль есть культурный акт, суть которого состоит в означении. Неозначенного культурного акта быть не может. Вопрос в том, как и чем означен культурный акт мысли.

Итак, «качели» в размышлениях Выготского мы наблюдаем. Конечно, не только у него. Шпет категорически не приемлет самой возможности *бесплотной мысли*. Говоря, что *поводом* для мысли является чувственно данное, он характеризует его как трамплин, от которого мы вскидываемся к «чистому предмету», но чистому только от чувственного, в противном случае мы должны были бы допустить, что мы и *мыслим* чувственно. «Другое дело — предмет чистый от словесного субстрата. Нельзя этот вопрос решать по аналогии с первым. Оттолкнувшись от трамплина, мысль должна не только преодолеть вещественное сопротивление, но им же и пользоваться как поддерживающей ее средою. Если бы она потащила весь свой вещный багаж, высоко она не взлетела бы. Но также ни в абсолютной пустоте, ни в абсолютной бесформенности, т. е. без целесообразного приспособления своей формы к среде, она удержаться в идеальной сфере не могла бы. Ее образ, форма, облик, идеальная плоть есть *слово*.

Без-чувственная мысль — нормально; это — мысль, возвысившаяся над бестиальным переживанием. Без-словесная мысль — патология; это — мысль, которая не может родиться, она застряла в воспаленной утробе и там разлагается в гное... Слова — не свивальники мысли, а ее плоть. Мысль рождается в слове и вместе с ним. Даже и этого мало. Мысль зачинается в слове. Оттого-то и нет мертворожденных мыслей, а только — пустые слова; нет потрясающих мир мыслей, а только — слова. Ничтожество, величие, пошлость, красота, глупость, коварство, бедность, истина, бесстыдство, искренность, предательство, любовь, ум — все это предикаты слов, а не мыслей, т. е., разумею, предикаты конкретные и реальные, а не метафорические. Все качества слова приписываются мысли лишь метафорически.

Строго и серьезно, без романтических затей — *бессловесное мышление есть бессмысленное слово.* И на земле, и на водах, и на небе всем правит слово.

Вывод из всего сказанного короткий: чистый предмет, как предмет мыслимый, будучи рассмотрен вне словесной формы своей данности, *есть абстракция...* Вынутый из слова, он — часть целого и постольку сохраняет конкретность, но своей жизни вне слова он не имеет, и постольку он — отвлеченность»[22]. Позиция о невозможности бесплотной, полностью неосязаемой мысли выражена вполне ясно и категорично. Столь же ясно утверждается положение о предметности слова и, соответственно, мышления и мысли. Шпет ведет речь не о чувственном предмете, а о мыслимом, о его *предметном остове*, о понятии о предмете, о *чистом предмете*, который входит в структуру слова. Именно за таким подразумеваемым «предметом», а не за чувственностью, не за вещью, он признает форму и формообразующее начало того вещественного содержания, которое называется, именуется в слове, а затем участвует в создании полных, живых, *предметных понятий.* Весьма существенно, что для Шпета предметность мысли, как и сам предмет, связаны не с реальным предметом, каким он дан, например, восприятию участников коммуникации и мыслительного процесса. Это смыслообраз предмета, который в этом своем качестве образа обладает подлинной предметностью, и он как бы транслирует свою предметность мысли и слову. Предметность мысли, конечно, можно называть квази-предметностью или абстракцией, но следует помнить, что она образована нами на основе действительно воспринимаемых (или воображаемых) предметов[23]. Чувственно данное — всего лишь трамплин для мысли. Аналогичные идеи относительно слова и вещи высказывал О. Мандельштам: «Живое слово не обозначает предмета (в смысле Шпета — вещи. — *В. З.*), а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещность, милое тело. И вокруг вещи блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела... Стихотворение живо внутренним обра-

---

[22] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 397–398.

[23] См. также: *Портнов А. И.* Философия языка Г. Г. Шпета // *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 287–304.

зом, тем звучащим слепком формы, который предваряет написанное стихотворение. Ни одного слова еще нет, а стихотворение уже звучит. Это звучит внутренний образ, это его осязает слух поэта»[24]. Замечу, что различение ученым и поэтом чувственности, вещи и предмета до сего времени актуально для педагогической психологии, где вещность и подлинная предметность часто смешиваются. Позднее, на других, так сказать, перцептивных основаниях к близкому по смыслу различению пришел Дж. Гибсон, который ввел понятие «видимого мира» и «видимого поля». Первый заполнен косными вещами, а второе — предметами, поддающимися перцептивному, воображаемому, мысленному оперированию. По существу, речь идет о превращении оптического поля в поле смысловое.

Таким образом, для Шпета не существует «качелей» между словом и мыслью. Он об этом сразу предупреждает читателя, беря в качестве эпиграфа к «Внутренней форме слова» высказывание Платона: «Не одно ли и то же рассудок и речь — за исключением того только, что рассудком был назван у нас внутренний диалог души с собою, совершающий все это безгласно»[25].

При всем своем суровом отношении к психологии Шпет признает, что она не погрешает методологически, когда она изучает язык и мышление как деятельности субъекта, но рекомендует не забывать об их слитости: «Мы разделяем интеллектуальность и язык, но в действительности такого разделения не существует. Духовные *особенности и оформление* языка (Sprachgestaltung) народа так интимно слиты, что если дано одно, другое из него можно вывести, ибо интеллектуальность и язык допускают и поддерживают лишь взаимно пригодные формы. Язык есть как бы внешнее проявление духа, — их язык есть их дух и их дух есть их язык»[26].

Значит, язык, слово «правят» не только мышлением, но и духом, и сознанием: «Действительно, анализируя наше сознание, мы не можем не заметить, что "слово" залегает в нем, как особый, но совершенно всеобщий слой...»[27]. Наименование или называ-

---

[24] *Мандельштам О.* Слово и культура. М., 1987. С. 42.

[25] *Платон.* Софист. 263 е. Цит. по: *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 9.

[26] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 11–12.

[27] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 294.

ние Шпет считает некоторой изначальной функцией сознания, смысл и роль которой должны быть открыты в анализе самого сознания[28]. Но и этого мало. Шпет настолько возвеличивает слово, что готов переделать старую добрую формулу принципа познания: наше знание получается из *опыта*, в широком его смысле — *переживания*. По мнению Шпета такая формула для принципа cognoscendi слишком груба. Он предлагает свой вариант: «*слово* поэтому *составляет* principum cognoscendi»[29] нашего знания. Прислушаемся к его аргументации: «Мы называем слово "началом познания" в буквальном смысле источника познания, того *первого*, из чего мы исходим в своих высказываниях»[30]. Его не удовлетворяет рассмотрение слова как «третьего» после «опыта» и «разума» источника познания. Шпет напоминает платоновское решение конфликта между опытом и разумом: оба источника правомерны, так как «опыт» только тогда и становится источником познания, когда в нем открывается *разум*. «Приняв это решение, — пишет Шпет, — нетрудно найти место и для "третьего" источника — слова. Оно входит составной частью в единство опыта и разума, ибо как разум проникает собою опыт как источник познания, так коррелятивное разуму слово придает этому проникновению постоянные верные формы. И опять мы только воспроизводим древнюю идею *Логоса*: к области мысли относится все, что должно быть достигнуто словом (...) (Arist. Poet. XIX. 1456 a). Слово, таким образом, не "третий" источник познания в собственном смысле, — речь идет всюду об одном единственном источнике, как *познавательном* целом. Конечно, мыслимо и совершается переживание (опыт), которое не есть познание, и мыслимы также в многообразных функциях слово и разум. Но их единство — познание: в нем переживание обнаруживает свое разумное основание в логической форме слова. Слово, *как знак*, следовательно, обнимает в себе все три момента познания, как свое значение, и служит в то же время символом их тесного единства»[31]. Согласно древней идее, логос — это и слово, и речь, и разум, и знание (опыт), поэто-

---

[28] *Шпет Г. Г.* Язык и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 597.

[29] Там же. С. 601.

[30] Там же. С. 602.

[31] Там же. С. 604–605.

му этот термин непереводим ни на один язык. Забегая несколько вперед, скажем, что понимание слова и его значения как логического орудия, логической формы, «терминированного слова» или «термина» могло бы послужить Выготскому основанием трактовки значения как единицы анализа речевого мышления.

Добавим, что слово для Шпета было архетипом культуры. Оно в такой же степени воплощение разума, как и орган свершения мысли и ее питательная среда. Подобная «нагрузка» на слово — не декларация, а итог многолетней работы Шпета над структурой и функциями слова. К его трактовке структуры слова мы обратимся позже, а сейчас вернемся к Выготскому.

Несмотря на указанные выше противоречивые суждения об отношениях мысли и слова («качели»), Выготский в замысле книги «Мышление и речь» (см. гл. 1) обещает представить речевое мышление как целое, настаивает на том, что в слове существует живое единство звука и значения, которое и содержит в себе, как живая клеточка, основные свойства речевого мышления. Выготский дает определение такой клеточки. «Под единицей анализа мы подразумеваем такой продукт анализа, который в отличие от элементов обладает всеми основными свойствами, присущими целому...»[32] И в отличие от только что приведенного утверждения, что такой клеточкой речевого мышления является слово, он предлагает искать ее во внутренней стороне слова — в его значении[33]. Значение Выготский отличает от непосредственных ощущений и восприятий и идентифицирует с обобщением. Наконец, он утверждает, что значение слова и есть акт мышления в собственном смысле слова. Представляя собой неотъемлемую часть слова как такового, оно принадлежит царству речи в такой же мере, как и царству мысли[34]. Но этого мало. Выготский рассматривает значение не только как *единство мышления и речи*, но и как *единство общения и обобщения*. Оба единства включаются затем в сложную динамическую систему, представляющую собой очередное *единство–единство аффективных и интеллектуальных процессов*.

---

[32] *Выготский Л. С.* Мышление и речь // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 15.

[33] Там же. С. 16.

[34] Там же. С. 17.

Правомерно поставить ряд вопросов. Что же является единицей речевого мышления? Слово в целом или его внутренняя сторона — значение? Если последнее, то какими оно еще обладает свойствами, кроме его обобщенности, какой, кстати, не лишены действия и перцепты? Не лишены и инстинкты. Слово, действительно, представляет собой единство звучащей (внешней) и значащей (внутренней) стороны речи. Что касается значения, то Выготский, наряду с функциональным, ситуационным, категориальным (вербально-логическим) значениями, предусматривает существование «чистых значений», т. е. таких, которые перестают удовлетворять его требованиям к единице анализа. Правда, они могут удовлетворять требованиям, сформулированным Шпетом на 12 лет раньше Выготского: «Действительно, какую бы *конкретную* часть из целого человеческой речи мы ни выделили, в ней хотя бы виртуально заключены свойства, функции и отношения целого»[35]. И еще раньше он довольно категорически возражал против введения в психологию объяснения из психических атомов, психического химизма: «Много говорили о предстоящем синтезе полной картины из разложенных элементов, но в идеале и этот синтез может быть только абстракцией, какое бы сложное целое он ни дал, оно не будет цельным, живым. Химический синтез может дать воду, но только воду химически чистую, и никакой синтез не даст ни капли настоящей "живой" воды с ее обильной флорой и фауной»[36].

Если говорить в терминах единиц анализа, то Шпет в качестве таковой берет целое слово, представляя его как грандиозную по своей сложности функциональную структуру, во всем многообразии его внешних и внутренних форм. В последних он ищет и находит «место» для мысли. Выготский все же, несмотря на много раз встречающуюся у него идентификацию мысли и значения, такого места в предлагаемой им структуре не находит. Анализируя подтекст речи (пока безразлично, внешней или внут-

---

[35] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 402.

[36] *Шпет Г. Г.* Один путь психологии и куда он ведет // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881–1911. М., 1912. С. 249.

ренней), он считает необходимым выделить в речевом мышлении следующий за речью новый план речевого мышления. Заметим, на этот раз не единицу речевого мышления, а именно план, который он, тем не менее, считает твердым. Это уже не облако. Последнее не упрек, напротив, твердость — вполне правдоподобна: мысль должна быть твердой, законосообразной. Рене Декарт в свое время говорил о том, что истинна только сильная мысль. Александр Блок говорил о мускулах сознания, а М. К. Мамардашвили — о мускулах мысли. Итак, «новый план речевого мышления есть сама мысль. Первая задача нашего анализа — выделение этого плана, вычленение из того единства, в котором он всегда встречается. Мы уже говорили, что всякая мысль стремится соединить что-то с чем-то, имеет движение, сечение, развертывание, устанавливает отношения между чем-то и чем-то, одним словом, выполняет какую-то функцию, работу, решает какую-то задачу. Это течение и движение мысли не совпадает прямо и непосредственно с развертыванием речи. Единицы мысли и единицы речи не совпадают»[37].

Здесь, в конце рассуждения, уже речь идет не о *планах*, а о *единицах*. План мысли выделен из единства речевого мышления, введена новая не названная единица мысли, а не речевого мышления, как ранее. Затем план мысли назван процессом и, наконец, сказано: «Один и другой (мысли и речи. — *В. З.*) процессы обнаруживают единство, но не тождество»[38]. Единство, но не тождество — это магическое заклинание диалектических материалистов, которым обычно прикрывается незнание. Хотя далее вновь говорится о переплетении единиц слова и мысли, даже сделан эвристически полезный намек на их сложные превращения, но постулированное ранее единство речевого мышления распадается.

Причиной отмеченных колебаний Выготского может быть недостаточно расчлененное представление о структуре слова в целом и игнорирование понятия «внутренней формы», введенного Гумбольдтом и по-разному истолкованного Потебней и Шпетом. Выготский, за редчайшим исключением, не использует понятия «внутренней формы», которое использовали В. Гум-

---

[37] *Выготский Л. С.* Мышление и речь // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 354–355.

[38] Там же. С. 355.

больдт, А. А. Потебня и Г. Г. Шпет, а предпочитает говорить о «внутренней стороне» слова, определяя ее как значение, и идентифицирует ее с мыслью, и, в конце концов, отрывает ее от слова. «Чистые значения», о которых говорит Выготский, — это и есть мысль без или вне слова. Приведенный взгляд Выготского воспроизводится его последователями. Так, например, в логике П. Я. Гальперина имеются следующие этапы формирования умственных действий: предметное действие, громкая речь, внутренняя речь, «чистая мысль». При этом остается неясным, от чего «очистились» значения и мысли. Если от слова, то в чем же они воплотились? Подобные сомнения относительно «чистых значений», «чистых мыслей», разумеется, не умаляют значения исследований онтогенеза мышления и речи, в том числе и исследований драмы развития понятий у детей, выполненных Выготским, как и значения исследований функционального генеза умственных действий и понятий, выполненных Гальпериным.

***

Последую примеру Выготского и выскажу парадоксальное утверждение. Хотя он и разъединяет мысль и слово, но излагает интересные соображения и исследования, имеющие прямое отношение *к совершению и выражению* мысли в слове. В настоящем контексте весьма существенны результаты изучения Выготским функций и взаимоотношений эгоцентрической и внутренней речи. Здесь проблематика мысли и слова выступает особенно выпукло.

В известной дискуссии с Ж. Пиаже Выготский рассматривает эгоцентрическую речь как генетически промежуточную, переходную от внешней к внутренней речи форму. Выготский — тонкий наблюдатель — замечает, что эгоцентрическая речь ребенка «легко становится мышлением в собственном смысле этого слова, т. е. принимает на себя функции планирующей операции, решения новой задачи, возникающей в поведении»[59]. Он предполагает, что эгоцентрическая речь «становится психологически внутренней раньше, чем она становится физиологически внутренней. Эгоцентрическая речь — это речь внутренняя по своей функции, это речь для себя, находящаяся на пути к уходу

[59] Там же. С. 107.

внутрь, речь уже наполовину непонятная для окружающих, речь уже глубоко внутренне проросшая в поведение ребенка...»[40]. Итак, «эгоцентрическая речь представляет собой ряд ступеней, предшествующих развитию внутренней речи, она выполняет ряд интеллектуальных функций. Она не отмирает, как утверждал Пиаже, а представляет собой один из феноменов перехода от интерпсихических функций к интрапсихическим. Судьба эгоцентрической речи — перерастание во внутреннюю речь»[41]. С подобной позицией соглашается Р. Якобсон: «Как обнаружилось при исчерпывающем анализе внутренней речи, проведенном Выготским, так называемая, "эгоцентричная" речь детей — это "переходная связь между внешней и внутренней речью". Нас же учили, что эгоцентрическая речь — это внутренняя речь в ее функциях, это речь, направленная вовнутрь»[42]. Как мы видим, это разумная логика, которой, к сожалению, Выготский изменяет. Не позволяя умереть эгоцентрической речи, так сказать, самостоятельно, он допускает умирание внутренней речи, а значит и ее прародительницы — речи эгоцентрической (?). Выходит, что Пиаже, в конце концов, оказывается прав. Тем не менее заключение о перерастании эгоцентрической речи во внутреннюю позволило Выготскому осуществить перенос целого ряда отчетливо наблюдаемых свойств эгоцентрической речи на речь внутреннюю.

Конечно, остается вопрос о законности переноса. Не является ли такой перенос приписыванием свойств одного объекта исследования другому? Потом этот «методологический» прием широко использовался его последователями не только в сфере культурно-исторической психологии, но и в контексте деятельностного подхода к психологии. Например, А. Н. Леонтьев в соответствии с такой же логикой говорил о *принципиально общем строении* внешней и внутренней деятельности. Утверждалось даже их тождество (Н. Ф. Талызина). Чтобы утверждать это, нужно в одной руке иметь внешнее, а в другой — внутреннее. И к тому же нужно иметь меры и инструменты для их соизмерения.

Такой исследовательский прием оказывается достаточно коварным. Если внимательно проанализировать многочисленные

---

[40] Там же. С. 108.

[41] Там же. С. 317–320.

[42] *Якобсон Р. О.* Язык и бессознательное. М., 1996. С. 89.

характеристики, которые дает Выготский внутренней речи, то обнаруживается, что они описывают скорее внешние ее свойства: краткость, стенографичность, телеграфный стиль, отрывочность, чистая предикативность, агглютинативность, аграмматизм и далее все в таком же духе, что характеризует речь для себя. Одним словом, это похоже на разговор с умным, понимающим человеком, с которым приятно и помолчать. Исходя из своеобразия синтаксиса внутренней речи, Выготский считал, что меняется ее семантика: она становится все более контекстной, идиоматичной, включает в себя не только предметные значения слов, но и все связанное с ними интеллектуальное и аффективное содержание. Это, в свою очередь, приводит к преобладанию во внутренней речи контекстного смысла слов над их предметным значением.

Читая Выготского, видишь, как бьется его собственная мысль, которая не может непротиворечиво выразиться или совершиться в слове: мысль не помещается в слове: мысль и слово оказываются с самого начала вовсе не скроенными по одному образу; между ними существует скорее противоречие, чем согласованность; речь по своему строению не зеркальное отражение мысли; речь не может одеваться на мысль, как готовое платье; речь не служит выражением готовой мысли, грамматика речи не совпадает с грамматикой думания (как будто последняя уже известна!)... И наконец, коронная фраза: «Мысль не выражается, а совершается в слове», за которой следует обескураживающее (и тавтологическое) заявление: «...противоположно направленные процессы развития смысловой и звуковой стороны речи образуют подлинное единство именно благодаря противоположной направленности»[43]. Обескураживающее потому, что смысловая сторона, она же внутренняя, развивается от целого к части, от предложения к слову, а внешняя сторона речи идет от части к целому, от слова к предложению[44]. Попытаемся понять, что может скрываться за этими положениями. Целое — это некоторый внутренний смысл (или, может быть, мысль?). Потенциально он бы мог выразиться предложением, но ребенок еще не может это-

[43] *Выготский Л. С.* Мышление и речь // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 307.

[44] Там же. С. 306.

го сделать и выражает одним словом. Такое бывает и со взрослым. Человек ищет для выражения смысла или мысли слово, пусть хотя бы одно. Поставим вопрос, в чем же этот первичный, исходный смысл (или мысль) воплощен до слова? Поэтический ответ давно дан Осипом Мандельштамом: это *шепот раньше губ.* Прислушаемся к тому, что писал о слове Мандельштам-мыслитель в 1919 г., то есть примерно тогда же, когда Шпет работал над анализом структуры слова: «медленно рождалось "слово как таковое". Постепенно, один за другим, все элементы слова втягивались в понятие формы, только сознательный смысл, Логос, до сих пор ошибочно и произвольно почитается содержанием. От этого почета Логос только проигрывает. Логос требует только равноправия с другими элементами слова. Футурист, не справившись с сознательным смыслом как с материалом творчества, легкомысленно выбросил его за борт... Для акмеистов сознательный смысл слова, Логос, такая же прекрасная форма, как музыка для символистов»[45]. Заметим для дальнейшего, что поэт за поэзией видел смысл, Логос, а не образ. Справиться со смыслом, действительно, трудно не только в искусстве, но и в психологии. Выготский ведь постулирует *единство* слова и мысли (смысла) и не должен отступать от этого единства. Но отступает. Велика инерция рассмотрения мысли абстрактно от слова. Поиски (и муки) Выготского не случайны. Они отражают реальную сложность проблемы.

Отвлечемся пока от вопроса о том, в какой плоти — вербальной или иной — существует первичный, исходный смысл. Заметим, что смысл — не только достояние мышления. Он не столько структурный компонент двигательных, перцептивных, мнемических структур или соответствующих действий, направленных на решение тех или иных задач, сколько пронизывает перечисленные структуры. Выражаясь языком Выготского, смысл обеспечивает их единство, порой достаточно противоречивое. При этом смысл входит в качестве направляющей их деятельность силы. И решение двигательных, равно как и мыслительных, задач состоит в том, чтобы реализовать, воплотить, выразить его:

Мы только с голоса поймем,
Что там царапалось, боролось.

*О. Мандельштам*

[45] *Мандельштам О.* Слово и культура. М., 1987. С. 168–169.

Если задача решена, то это будет второе воплощение смысла, хотя, если признать бесплотность мысли и смысла, мы и так не знаем, в чем был воплощен первичный, исходный смысл или замысел. Второе его воплощение есть опредмечивание, если угодно, означение первого смысла в перцептивных, моторных, операциональных, вербальных значениях. Каких — зависит от задачи. Именно в значениях, образах, т. е. во втором воплощении смысла, индивиду впервые приоткрывается исходный, первичный смысл, у него возникает мысль о смысле, и он узнает, чего он действительно хочет и что он ищет, в чем причина фрустрации. Найденное может оказаться образом, действием, мыслью. Последняя, пусть неуклюже, но будет выражена в слове. Лишь после такого выражения, объективации она может стать доступной анализу, трансляции и т. п. Этот, действительно, трудный пункт размышления о втором воплощении первого (неизвестно в чем воплощенного), неизреченного смысла можно проиллюстрировать поэтической метафорой О. Мандельштама: *Вчерашний день еще не родился.*

Значит, Выготский оперирует мыслью и словом как двумя вещами, пытаясь по-разному приладить или приспособить их друг к другу. Когда же он говорит о внутренней стороне слова, о его значении, то здесь его обычное красноречие изменяет ему. Он его идентифицирует то с обобщением, то с мыслью, то с путем к ней, иногда даже почти с сознанием: значение слова прорастает в сознание и само развивается в зависимости от изменения сознания[46]. Встречаются и противоречащие приведенным характеристики значения. Приведем наиболее развернутую: «Значение не есть сумма всех тех психологических операций, которые стоят за словом. Значение есть нечто более определенное — это внутренняя структура знаковой операции. Это то, что лежит между мыслью и словом. Значение не равно слову, не равно мысли. Это неравенство раскрывается в несовпадении линий развития»[47]. Выписка приведена из конспекта доклада Выготского «Проблема сознания», сделанного А. Н. Леонтьевым. Оттуда же

---

[46] *Выготский Л. С.* Проблема сознания. Запись основных положений доклада Л. С. Выготского // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1. М., 1982. С. 164.

[47] Там же. С. 160.

приведем и последнюю запись: «Значение относится не к мышлению, а ко всему сознанию»[48].

Для основной, главной единицы анализа, каковой было объявлено значение в начале «Мышления и речи», — не слишком богато. Наиболее интересна в контексте проблемы мысли и слова — характеристика значения как внутренней структуры знаковой операции. Здесь Выготский раскрывает роль значения как опосредствующего звена между мыслью и словом. Не является ли таким звеном преобразующее действие? Позднее А. В. Запорожец назовет знаковую операцию или операциональное значение кристаллом действия.

Выготский возвращается к значению в конце книги, приводит разъяснения Ф. Полана о соотношении смысла и значения и подводит итоги собственных исследований. Главное состоит в преобладании смысла над значением. «Значение есть только одна из зон того смысла, который приобретает слово в контексте какой-либо речи, и притом зона наиболее устойчивая, унифицированная и точная. Как известно, слово в различном контексте легко меняет свой смысл. Значение, напротив, есть тот неподвижный и неизменный пункт, который остается устойчивым при всех изменениях смысла слова в различном контексте»[49]. Другими словами — значение является только камнем в здании смысла[50]. Это не случайная оговорка. Она соответствует той скромной роли, которую значение сыграло в книге. Далее следует звучащее формально положение о двойном опосредовании мысли: сперва значениями, а затем словами. «Значение опосредует мысль на ее пути к словесному выражению, т. е. путь от мысли к слову есть непрямой, внутренне опосредованный путь»[51]. Таким образом, главная единица анализа мысли и слова выступила лишь в роли одного из двух посредников, к тому же самого устойчивого, настолько косного, что он даже уподоблен камню. Не слишком ясно, как такое тяжеловесное значение превращается в «облако», в «чистое значение»? Как камень может испариться? Види-

---

[48] Там же. С. 167.

[49] *Выготский Л. С.* Мышление и речь // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 346.

[50] Там же. С. 347.

[51] Там же. С. 356–357.

мо, это не очень ясно и самому Выготскому. Поэтому он на самых последних страницах книги достаточно элегантно *расстается со значением*: «В проблеме мышления и речи мы пытались изучить ее внутреннюю сторону (чего? проблемы? — *В. З.*), скрытую от непосредственного наблюдения. Мы пытались подвергнуть анализу значение слова, которое для психологии всегда было другой стороной Луны, неизученной и неизвестной. *Смысловая и вся внутренняя сторона* (курсив мой. — *В. З.*) речи, которой речь обращена не вовне, а внутрь, к личности, оставалась до самого последнего времени для психологии неведомой землей... В нашем желании разграничить внешнюю и *смысловую* (значение исчезло, курсив мой. — *В. З.*) сторону речи, слово и мысль, не заключено ничего, кроме стремления показать в более сложном виде и в более тонкой связи то единство, которое на самом деле представляет собой речевое мышление»[52].

Если уж вспоминать о Луне и ее сторонах, то значение — ближе к видимой стороне Луны, а смысл — к невидимой, о чем в следующей фразе пишет сам Выготский. Даны вещи, предметы, слова и их значения, а смысл — искомое. Но он все же находится, хотя и с трудом, не сразу. Если думать об образе, то для изображения взаимоотношений значений и смыслов подходит лента Мёбиуса. В процессах понимания ли, мышления ли мы действительно сталкиваемся с противоположно направленными *актами осмысления значений и означения смыслов*, которые и переходят один в другой. На внешней стороне ленты может быть значение, которое в результате акта осмысления превращается в смысл и становится внутренней стороной той же ленты. Аналогичное происходит в результате означивания смысла. Так или иначе, но замена Выготским значения на смысл несомненна и в высшей степени продуктивна. Такая замена приближает взгляды Выготского к взглядам Шпета. От своих учителей А. В. Запорожца, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьева я слышал, что последнюю главу «Мышления и речи» Лев Семенович, будучи тяжело больным, диктовал накануне своей кончины. Возвращаться к началу книги, да и ко всей книге было уже поздно. Но совершенная им замена представляет собой замечательное свершение мысли в слове, как, впрочем, и вся книга в целом. Может быть, предвидение

[52] Там же. С. 358–359.

собственного конца заставляло думать не о значении, а о смысле. Мысль о смысле важнее, чем мысль о значении. А. Р. Лурия иначе, чем я, прочел книгу своего учителя Л. С. Выготского! Он не увидел замены значения смыслом, а только дополнение смысла к значению: «До сих пор мы говорили о двух компонентах слова (или высказывания): *его предметности и его значении*... существует, однако, еще третья функциональная сторона слова, не менее важная, чем предметная отнесенность и его значение, которое имеет слово для самого говорящего и которое составляет *подтекст* высказывания»[53]. Так или иначе, но заключительная фраза всей книги Выготского: «Осмысленное слово есть микрокосм человеческого сознания», при всей своей значимости, могла бы послужить для него началом новой книги о слове. Но такая книга (и не одна!) уже написана Г. Г. Шпетом. Правда, она трудна для понимания, видимо, не прочитана Выготским, как и мало кем из психологов последующих поколений.

В мою задачу не входит решение проблемы, что есть единица анализа речевого мышления. Значение, смысл, или осмысленное значение, или, наконец, со-значение, т. е. особый *интимный* смысл слова, имеющий свои интимные формы[54]. Именно в субъективных со-значениях, а не в объективных смыслах и значениях Шпет усматривал объект психологического исследования: «Не смысл, не значение, а со-значение, *сопровождающие* осуществление исторического субъективные реакции, переживания, отношение к нему — предмет психологии»[55]. Обсуждая вопрос о единице анализа, нужно учесть и то, что говорил Шпет о значении как о «*материи*» слова, о специальном классе оперативных значений, об отличии их от предметных значений.

* * *

Обратимся к трактовке Шпетом структуры слова. Особое внимание при этом нужно уделить значению и смыслу, которые Вы-

---

[53] *Лурия А. Р.* Послесловие // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 475.

[54] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 470.

[55] *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 480.

готский называл внутренней стороной слова. Шпет, вслед за В. Гумбольдтом, говорил о внешней и внутренней формах слова. Но не только. В структуре слова он выделяет внешние, чистые, или онтические, и внутренние формы. Морфологические или морфемные формы есть внешние формы слова. Чистые, онтические формы, несущие предметный смысл, Шпет вводит, имея в виду отличие предмета от вещи. Номинальным знаком наличной или вспоминаемой вещи является слово. Когда речь идет о вещи, то в слове представлен чувственный момент, когда же речь идет о предмете, то этот новый в структуре слова момент является умственным, интеллектуальным. И слово уже относится не к чувственной, а к интеллектуальной данности: «Слово указывает теперь на нечто презентирующее, достигаемое не по указательному персту, не по чувственной, а по интеллектуальной интуиции. То, на что теперь указывает слово, *подразумевается* под ним, под словом подразумевается предмет»[56]. И далее: «"Предмет" подразумеваемый есть только некоторый пункт внимания, "нечто", задаваемая тема. Выполнение, осуществление (по содержанию), разработка темы есть дело дальнейшее, предполагающее новые данности, новые функции, новые углубления и "ступени". Предмет только вопрос, даже загадка, x, условия для раскрытия коего еще должны быть даны и постигнуты какими-то другими способами»[57]. И наконец: «Всякая действительно, эмпирически, реально *существующая* вещь, реальное лицо, реальное свойство, действие и т. п. суть *вещи*. Предметы — возможности, их бытие идеальное»[58]. Шпет различает бытие фактическое, «бытие в мире» и «бытие в идее». Важно подчеркнуть, что «бытие в идее» есть бытие интенциональное и тем не менее это предметное бытие, несущее на себе предметный смысл. Подобное предметное, оно же идеальное бытие представлено в онтических, или чистых формах слова. Итак, значение слова всецело лежит в сферах онтологических: «где бы и какой предмет мы ни называли (будет ли этот предмет вещь или отношение), мы не можем ограничить слово его номинативной функцией, а должны констатировать за ним также

---

[56] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 393.

[57] Там же. С. 394.

[58] Там же.

функцию *значащую*, т. е. что бы мы не называли, мы высказываем также или *конституируем* нашим высказыванием *о нем*, *его* содержание и смысл — resp., воспринимаем и понимаем их»[59].

Перейдем к внутренней форме слова: «Между формами онтическими (вместе с их формальным содержанием) и между формами морфологическими (с их содержанием, которое то же, что и у онтических форм) вклинивается, *как система отношений между ними*, сплетение новых форм, именно форм *логических*»[60]. Логические формы — это формы существенного смысла (я не останавливаюсь на претензиях Шпета к формальной логике). Внутренние логические формы сами конкретны как формы смыслового содержания. Они суть «отношения», термины или крайние члены которого — языковая эмпирическая форма слова и принципиальный идеальный («отношение») смысл. Шпет приводит специальную аргументацию относительно строгого соответствия и возможности перевода с языка логики на язык онтологии и обратно. Это обеспечивает практически неограниченные возможности взаимодействия между морфологическими, онтическими и логическими формами. Если искать аналог внутренним логическим формам в психологической литературе, то ближе всего к ним подходят представления Ж. Пиаже об операторных структурах. Это специальный вопрос, который выходит за пределы настоящего анализа.

Дополним то, что мы уже узнали от Выготского о смысле, соображениями Шпета: «Разум, то, что разумеет, и есть функция, направленная на усмотрение смысла. (...) В структуре слова его содержание, смысл принципиально занимает совсем особое место в сравнении с другими членами структуры. Смысл не отделим, если воспользоваться уподоблением этой структуры строению и сложению организма, от прочих членов, как отделимы костяк, мышечная система и проч. Он скорее напоминает наполнение кровеносной системы, он — питание, разносимое по всему организму, делающее возможным и нормальную деятельность его мозга-логики, и радостную — его поэтических органов чувств.

---

[59] *Шпет Г. Г.* Язык и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 610.

[60] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 398.

С другой стороны, смысловое содержание можно уподобить той материи, которая заполняет собой пространства, из вращательного движения которой вокруг собственного центра тяжести и от конденсации которой складываются в систему хаотические туманности. Живой словарь языка — хаос, а значение изолированных слов — всегда только обрывки мысли, неопределенные туманности. Только распределяясь по тем многочисленным формам, о которых до сих пор была речь, смысл приобретает целесообразное органическое бытие»[61]. Смысл, таким образом, не просто заменяющий значение посредник, как у Выготского. Он есть мысль, понимаемая как становление. Шпет постоянно говорит о нем, когда обсуждает все формы слова и их содержание, которое тоже осмысленно. Подобная трактовка смысла может рассматриваться как выполнение пожелания Мандельштама о равноправии смысла, Логоса, с другими элементами слова. Метафора смысла как наполнения кровеносной системы вполне может конкурировать с метафорой смысла, принадлежащей М. Веберу: человек — это животное, подвешенное в паутине смыслов, которую он же сам сплел. Можно добавить: из своего собственного бытия. (Обе метафоры весьма продуктивны и дополняют одна другую. Если позволить себе немного пофантазировать, то можно поставить вопрос о том, как созданная человечеством паутина объективных смыслов трансформируется и наполняет смысловую кровеносную систему отдельного индивида? Как сообщаются, взаимодействуют и взаимообогащаются обе смысловые системы? Следует предупредить, что, обсуждая эти вопросы, не нужно спешить уподоблять объективную систему смысла Интернету.)

Как бы в ответ на предположения Выготского о возможности существования «чистых значений» и Гальперина о «чистой мысли» Шпет пишет: «Чистый смысл, чистое содержание мысли, буквально и абсолютно, такая же невозможность, как и чистое чувственное содержание. (...) Чистое содержание как предмет анализа есть содержание с убывающе малым для него значением формы»[62]. И наконец, о невозможности чистой мысли. Как бы мысль ни была «расплывчата и неуловима, она "дается" в чистом

[61] Там же. С. 416–417.

[62] Там же. С. 417.

виде в формах, хотя неопределенных, сознания. Это всегда есть мысль на что-то направленная, хотя бы оно представлялось как самое расплывчатое "*нечто*", "*что-то*", и оно-то уже — minimum той "естественной" формы, без которой мысль немыслима. Этот minimum формы онтологической бытием своим уже предполагает также хотя бы minimum формы логической. И следовательно, minimum мысли постулирует также minimum, некоторый эмбрион "словесности". Поэтому-то так детски беспомощны попытки изобразить мысль бессловесную. Они рисуют мыслителя в виде какого-то *глухонемого*, погруженного в "чистое" мышление, как в клубы табачного дыма, и притом глухонемого не эмпирического живого, потому что последний непременно для мысли обладает своими средствами ее воплощения и передачи, а глухонемого бесплотного — не то ангела, не то беса»[63].

Но и сказанного Шпету кажется недостаточно. Он «нагружает» смысл историей. Прислушаемся к тому, как Шпет размышляет о «естественной» форме мыслимого: «Оно не только расплывается и склубляется вокруг какого-то центра тяжести складывающегося смысла, пока тот окончательно не закреплен и не фиксирован контекстом, но всегда носит на себе, так сказать, историю своего сложения. Как всякая вещь, даже в природе, не только есть вещь, похожая на другие или отличная от них, но еще имеющая и носящая на себе свою историю. Смысл есть также исторический, точнее, диалектический аккумулятор мыслей, готовый всегда передать свой мыслительный заряд на должный приемник. Всякий смысл таит в себе длинную "историю" изменений значений»[64]. Напомню, что для культурно-исторической психологии Выготского понятие смысла является центральным: он настаивал на смысловой структуре сознания. Это понятие едва ли не стало центральным и для психологической теории деятельности А. Н. Леонтьева. Он предполагал придать смыслу «статус» главной единицы анализа всей психики, а потом оставил эту идею. Но ни тот ни другой не смогли дать проекцию философской категории «смысла» на психологию, подобную той, которую дал Шпет.

---

[63] Там же. С. 417–418.

[64] Там же. С. 418.

Остается добавить, что, согласно Шпету, смысл укоренен в бытии и что он не только этимологически есть со-мысль[65]. Характеристика смысла как со-мысли замечательна сама по себе. Выше упоминалось о смысле двигательных, перцептивных, мнемических задач, а, соответственно, речь должна идти и о смысле действий, направленных на их достижение. Побочным результатом успешного решения перечисленных задач является построение соответствующих им предметных, операциональных, перцептивных значений. Следовательно, значениям предшествует смысл или со-мысль, которая ищет и находит в них свое воплощение.

Характеризуя внутреннюю форму слова, Шпет большое внимание уделяет динамичности логических смысловых форм. Проиллюстрирую эту динамику описанием рождения смысла поэтической речи, имеющимся у его *вольного или невольного* (?) единомышленника — Мандельштама. Общими были у них не только мысли, но и судьба. Поэт погиб в Гулаге через год после убийства Шпета. Характеризуя орудийную поэзию Данте и отличая ее от внешней поясняющей образности, Мандельштам пишет: «Смысловые волны-сигналы исчезают, исполнив свою работу: чем они сильнее, тем уступчивее, тем менее склонны задерживаться... Качество поэзии определяется быстротой и решимостью, с которой она внедряет свои исполнительские замыслы-приказы в безорудийную словарную, чисто количественную природу словообразования. Надо перебежать через всю ширину реки, загроможденной подвижными и разноустремленными китайскими джонками — так создается смысл поэтической речи. Его, как маршрут, нельзя восстановить при помощи опроса лодочников: они не расскажут, как и почему мы перепрыгивали с джонки на джонку»[66]. В другом месте поэт говорит: «Световые волны прорезаются, как зубы». Возможно, смысловые и световые волны представляются поэтом как метафоры друг друга. Возможно, что в обоих случаях и те и другие обладают порождающими свойствами. Если это действительно так, то смысл несет орудийную функцию, является средством-медиатором, разумеется, оставаясь при этом смыслом, со-мыслью и, подобно символу — тай-

---

[65] Там же. С. 455.

[66] *Мандельштам О.* Слово и культура. М., 1987. С. 109.

ной. Хотя поискам лежавших в основе творчества, а затем воплотившихся и рассеявшихся в его результатах свето-смысловых волн-сигналов многочисленные комментаторы великих произведений искусства посвящают объемистые труды, согласие между ними достигается крайне редко.

Позиция Шпета о динамичности смысловых форм (волн?) выражена не менее определенно и энергично, чем у поэта. Читатель волен ее воспринимать либо как дополнение к позиции Выготского, либо как упреждающую критику и предупреждение самому себе, чтобы он не оказался рядом с Выготским на тех же «качелях». В 2001 г. В. В. Бибихин использовал тот же образ «качелей», анализируя размышления А. А. Потебни о мысли и слове. Он вел анализ без учета противоречивой позиции Выготского и предельно ясно выраженной позиции Шпета. Завершая анализ, он воскликнул: «Будет ли конец этим качелям?» Тем не менее взгляды Потебни весьма поучительны, прежде всего, с точки зрения его влияния на Выготского, который единственный раз упомянул понятие внутренней формы, да и то лишь в контексте своих размышлений о психологии искусства. Он использовал это понятие в интерпретации Потебни, а не Гумбольдта и Шпета: «В каждом слове, как показала это психологическая система языкознания, мы различаем три основных элемента: во-первых, внешнюю звуковую форму, во-вторых, образ, или внутреннюю форму, и, в-третьих, значение. Внутренней формой называется при этом ближайшее этимологическое значение слова, при помощи которого оно приобретает возможность означать вкладываемое в него содержание. Во многих случаях эта внутренняя форма забылась и вытеснилась под влиянием все расширяющегося значения слова»[67]. Далее, Выготский критикует Потебню за пристрастие к ассоциативным и сенсуалистическим направлениям в психологии и возражает ему в духе приведенного выше протеста Мандельштама против сведения поэзии к внешней поясняющей образности. Тем самым Выготский утрачивает интерес к образу как к составной части внутренней формы, о котором говорит Потебня. После вытеснения внутренней формы между звуковой формой и значением происходит нечто вроде корот-

[67] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987. С. 29.

кого замыкания. Понятие внутренней формы утрачивает конструктивный смысл, и Выготский, действительно, забывает или вытесняет его и больше к нему не возвращается.

Выготский едва ли заслуживает упрека по поводу такого отношения к понятию внутренней формы в интерпретации ее Потебней. С точки зрения Шпета, сведением внутренней формы к образу и этимологии «Потебня (...) компрометирует понятие внутренней формы языка»[68]. Не только компрометирует понятие, но и загоняет себя и проблему мысли и слова в удивительно интересную ловушку. Приведем ее описание Бибихиным (внутри длинной выписки фразы в кавычках принадлежат Потебне): «Потебня, едва сказав было, что только понятие и слово вносят порядок и законность в мир, начинает смотреть на слово "как на посторонний и произвольный знак"... Развивающаяся мысль вбирает в себя понятия и образы, ее ускоряющийся порыв подстегивает и подкрепляет сам себя. Чистая мысль стремится к свободе. "Вместе с образованием понятия теряется внутренняя форма, как в большей части наших слов, принимаемых за коренные... Слово становится чистым указанием на мысль, между его звуком и содержанием не остается для сознания говорящего ничего среднего". Кажется, что исчезновение внутренней формы, выход словесного звука напрямую к тому, о чем идет речь, должны печалить поэтичного Потебню; ничего подобного. Наоборот, способность выбросить из себя всю гирлянду внутренних форм и других обертонов значения представляется теперь Потебне достоинством языка. "Несправедливо было бы упрекать язык в том, что он замедляет течение нашей мысли". В стремительной мысли высшее достоинство человека. В минуты ответственных решений чистая мысль, как стрела, нацелена на суть дела и всякая примесь привесков, плюмаж "внутренних форм" ее отяготит. Ничего этого не надо. "Нет сомнения, что те действия нашей мысли, которые в мгновение своего совершения не нуждаются в непосредственном пособии языка, происходят очень быстро".

Заметим это: "не нуждаются в пособии языка". Т. е. мысль обходится без языка вообще. Дальше: "В обстоятельствах, требующих немедленного соображения и действия, например, при не-

---

[68] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 447.

ожиданном вопросе, когда многое зависит от того, каков будет наш ответ, человек до ответа в одно почти неделимое мгновение может без слов передумать весьма многое". Заметим "без слов передумать", потому что следующая фраза вот какая: "Но язык не отнимает у человека этой способности, а напротив, если не дает, то по крайней мере усиливает ее".

Надо было бы назвать это блестящим абсурдом, если бы существовало такое выражение. Язык не отнимает у человека способность мыслить без языка, но усиливает ее, а то и вообще ее дарит. Нетрудно было бы понять это в том смысле, что язык тренирует мысль, исподволь научая ее обходиться без его опоры; слово, так сказать, постепенно доводит мысль до молниеносной бессловесной быстроты. Потебня говорит другое: "Слово, раздробляя одновременные акты души на последовательные ряды актов, в то же время (!) служит опорою врожденного человеку стремления обнять многое одним нераздельным порывом мысли". Т. е. слово имеет место сразу и в медленном составлении мысли из образов и в стремительном полете, "нераздельном", т. е. не размеченном словообразами. Иначе говоря, слово есть и там, где слова нет, а есть только единая целеустремленная мысль, имеющая дело прямо с сутью дела. Слово умеет быть так, что его нет. Для порыва мысли оно не существует и все равно служит такой мысли "опорою". Позвольте, но ведь "опорою" чистой мысли, которая "не нуждается в пособии языка", думает "без слов", у нас была обнаженная суть дела — сами вещи. Откуда снова слово, когда его, сказано, уже нет? К чему тут пробивается Потебня? К какой свободе от языка, даримой самим же языком? Мы в нетерпении, чуть ли не в раздражении. Мало было метаний от опоры на слово к опоре на вещи. Теперь нам вручили откровенное противоречие: слова нет в "порыве мысли" и оно все равно есть, создает или усиливает этот порыв.

Мы не можем следовать за Потебней, если сами не думали о том же, если приоткрывающийся здесь пейзаж пусть отчасти не прояснился для нас по крайней мере в главных вопросах и загадках. Настойчивые попытки Потебни разобраться в клубке мысль-вещь-мир-слово-язык достойны того, чтобы упорство проявили и мы»[69].

---

[69] *Бибихин В. В.* В поисках сути слова // Слово и событие. М., 2001. С. 90–92.

Не знаю, содержалось ли слово в порыве В. Бибихина, в живой стреле его чистой мысли, но в его слове (тексте) энергичный и экспрессивный порыв несомненно содержится. Хотя Шпет, казалось бы, снял проблему «качелей», чего не заметил или не захотел заметить Выготский, Бибихин, с помощью Потебни, вновь вернул ее для обсуждения и рекомендует проявить упорство. Последуем его рекомендации.

В проблеме взаимоотношений мысли и слова Выготский — решительный сторонник Потебни. Он охотно и неоднократно повторяет столь же красивую, сколь и таинственную «формулу» Потебни: «Умение думать по-человечески, но без слов, дается только словом»[70]. Куда же деваются слова? Вопрос адресован в равной степени Потебне и Выготскому. В основании парадокса Потебни (назовем так его «формулу») лежат два обстоятельства. Первое — это общераспространенное представление о мгновенности, симультанности мысли, скорость которой якобы ни с чем несоизмерима. Второе, вытекающее из первого, — ложная или крайне бедная характеристика внутренней формы слова, ее роли и судьбы в актах возникновения и развития мысли. Начнем с симультанности, памятуя о том, что симультанным может быть и зрение, и даже осязание (одноактный охват предмета и его опознание).

Проблема насыщенности, наполненности неделимого мгновения не нова. Замечателен пример мгновенной репрезентации внешнего мира: «И, возвед Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени» (Лук. 4, 5). Не менее удивительна скорость репрезентации нашего собственного опыта. При том, что объем нашей памяти не имеет отчетливых границ, она характеризуется мгновенной готовностью. Сказанное относится и к вербальной памяти. Не только поэт, как говорил И. Бродский, но все мы в каждый момент времени обладаем языком во всей его полноте. А у поэта еще строфика, синтаксис. Бродский как-то заметил, что они с А. Ахматовой знают все рифмы русского языка. А ведь язык это не только средство общения и мышления. Он сам по себе — целый и мгновенно доступный нам (и, кажется, без помощи диавола) мир. Мир, кото-

[70] *Выготский Л. С.* Педология подростка // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4. М., 1984. С. 101; *Выготский Л. С.* Орудие и знак в развитии ребенка // Там же. Т. 6. М., 1984. С. 18.

рый мы носим в себе или с собой. Конечно, бывают милые сердцу З. Фрейда оговорки, бывает и вытеснение, но, как известно, исключение лишь подтверждает правило. В исследованиях моторики (motor control or performans) также обнаружены моторные единицы (в составе неделимых квантов действия), имеющие длительность 40–50 мс и по-разному реагирующие на внешние воздействия[71]. Поразительно, что они, при всей своей неделимости и малости, имеют индивидуальные черты. Решающую роль в этом играют смысловые волны-сигналы, не только омывающие дискретную моторику, но и внедряющие в нее свои исполнительские замыслы-приказы (ср. с приведенным выше описанием О. Мандельштама). Благодаря этому мгновенность осмысленна и продуктивна. Она характеризует не только когнитивную, но поведенческую сферу. Не стану умножать примеры.

* * *

Все равно остается вопрос, в чем воплощены порывы, замыслы, смыслы до их реализации (см. выше)? Выготский соглашался с тем, что слово умирает в мысли. Шпет категорически возражал против этого. Потебня оставил нам двусмысленный ответ: умирает и живет. Где искать ответ?

Может быть, найти его поможет обращение к понятию внутренней формы. Самое простое — это *потерять* или *выбросить* всю гирлянду или балласт внутренних форм слова, чтобы он не *замедлял* течение нашей мысли. Это вариант Потебни, с которым согласился Выготский. Не это ли вызвало в свое время пренебрежительное замечание Шпета относительно трактовки Потебней понятия внутренней формы? Правда, Шпет не вдавался в аргументацию своей уничижительной оценки ученого, которая, на мой взгляд, не вполне справедлива. Шпет отвергал возможность участия образа во внутренней форме слова. Он делал лишь одно исключение — поэтическое слово, в котором в качестве внутренней формы образ может присутствовать. Мне представляется верной более широкая позиция Потебни, а не позиция Шпета. Для последнего, знавшего 17, а по другим сведениям — 19 языков, слово, смысл и логика были самодостаточны и не нуждались ни

[71] *Гордеева Н. Д., Зинченко В. П.* Роль рефлексии в построении предметного действия // Человек. 2001. № 6.

в каких других подпорках. Для самого Шпета слово было Словом, то есть и образом, и действием, и мыслью, и смыслом, и личностью, и вселенной. И прообразом произведений искусства! Возможно, поэтому Шпет как бы инкапсулировал внутреннюю форму в языке и слове. Обратимся к истокам понятия внутренней формы.

Не забираясь в античность и средневековье, начнем с В. Гумбольдта. Вначале он использовал это понятие для характеристики человека, произведения искусства и лишь затем языка. Гумбольдт заменил понятиями внешней и внутренней формы весьма неопределенные диффузные термины «внешнего» и «внутреннего», которые до сих пор широко распространены в психологии. Т. Г. Щедрина предположила, что Шпет в поисках преодоления дихотомии «внешнее–внутреннее» при осмыслении взаимоотношений мысли и слова опирался не только на В. Гумбольдта, но и на А. С. Пушкина: «В одной из заметок Пушкин писал, что поэт, который будет искать лишь механических "наружных форм слова" быстро истощит свой талант. И далее следует мысль, наиболее важная для Шпета: "необходимо проникновение вглубь, внутрь слова, в саму мысль, в истинную жизнь его [слова], не зависящую от употребления"»[72].

Схематизируя и упрощая детальнейший анализ внутренней формы слова, проделанный Шпетом, скажем, что в нее входят значение, смысл, образ (предметный остов) и действие, т. е. внутренняя форма слова исходно гетерогенна. Попробуем распространить идеи о внешней и внутренней формах слова на другие психологические новообразования (функциональные органы индивида), прежде всего на действие и образ. Н. А. Бернштейн, вслед за А. А. Ухтомским, рассматривал действие человека как функциональный орган индивида, который реактивен, эволюционирует, инволюционирует, обладает биодинамической тканью. А. В. Запорожец добавил к этим характеристикам ощущаемость движения, т. е. его чувствительность. Бернштейну принадлежит метафора: «Действие — живое существо» (ср. выше: подобная метафора использована Шпетом применительно к слову). Это дает основания рассматривать действие, его биодинамическую ткань

[72] *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 200–201.

как внешнюю форму, имеющую и свою внутреннюю форму (или внутреннюю картину, как говорил А. В. Запорожец). Совершенно естественно, что во внутренней форме действия и образа, как и во внутренней форме слова, обнаруживаются значения, соответственно, в действии — операциональные, в образе — перцептивные, и смыслы моторных и перцептивных задач. Во внутреннюю форму действия входят также образ новой ситуации, в которой оно осуществляется, образ потребного будущего, т. е. образ ситуации, которая должна быть достигнута в результате действия, и образ действий, которые должны быть выполнены для достижения желаемого. Другими словами, образ как элемент внутренней формы действия пристрастен и интенционален. Более того, Декарт образы действия называл страстями. Во внутреннюю форму действия входит и слово, обеспечивающее его целесообразность и регулирующее его протекание. При этом слово может входить в нее со всей своей «гирляндой» или «бахромой» своих внутренних форм.

В свою очередь, образ, в пределе — образ мира, рассматриваемый как экстраецированная внешняя форма, обладающая чувственной тканью, содержит в своей внутренней форме исполнительные, перцептивные и манипулятивные (викарные) действия, на основе которых он строился. Во внутренней форме образа содержится и слово, с помощью которого он может быть актуализован, внушен и т. п. Трактовка образа как функционального органа предполагает, что «с самого начала формирующийся образ предмета есть некоторый проект реальности, и именно эвристический проект реальности, подвергающийся затем многократной проверке и перестраиванию на основании практического сличения с реальностью»[75]. Подобный деятельный, активный образ соответствует определению, данному Ухтомским функциональному органу, как всякому сочетанию сил, способному осуществить определенное достижение. В случае образа такое временное сочетание сил можно рассматривать как эйдетическую энергию.

Наконец, слово (которое тоже есть функциональный орган), рассматриваемое как внешняя форма, может содержать, в дополнение ко всем онтическим и внутренним формам, о которых

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

писал Шпет, образ и действие. Не забудем, что и само слово может выступать в роли действия — перформатива. «*Словом останавливают Солнце, словом разрушают города*», — сказал Николай Гумилев.

Во всех перечисленных случаях внутренняя форма оказывается виртуальной, а форма внешняя — вполне реальной. Легко заметить, что слово, действие, образ выступают то в роли внутренней формы, то в роли внешней формы, что позволяет сделать общий вывод об обратимости внешних и внутренних форм. Невидимая внутренняя форма превращается в видимую, а последняя, в свою очередь, становится невидимой. Нечто подобное происходит с действием и страстью, с мыслью и словом, смыслом и значением. Метафора ленты Мёбиуса, использованная для характеристики взаимоотношений последних, пригодна для любых внешних и внутренних форм. Согласно такой логике, внутренние формы не исчезают, а продолжают участвовать в восприятии, памяти, мышлении, действии.

Действие, образ, слово, чувство, мысль, воля, то есть все то, что объединяется понятиями «психические процессы», «психические акты», «силы души», «доминанты души», представляют собой живые формы. А раз живые, то, следовательно, активные, содержательные, незавершенные, недосказанные, беспокойные... Как душа! Каждая из них не является «чистой культурой». Одна форма содержит в себе другие. Работает древний принцип: «Все в одном, одно во всем», что не мешает их относительно автономному существованию. Но и сохраняя свою автономию, они «помнят» о своем происхождении и остаются гетерогенными формами. Гетерогенность образа, слова и действия зафиксирована во множестве поэтических метафор: «умное делание», «око души», «поэтические органы чувств», «органы чувств-теоретики», «кинетическая мелодия», «живописное соображение», «разумный глаз», «глазастый разум», «душой исполненный полет» (о балете), «зрячих пальцев стыд». Одна из самых замечательных (как и последняя) принадлежит О. Мандельштаму:

Это зренье поэта подошвами
Протоптало тропу в пустоте.

Гетерогенность слова, образа, действия основа их обратимости, о которой говорилось выше. Они не только обратимы, но и побратимы, так связаны кровными (смысловыми) узами.

Во внутренних формах действия и образа имеются свои динамические формы, подчиненные смыслу двигательных или перцептивных (возможно, созерцательных) задач. Известно, что мы можем внутренне проиграть действие до действия или после действия (даже когда поздно!), можем манипулировать образом, трансформировать (mental rotations) его и т. п. Динамические формы слова, образа и действия обогащают друг друга. Образ и действие, как и слово, выполняют оперативные функции, которые, как и в случае слова, могут отделяться от значения. На последнее обращал внимание Шпет. Мгновенности мысли может быть поставлена в соответствие симультанность образа, а возможно, и внутреннее проигрывание действия. Наконец, между словом, образом и действием возможен обмен функциями, в том числе, видимо, интеллектуальными. Говорим же мы о визуальном или музыкальном мышлении. Проигрывает же опытный дирижер во внутреннем плане за 1—2 минуты целую симфонию. «Внутреннее проигрывание» — это активный покой, иногда — покой отчаяния, недеяние, которое не является пустым. П. Валери говорил о молчании, как об искусстве безмолствования. Оно может быть занято созерцанием настоящего, погружением в себя, переживанием и осмыслением прошлого, рождением представлений о будущем и безмолвной молитвой, наконец. Для И. Фихте созерцание было синонимом деятельности.

Сказанного достаточно, чтобы вернуться к «бессловесному порыву», «бесплотному замыслу», к ситуации, парадоксально представленной Потебней и Бибихиным: «слово есть и там, где слова нет». Слово не умирает в мысли. Скорее мысль умирает или тонет в словах. Истина ведь может рождаться, возрождаться в спорах, а может и вырождаться. Мысль, видимо, имеет свою собственную внутреннюю форму, что должно стать предметом серьезных размышлений. В начале этого текста вовсе не случайно был приведен веер самых разных ответов на вопрос о том, что стоит за мыслью. И если, например, во внутреннюю форму мысли входит образ, то во внутреннюю форму последнего входит слово. То же самое и с действием, то же самое и со страстью, которая одно с действием. Подобную логику можно рассматривать в качестве первого приближения к разрешению парадокса: «слово есть там, где его нет». И в подоплеке, и на вершинах не только сознания,

но и всей психики лежит слово. И мы никаким чудом уже не можем оказаться в нашем бессловесном прошлом.

Попробуем подойти к проблеме мысли и слова со стороны рождения мысли и не только мысли. Что происходит в процессе создания нового? Посмотрим на проблему сквозь призму понятий внешней и внутренней формы.

Муки воплощения внутренней формы в творчестве связаны с тем, что «внутри» уже дано или мелькнуло, как образ, как мысль, как идея, по крайней мере так кажется, а выразить вовне, воплотить не удается. Воплощенное не соответствует чувствуемому «внутреннему совершенству», которое, впрочем, может быть иллюзорным. Мы вплотную подошли к тайне творчества. Задача не в том чтобы ее раскрыть, а хотя бы понять, в чем она состоит и где скрыта. Обратимся к разделению форм на внешние и внутренние, разумеется, не отрицая того, что они могут быть более или менее содержательными. Прислушаемся к Г. Г. Шпету: «В идее можно даже сказать: *форма и содержание — одно*. Это значит, что чем больше мы будем углубляться в анализ заданного, тем больше мы будем убеждаться, что оно ad infinitum идущее скопление, переплетение, ткань форм. И таков собственно даже закон метода: всякая задача решается через разрешение данного содержания в систему форм»[74].

Близкие к этому мысли афористически выразил М. К. Мамардашвили: «Форма — это то, что со-держит. Так же как хорошо скованный обруч со-держит. Форма есть некоторое со-пряжение или такое напряжение, что оно может держать. То, что содержится, то и будет со-держанием»[75]. Но это содержание уже выражено на языке неких форм, пусть даже форм неосознаваемых, во всяком случае, трудно визуализируемых и вербализуемых. Без этого оно просто не существует. Задача может состоять в том, чтобы освободить его от них, выразить в иной форме, тем самым осознать его, самому увидеть, предъявить другим. Иными словами, разрешить (воплотить) содержание в формы слова, образа или действия. Выше уже шла речь о том, что действие, слово и образ в своем взаимодействии или в своеобразном диалоге постоянно

---

[74] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г. Сочинения*. М., 1989. С. 424.

[75] *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации. М., 1997. С. 87.

«прорастают» друг в друга, переплетаются и обогащают друг друга, образуют бахрому форм. Не только прорастают, но и «перерастают» самих себя. На этом основано, на этом строится и развивается цементирующее их смысловое единство.

Если мы возьмем привычное разделение психических процессов, то для перцепции важна чувственная ткань (ткань чувственных форм), для действия — биодинамическая ткань, для чувства — аффективная ткань. Сказанное лишь ограниченно верно, так как в формировании образа, чувства и действия участвуют все перечисленные виды ткани. Равным образом, и для слова характерно переплетение чувственной, биодинамической и аффективной ткани. Как говорилось выше, психология знает разные пути к мысли: от действия, от образа, от слова, от чувства. Вся эта разноголосица объясняется тем, что на мысли, как и на произведении искусства, которое, конечно же, тоже есть мысль, нет «говорящих следов» (выражение Н. Н. Волкова) творческого процесса их созидания. Вот что о происхождении мысли говорит М. М. Бахтин: «В себе значимое содержание возможного переживания — мысль не падает в мою голову случайно, как метеор из другого мира, оставаясь там замкнутым и непроницаемым. Оно вплетено в единую ткань моего эмоционально-волевого, действенно-живого мышления-переживания как его существенный момент»[76]. Значит, при всей возможной, иногда поразительной глубине и прозрачности мысли, по своему происхождению она гетерогенна, синкретична. В ее порождении участвуют все силы души. То же и с другими творениями человека, в том числе с поражающими своим совершенством произведениями искусства. Попробуем хотя бы схематически представить, что происходит при их создании.

Разместим слово, образ и действие в углах треугольника — любимой фигуры философов, лингвистов, психологов. В нашем варианте слово, действие и образ взаимно отражаются, порождаются, опосредствуют, а по сути развивают и строят друг друга. Это своего рода функциональная полифония и полисемия, предполагающие выделение ведущей ноты, голоса, доминирующей формы. Если нужен поясняющий образ, то подобное выделение мо-

[76] *Бахтин М. М.* К философии поступка // *Бахтин М. М.* Работы 1920-х годов. Киев, 1994. С. 36.

жет быть представлено как мысленное вращение треугольника по или против часовой стрелки. В результате вращения («качения») его вершиной может стать любой из этих функциональных органов, выступающих в роли средств решения задачи. (Образ «качелей» преследует и меня: от него очень трудно освободиться.) Доминирование того или другого определяется не только предметным содержанием и смыслом решаемой задачи, но также арсеналом динамических внутренних форм, которые могут быть логическими, в смысле Шпета, а могут подчиняться особой логике перцептивных действий (оперирование и манипулирование, например, зрительным образом) или логике предметных исполнительных действий — от манипулятивных до орудийных.

Еще раз прислушаемся к рассказу А. Эйнштейна своему другу — психологу М. Вертгеймеру — о работе над теорией относительности, занявшей 7 лет: главным на протяжении всего этого времени было «ощущение направленности, непосредственного движения к чему-то конкретному. Конечно, очень трудно выразить это ощущение словами, но оно определенно присутствовало и его следует отличать от более поздних размышлений о рациональной форме решения. Несомненно за этой направленностью всегда стоит что-то логическое, но у меня оно присутствует в виде некоего зрительного образа»[77]. Такое качение есть правило и норма; оно представляет собой опробование цели (задачи) средствами, поиск языка, на котором задача имеет решение. Доминирование не исключает, а предполагает диалог, сотрудничество. Не забудем, что какой бы язык решения не был выбран, он содержит в качестве своей внутренней формы остальные. Отношения между словом, действием и образом предполагают также взаимозаместимость. К. Лешли сказал бы эквипотенциальность, конечно, имеющую определенные границы, не полную.

«Треугольник» — это довольно скудная метафора. Происходящее напоминает, скорее, духовный и интеллектуальный плавильный тигель, в котором переплавляются, смешиваются, разъединяются внутренние формы слова, действия, образа. В нем «внутренний огонь, пламенея, то больше, то меньше, то ярче, то приглушенней, то живее, то медленней, обычно переливается в выражение каждой мысли и каждой рвущейся вовне череды об-

[77] *Вертгеймер М.* Продуктивное мышление. М., 1987. С. 263–264.

разов»[78]. *Переливается* и во внешнее выражение мысли. Естественно, что бахрома внутренних форм опутана кровеносной системой смыслов. Итогом такой работы является живость созданного произведения, способность его к внутренней пульсации, лежащей в основе его влекущей и приглашающей силы. Каждая из участвующих в «переплавке» форм не является «чистой культурой». Будучи переплетены вместе друг с другом, да еще со своим содержанием, они составляют ахматовский сор, из которого «*растут стихи, не ведая стыда*». Имеющий философское образование Б. Пастернак выражал это более академично: «Самое сложное — это хаос. Искусство — это преодоление хаоса, как христианство — преодоление доисторических массивов времени. Доисторический хаос не знает явлений памяти: память — это история и память — это искусство. Прошлое вне памяти не существует. История и искусство — дети одной матери-памяти. Искусство — это упрощение, как возвышение, а не как снижение: это реальность, выкристаллизованная на хаосе, который по своей природе антиреален. Он есть, но его не существует, т. е. он существует только через искусство и историю, через лица наперекор безличью хаоса...».

Не вдаваясь в дискуссию Б. Пастернака и В. Шаламова о допустимости в поэзии неполной, неточной ассонирующей рифмы, приведу соображения В. Шаламова о его понимании поэтического творчества: «...рифма ведь это не только крепь и замок стиха, не только главное орудие, ключ благозвучия. Она — и главное ее значение в этом — инструмент поисков сравнений, метафор, мыслей; оборотов речи, образов — мощный магнит, который высовывается в темноту, и мимо него пролетает вся вселенная, оставляя в стихотворении ничтожную часть примеряемого. Она — инструмент выбора, орудие поэтической мысли, орудие познания мира, крючок невода — стихотворения, и нет, мне кажется, надобности во имя только благозвучия отсекать заранее часть невода. Добыча будет беднее»[79].

В этом рассуждении пролетающая вселенная — это тот же ахматовский сор, или бахрома внутренних форм, всплывающая спонтанно или под влиянием текущих впечатлений. А рифма

---

[78] *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 105.

[79] См.: Переписка Бориса Пастернака. М., 1990. С. 535.

выполняет функцию поискового образа и детерминирующей тенденции (в понимании Н. Аха), определяющих выбор нужного. Взятые вместе — «невод» и «крючок» — обеспечивают смысловое единство (невод) и внешнее совершенство-благозвучие (крючок). По-своему об этом сказал А. С. Пушкин:

Воспоминание безмолвно предо мной
Свой длинный развивает свиток.

Парадокс и главная загадка состоят в том, как подобный гетерогенез, опирающийся на множественные гетерогенные формы, в итоге, так сказать, на выходе дает чистейшие формы, порождает, «выплавляет» стиль. Стиль слова, живописи, скульптуры, музыки, танца, стиль мышления и мысли, порождающий, например, «геометрическое красноречие», стиль поведения, наконец. В основе каждого из этих стилей лежит мысль — осознанная или нет. Не случайно Леонардо да Винчи сказал о живописи, что она — «козе ментале». Ментальная вещь. Другое дело, что стиль глубоко индивидуальный, «прозрачный» или «темный», который ни с каким другим нельзя спутать. Как бы далеко не продвигаться по пути разгадывания этой загадки, нужно осознавать, что в актах творчества имеется элемент волшебства или, по словам Б. Пастернака, «осязаемого колдовства или алхимии, от чего произведения искусства кажутся не отражением или описанием жизни, но случайно выломанным куском самой плотности бытия, формообразующей сути существования»[80].

Сумеем ли мы увидеть это волшебство, сумеем ли проникнуть, *увидеть за* такими чистейшими формами бахрому их внутренних форм, их смысл и значение? Это уже проблема нашей эстетической культуры, вкуса, богатства или бедности нашей собственной внутренней формы.

В созданных внешних формах и за ними таятся пласты невидимых внутренних форм. «*За поверхностью каждого слова таится бездонная мгла*», — говорил поэт Н. Заболоцкий. «Чистая форма» — это палка о двух концах. Когда, например, словесная культура не подпитывается образом, действием, аффектом, волей, она превращается в столь же чистое бескультурье. То же и с образом и дей-

[80] Там же. С. 366–367.

ствием. Мы тогда получаем полое слово, штамп, звук пустой, рефлекс, моторную персеверацию, механическое движение, косный образ, запечатанный символ и вообще «мертвую точку зрения». Если за внешней формой не скрывается переплетение, бахрома внутренних форм, то она оказывается бессодержательной, бессмысленной. Категоричен В. В. Кандинский: внешнее, не рожденное внутренним, мертворожденно.

Понятие «внутренней формы», несмотря на давность его существования, медленно входит в концептуальный аппарат психологии. Чтобы облегчить его принятие, сделаем необходимое разъяснение. Сегодня стало общим местом рассмотрение мира как текста, который мы лишь постепенно учимся читать, рассмотрение человека как текста, который мы читаем еще хуже. Нельзя ли любую внутреннюю форму слова, в том числе образ, действие, чувство, тоже представить как слово, иногда вербальное, чаще невербальное? «*Невербальное внутреннее слово*» — понятие, принадлежащее М. К. Мамардашвили. Такое «слово» может содержать в себе в более, а чаще — в менее явном виде «*зародыши динамической системы*», «*ожидание образов*» (А. Бергсон) или «*эмбрион словесности*» (Г. Г. Шпет), а не ее прах (А. А. Потебня, Л. С. Выготский).

Я, конечно, понимаю, что называние внутренней формы невербальным словом не облегчает мук ее вербализации или воплощения в другом материале — тексте. Но все же мне представляется, что, по крайней мере, поэтам, говорящим о «поэтической материи», подобное разъяснение будет близко. Начнем с вопросов А. Пушкина:

Парки бабье лепетанье,
Спящей ночи трепыханье,
Жизни мышья беготня...
Что тревожишь ты меня?
Что ты значишь, скучный шепот?

У О. Мандельштама невнятный шепот, который *и музыка, и слово, и silentium*, появляется прежде губ:

Быть может, прежде губ уже родился шепот
И в бездревесности кружилися листы,
И те, кому мы посвящаем опыт,
До опыта приобрели черты.

И наконец, гимн безмолвному Слову:

Если утраченное слово утрачено
Если истраченное слово истрачено
Если неуслышанное, несказанное
Слово не сказано и не услышано, все же
Есть слово несказанное. Слово неуслышанное,
Есть Слово без слова. Слово
В мире и ради мира;
И свет во тьме светит, и ложью
Встал против Слова немирный мир
Чья ось вращения и основа —
Все то же безмолвное Слово...

*Т. Элиот.* Пепельная среда. V. 1930

Разумеется, эмпирически мы переживаем невербальное внутреннее слово как трудно выразимые в словах ощущения, образы, чувства, знаки, символы, мысли о чем-то и т. п. При этом мы можем отчетливо наблюдать временной зазор между возникшим переживанием и его вербальной артикуляцией, если последняя, конечно, удается. А. А. Ухтомский на основании детальных дифференцировок деятельности «речевого центра» или речевой констелляции в центрах пришел к следующему обобщению: «...при первом ориентировочном анализе процесса речи легко различить психофизиологически два главных прибора с отчетливо различными исходными скоростями работы. Их можно назвать в самом общем виде так: а) *компоненты словоосуществления* и б) *компоненты мысли.* В порядке самонаблюдения легко дать отчет в том, как относительно быстро пробегает и складывается мысль, ожидающая высказывания, и как относительно медленно и с трением осуществляется первоначальное высказывание. Несоответствие в скоростях и в темпах нередко приводит к тому, что идущие с толчками и затруднениями попытки выразить мысль в речи начинают сбивать ход мысли, и в результате получается торможение речевого процесса. Это испытано, вероятно, всяким начинающим и мало тренированным преподавателем и оратором. Таким образом, нормальные компоненты речевого процесса могут оказаться фактически в положении конфликта между собой вследствие несоответствий во времени интервалов и скоростей, в которые они протекают... Лишь взаимным сонастраи-

ванием на некоторый средний "сочувственный ритм" работы (т. е. частью снижением более высоких темпов деятельности, частью подбадриванием более высоких темпов деятельности в других компонентах) оратор достигает однообразного марша возбуждений в речевой констелляции центров»[81].

Здесь интересны понятия «сочувственного ритма» и «рабочего марша» в налаженной текущей работе. Этот по сути психолого-практический анализ воплощения мысли в слове был дан Ухтомским в 1937 г. Спустя несколько лет он вернулся к нему и ввел понятие «хронотопа»: «Известное соответствие во времени между "ходом мысли" и скоростью укладывания мысли в речь является условием упорядоченной и плавной речи. Требуется дисциплина речевого процесса в смысле сдерживания обильно идущего потока образов и мыслей применительно к темпу словосочинения...

...Увязка во времени, в скоростях, в ритмах действия, а значит в сроках выполнения отдельных механизмов реакции, впервые образует из пространственно разделенных ганглиозных групп функционально определенный "центр". Тут вспоминается известное напоминание Германа Минковского, что пространство в отдельности, как и время в отдельности, являются "тенью реальности", тогда как реальные события протекают безраздельно в пространстве и времени, в хронотопе. И в окружающей нас среде, и внутри нашего организма конкретные факты и зависимости даны нам как порядки и связи в пространстве и времени между событиями»[82].

Аналогичные соображения, кстати, тоже со ссылкой на Г. Минковского, мы находим у Л. С. Выготского в посмертно опубликованной и недооцененной психологами статье «Проблема умственной отсталости». В ней идет речь не о мысли и слове, а о мысли и действии: «Как говорит Ф. Шиллер, мысли легко уживаются друг с другом, но жестко сталкиваются в пространстве. Поэтому, когда ребенок начинает в какой-то актуальной ситуации мыслить, это означает не только изменение ситуации в его восприятии и в его смысловом поле, но это означает, в первую очередь, изменение в его динамике. Динамика реальной ситуации,

---

[81] *Ухтомский А. А.* Избранные труды. Л., 1978. С. 152–153.

[82] Там же. С. 268–269.

превратившись в текучую динамику мысли, стала обнаруживать новые свойства, новые возможности движения, объединения и коммуникации отдельных систем. Однако это прямое движение динамики от актуальной ситуации к мысли было бы совершенно бесполезно и не нужно, если бы не существовало и обратное движение, обратное превращение текучей динамики мысли в жесткую и прочную динамику реального действия. Трудность выполнения ряда намерений как раз связана с тем, что динамику мысли с ее текучестью и свободой надо превратить в динамику реального действия»[83].

Подобная «хронотопическая» трактовка событий применительно к «укладыванию мысли в речь», к «укладыванию» мысли в действие и к другим аналогичным событиям, которые изучают психология и физиология, дает возможность снять или существенно ограничить оппозицию внешнего и внутреннего. Вспомним, что к подобному ограничению ведет и введение понятий внешней и внутренней формы, которым было уделено большое внимание в настоящем тексте. Если внутренняя форма рождается вовне, а внешняя форма рождается внутри, то это не только ограничивает оппозицию внешнего и внутреннего, но ограничивает или снимает проблематику начала и конца, которой нет места и в логике активного хронотопа. Теряет смысл вопрос, что раньше, мысль или слово:

Что мы считаем началом, часто — конец,
А дойти до конца означает начать сначала.
Конец — отправная точка. Каждая верная фраза
(Где каждое слово дóма и дружит с соседями,
Каждое слово всерьез и не ради слова
И служит для связи былого и будущего,
Разговорное слово точно и невульгарно,
Книжное слово четко и непедантично,
Совершенство согласия в общем ритме),
Каждая фраза содержит конец и начало,
Каждое стихотворение есть эпитафия.
И каждое действие — шаг к преграде, к огню,

[83] *Выготский Л. С.* Проблема умственной отсталости // *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 5. М., 1983. С. 250.

К пасти моря, к нечетким буквам на камне:
Вот откуда мы начинаем.

*Т. Элиот.* Литтл Гиддинг. IV

Стихи поэта, как и соображения А. А. Ухтомского и Л. С. Выготского, можно принять в качестве рекомендаций разумной практической психологии, но на сей раз не формальные, а эстетико-этически окрашенные. Если их поставить рядом с приведенным выше отрывком из «Пепельной оды», то мы увидим, что для Т. Элиота была столь же относительной «проблема первичности» Слова и Дела, как и вся проблема начала и конца:

В моем начале мой конец...
В моем конце – начало.

Поэта больше волновало, что мы, получив свободу выбора, колеблемся

Между бесплодной мыслью и необдуманным делом.

Оставим поэтическую метафизику и обратимся к философско-психологической. Согласно Шпету, функции стоящего за мыслью *эмбриона словесности* могут выполнять знаки и символы. Ими могут быть и имена собственные, представляющие собой символическое выражение «неизреченного». Шпет видел единственный путь к их «уразумению в чистом раскрытии символов, в их разоблачении и, следовательно, в раскрытии затаенного»[84]. Аналогично обстоит дело и с идеей, эйдосом в платоновском смысле слова. «На самое сущность мы смотрим как на знак», – говорил Шпет. «Переход от знака к смыслу вовсе не есть "умозаключение", а, по крайней мере, в основе своей это есть первичный и непосредственный акт "усмотрения" смысла. В этой первичности мы его и отыскиваем. Семасиологическое принятие самой сущности eo ipso заставляет искать в ней, как "начале", *смысл*, который раскрывается перед нами как *разумное основание*, заложенное в самой сущности; сущность в своем содержании здесь исходит из разума как из своего начала. В конечном итоге можно сказать, сам предмет выступает здесь не как "задача" в собствен-

[84] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 113.

ном смысле, а как *знак* того, что *здесь* — задача, и, следовательно, самая формулировка ее еще прямо не дана, а "будет" найдена в процессе расшифровки знака ее»[85]. Здесь Шпет размышляет не об абстрактной мысли, а о мысли в действии. Его интересует философское мышление, когда предметом мысли является сознание. И в этих предельных ситуациях идеального или теоретического мира, открытого в античности Парменидом, мысль не бесплотна. За нею, если не слово, то символ, знак, смыслообраз, подлежащие расшифровке, разоблачению, пониманию и воссозданию, воплощению в слове ли, в образе ли или в действии.

Еще раз вернемся к анализу гипотетического творческого акта. Если в начале «бессловесного порыва» положить символ (помня о том, что он сам есть и вещь и идея, т. е. в конечном счете — слово), то необходимым этапом должна быть его расшифровка, разоблачение, проникновение в его таинственную внутреннюю форму. Далее, происходит направленное оперирование найденным, руководимое некими критериями *внутреннего оправдания*. И наконец, облачение, одевание полученного результата в новую форму, руководимое критериями *внешнего совершенства*. Если иметь в виду подлинное произведение искусства, то оно при всем совершенстве внешних форм, в том числе и при всем совершенстве их нарочитого (или вдохновенного, как у Ф. Гойи и Ф. Достоевского) уродства, есть приглашение в свое внутреннее пространство, образованное переплетением внутренних форм, приглашение проникнуть в его внутренние пласты значений и смыслов, проникнуть, наконец, в его внутреннее Слово. Независимо от того, вербально оно или нет.

Смею сказать, что сказанное Шпетом характерно не только для философского мышления. Примеров непосредственного усмотрения смысла достаточно и в обыденной жизни и в когнитивной психологии. Известен эксперимент, проведенный В. Б. Малкиным (устное сообщение) с выдающимся шахматистом-гроссмейстером. Последнему была показана на 0,5 секунд сложная шахматная позиция с инструкцией запомнить фигуры и поля, которые они занимали. Шахматист ответил, что он не запомнил ни

---

[85] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 316.

того ни другого, но уверен, что позиция белых слабее. Перефразируя Шпета, можно сказать, что даже сам предмет выступает здесь не только не как «задача», но еще и не вполне как предмет, а лишь как знак того, что здесь есть задача, к тому же с оцененной перспективой ее решения. Подобные факты навели на мысль, что уровни (блоки) переработки информации в когнитивной сфере человека организованы не иерархически (пришел, увидел, победил), а гетерархически (еще не увидел и почти победил). Смысловая оценка может предшествовать расчлененному восприятию, не говоря уже о запоминании[86].

Полной противоположностью эксперименту В. Б. Малкина является один из экспериментов, проведенный А. Р. Лурия над великим мнемонистом Ш. Лурия предложил ему следующие ряды цифр для запоминания:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1 | 2 | 3 | 4 |
| 2 | 3 | 4 | 5 |
| 3 | 4 | 5 | 6 |
| 4 | 5 | 6 | 7 |

и т. д.

Ш. запоминал этот ряд цифр, применяя обычные для него способы зрительного запоминания[87]. Он вполне отчетливо воспринял, запомнил, верно воспроизвел ряды цифр и даже не заметил, что здесь нет задачи для памяти.

Если обсуждать это в терминах когнитивной психологии, то функциональный микрогенез когнитивных актов у шахматиста начинается с блока семантической обработки информации, а у мнемониста он, в лучшем случае, может завершать микрогенез. Книга А. Р. Лурия полна примерами того, что при гипермнезии у его испытуемого наблюдается почти полная диссоциация слова и смысла. Замечательно оценил интеллектуальные возможно-

---

[86] См.: *Зинченко В. П.* Перцептивные и мнемические элементы творческой деятельности // Вопросы психологии. 1968. № 2; *Он же.* Продуктивное восприятие // Вопросы психологии. 1971. № 6; *Он же.* Таинство творческого озарения // Вопросы психологии. 2004. № 5.

[87] *Лурия А. Р.* Маленькая книжка о большой памяти. М., 1968. С. 35.

сти великого мнемониста С. М. Эйзенштейн, сказав, что Ш. воспринимает «рой, а не строй» (выражение А. Белого)[88]. Это не значит, что слово у мнемониста Ш. лишено внутренней формы. Последняя носит отчетливо выраженный образный характер, что, как это ни парадоксально, мешало ему понимать поэзию. Это внутренняя форма, в понимании А. А. Потебни, но она лишена динамичности внутренних логических смысловых форм, в понимании Г. Г. Шпета.

Нам осталось сделать еще один шаг, так сказать, в «заземлении» мысли. Выше было приведено достаточное число образов и метафор, назначение которых состояло в том, чтобы представить ее плоть. Это невербальное, безмолвное слово, зародыш динамической схемы, эмбрион словесности. К ним могут быть добавлены «мышечные ощущения», которые испытывал гений самонаблюдения А. Эйнштейн в процессе мышления. Сюда же относятся «ощущения порождающей активности», о которых писал М. М. Бахтин. Согласно М. К. Мамардашвили, наша мысль является состоянием невербальной очевидности, которую нельзя заменить своим же описанием[89]. Подчеркивание философом живости состояния мысли еще раз указывает на необходимость нашего невербального присутствия в ней, в знании и испытании нами в мысли действия чистой спонтанности или нашего добровольного согласия с найденной внутренней формой. Мамардашвили, как и Шпет, под последними имеет в виду не статуарные формы, а формы силы, которые физически и наглядно непредставимы: «Ритм или динамическая пульсация — вот что является формой в том случае, о котором мы говорим. Форма есть тот резонансный сосуд или ящик, который ею создается»[90]. Если искать не физические аналоги динамических внутренних форм, а думать об их возможных механизмах, субстрате или «седалище» (как в давних размышлениях о душе), то ближе всего подходят создаваемые индивидом моторные программы, обеспечивающие существование самых разных видов и форм деятельности, включая деятельности когнитивные.

---

[88] Заметки С. М. Эйзенштейна о Ш. хранятся в Архиве А. Р. Лурия.

[89] *Мамардашвили М. К.* Эстетика мышления. М., 2000. С. 256–257.

[90] Там же. С. 358.

В контексте исследований кратковременной зрительной памяти нами совместно с Г. Г. Вучетич[91] и с Н. Д. Гордеевой[92] получены данные, свидетельствующие о том, что испытуемые способны оперировать и манипулировать построенными, но не реализованными вовне моторными программами возможного действия, возможной вербализации и возможной актуализации образа. Подобное оперирование, давая вполне осязаемые результаты, чаще всего не осознается испытуемыми, оставляя, в лучшем случае, ощущения порождающей активности, которые не поддаются расшифровке. Можно предположить, что подобные моторные программы до поры до времени остаются амодальными, неспецифическими, хотя потенциально они гетерогенны и полимодальны и в зависимости от задач и результатов могут реализоваться, порождая слово, образ или действие. При этом возникшие внешние формы или новообразования будут тем совершеннее, чем богаче их внутренние формы, неотъемлемым компонентом которых является слово. И не только. Моторные программы еще до своей реализации омываются кровеносной системой смыслов. А смысл, как мы помним, есть со-мысль, замысел соответствующей перцептивной, моторной или умственной задаче.

Мы приходим к тому, что путь к образу, действию, к слову начинается от мысли, в основе которой лежит все то же слово, будь оно безмолвным или невербальным. И путь этот весьма и весьма труден. В свое время А. Бергсон говорил, что самое трудное — перейти от идеи к образу. Если такой переход осуществляется, то порожденный образ сам становится и мыслью и словом. То же можно сказать и о действии. Возвращаясь к началу этого текста, согласимся с Э. Клапаредом, что размышление запрещает речь. Но оно не запрещает, а предполагает слово. Довольно неожиданно для себя в ходе настоящего разговора я пришел к тому, что нужно говорить не только о гетерогенности мысли, но и о гетерогенности слова, образа и действия. Лишь в этом случае они не будут мертворожденными и привлекут наше внимание.

---

[91] См.: *Зинченко В. П., Вучетич Г. Г.* Сканирование последовательно фиксируемых следов в кратковременной зрительной памяти // Вопросы психологии. 1970. № 1.

[92] См.: *Гордеева Н. Д., Зинченко В. П.* Функциональная структура действия. М., 1982; *Гордеева Н. Д., Зинченко В. П.* Роль рефлексии в построении предметного действия // Человек. 2001. № 6.

Было бы, наверное, большой самоуверенностью сказать, что включение в дискурс о мысли и слове невербального внутреннего слова, эмбриона словесности, невербализованной до поры до времени моторной программы и т. п. есть преодоление качелей, о который говорили и Шпет, и Бибихин. Но все же по ходу этого разговора облако мысли Л. С. Выготского, облако смысла Г. П. Щедровицкого, чертог теней О. Мандельштама постепенно превращались в расплавленную магму внутренних форм, в том числе и форм словесных. Видимо, в сконструированном выше, к сожалению, заочном споре Выготского и Шпета — правда все же на стороне последнего: мысль без слова невозможна.

Таким образом, мы вновь возвращаемся к духовному, интеллектуальному тигелю Гумбольдта или к котлу cogito Мамардашвили, к необходимости огня, кипения для получения формы. Мамардашвили категоричен: «Без огня нет формы. Мы ведь глине придаем форму огнем. Но его держать руками нельзя... можно лишь снова и снова воспламеняться, и снова это будет уходить, оставляя нам обожженные формы»[93]. В этом же контексте Мамардашвили вспоминает первого философа европейской традиции Прометея, похитившего огонь у богов, вспоминает и гераклитовскую метафору мировых пожаров — мерно загорающихся и сгорающих миров. Д. Самойлов сказал об этом же проще, но не менее убедительно:

Нужно себя сжечь,
Чтобы превратиться в речь.

Если подобное произойдет, то

От всего человека вам
Останется часть речи.

*И. Бродский*

Мимолетное, мгновенное выдерживает напор столетий и становится вечным. Плодотворный хаос в итоге переплавки, гетерогенеза превращается в состояние, при котором, по словам Г. Г. Шпета, ты можешь очищать свое сознание от эмпирии, но не от слова, мыслить о мысли, сознавать сознание, или, по словам А. Ф. Лосева, ты можешь только мыслить чистой мыслью, а не ощущать.

---

[93] *Мамардашвили М. К.* Эстетика мышления. М., 2000. С. 405–406.

Не забудем, что разница между состоянием и органом весьма и весьма относительна. В. В. Бибихин в своих воспоминаниях об А. Ф. Лосеве написал: «За всей простотой А.Ф. стоит незаметный, не бросающийся в глаза, но все определяющий взгляд на мир и знание, что с этим миром надо делать. Велик ли его набор идей? И есть ли он вообще? Есть инструмент, который высекает искры, встречаясь с чем бы то ни было. Какие искры это будут, ему может быть даже неважно. Нет системы. Есть какой-то внутренний кремень...»[94]. Невольно вспоминается Монтень: «Мозг, хорошо устроенный, стоит больше, чем мозг, хорошо наполненный».

Психологам достаточно хорошо знакомы состояния готовности, будь то перцептивная готовность или готовность к действию. То, о чем писал В. В. Бибихин, есть готовность к мысли — качество, которое, к сожалению, не так часто встречается, особенно за пределами детского возраста. Предельной формой готовности к мысли является «неудовлетворенный голод мысли» (О. Мандельштам), стоящий в одном ряду с «духовной жаждою». Слишком часто вместо готовности к мысли встречаются готовность к вере, к неверию, к скепсису, а то и банальная лень. Или «суета и томление духа»...

Чтобы не впадать в свойственный педагогике и педагогической психологии назидательный тон, в рассуждения о пользе так называемой креативности, завершим изложение вопросом. Что же является источником внутренней формы самого человека? Нельзя ли его представить более конкретно? Моя гипотеза состоит в том, что человек по мере активного, деятельного или созерцательного проникновения во внутреннюю форму слова, символа, другого человека, произведения искусства, природы, в том числе и своей собственной, строит свою внутреннюю форму, расширяет внутреннее пространство своей души, создает свой интеллектуальный тигель, котел cogito или внутренний кремень, словом состояние готовности к мысли и ее инструмент. Без такой работы человек оказывается *полым*. Но это уже сюжет для другого рассказа.

---

[94] *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев, Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 19.

*Б. И. Пружинин*

# МЕЖДУ КОНТЕКСТОМ ОТКРЫТИЯ И КОНТЕКСТОМ ОБОСНОВАНИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ ГУСТАВА ШПЕТА

Густав Густавович Шпет как методолог развивал по преимуществу феноменологические и герменевтические идеи. К аналогичным идеям обращается и современная методология, причем отнюдь не только методология гуманитарных наук. Можно даже, пожалуй, сказать, что именно вокруг перспектив, сложностей и проблем, открываемых перед методологией этим идейным движением, вращается теперь современная эпистемологическая мысль. В этом плане ход мысли Г. Г. Шпета представляет для нас очевидный интерес. Но при этом, подчеркну сразу: интерес далеко не просто исторический. Дело отнюдь не сводится к тому, что Г. Г. Шпет был одним из первых русских феноменологов — русских философов, обратившихся к идеям Э. Гуссерля. По крайней мере не меньший интерес представляет для нас уникальный опыт его идейного движения, приведшей его к феноменолого-герменевтической методологии. Ибо траектория его пути к этой методологии отлична от достаточно хорошо известных ныне траекторий, прочерченных философско-методологической рефлексией над наукой от позитивистской и неокантианской философии науки к постпозитивистской. И прежде всего потому, что он, в силу объективных причин, не находился внутри этих мощных интеллектуальных традиций, он оказался, так сказать, в позиции «вненаходимости». Отстраненный опыт Шпета не просто интересен, но актуален, ибо несет в себе возможность новых перспектив в исследовании нынешней методологической ситуации, позволяет по-новому посмотреть на эту ситуацию. В чем,

замечу, современная методология науки остро нуждается. Об одной из таких перспектив я буду говорить ниже.

Но сначала своего рода интродукция. Известный отечественный специалист по феноменологии Виктор Молчанов как-то заметил по поводу «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля: «В этом произведении обращение к опыту как предмету исследования и способу верификации делает возможным анализ, реальность поставленных проблем — возможность их критического обсуждения, язык, над которым не господствует терминология, — возможность обсуждать эти проблемы на другом языке»[1]. Эта характеристика феноменологии, сама по себе весьма важная, приобретает в контексте обозначенной выше темы особое значение в силу той методологической роли, на которую сегодня претендует феноменология в сфере эпистемологической и философско-методологической рефлексии над наукой. Феноменология является наиболее последовательной философской дорогой к герменевтике, а последняя, как считают очень многие исследователи, становится сегодня главным претендентом на роль общей (универсальной) методологии всей (гуманитарной и естественной) науки[2]. Концептуальная открытость феноменологии, о которой говорит Молчанов, ее способность адаптироваться к специфической ситуации философско-методологической рефлексии над знанием в этом контексте чрезвычайно важна. Важна она была и во времена Г. Г. Шпета — поэтому Шпет так заинтересовался теоретическими разработками Гуссерля и блестяще воспользовался возможностями, которые представляла ему феноменология. Еще более важна она сегодня в рамках тех проблем, которые сотрясают современное философско-методологическое сознание науки.

Современная философско-методологическая рефлексия над наукой, обратившись к принципу историзма как к ключевому в анализе научного знания, прямо вышла к тем проблемам, которые на протяжении последнего века обсуждались в основном в

---

[1] *Молчанов В. И.* Аналитическая феноменология в Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // *Гуссерль Эд.* Собрание сочинений. Т. 3 (1). *Логические исследования.* Т. II (1) / Перев. с нем. В. И. Молчанова. М., 2001. С. XIV.

[2] См., например: *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 14.

сфере философско-методологической рефлексии над гуманитарными науками, или, как их называл В. Дильтей, над науками о духе. При этом историзация современного методологического сознания не просто продолжается, она как бы интенсифицируется; она пошла, так сказать, вглубь методологии — на уровень положительного исследования научно-познавательной деятельности средствами самой науки. Исследования науки средствами самой науки, которые прежде опирались главным образом на концептуальный аппарат социологии и социальной психологии, сегодня по большей части опираются на концептуальный аппарат и методы наук откровенно гуманитарных. Анализ современного научно-методологического сознания показывает, что сегодня в основу историко-научных реконструкций кладутся все более и более рискованные культурологические подходы (вроде этнометодологии), на фоне которых работы «классических» постпозитивистов (Т. Куна, даже П. Фейерабенда, не говоря уж об И. Лакатоше) выглядят как нечто вполне традиционно-методологическое. Вообще нынешние исследования науки (лучшие из них) начинают все более напоминать гуманитаризированное литературоведение.

В контексте этих исследований сформировался соответствующий образ науки. Важнейшая его особенность состоит в том, что в рамках этого образа все научное знание, без различий по предмету и методу, предстает социально и культурно релятивным и исторически изменчивым. И именно таким образом, через релятивизацию преодолевается известное различие между естественными и гуманитарными науками, т. е. достигается единство научного знания по методу. Естествознание при таком взгляде на науку лишь по некоторым степенным параметрам отличается от гуманитарного знания — оно предстает как серии проекций культурных доминант различных эпох и регионов на природу. А само гуманитарное знание при этом все более «гуманитаризируется», изживая, вместе со своими комплексами неполноценности, и всякое уважение к традиционным стандартам научности. Стали поговаривать даже о том, что теперь именно гуманитарное знание следует рассматривать как образец и стандарт для точного естествознания (вот ведь как забавно обернулась idée fixe неопозитивистов о единой науке на базе физики). И действительно, если в объединенной науке на место процедуры научного объяс-

нения претендует процедура интерпретации (понимания), то именно герменевтика и может претендовать на роль методологии всех наук. Правда, мнение «естественников» в этом вопросе придется игнорировать (но третировали ведь не так уж давно методологическую самооценку гуманитариев редукционистские программы неопозитивистов).

Однако это победное шествие методологического сознания науки к единству знания через его историко-культурную релятивизацию сталкивается с рядом весьма серьезных проблем. И возникают эти проблемы как раз в связи с релятивизацией знания, с превращением его в серию в общем равноправных культурно-исторических проекций. При этом из рассуждений философов науки сегодня практически исчезают такие понятия, как истина и объективность. Возникает ощущение, что методологи уже готовы обсуждать взамен проблемы истины проблему научной правды, которая, разумеется, у каждой интерпретации своя. Однако дело в том, что научное познание есть деятельность, по самой своей сути ориентирующаяся на рационально обоснованные единые нормы и идеалы. Если познание в таком обосновании не нуждается, то это точно не научное познание и, скорее всего, не познание вообще. С другой стороны, если философские конструкции не пытаются даже рационально обосновывать общеобязательность норм познания, то эти конструкции, во всяком случае, не являются методологическими. Коль скоро речь идет о философском осмыслении науки, которое претендует на роль методологии, то оно должно выполнять (прямо или косвенно) какие-то методологические нормативные функции, фиксирующие условия истинности знания. Между тем, все эти тенденции к культурно-исторической релятивизации знания ведут к фактическому отказу «гуманитаризированной» методологии от нормативных функций, т. е. предполагают уход методологии из плана долженствования. Вопрос: куда? В план описания? Ведь нельзя же всерьез считать методологически значимым утверждение: «Успешным может быть любой метод».

В контексте этой проблемной ситуации как раз и представляет весьма большой интерес шпетовская версия теоретико-познавательной проблематики феноменологии и, в частности, в данном случае — один из пунктов этой версии, связанный, так сказать, с идентификацией методологии, с определением ее мес-

та в познании и определением сферы ее компетенции. Шпет уделял этому вопросу достаточно большое внимание. Но в наиболее концентрированной форме его отношение к методологическим проблемам нашло выражение в статье «История как предмет логики» (1922).

Как известно, Шпет пришел к идее герменевтической методологии, прямо опираясь на идеи, высказанные Гуссерлем, в частности, в «Логических исследованиях» и «Идеях I». Но его книга «Явление и смысл» — это не пересказ Гуссерля в просветительских целях, это — весьма творческое изложение, причем под волновавшую его тематику и с достаточно сильным сдвигом акцентов по отношению к первоисточнику. Опираясь на идеи Гуссерля, Шпет исследовал реалии, волновавшие его самого. Если угодно, его исследовательская задача состояла в том, чтобы ввести феноменологические идеи Гуссерля, выраженные в «Идеях I», в контекст русской интеллектуальной традиции с ее проблемами и перспективами. Шпет акцентирует важные, с точки зрения этих традиций, положения феноменологии. И между прочим, в переложениях Гуссерля он акцентирует также и то, что, на мой взгляд, принципиально важно для нашей темы — он акцентирует, так сказать, «уважительное» отношение к «жизненному миру» ученого, к реалиям его научно-познавательной практики, к тому, что реально делает ученый, на что ученый реально ориентируется, что он считает важным в познании. Именно это «уважение» реальности науки (на чем я настаиваю как на действенном факторе идейного становления Шпета-методолога) делает понятным то, как он позиционирует себя по отношению к явно представленным тогда, в начале прошлого века, методологическим течениям — неокантианству и эмпиризму (в основном, в его классическом варианте).

Шпет в целом критически относился к этим течениям. В том числе и по отмеченному выше параметру. Конечно, абсолютно неверным было бы упрекать неокантианство (и его марбургскую школу, в особенности) в «неуважительном» отношении к науке вообще. Равно как и эмпиризм во всех его формах. Речь идет о другом. И в случае неокантианства, и в случае эмпиризма «уважение» не исключало того, что реальность научно-познавательной практики ученого представлялась в рамках философско-методологической рефлексии как объект критического анализа и,

в конечном счете, реконструкции. С точки зрения этих течений, наивные взгляды ученых на их собственную деятельность следовало преодолевать, для чего и разрабатывались критико-рефлексивные методологические концепции. Для Шпета же методология — это, по сути своей, «уяснение методов»[3] такими, как они функционируют в реальной практике ученого. Опираясь на такое понимание методологии, Шпет, прежде всего, отводит тезис (явно неокантианский) о примате метода, «т. е. убеждение, что сам предмет науки логически определяется методом». Но он не принимает в этом вопросе и позицию эмпиризма, полагающего, что методы науки задаются исключительно особенностями эмпирически данной предметной области исследований. И не принимает ее, прежде всего, в силу откровенной психологистичности этой позиции в тогдашнем методологическом эмпиризме.

Критикуя эмпиризм, Шпет, конечно, имел в виду, прежде всего, ассоцианистский вариант эмпиризма, но и тогдашний позитивизм тоже связывался у него с психологистскими установками. Именно в противоположность психологистским установкам эмпиризма Шпет постоянно подчеркивал, что метод науки образуют те процедуры нашего сознания, которые базируются на логике. Особая позиция Шпета по отношению к эмпиризму в трактовке метода поддерживается здесь тем, что логика для него не есть эмпирическое обобщение научной практики, что она, «будучи наукой о науках, не есть эмпирическая наука о них»[4]. Тем самым, он сохраняет за логикой право на нормирование, на методологическое предписание (на план долженствования). Если все же «верно убеждение логики, — подчеркивает Шпет, — что во всякой науке столько науки, сколько в ней логики, то логика должна лежать в основе методологических научных построений, а не быть системой обобщений из данных научного развития»[5]. Но эта оценка роли логики не возвращает его к неокантианству, она означает лишь, что, так сказать, природа метода (природа логических структур) иная, чем природа предметности как она нам дана. И специфика научного метода в том и состоит, что он, при-

---

[3] *Шпет Г. Г.* Что такое методология наук // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 14.

[4] *Шпет Г. Г.* История как предмет логики // *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды / Отв. ред. и сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 213.

[5] Там же. С. 213.

способливаясь к предметности, не теряет своей логической природы и связанных с этой природой возможностей и познавательных функций.

Вообще, знание есть соединение двух различных «материй» — материи (логоса) слова и материи (образа) предмета. И весь вопрос в том, как они соотносятся, соединяются в знании? Для неокантианцев «материал» метода (формальные структуры) как раз и образует то, из чего «делается» знание (будь то бесконечно малые в математике или ценности в науках о духе). «Остальное» в науке, т. е. всю чувственно-образную предметность (опытные данные и вообще все, идущее от опыта), они не считали специфичным для научного взгляда на мир. Поэтому они и отбрасывали кантовскую «вещь в себе». Шпет, напротив, в своих размышлениях о методе не считает возможным игнорировать ту предметно оформленную реальность, с которой работает ученый, и, чтобы понять суть метода, он считал необходимым обратиться к предметному опыту, с которым сообразуется метод. Но вот здесь тогда главным препятствием оказывается психологизм эмпиристской методологии. Чтобы преодолеть этот психологизм, Шпет и обращается к феноменологии. Его привлекала провозглашенная Гуссерлем возможность возвращения к непсихологизированному опыту, т. е. возможность, с одной стороны, возвращения к «самим вещам» (как оппозиция неокантианству) и, с другой, обещанная Гуссерлем возможность обращения к опыту как непосредственному усмотрению сути вещей (а не к сфере психофизиологической активности, где из элементов конструируются предметы — с помощью ли ассоциативной деятельности или под прагматические цели).

Но, с одной стороны, в контексте трактовки Шпетом роли логики в научном познании, а с другой стороны, в контексте его феноменологической трактовки опыта перед ним, естественно, возник вопрос о том, что является «методологически существенным» в научном освоении предметности? На что ориентируется логика, «приспосабливаясь» к предмету? Под какие познавательные задачи формируются предметно ориентированные логико-методологические структуры познания?

Пытаясь ответить на этот вопрос, Шпет выявляет, на мой взгляд, принципиально важный сегодня аспект научно-познавательной деятельности. Я же попытаюсь методологически пред-

ставить это, выделенное им, измерение познавательной активности в связи с различением, введенным позднее в методологию эмпиризмом (позитивистского толка), — в связи с различением контекста открытия и контекста обоснования. К нынешнему дню усилиями постпозитивистской философии науки это различение практически изъято из методологического инструментария. Но, как мне кажется, различение контекста открытия и контекста обоснования оказалось размытым именно потому, что в своей позитивистской формулировке оно не учитывало как раз выделенный Шпетом аспект научно-познавательной деятельности. Во всяком случае, для прояснения шпетовского понимания методологии обращение к этому различению представляется мне достаточно демонстративным.

Как известно, в явном и отчетливом виде различение контекстов открытия и обоснования было представлено Г. Рейхенбахом, придерживавшимся вполне ортодоксальных эмпиристских взглядов. Контекст открытия связывался им с процессами выдвижения гипотез, контекст обоснования — с логическими процедурами выведения из этих гипотез следствий и их проверкой на опыте. Это общеизвестно. Куда меньше внимания обращается обычно на идейные мотивы, которые подвигли Рейхенбаха уточнить данное различение. Между тем, как в свое время заметил Е. П. Никитин, Рейхенбаха «заботит не столько демаркация открытия и обоснования (ее существование мыслится как само собой разумеющееся), сколько отграничение теории познания (эпистемологии) от других наук (социологии и психологии), так или иначе изучающих научное знание. Что касается социологии, то здесь проблема решается сравнительно просто: когда эта наука изучает знание, она рассматривает исключительно его внешние отношения, а эпистемология (и психология) интересуется отношениями внутренними (содержанием, структурой знания). Как же отграничиться от психологии?»[6].

Вообще такая задача возникла перед эмпиризмом потому, что эмпиризм к этому времени уже полностью отказался от классических бэконовских представлений о путях получения научно-

[6] *Никитин Е. П.* Проблема открытия и обоснования в западной философии науки XX века // *Никитин Е. П.* Духовный мир: органичный космос или разбегающаяся вселенная? М., 2004. С. 138.

го знания — знание не может быть выведено непосредственно из достоверных опытных данных логическим (элиминативная индукция) путем. Соответственно, открытие уже не может быть представлено как логический процесс. Поэтому его можно и даже нужно предоставить в полное распоряжение психологии, тогда как философско-методологическая рефлексия над знанием, избавившись от психологических наслоений, сможет, наконец, уберечь свою девственную логическую чистоту. Рейхенбах полагал, что этого можно достичь, ужесточив различия соответствующих контекстов формирования знания. И это действительно так. Но очевидно также, сколь далеко мы отошли в результате от реальности познавательных практик. На одном полюсе познания мы получаем чисто логические процедуры (и чистую логику вместо методологии), на другом — субъективно-личностные, иррациональные процессы, вообще не поддающиеся никакому нормированию. Так что при попытке вернуться к реальности познавательная деятельность ученых в лучшем случае оказывается микстурой из элементов того и другого, упорядочиваемой лишь благодаря действию внешних для познания обстоятельств. Фактически, на прояснение такого рода культурно-исторических (внешних собственно знанию о мире) обстоятельств и направил позднее свои усилия постпозитивизм.

Шпет в подобной ситуации выбрал иную концептуальную стратегию. Опираясь на феноменологические процедуры, Шпет ищет в опыте то, что способно направлять процессы логического структурирования знания. Он не может принять в качестве системообразующего принципа знания пустую форму мысли (чистую логику), но не может принять в этом качестве и неоформленный поток опыта (переживаемое содержание). И задается вопросом: «Действительно ли мы стоим перед дилеммой: познавать только идеальное, а в действительности только жить?»[7] Преодолевая эту альтернативу, он ищет посредствующее звено. При этом повторяю — он реалист в понимании науки. Он пытается найти тот реальный план (контекст, если угодно) познавательной деятельности, где процессы открытия и обоснования соотносятся друг с другом в выполнении некой необходимой (сущ-

[7] *Шпет Г. Г.* История как предмет логики // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 219.

ностной, существенной для познания) познавательной функции. Так вот, эту функцию он определил как план «выражения» или «изложения» (сегодня он бы, наверное, сказал: «коммуникативный аспект познания»). Именно в этом плане и располагается, по Шпету, методология: «Всякое изложение сопровождается более или менее ясным сознанием путей и средств осуществления науки, а иногда и обсуждением. Методология есть "собрание" таких анализов, в свою очередь, приведенных в систему»[8]. Шпет имеет здесь в виду тот момент познавательной деятельности, когда ученый ориентируется не столько на истинность логически организованных систем знания и не столько на образные, в значительной мере личностно-психологические формы представления предметного мира, сколько, и прежде всего, на «интеллигибельную интуицию», ориентированную потребностью изложить, выразить, словесно представить и сделать понятным для другого то, что исследователь наполовину обосновал как истину, наполовину почувствовал как реально существующую сущность. «Ни чувственный опыт, — констатирует Шпет, — 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 — интуиции, 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»[9]. Естественно, такая трактовка «предмета» методологии обязывает Шпета указать на посредствующее звено между логикой и опытом — на некую реальность существования знания с вполне объективированными структурами. Мне кажется, он именно это имеет в виду, когда говорит о «внутренней форме слова» в более поздних своих работах.

Не сложно проследить, что понятие «внутренней формы слова» появляется в методологических работах Шпета, как правило, тогда, когда он, так или иначе, указывает на неявную логичность всего нашего мышления. Мы можем рассуждать совершен-

---

[8] *Шпет Г. Г.* Что такое методология наук // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 14.

[9] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 39.

но неупорядоченно, мы можем развертывать наши мысли непоследовательно, мы можем что-то опускать, но за всем за этим, как внутренний фон, как внутреннее основание наших рассуждений, стоят логические формы. Однако именно «стоят за», образуют фон. Ибо, когда мы начинаем выстраивать наше мышление по всем требованиям логики, мышление как познание заканчивается. В процессе же познания, в динамике осмысления слово опирается на внутреннюю форму, позволяющую соотносить предметность и логичность с целью изложения. Вот здесь, по Шпету, и формируются методологические процедуры. Именно в этой области Шпет и говорит о методе как таковом — о сфере приложения герменевтики. Герменевтика у Шпета не относится к процессу добывания знания, она — не о поисках истины. Она — об «изложении». Так, Шпет выделяет ту область, где работают методологические процедуры. И применительно к этой области рассуждает на методологические темы — о значении, о соотношении предметных областей различных наук и прочем.

Мне кажется, эти выводы из прочтения шпетовской гуманитарной методологии весьма значимы для современной философско-методологической рефлексии над наукой. Они естественным образом вписываются в современные эпистемологические дискуссии. Но это уже тема дальнейших обстоятельных исследований.

*В. Н. Порус*

# СПОР О РАЦИОНАЛИЗМЕ: ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА (Э. ГУССЕРЛЬ, Л. ШЕСТОВ И Г. ШПЕТ)

## 1. Остановить кризис культуры: Э. Гуссерль

Рамки спора были заданы Э. Гуссерлем. Он связал наступление духовного и культурного кризиса «европейского человечества» с «*кажущимся крушением рационализма*». Кажущимся — потому что «причина затруднений рациональной культуры заключается... не в сущности самого рационализма, но лишь в его *овнешнении*, в его извращении «натурализмом» и «объективизмом»[1]. Этот тезис Гуссерля важен для понимания проблемы, остающейся центральной и в сегодняшних дискуссиях о судьбе европейской культуры. По-прежнему актуален в этих дискуссиях и вопрос о «научности философии».

Гуссерль полагает, что «натурализм» и «объективизм» — это порча рационализма, идущего от античной философской классики, напавшая на него в эпоху Просвещения. Это заблуждение, приведшее к «кризису Европы». «Однако это не означает, что рациональность во зло как таковая или что она играет подчиненную роль по отношению к целостности человеческого существования. Рациональность в том подлинном и высоком смысле, в котором мы ее и понимаем, — зародившаяся в Греции и ставшая идеалом в классический период греческой философии, — разумеется, нуждается в рефлексивных прояснениях, но именно она призвана в зрелом виде руководить развитием»[2]. Следователь-

---

[1] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 126.

[2] Там же. С. 119.

но для преодоления кризиса необходим не только точный диагноз причин заболевания, поразившего душу культуру — науку и философию, но и рецепт, дающий надежду на исцеление.

Заболевание рационализма «роковым натурализмом» и «объективизмом», симптомы которого просматриваются в истории новоевропейской науки, а причины еще предстоит выяснить[3], связано с тем, что между миром науки и «жизненным миром» (Lebenswelt) человека пролегает пропасть отчуждения. «...Проблемы вытекают исключительно из наивности, по которой объективистские науки то, что они называют объективным миром, считают за универсум всего сущего, не замечая при этом, что двигающая науку субъективность не находит себе места ни в одной из объективных наук. Воспитанный в естественнонаучном духе сочтет само собой разумеющимся, что все субъективное должно исключаться и что естественнонаучные методы, отражающиеся в субъективных представлениях, объективно детерминированы... Однако исследователь природы не уясняет себе, что постоянным основанием все же субъективной работы его мысли является окружающий жизненный мир; он постоянно пред-

[3] К. А. Свасьян сравнил отношение «рассудочной духовности» Нового времени к природе с анатомическим театром: познание выступает как попытка понять жизнь через устройство трупа. (Символом и иллюстрацией такой попытки может служить картина Рембрандта «Урок анатомии доктора Тюльпа», 1632.) Судьба европейского рационализма складывалась, считает он, как «инволюция» духа к рассудочности «в ракурсах диалектики и математики». «Рационализм... оказался лишь иным [по отношению к эмпиризму. — *В. П.*] порождением общего духовного вакуума» (*Свасьян К. А.* Становление европейской науки. Ереван, 1990. С. 187–194, 204, 209 и далее). Но от чего же вакуум? Или иначе: повинен ли в его образовании сам сбившийся с пути и угасший в своих гибельных блужданиях дух? Такой вопрос уже предполагает некое «анатомирование», ибо в «живой культуре» духовного вакуума быть не может. Не означает ли это, что «кризис», о котором Гуссерль говорит как о чем-то еще только грозящем, уже привел к летальному исходу, и остается только искать причины трагедии, погружая скальпель доктора Тюльпа в безжизненные останки культуры? Гуссерль так не считал, и его призывы еще проникнуты оптимизмом: европейская культура может и должна быть спасена, рационализм, подобно блудному сыну, возвратится под ее кров, очистившись от скверны. До леденящей фразы «После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой — всего лишь мусор» (*Адорно Т.* Негативная диалектика. М., 2003. С. 327) оставалось около четверти столетия.

полагается как почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и способы мышления»[4].

Гуссерль придает особую важность методологической проблеме, связанной с понятием «научной рациональности». *Рационально ли полагать науку рациональной?* Иными словами, в чем основание рациональности «как таковой»? Где его искать: в «объективированной» реальности, в методах математического естествознания, в свойствах психофизической конструкции человека? Этот вопрос, без ответа на который рационализм повисает в воздухе, обращен к философии. Но и философия, если она претендует на его решение, должна задуматься о своих собственных основаниях. Их выявление могло бы позволить ей стать «строгой наукой».

Но Гуссерль не ставит философию в общий ряд наук о природе или о культуре. Ее строгость прежде всего заключена в последовательном выведении оснований рациональности из того единственного источника, который доступен ей.

Этим источником является самопознание духа. «*Дух, и даже только дух, существует в себе самом и для себя самого, независим, и в этой независимости, и только в ней может изучаться истинно рационально, истинно и изначально научно.* Что же касается природы в ее естественнонаучной истине, то она только по видимости самостоятельна и только по видимости для себя открыта рациональному познанию естественных наук. Ибо истинная природа в ее естественнонаучном смысле есть продукт исследующего природу духа, а следовательно, предполагает науку о духе. Дух по сути своей предназначен к самопознанию, и как научный дух — к научному самопознанию...»[5]

Итак, задача сформулирована: нужна философская *наука о рациональности*, основанная на самопознании духа («*лишь когда дух из наивной обращенности вовне вернется к себе самому и останется с самим собой, он может удовлетвориться*»[6]). Это означает, что главным предметом философствования становится трансцендентальное «Я» как «производитель всех смысловых значений, по отношению к которым он становится чисто теоретическим наблюдателем. В этой установке возможно построение абсолютно независимой науки о

[4] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества... // Цит. соч. С. 123.
[5] Там же. С. 125.
[6] Там же.

духе в форме последовательного самопонимания и понимания мира как продукта духа»[7].

В этом суть программы трансцендентальной феноменологии. Реализация программы, полагал Гуссерль, имеет не только методологическое значение. Она призвана выполнить более важную задачу: преградить путь кризису европейской культуры. Каким же образом духовное самопознание способно предотвратить этот кризис?

Надо признать, заявляет Гуссерль, что в основе кризиса — скептицизм и крайний субъективизм, под разрушительным воздействием которых падают устои — культурные универсалии, составляющие горизонт человеческих ориентаций в мире. На какой почве вырастают эти враждебные культуре силы? Да на той же, унавоженной заблуждениями рационализма, почве противостояния индивидуального существования и универсальности культуры. Скептицизм и неверие в возможность общезначимых ответов на смысложизненные вопросы вырастают как раз из претензий «объективизма» и «натурализма» решать эти вопросы так, будто они задаются не человеком, а неким посторонним для человеческого мира существом. Это порождает недоверие и даже враждебность к науке. «Наука — и это постоянно можно слышать — ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает вопросы, наиболее животрепещущие для человека, брошенного на произвол судьбы в наше злосчастное время судьбоносных преобразований, а именно вопросы о смысле или бессмысленности всего человеческого существования... Научная, объективная истина состоит исключительно в констатации фактичности мира, как физического, так и духовного. Но может ли мир и человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактичности, если науки признают так объективно констатируемое за нечто истинное, если история не научает нас ничему, кроме одного — все произведения духовного мира, все жизненные связи, идеалы и нормы, присущие людям, подобно мимолетным волнам, возникают и исчезают, разум постоянно превращается в неразумие, а благодеяние — в муку, всегда так было и всегда так будет? Можно ли смириться с этим? И можно ли жить в мире, где историческое событие — лишь

[7] Там же.

непрерывная цепь иллюзорных порывов и горьких разочарований?»[8]

В этих словах Гуссерля — глубинный смысл задуманной им реформы. Он находит главную, как он понял, причину надвигающейся катастрофы: *утрату единства между объективностью и универсальностью знания о мире и смыслом человеческого существования* (единства, которое легло в основу европейской культуры еще в античности). В культуре, пораженной кризисом, *смысл* жизни и *знание* о ней стали чем-то не только различным, но глубоко противоположным. И если это единство утрачено навсегда, гибель культуры неизбежна. «Поскольку вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, рухнула, постольку рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия»[9]. И реформатор решается на грандиозную попытку: он принимается за спасение основ рационализма.

«Объективистская» установка подрывает культурную значимость науки. Отрыв знания от процесса его получения, научной методологии от ценностно-целевых ориентиров порождает метафизику худшего рода, а именно такую систему представлений об объектах, которая зиждется исключительно на выборе из различных и даже противоположных «концептуальных каркасов». «Объективность» становится только рекламной вывеской над входом в эти «каркасы», внутри которых создаются картины действительности. Поскольку этот выбор может быть истолкован как зависящий от волевого решения субъекта, это дает критикам науки аргументы для интерпретации научного знания как опорной базы для скептицизма и крайнего субъективизма. Отсюда и утрата веры в разум — симптом всеобщего культурного кризиса. Как восстановить эту веру?

«Речь идет не об обновлении старого рационализма, который был абсурдным натурализмом, вообще неспособным понять

---

[8] *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Цит. соч. С. 53–54. Гуссерль здесь транслирует распространенное уже в его время критическое отношение к научности и научному разуму, к истории и ее смыслу («это постоянно можно слышать»); под этими словами вполне мог бы подписаться Л. Шестов.

[9] Там же. С. 58.

стоящие перед нами духовные проблемы. Ratio, о котором мы рассуждаем, есть не что иное, как действительно универсальное и действительно радикальное самопознание духа в форме универсально ответственной науки, развивающейся в новом модусе научности, где находят себе место все мыслимые вопросы — о бытии, о нормах, о так называемой экзистенции»[10].

Под «старым рационализмом» Гуссерль понимает не только рационализм Декарта и Спинозы, но и философию немецкого классического идеализма (прежде всего Гегеля), которая хотя и сделала шаг вперед по сравнению с рационализмом эпохи Просвещения, но не смогла «достигнуть той решающей для нового образа философии и европейского человечества ступени высшей рефлексии»[11], которая могла бы преодолеть «объективизм», подменяющий собой объективность. Гегелевская диалектика, считает Гуссерль, не стала «наукой о духе».

Только избавление рационализма от реликтов «объективистской установки» позволило бы, по мнению реформатора, справиться с задачей, которую ставила перед собой, но не смогла решить классическая философия: осуществить «функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, охватывающей также все идеалы и всеобщий идеал, т. е. универсум всех норм»[12].

Для достижения этой грандиозной цели философия должна стать «строгой наукой». Что же означает это требование?

Ответить на этот вопрос, значит, определить основные характеристики, которыми обладает наука и, следовательно, должна обладать философия, претендующая на научность.

Нельзя выйти из положения, приравняв философию какому-либо образцу научности, например математике. Дело не в том, что такое равенство немыслимо и недостижимо. Даже если бы оно и могло быть поставлено как идеальная цель, проблема этим не снималась бы. Во-первых, былая уверенность, что математика является идеалом научности (обоснованности, строгости, логического совершенства и т. п.) в XX веке была сильно подорвана (вопрос об основаниях математики остается спорным по сей день). Во-вторых, и это гораздо важнее, именно философии су-

---

[10] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества... // Цит. соч. С. 126.

[11] Там же. С. 121.

[12] Там же. С. 118.

дить, почему та или иная наука может или не может считаться «действительно рациональной», и это относится к математике точно так же, как и к любой другой науке. Просто говоря, философии не к кому обратиться за ответом на этот вопрос, приходится решать его самостоятельно.

Наука как идеальный объект должна отвечать требованию *обоснованности* всякого своего положения (философский характер этого требования очевиден). Будучи применено последовательно, это требование приводит к таким положениям, которые должны быть самообоснованными, то есть *очевидными*. Таким образом, вопрос о научности философии может быть сведен к другому вопросу: имеет ли философия самоочевидные основания?

Таким путем шел Декарт, полагавший этим основанием cogito, ergo sum. Гуссерль вначале идет по этому же пути, но затем перешагивает порог, перед которым остановился основатель классического рационализма: «Здесь мы, полностью следуя Декарту, делаем великий поворот, который, правильно осуществленный, ведет к *трансцендентальной субъективности*: поворот к ego cogito как к аподиктически достоверной и *последней почве для суждения*, на которой должна быть основана всякая радикальная философия»[15].

Это означает, что в поле суждения попадает только то, что относится к «чистому Я» — идеальному объекту философской саморефлексии, очищенному с помощью феноменологической редукции (*эпохе*) от всех возможных отношений к *внешней действительности*, или универсуму, на который направляет познание его «естественная установка». «Феноменологическое эпохе... исключает из поля моего суждения как значимость бытия объективного мира вообще, так и науки о мире уже просто как факты мира. *Таким образом, для меня нет никакого Я и никаких психических актов, психических феноменов в смысле психологии*, как нет для меня и меня самого в качестве человека, нет моих собственных cogitationes как составных частей некоего психофизического мира. Однако вместо этого я достиг самого себя, достиг теперь уже только как такое чистое Я с чистой жизнью и чистыми способностями (например, очевидной способностью к воздержанию от суждений), *благодаря которому бытие этого мира* и соответствующее так-бытие вообще имеют *для меня* смысл и возможную значимость... Благодаря феномено-

[15] *Гуссерль Э.* Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 9.

логическому эпохе естественное человеческое Я, и притом мое, редуцирует себя к трансцендентальному...»[14]

Искомая очевидность оснований достигнута — так считал Гуссерль. Что может быть более очевидным для медитирующего саморефлексивного Я, чем сам объект саморефлексии?

По замыслу Гуссерля, трансцендентальная феноменология выступает фундаментом философии, ее абсолютным обоснованием, благодаря которому философия может стать «в картезианском смысле универсальной наукой»[15]. Грандиозность этого замысла порождает и огромные трудности, связанные с его реализацией. В этой статье нет необходимости останавливаться на этом[16].

Здесь подчеркну: понятие научности философии у Гуссерля *неразрывно связано с трансцендентализмом*, не может быть оторвано от последнего, оно не может быть приравнено к требованиям «онаучнивания» философии, скажем, за счет применения логико-математических методов экспликации терминов либо элиминации тех ее понятий, которые такой экспликации не поддаются (аналитическая рационализация философского дискурса не освобождает его от «натурализма» и «объективизма»).

Если бы философии удалось обрести почву, на которой она стала бы «строгой наукой», она могла бы сформулировать всеобщие и универсальные суждения (законы), охватывающие всю полноту «жизненного мира» человека. Важнее всего, что при этом исчезла бы и пропасть, разделяющая смысл существования и знание о мире.

Решение этой задачи означало бы триумф рационализма. Разум был бы восстановлен в своих самодержавных притязаниях, его роль в системе культурных универсалий не могла бы более оспариваться. Реформа рационализма привела бы к восстановлению веры в разум, а вместе с нею — к обновлению каркаса европейской культуры. И следовательно, на пути кризиса был бы установлен надежный заслон.

---

[14] Там же. С. 11.

[15] Там же. С. 12.

[16] Литература о Гуссерле и трансцендентальной феноменологии необозрима. Из недавних фундаментальных работ отмечу книгу *Н. В. Мотрошиловой* «"Идеи I" Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» (М., 2003), снабженную репрезентативной библиографией.

## 2. Бунт против культуры: Л. Шестов

Задача обновления и укрепления рационализма выдвигалась на первый план не только Э. Гуссерлем. Она в начале XX века решалась по-разному, в зависимости от философских установок, традиций, концептуальных предпочтений. Ту же задачу ставили перед собой философы и логики Львовско-Варшавской школы, а близкий к ним Р. Ингарден был одним из самых заметных учеников Э. Гуссерля. Идеология «демаркации» между наукой и метафизикой, провозглашенная Венским кружком, также была проникнута идеей «научной философии»[17]. Той же идеей вдохновлялись и антипозитивистские ревизии рационализма, среди которых особое место занял «критический рационализм» К. Поппера и его последователей.

Общей чертой попыток реставрации рационализма, при всем глубоком их различии, являлась вера в его абсолютную необходимость для культуры. Обоснование рационализма выступало формой противостояния иррационализму, идеологической демагогии, агрессивному мистицизму, в которых «новые рационалисты» не без оснований видели серьезнейшую угрозу. Рационализм полагался столь высокой ценностью, что ради ее спасения кое-кто был готов пожертвовать и самой философией, если последняя не нашла бы в себе сил преобразиться в «строгую науку». Отказавшись от метафизики, «демаркационисты» надеялись поставить культуру под защиту науки, которая и полагалась воплощением рациональности. Отсюда поиски точных границ науки, совпадающих с границами рациональности. Отсюда же и крушение этих поисков, вызванное, в конечном счете, безвыходностью логического круга: рациональность отождествлялась с научностью, а критерии научности объявлялись рациональны-

[17] «Общей принципиальной установкой было стремление сделать философию научной. Строгие требования научного мышления должны выполняться философией. Однозначная ясность, логическая строгость и обоснованность в философии необходимы так же, как и в других науках. В ней не должно быть места догматическим утверждениям и бесконтрольным спекуляциям, которые до сих пор широко распространены в философии. Отсюда вытекало отрицание всякой спекулятивно-догматической метафизики» (*Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. Глава новейшей истории философии. М., 2003. С. 51).

ми — в итоге ни рациональность, ни научность не находили обоснования, а проблема «демаркации» постепенно перекочевала в разряд псевдопроблем[18].

Под словами Гуссерля об опасности, связанной с утратой веры в разум, конечно, подписались бы даже те мыслители, которые не разделяли феноменологического трансцендентализма, да и к самой идее трансцендентального субъекта в любой из ее формулировок относились с настороженностью и скепсисом[19]. Но среди защитников рационализма не было единства, и далее общего признания ценности разума дело не шло. Напротив, противоположность взглядов на статус «философии как строгой науки» приводила к взаимному непониманию. Раздираемый внутренними противоречиями лагерь рационалистов оказывался беспомощным, в то время как наука со всей ее досточтимой рациональностью эффективно использовалась силами разрушавшими культуру.

В этой ситуации провозглашение Гуссерлем идей трансцендентальной феноменологии не могло не быть воспринято как манифест радикальной защиты рационализма, ибо мишени «натуралистских» и «объективистских» версий последнего уже были расстреляны с двух сторон: и со стороны самого Гуссерля, и со стороны критиков идеи, отводящей научной рациональности едва ли не главное место среди ценностей культуры.

Среди таких критиков был и Л. Шестов. Он увидел в Гуссерле крупнейшего рационалиста современности и именно поэтому обрушился на него с критикой, которая была направлена не столько против замысла феноменологического трансцендентализма, сколько против превозношения науки и научной рациональности, распространяемой и на философию. По замечанию Н. В. Мотрошиловой, отсекая трансцендентализм от рационалистического манифеста Гуссерля, Шестов допускал ошибку. «...Шестов не видит, что Э. Гуссерль с огромными трудностями, издержками, через сомнения и парадоксы пролагает путь *рационализму нового типа*. А в нем преодолеваются многие из антитез, какие заставляли Л. Шестова бороться против классического рационализ-

---

[18] См.: *Порус В. Н.* Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 277–294.

[19] См.: *Айдукевич К.* Проблема трансцендентального идеализма в семантической формулировке // История философии. М., 2000. № 5. С. 154–171.

ма... Шестов ведет себя так, как будто Гуссерль ничего другого не написал и не сказал, а лишь на все лады повторял сверхрационалистические тезисы»[20].

На что направлена прежде всего критика Шестова? Он сам изложил ее суть в своей беседе с Гуссерлем. «Вы были глубоко правы, — обратился он к своему оппоненту, — возвестивши, что распалась связь времен — связь времен точно распадается от всякой попытки усмотреть хоть малейшую трещину в том основании, на котором покоится наше знание. Но нужно ли сохранить — чего бы это ни стоило — наше знание? Нужно ли вводить вновь время в колею, из которой его выбросило? Может быть — наоборот? Может быть, нужно его еще толкнуть — да так, чтоб оно разбилось вдребезги?»[21].

Вопрос резкий и точно определяющий водораздел между мировоззрениями Гуссерля и Шестова.

Шестов ставит под сомнение исходный замысел феноменологической философии. Для Гуссерля рациональное обоснование знания есть путь к спасению культуры. Шестов поднимает бунт против этой культуры, которая не заслуживает спасения, ибо она бросает на произвол судьбы «несчастных», тех, кто раздавлен непомерной тяжестью «самоочевидных истин», непреложных законов, моральных императивов. «Время выброшено из колеи» — этой гамлетовской аллюзией подчеркнуто: в кризисе та культура, для которой нет истин вне сферы, где господствует холодный и безжалостный разум. Так поделом же ей! Попытка восстановить основания этой культуры не только безнадежна, но и должна быть осуждена этически.

Человеческая жизнь выходит за пределы, положенные научным рационализмом, «за пределы тех истин, которые могут быть выражены в равно для всех приемлемых суждениях и обоснованы посредством традиционных методологических приемов»[22]. И следовательно, гуссерлевский призыв основать философию «как строгую науку» на очевидностях «жизненного мира» само-

---

[20] *Мотрошилова Н. В.* Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 142.

[21] *Шестов Л.* Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 146.

[22] Там же. С. 21.

противоречив, ибо как раз главная очевидность «жизненного мира» состоит в том, что рационалистическое «обоснование» жизни есть бред и сон души, «обморок ее свободы», по выражению Кьеркегора. Разум безраздельно господствует там, где нет места индивидуальному существованию, и наоборот, там где оно есть, разуму нечего делать.

Идея Гуссерля, состоящая в том, чтобы найти для разума единственно возможную для него сферу очевидностей, сделать его «автономным» по отношению к действительности, ведет к полному отрыву разума от последней. «И в самом деле, раз разум автономен, какими средствами принудите вы его признать индивидуальную действительность, над которой он совершенно не властен? И вообще, как можете вы принудить его, который сам всех ко всему принуждает и который, по своему существу, не выносит над собой даже и тени насилия? На такое самоограничение он никогда не пойдет — ибо отлично знает, что это означает. А что реальное бытие — непримиримейший и главнейший враг разума, я думаю, что это такая же самоочевидная истина, т. е. истина, по поводу которой разум не допускает никаких дальнейших споров, как и истина о законе противоречия... Иначе говоря, между идеальным и реальным бытием или, выражаясь в терминах Гуссерля, между разумом и действительностью открывается некий непримиримый антагонизм, ожесточеннейшая борьба о праве на бытие. Чем больше одолевает разум, тем меньше места остается для действительности. Полная же победа идеального начала знаменует собой гибель мира и жизни»[23].

Итак, во имя спасения «мира и жизни» следует противиться разуму. Антирационализм Шестова — это меньше всего гносеологическая позиция. Более того, это даже и не философская позиция, если под философией понимать систему мировоззренческих проблем и их решений[24]. Атака на разум со стороны Шестова —

---

[23] Там же. С. 30, 31.

[24] «Если понимать под философией систематическое исследование в области философских проблем, их существа в истории, то Шестов отнюдь не является философом, что, однако, не мешает ему быть своеобразным мыслителем...» (*Булгаков С. Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // *Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 522). Разумеется, можно понимать философию и «ее дело» иначе, например, по словам А. В. Аху-

это прежде всего протест против культуры, в которой рациональное начало является доминирующим, против *рационалистической культуры*.

Это культура, которая признает за наукой право «быть последним судьей и авторитетом во всех человеческих сомнениях»[25]. Это культура, основанная на «самодержавии разума», который утверждает, что «наши истины суть не человеческие истины, а абсолютные, и настойчиво требует от нас признания, что противуположное утверждение недопустимо, как явная бессмыслица». Бунтующий против этого самодержавия философ ставит 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 превысившим свои полномочия?»[26].

Ответ на этот вопрос для Шестова очевиден. Дело не в трудностях, с которыми непременно должна встретиться попытка Гуссерля соединить смысл человеческого существования с универсалией рациональности. *Эта попытка ложна в самой своей основе.* Рационалистическая культура — мертвый мир, человеку в нем нет места, и значит — ее падение, с таким ужасом ожидаемое Гуссерлем, на самом деле есть благо, ибо на руинах рухнувшего «мертвого дома», возможно, воздвигнется новое здание, в фундаменте которого — человеческое стремление к свободе, одухотворенное верой.

---

тина, «философия открывает незнание, лежащее в основе всего мира знания, обитает в пространстве внелогического (разумеется, не просто нелогичного), простирающемся по ту сторону всего фактического или даже самоочевидного» (*Ахутин А. В.* О втором измерении мышления: Л. Шестов и философия // *Ахутин А. В.* Тяжба о бытии. Сборник философских работ. М., 1997. С. 280). При таком понимании Л. Шестов, конечно, философ, который «пробуждает, приводит философскую мысль в себя из самозабвения в научной и всякой иной одномерной метафизике» (Там же. С. 282). Но понятно, что *такому* философу трудно ужиться в философской среде, почти сплошь составленной из *еще не пробужденных* мыслителей.

[25] *Шестов Л. И.* Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Цит. соч. С. 34.

[26] Там же. С. 35.

### 3. Понимание как ключ к очеловеченной культуре: Шпет

Дилемма: либо рационалистическая культура, либо «живая жизнь» индивида — выглядит как извращение европейской культурной традиции. Она вся стоит на противопоставлении рациональности и свободы, которые нельзя оторвать друг от друга без гибели обеих. Философия должна найти выход из этого тупика. Эту задачу и пытается решить Шпет.

Идея трансцендентальной феноменологии была воспринята им как новое слово в философии, как ее многообещающая перспектива. Конечно, его привлекал замысел «философии как строгой науки». Но так же ясно, что Шпет понимал и глубокие причины скепсиса по отношению к этому замыслу.

Скептицизм, по Гуссерлю, — реакция на неудачу «натуралистической» и «объективистской» метафизики. Такой скептицизм, который «отчаивается в достижении истины и, поэтому, просто отрицает ее»[27], можно преодолеть, если строить философию на иных, феноменологических основаниях. Но есть и другой скептицизм, он направлен уже не столько на результаты философствования, сколько на сам процесс, приводящий к этим результатам. Этот скептицизм вызывается недоверием к разуму, предъявляющему свои полномочия в сфере «жизненного мира».

Шпет видит, что скептицизм Шестова имеет под собой не гносеологическую, а этическую подоплеку. Он направлен против культуры, в которой индивид не имеет решающего голоса, поскольку ему остается только подчинение безликому и равнодушному разуму. Правила и проповеди такой культуры подвергаются скептическому сомнению и отрицанию именно потому, что они не указывают (не могут указать) индивидуального пути, но толкают индивида на повторение уже пройденного, как будто цель и смысл человеческой жизни заключаются в том, чтобы еще раз пройти уже пройденные маршруты, ведущие ниоткуда в никуда.

Но Шпет видит и то, что замысел Гуссерля вдохновлен той же проблемой трагической противоположности индивидуаль-

---

[27] *Шпет Г. Г.* Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова // *Щедрина Г. Г.* «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 334.

ного и всеобщего. Коренное различие между Гуссерлем и Шестовым в том, что первый верит в ее принципиальную разрешимость на почве рационализма (во всяком случае, действует так, словно эта вера непоколебима), а второй, напротив, убежден в гибельной шаткости этой почвы и пытается сойти с нее. Как преодолеть это различие? Как им сойтись вместе: стремлению придать рациональности новое, спасительное для культуры, значение — с критикой тех ее сторон, которые, как признает и сам Гуссерль, ответственны за кризис?

«Что же делает Шестов? Он подводит Гуссерля под общее понятие рационализма и приводит против него, — впрочем, далеко не все, — аргументы, которые приводятся и приводились всеми противниками рационализма. Как будто этим задевается специфическая и индивидуальная позиция Гуссерля!? И как будто Гуссерль не знал этих аргументов раньше, чем стал писать свои книги... Интересно, ставит Шестов сколько-нибудь в зависимость от опровержения Гуссерля свою правоту? Если ставит, то какой он удар ей нанес!»[28]

Это важное замечание. Шпет не отказывает в правоте Шестову, нападающему на рационалистическую *культуру*. Он только против того, чтобы эта правота доказывалась через отрицание *рационализма*. Следовательно, рационализм должен получить такую интерпретацию, при которой он не заменит собой веру и не вытеснит индивида из сферы свободы.

«Философия как строгая наука» не должна быть слишком строга к тому, кого защищает от нее Шестов, — к конкретному человеческому индивиду. Возможно ли это?

Мы видим: Шпет ищет форму *рационализма*, совместимую с шестовским *индивидуализмом*, примиряющую требования культуры с притязаниями индивида. Но это значит, что рационалистическая культура должна прежде всего преодолеть в себе скептицизм по отношению к такому примирению. Скептицизм Шестова, как его понимает Шпет, — это не отрицание возможности достижения истины; это состояние души человека-неудачника, психологическое умонастроение, образующееся как следствие разочарования не только в метафизических догматах (их-то можно было бы заменить иными, более подходящими!), но — главное! — в куль-

[28] Там же. С. 336.

туре, для которой столь важно само существование догматов. Значит, преодолеть шестовский скептицизм — значит, *преодолеть комплекс неудачи*, выйти из состояния души, которое возводит личную неудачу индивида в антикультурный нигилизм.

Отметим, что успех в этом предприятии ничем не гарантирован. Его срыв, конечно, не доказывал бы окончательную правоту скептицизма, но положил бы весомую гирю на его чашку. По замечанию Т. Г. Щедриной, Шпет, выступая против скептицизма Шестова, прежде всего воюет против самого себя, собственных сомнений в безусловной правоте безудержного рационализма. «Шпет сам нашел в Шестове скептика, он, фактически, увидел себя в нем, т. е. своего Двойника»[29]. Но каким же образом Шпет пытается одолеть скептицизм Шестова (или свой собственный)?

Напомним: вопрос заключается в том, чтобы оградить рационализм от этической критики. Но сделать это, не пускаясь в споры вокруг моральных проблем. Нужно показать, что рационализм — это и есть та твердая почва, которой так не хватает Шестову. Только в опоре на рационализм, а не восставая против него, можно найти утраченное единство индивидуального и всеобщего. Рационализм должен быть реформирован. Но реформа должна быть более глубокой, чем это было намечено Гуссерлем.

Гуссерлю нужна философия «как строгая наука». Философствование за рамками этой строгости должно быть отброшено, как и претензии науки подменить собой философию. Шпет согласен: формальное «онаучнивание» философии порождает только «псевдофилософию» и «псевдонауку».

«По самому своему заданию научная философия оказывается несостоятельной — одно из двух: 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. Фактически она идет этим последним путем». Так «научная философия неизбежно выполняет то дело, значение которого она отрицает, — она сама становится философией ненастоящей, «метафизической», псевдофилософией... Псевдофилософия есть метафизика в широком смысле, претендующая быть наукой»[30].

---

[29] *Щедрина Т. Г.* // Цит. соч. С. 191.

[30] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // Мысль и Слово. Вып. I. М., 1917. С. 1, 2.

«Научной философии» противопоставляется *философия как чистое знание*, которая «имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях»[31]. Предметом для нее выступает «не тот или иной вид бытия в частности, а само бытие, как такое, в его сущности, значит, бытие в противоположность не-бытию»[32]. Но бытие «как такое» не есть и не может быть предметом какой бы то ни было положительной науки, оно лишь *дано* сознанию, освобожденному от всякой эмпирической обусловленности. «Нужно, другими словами, получить сознание не как эмпирическое переживание индивида, не как данное "наблюдения" или "самонаблюдения", а как сознание, данное сознанию же, *сознание в рефлексии на самого себя*... Сознание в рефлексии на самого себя открывает и созерцает себя в своей подлинной сущности, и поэтому-то мы имеем здесь дело уже не с "мнением", как эмпирическим переживанием индивида, а с подлинным знанием»[33].

Это выглядит как пересказ трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Но ее идеи получают новый акцент. Граница, проведенная между метафизикой и «философией как строгой наукой» о чистом сознании, оказывается не границей между враждующими силами. Она нужна только для того, чтобы обе эти силы критически осознали себя и не претендовали на свою культурную исключительность и универсальность. Обе они нужны «человеческому миру». В отличие от Гуссерля, Шпет не полагает, будто псевдофилософия или претенциозность положительного знания являются причинами культурного кризиса. Они, эти причины, лежат в иной плоскости.

Метафизическая философия лишь необоснованно *претендует* на универсальность своих положений. На деле же она есть не что иное, как проекция *личного мировоззрения философа*. Это даже не знание, а «мнение», тем более интересное для других людей, чем глубже и значительнее личность мыслителя. Это «человеческая мудрость», часто даже облекаемая в поэтическую форму. Поэтому нелепо бороться с нею, вытеснять ее, заменяя «знанием» о бытии, которое может быть получено в науке о чистом сознании — «философии как строгой науке». «В действительности филосо-

[31] Там же. С. 3.
[32] Там же. С. 7.
[33] Там же. С. 37.

фия как чистое знание так же уживается с метафизикой, как и с относительным знанием действительности, — но только при полной автономии индивидуального, эмпирического и чистого. Покушение одного из них на свободу другого — неизменный источник псевдофилософских соблазнов»[34].

*Мудрость метафизики* не может быть заменена *истиной разума*. Это означает, что в основании культуры должно быть и то и другое. Кризис наступает тогда, когда мудрость вступает в бессмысленный и опасный конфликт с разумом, когда они пытаются захватить самодержавную власть. Эта борьба расшатывает культуру, уничтожает ее опоры, делает ее беспомощной.

Феноменологическая философия, по мысли Шпета, противостоит любой попытке рассматривать сознание как чью-то собственность: будь то эмпирический индивид или «трансцендентальный субъект»[35]. «Сущное, эйдетическое сознание есть *идеальность, а не реальность*. Как абсурдна сама идея реальной зависимости реального от идеального, так абсурдно думать, будто сущное сознание может испытывать влияние со стороны реального индивида»[36]. Философия должна заниматься «чистым сознанием», но это не означает, что переживания реального индивида не имеют никакой ценности. «Чистое сознание» не имело бы никакого значения для «жизненного мира», если бы оно не проецировалось на него, а сам этот «жизненный мир» был бы нагромождением индивидуальных мнений, если бы он не сопоставлялся со «знанием».

В споре Гуссерля с Шестовым нет и не может быть победителя. Ибо победа одного из них означала бы крах культуры, проистекающий от усилий вывести ее из кризиса. Господство гуссерлевского рационализма заглушило бы вопль индивида, взывающего к справедливости и вниманию к его судьбе, загнало бы его дух в «подполье». Успех шестовского бунта вел бы к развалу культуры, к высвобождению химер, порождаемых сном разума.

---

[34] Там же. С. 22.

[35] См.: *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994.

[36] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 41.

Но как совместить несовместимое? Не только отказаться от бессмысленной борьбы между рациональностью «философии как строгой науки» и «мудростью метафизики» как проекции индивидуального миропонимания и мирочувствия философа, но позволить им такое общение, в котором обе эти стороны нашли бы жизненную среду?

Эта возможность есть, и она порождена самой же культурой. Место встречи универсального и индивидуального сознания — это мир *языка*. «...Переживание перестает быть простым "переживанием" и останавливает на себе наше внимание, как источник познания, мы имеем с ним дело не как с "голым" данным, а как с данным, непременно *облеченным в слово*...»[37] Логический анализ языка — мощное средство универсализации знания, приближения его к «идеальности» эйдетического сознания. Он имеет существенно *герменевтический* характер, поскольку «слово» как понятие требует интерпретации, и потому печать герменевтики накладывается «на всю философию как чистое знание». Герменевтика же требует исторического подхода к «чистому знанию», подхода, который бы раскрывал сам процесс формирования эйдетических объектов. «Философия становится от этого *исторической*, и мы по-новому применяем однажды высказанный принцип: nihil est in intellecto, quod non fuerit in historia, et omne, quod fuit in historia, deberet esse in intellectu»[38].

Герменевтика, которая в своем родстве с историческим методом вплотную подходит к гегелевской диалектике, в конечном счете, может ослабить и даже снять напряжение, возникающее между сферой «чистого знания» и сферой индивидуальных переживаний. «Нужно исходить из принципиального анализа понимания, тогда только можно надеяться на строгое и законченное построение основывающейся на нем методологии, прежде всего наук исторических... Круг завершится: через дух мы пробиваемся к конкретно всеобщему, на основе которого решаем специальные проблемы самого духа... То содержание, которого носителем является дух как предмет понимания, есть разумное

[37] Там же. С. 43.
[38] Там же. С. 54.

содержание. Разумение может направляться только на разум. *Дух как предмет понимания есть разумный дух*»[39].

Сфера понимаемого слова обнимает собой единство всеобщности, воплощенной в разуме, и индивидуальности, выявляемой в «мудрости». Но разум все же остается фундаментом культуры. «Уклад сознания, который мы называем философским энтузиазмом, или amor intellectualis, есть совокупность переживаний, фондированных на разумном познавательном акте. Этот последний в своей чистоте характеризует и абсолютную чистоту предмета, на который он направлен, который, следовательно, сам есть "разум вещей", взятых в их сущности»[40].

Личностное начало, которому обязана своим существованием метафизика и которое безуспешно пытается истребить в себе «положительное знание» частных наук, синтезировано в «философии как строгой науке» в духе гегелевского «снятия». Оно присутствует в философии, но не как индивидуальное переживание или мнение, а как момент универсального, как та единственная цель, ради которой философия вообще обращается к «чистому сознанию» — момент индивидуально-человеческого в надындивидуальной *интеллигибельной интуиции*[41].

«Итак, в своем идеально завершающем моменте, как и во всем своем целом, герменевтическая философия, по существу остается рациональной философией, философией разума. *Рационализм* — первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии. *Все, что есть, сущее, в своей сущности, разумно; разум — последнее основание и первая примета сущного*»[42].

К миру разумному, сущностному, обращена философия как строгая наука, мудрость же обращена к эмпирической действительности. Неужели между этими мирами — непроходимая стена?

Человек ищет ответы на «проклятые вопросы» — зачем я живу, зачем я так нелепо и безнадежно живу, что мне делать в этой жизни, если смысл ее мне непонятен, если страшно даже поду-

---

[39] *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // *Шпет Г Г.* Мысль и Слово. Избранные труды / Отв. ред. и сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 413.

[40] *Шпет Г Г.* Мудрость или разум? // Цит. соч. С. 56.

[41] См.: *Шпет Г. Г.* Явление и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 39.

[42] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // Цит. соч. С. 57.

мать, каким он мог бы оказаться для меня лично, в моем единственном и неповторимом существовании. Но к кому обращены эти вопросы? Ведь нет «всехней» мудрости, на такие вопросы человек должен отвечать сам, всеобщий ответ невозможен, да и никому не нужен. Но и философия, к которой человек мог бы обратить свой вопрос, ответит ему не так, как того он желал бы, а именно: «нужно стать "философом" и, следовательно, уйти от *своих* проблем, "умереть", чтобы иметь право именовать свои вопросы *философскими*»[43].

Значит ли это, что человек покинут и мудростью, и философией или, как сказал бы Шестов, что он «отвергнут наукой и моралью»?

Да, если человек — это только одинокое и расставшееся с надеждой понимания другими и понимания других существо. Да, если абсурд и отчаяние — единственные понятия, которыми можно выразить (не объяснить, конечно, а именно *выразить*) его отношение к миру и к самому себе. Да, если прав Шестов.

Да, если прав Гуссерль. Да, если человеку дано только внимать универсальным ответам «философии как строгой науки». Не превозмочь ему отвращения к этим ответам, не согласиться с вопиющей несправедливостью, которую они несут в себе. Пусть будут устранены «объективизм» и «натурализм» — эти ложные установки познания. Но пока от имени живого человека будет выступать мертвая кукла «трансцендентального субъекта» или «чистого Я», никакая философия, как бы строга и научна она ни была, не ответит на вопрос, который ставит сам Гуссерль: *может ли мир и человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактичности?*

Чтобы уйти от этих безнадежных «да» к обнадеживающему «нет», нужно вспомнить, что человеческое существование синтезирует в себе индивидуальное и всеобщее: мы только потому и люди, что несем в себе культурно обусловленные (закодированные в культурном символизме), то есть всеобщие, смыслы. Эти смыслы, то есть порождающая их культура, только потому и являются человеческими, что позволяют нам понимать себя и других, преодолевать пропасть взаимного отчуждения и страх перед смертью.

---

[43] Там же. С. 61.

«Понимание как синтетическая функция разума обеспечивается истолкованием и интерпретацией. Именно так, через понимание и интерпретацию, герменевтическая проблематика (разумеется, в новом рационализированном виде) вливается в феноменологию»[44].

Понимание — вот слово, в котором Шпет видит ключ от двери, перед которой остановились Шестов и Гуссерль, бунтарь против культуры и ее апологет.

Человек должен предстать перед философией и мудростью преображенным. «Философия требует личного самоотречения, но не потому, что *ей* нужен человек, а потому, что истина не может быть личной»[45]. Но разве не столь же трудного самоотречения требует и мудрость? Отречения от присущего человеку стремления стать на гранитную твердь универсальной истины. Отречения от соблазна увернуться от своей высокой трагической участи в безликое пребывание.

Культура — самоотречение человека. Человек — самоотречение культуры. Здесь диалектика: не отрекаясь от себя, от своей единичности, человек не может себя найти, ибо нет человека вне культуры. Не снисходя до человека с высот своих универсалий, культура не может удержаться на этих высотах и падает, растворяясь в кислоте презрительной насмешки или прямой враждебности со стороны индивида.

*Преображенный* человек — тот, кто осознает свою культурную природу. Это и есть *образование человека*, придание индивиду человеческого образа. «Образованное, интеллигентное сознание переходит в единое историческое культурное сознание. Так достигается последняя грань того осуществления, которое может быть названо культурою в широком и последнем смысле, где это понятие становится категорией, объемлющей все модификации культурного образования, т. е. философию, право, хозяйство, религию, науку, искусство»[46].

---

[44] *Кузнецов В. Г.* Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 212.

[45] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // Цит. соч. С. 63.

[46] *Шпет Г. Г.* Литература // Уч. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1982. Вып. 576. С. 157.

## Раздел II

# МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

*Н. С. Плотников*

# АНТРОПОЛОГИЯ ИЛИ ИСТОРИЯ. ПОЛЕМИКА Г. Г. ШПЕТА С В. ДИЛЬТЕЕМ ПО ПОВОДУ ОСНОВАНИЙ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Вопрос о мотивах рецепции идей В. Дильтея Г. Г. Шпетом имеет, помимо исторического аспекта, проясняющего пути интеллектуальной биографии русского мыслителя, еще и важный теоретический аспект. Ибо основная тема, в рамках которой у Шпета возникает интерес к Дильтею, состоит в определении самостоятельного логического и методологического фундамента гуманитарных наук. В этом смысле обращение к Дильтею позволяет уточнить существенные моменты философской концепции самого Шпета. Кроме того, важность изучения «рецепции» обосновывается еще и тем, что свои собственные представления Шпет, как правило, развивает в форме так называемой «имманентной критики», т. е. в форме выявления непоследовательностей и противоречий анализируемых им авторов, лишь мимоходом противопоставляя такому анализу свою позицию. Поэтому реконструкция его позиции возможна в значительной степени лишь путем исследования предпосылок, с которых осуществляется критика, а также существа тех аргументов, которые им выдвигаются.

Можно без преувеличения сказать, что разбор идей Дильтея и полемика с ними занимает центральное место в этом исследовании Шпетом принципов и оснований гуманитарных наук. Даже Гуссерль, если смотреть по работе «История как проблема логики» (далее «ИКПЛ»)[1], занимает здесь как собеседник Шпета

---

[1] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М., 2002.

значительно меньшее место, нежели Дильтей. Резюмируя свой анализ Дильтея, Шпет замечает: «принципиальный путь, на который он [Дильтей] встал, есть правильный путь»[2]. Такое признание принципиальной солидарности с взглядами Дильтея заставляет думать, что полемика Шпета с Дильтеем касается нюансов и деталей при наличии общего подхода. Между тем, при ближайшем рассмотрении оказывается, что эти нюансы и детали настолько существенны, что скорее возникает вопрос, в чем вообще заключается согласие Шпета с Дильтеем?

## 1. Общая характеристика рецепции

Сначала необходимо очертить тот круг источников, который позволяет судить о рецепции Шпетом философско-методологических концепций Дильтея. Это в первую очередь ранняя статья о психологии «Один путь психологии и куда он ведет», которая даже хронологически предшествует занятиям Шпета феноменологией. Еще до отъезда в Германию на семинары к Гуссерлю Шпет написал в юбилейный сборник Л. М. Лопатину статью «Один путь психологии и куда он ведет» (1912). В ней он намечает общие черты направления, способного вывести психологию из кризисного состояния, в котором, по его мнению, повинны теории «абстрактной психологии», превращающие психическую жизнь в механику логизированных абстракций. Основные черты «логизма в психологии» — так Шпет называет психологию, ориентирующуюся на модель науки в естествознании, — он характеризует, опираясь на Дильтея и его критику «объяснительной психологии». Это, во-первых, подведение психических явлений под логико-математические и естественнонаучные закономерности; во-вторых, «постоянное искание элементов, из которых можно было бы слагать более сложные целые и в результате "всё" душевной жизни»[3]; и, в-третьих, противоречие этой натуралистической психологии познавательному опыту гуманитарных наук,

---

[2] Там же. С. 1070.

[3] *Шпет Г. Г.* Один путь психологии и куда он ведет // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881–1911. М., 1912. С. 252.

которые «искали в психологии либо фундамента, либо объяснения то общих, то специальных проблем, либо направляющих указаний и даже методов»[4]. Не только в критике объяснительной психологии, но и в указании нового пути Шпет здесь приписывает заслугу Дильтею, «не только заложившему фундамент новой психологии, но сделавшему также попытку разрабатывать им самим намеченный план и давшему, кроме того, образцы применения нового психологического рассмотрения к самым различным областям духа»[5]. Возможно, именно столь ранний интерес к философской психологии Дильтея создает предпосылки к тому, что Шпет с самого начала занимает по отношению к феноменологии несколько отстраненную позицию и определяет свой путь в феноменологии как герменевтический[6].

Далее, это глава о Дильтее, да и практически весь второй том работы «ИКПЛ». Седьмая глава, посвященная Дильтею, образует, без сомнения, центральное теоретическое ядро этой работы (как видно, в частности, и из недавно опубликованного заключения ко второму тому «ИКПЛ», развивающего темы, намеченные именно в 7-й главе). К дальнейшим вехам рецепции относится продолжение работы «ИКПЛ» — рукопись «Герменевтика и ее проблемы» (1918)[7]. Наконец, необходимо также упомянуть размышления Шпета о структуре слова в «Эстетических фрагментах» (вып. II), поскольку они, без сомнения, возникли в контексте переосмысления «структурной психологии» Дильтея. По край-

---

[4] Там же. С. 253.

[5] Там же. С. 257.

[6] См.: *Кузнецов В. Г.* Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 198–214; *Калиниченко В. В.* Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. С. 37–61.

[7] Рукопись о герменевтике, представляющая собой «экскурс» из третьей части ИКПЛ, была самим Шпетом подготовлена к печати отдельным изданием. См.: *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // Контекст-1989. С 231–268; Контекст-1990. С. 219–259; Контекст-1991. С. 215–255; Контекст-1992. С. 251–284, а также полное немецкое издание, исправляющее пропуски и опечатки русского: *Špet G. G.*: Hermeneutik und ihre Probleme. Freiburg / München, 1993. В настоящее время «Герменевтика и ее проблемы» вошла в состав первого тома сочинений Г. Г. Шпета. См.: *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды / Отв. ред. и сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005.

ней мере, сам термин «структура слова» («структура духа» и т. п.) тематически восходит именно к морфологическим идеям Дильтея (а не Гуссерля), в своих поздних работах разрабатывавшего не только представление о структуре познавательных способностей или структуре психической взаимосвязи, но и о «структуре исторического мира» и входящих в него предметностей[8].

Правда, необходимо учитывать и аспекты эволюции, характерной для рецепции Дильтея Шпетом, поскольку в зависимости от того, в каких текстах обсуждаются центральные для Шпета проблемы герменевтики и онтологии социальных наук, суждения о Дильтее оказываются содержательно весьма различными. К настоящему времени пока еще недостаточно осмыслена проблема интеллектуальной эволюции Шпета, чтобы можно было бы говорить о ее общих «этапах». Однако, предваряя последующее изложение, можно говорить о трех этапах рецепции Дильтея Шпетом, различающихся даже не столько кругом проблем, сколько спектром интересов, в рамках которых происходит обсуждение Шпетом идей Дильтея – кантианско-психологическом, феноменологическом (где ставится центральный вопрос об истории и онтологии истории) и, наконец, филологически-эстетическом периоде.

## 2. Вопрос об «основной науке». Первичное и теоретическое знание

Итак, первоначальный интерес Шпета к Дильтею является психологическим. В дальнейшем, однако, Шпет ставит в центр критического разбора философии Дильтея «онтологическую проблему», формулируя ее в двух аспектах: во-первых, в форме определения взаимоотношения первичного знания о бытии и знания об объекте науки. И, во-вторых, в форме определения предмета социальных наук и его способа бытия. Вопрос об основной науке развивается Шпетом в контексте критики отождествления основной науки с психологией, а точнее, – следствий

[8] Под редакцией Шпета вышел также перевод статьи Дильтея «Идеи по поводу описательной и расчленяющей психологии», получивший широкий резонанс среди психологов. См.: *Дильтей В.* Описательная психология / Пер. с нем. Е. Д. Зайцевой, под ред. Г. Г. Шпета. М., 1924.

такого отождествления, предстающего в виде субъективизма и психологизма[9]. В упомянутой седьмой главе «ИКПЛ» Шпет обсуждает тему психологии и подробно разбирает отношения психологии, логики и теории познания в концепции Дильтея.

Основной тезис Шпета состоит в характеристике Дильтея как представителя логического дуализма, стремящегося обосновать самостоятельность гуманитарного знания в противоположность натуралистическому монизму, который ориентируется на идеал единой науки, созданной в соответствии с методологией естествознания. «Вот в этой оппозиции натурализму мы и видим основание, вызвавшее у Дильтея своеобразный дуализм в логике, защита которого и есть величайшая заслуга Дильтея. Дильтей протестует против такого определения науки, которое обобщает признаки естественных наук до значения и обязательности их для всякой науки, считает это догматическим перенесением абстрактных схем и настаивает на самостоятельном месте задач и изучения наук о духе»[10]. Смысл дуализма заключается, таким образом, в выяснении специфических особенностей предмета гуманитарных наук. Из этого определения предмета следует, далее, тезис о невозможности переносить методы иных наук на данный предмет. «Если исследователь изучит, например, этот письменный стол, и его "теорию" станет переносить на печь, то совершенно безразлично, будет его теория "общепризнанна" или нет, он совершит ошибку»[11].

Шпет истолковывает мысль Дильтея таким образом, что главным основанием для выделения наук о духе в самостоятельный класс признается характер бытия их предмета. Между тем уже здесь можно зафиксировать различия в подходах Дильтея и Шпета к проблеме эпистемологического статуса гуманитарных наук. Различие, которое, прежде всего, можно объяснить «антикантианским аффектом» Шпета. Дело в том, что 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

---

[9] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. М., 2002. С. 548.

[10] Там же. С. 838.

[11] Там же. С. 844.

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. Этот концептуальный фон антикантианства Шпета необходимо постоянно иметь в виду при анализе критических аргументов Шпета в адрес Дильтея.

Основное критическое возражение Шпет направляет как раз против идеи Дильтея обосновать гуманитарные науки в описательной психологии. При этом он исследует два взаимосвязанных комплекса проблем: логико-методологического статуса основной науки и отношения психологии к системе гуманитарных наук. Первый комплекс проблем сосредоточен в вопросе: возможно ли знание о том, что предшествует научному познанию, как знание. Шпет здесь занят, по существу, той проблемой, что вновь становится одной из центральных не только в русской философии начала XX века (например, в философии С. Л. Франка), но и в европейской философии в целом, — проблемой поиска фундамента познания в форме некоего первичного знания, которое само еще не задействовало бы критерии науки (иначе получился бы порочный круг в обосновании) и все же являлось бы познавательным отношением.

Если резюмировать критические замечания Шпета в адрес Дильтея, касающиеся проблемы обоснования познания, то смысл их сводится к тому, что психология и вообще всякое психологическое описание как теоретическое знание не может выполнять функцию основы, ибо всегда имеет свой предмет уже преобразованным в соответствии с научными критериями. Дильтей, по мнению Шпета, не замечает «качественного различия между знанием научным и знанием основ, или, мы можем сказать: между знанием *вторичным*, теоретическим, и знанием *первичным*, основным»[12].

Выход из тупика психологического обоснования Шпет усматривает в допущении первичного «онтологического описания», которое «должно освободить предмет не только от психологических теорий, но и от субъективных психологических условий

[12] Там же. С. 845.

всякого познания»[13]. Такую роль может сыграть лишь знание, которое «не пользуется *дискурсивными* понятиями как такими (...) [и] движется, следовательно, в сфере интуиции»[14]. Интуитивное описание предмета («онтология»), а не психология выполняет функцию «основного знания». Примечательно, что Шпет почти не анализирует в этой связи Дильтеева понятия «переживания» как первичного интуитивного отношения к миру. Лишь мимоходом он замечает, что «переживание, как целое, конкретное, "живое", действительно, содержит в себе все необходимое для онтологического описания», но затем переходит к критике истолкования Дильтеем переживания как психологической связи[15].

Между тем, даже если признать справедливыми возражения Шпета по поводу психологизма Дильтея (что, однако, в деталях можно оспорить), возможность осуществления «чистого описания», свободного от предпосылок, этим еще не доказана. Более того, проблема отношения переживания и понимания, поставленная Дильтеем в виде центральной проблемы основной науки, как раз и показывает трудности, связанные с допущением неинтерпретированной реальности, доступной объективному описанию.

При анализе состава первичного жизненного опыта Дильтей констатирует: насколько простирается переживание «проблемы знания вообще не существует» (XIX, 62)[16], подразумевая под знанием отношение сознания к предмету. В таком смысле переживание не является знанием, а лишь непосредственным «обладанием» предметом. Но если характеристика знания здесь вообще

---

[13] Там же. С. 850. — У Шпета, правда, идет речь не о традиционной «реалистической» онтологии, претендующей на познание вещей независимо от сознания, а об онтологии «феноменологической», которая изучает (описывает) способы данности предмета в сознании.

[14] Там же. С. 847. — Шпет говорит также об «интеллектуальной интуиции». См.: Там же. С. 852.

[15] Там же. С. 859. — Надо сказать, что и тексты Дильтея из неопубликованного второго тома «Введения в науки о духе», в которых подробно разбирается эта функция переживания и «осознавания», были недоступны Шпету. Ср.: *Плотников Н. С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000. С. 94–100.

[16] *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. I–XXIII. Göttingen (ссылки даются в тексте с указанием тома и страницы).

отсутствует, то возникает вопрос, как в процессе обоснования знания возможен переход от чистой непосредственности к знанию без потери достоверности непосредственного переживания? Если всякое знание разрушает первичную очевидность переживания, то последнее нельзя принимать в качестве основания знания, поскольку между ними всегда будет существовать пропасть, подобно противоположности интуиции и интеллекта у Бергсона. Если же все-таки существует связь знания и переживания, то последнее уже должно содержать в себе элемент различия, выразимый в дискурсивных понятиях.

Именно этот вопрос о связи переживания и дискурсивного знания мотивировал Дильтея к принятию связи «переживания-выражения-понимания» в качестве исходной основы. Она означает его отказ от точки зрения непосредственности в обосновании: не существует абсолютной точки опоры, а лишь процесс истолкования первичного «фона» жизни, артикулируемого в выражениях как индивидуальных, так и социальных. Связь элементов этой триады Дильтей представляет как неразрывную, т. е. как то первично «данное», с чего начинается всякий жизненно-практический опыт вообще. Переживания как некоего первичного слоя — «потока переживаний», над которым надстраиваются интерсубъективно понятные артикуляции («выражения»), просто не существует. Уже само переживание, чтобы вообще стать переживанием, должно быть оформлено посредством культурных значений. «Взаимосвязь переживания в его конкретной действительности заключена в категории значения» (VII, 237). Значение же создается отношением выделенной части к целому жизненного процесса и поэтому формирует отдельное переживание всегда уже в поле интерсубъективных выражений, в поле «общности», как говорит Дильтей.

Проблема соотношения индивидуальных переживаний и их интерсубъективного выражения снимается тем, что за исходный пункт принимается комплекс «переживание—выражение». Пытаться искать за выражением какие-то неисчерпаемые глубины внутренней сферы переживания — просто неверно поставленная задача. Переживание существует лишь постольку, поскольку оно находит выражение. Но Дильтей не переходит тем самым к некоему социологизму. Напротив, он не отказывается и от понятия переживания как такового, рассматривая его как составную

часть этой триады, поскольку в понятии переживания всегда фиксируется момент субъективной перспективы, в которой преломляется общность значений. Иными словами, согласно Дильтею, из гуманитарного знания неустранима перспектива первого лица.

Соответственно и «понимание» определяется Дильтеем не как отдельный вид познания, существующий наряду со знанием теоретическим, а как эпистемологический компонент жизненно-практического освоения мира, включающего, согласно основному антропологическому принципу Дильтея, когнитивные, эмоциональные и волевые аспекты. Базисом понимания является коммуникативная общность, в рамках которой только и имеет смысл выражение собственных переживаний и интерпретация чужих, идентифицируемых на основе (нормированных или нет) правил коммуникации. Прежде всякой науки человек в практическом опыте формирует умение правильно интерпретировать жизнепроявления других, т. е. использовать общие правила коммуникации в интересах ее бесконфликтного осуществления. «Понимание вырастает сначала в интересах практической жизни. Здесь личности зависят от общения друг с другом. Они должны быть друг другу понятными. Один должен знать, чего хочет другой» (VII, 207).

Резюмируя первый пункт различия Дильтея и Шпета *по* вопросу о характере первичного знания, можно сказать: концепция Дильтея не предусматривает никакой чистой интуиции, которая бы имела характер непосредственного знания. Чтобы быть знанием, уже самые элементарные модусы отношения к миру должны включать в себя момент выражения. Интуитивный характер знания может лишь означать, что способы освоения действительности не обязательно выражены в языке, хотя и они структурированы посредством элементарных логических операций. Чистое описание по Дильтею невозможно вне интерпретации описываемого, т. е. невозможно вне рассмотрения предмета в связи с неким целым. И как раз способность интерпретировать некий факт или некое событие в связи с определенной целостностью есть то, что Дильтей называет пониманием (следуя кантовской концепции рефлектирующей способности суждения).

Понимание — в этом смысле действительно еще не познание (не подведение факта под определенное правило), а условие

возможности познания, состоящее в том, чтобы найти то правило, к которому может быть отнесен данный факт. Напротив, для Шпета определение предмета дается лишь в рамках чистого интуитивного описания, показывающего предмет в его самостоятельном бытии. Как, однако, возможно такое описание и как оно реализуемо, Шпет, к сожалению, не разъясняет. И в силу этого его критике в адрес герменевтики Дильтея недостает решающего аргумента.

### 3. Психология и гуманитарные науки. Онтологический статус предмета гуманитарных наук

При рассмотрении другого комплекса проблем — отношения психологии к наукам о духе — Шпет подробнее освещает содержание и цели той онтологии, с позиции которой он подвергает критике Дильтея. Это, прежде всего, «онтология знака», т. е. описание функционирования знаков как самостоятельной реальности, а не просто как проявления каких-то скрытых за ними отношений, будь то психических или иных. «Для построения науки (...) необходим еще онтологический анализ, необходимо определить *форму* бытия "знаков", тогда только мы получим возможность подойти и к основному вопросу истории как науки, исторического метода и исторического объяснения»[17].

Из тезиса о первичности предметного («онтологического») описания, выполняющего функцию основоположения гуманитарных наук, следует, во-первых, что психология и социально-исторические науки находятся в отношении координации, а не субординации, поскольку предмет психологии — индивидуально-психическое — образует не фундамент социального, а лишь отдельный его регион, выделенный посредством теоретической абстракции. «Психическая жизнь со всех сторон связана с социальным, проникнута им, пропитана им: когда мы хотим изучить психическое как такое, мы должны его изолировать, выделить из этой ткани социального, в этом смысле психология всегда изучает до известной степени абстрактного человека, — описа-

[17] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. М., 2002. С. 899.

тельная не меньше, чем объяснительная»[18]. В строгом смысле слова предметом является только социальное, тогда как все аспекты индивидуального, зачисляемые Шпетом по разряду психического, оказываются абстракциями от него. В этом смысле весьма последовательно, что Шпет в заключительных главах работы «ИКПЛ» отказывается и от самого термина «науки о духе» как слишком психологически нагруженного, предпочитая говорить о социальных науках[19].

Во-вторых, из тезиса Шпета о том, что «знак является собственной формой социального бытия» следует далее, что из предметного описания социального исключается всякий личностный фактор, поскольку он несет в себе элемент психологизма и антропологизма. То, что Шпет последовательно изгоняет личность из истории, отчетливо видно по тому, как он определяет предметное бытие знака. Вопрос о том, знаком чего выступает данный предмет «знак», он называет незаконным, так как с этим вопросом в чистое описание привносится элемент объяснения. Знак можно рассматривать лишь как знак сам по себе, как знак самого себя. Между тем совершенно непонятно, каким образом можно вообще идентифицировать некую физическую вещь, как знак, вне контекста употребления, предполагающего наличие некоторых субъектов. Шпет в другом месте признает, что интерпретация знака — это, в первую очередь, интерпретация цели, которая фиксируется в знаке. Но как раз этот аспект прагматики употребления знаков и требует выяснения того, кто использует знак и в каком контексте.

Дильтей в своем обосновании наук о духе развивает именно такой прагматический подход к интерпретации выражений или знаков, в котором он стремится разрешить дилемму индивидуализма и коллективизма в социальной теории. Этот подход заключается в интерпретации общественной жизни как взаимосвязи целенаправленных действий индивидов. Понятие цели служит при этом базисом исследования, поскольку, с одной стороны, выражает конкретную перспективу человека как действующего и преследующего цели субъекта, а с другой стороны, позволяет прояснить смысл и функции устойчивых взаимосвязей, образу-

[18] Там же. С. 883.
[19] Там же. С. 1075.

ющих формы общности людей[20]. Уже в обычаях и традициях осуществляется стабилизация социально значимых способов деятельности, служащая интересу выполнения определенных действий; процесс дифференциации деятельности приводит к складыванию более разветвленных взаимосвязей целей — «систем культуры» — и далее, к возникновению институтов, регулирующих системы целевых взаимодействий («внешняя организация общества»). Таким образом реконструируется взаимосвязь различных социальных систем, не требующая допущения коллективных субъектов и тем не менее объясняющая тот характер «объективности», который социальные учреждения приобретают в глазах отдельного индивидуума. Для Дильтея эти социальные системы или «системы целей» суть лишь организованные формы общности индивидов, хотя и превосходящие по прочности и длительности отдельные человеческие жизни, но существующие только в силу того, что имеется достаточное и пополняющееся число индивидов, признающих эти формы в качестве выражения их общности. Иначе говоря, эти формы «объективного духа» обладают, по Дильтею, конвенциональной объективностью. Они существуют в силу их признанности действующими в них индивидами.

Для конкретного определения «объективного духа», отграничивающего способ истолкования этого понятия как от реализма, приписывающего организованным объективациям человеческой деятельности независимое от людей самостоятельное существование, так и от номинализма, сводящего их к сумме индивидуальных действий, Дильтей вводит понятие «комплекса воздействий» (Wirkungszusammenhang). «Комплекс воздействий» является «основным понятием наук о духе» (VII, 156), точнее, составляет основной тип образования теоретических понятий в этих науках. Такие понятия, как «хозяйство, право, философия, искусство, религия, обозначают комплексы воздействий различных лиц, объединенных в совместную деятельность» (VII, 153). С их помощью осуществляется структурирование социальной жизни, позволяющее путем выявления конкретных взаимодействий фиксировать общности, формирующиеся под углом зрения известных функций, выполняемых индивидами, целей, которые

[20] См.: *Jung M.* Dilthey zur Einführung. Hamburg, 1996. S. 60–65.

они ставят, и интересов, которые они защищают. При этом в рамках таких общностей создаются нормы, регулирующие деятельность, направляя ее на эффективное выполнение соответствующих функций. «Совместная деятельность индивидов определена тем, что они для реализации ценностей подчиняются известным правилам и ставят перед собой известные цели» (VII, 154).

Таким образом, Дильтей выделяет в каждой системе социальных отношений антропологическое ядро в виде связи целей, ценностей и норм, на основании которых исследователь в состоянии идентифицировать некоторую совокупность актов как социальное отношение, являющееся предметом наук о духе.

Шпет, напротив, выбирает принципиально иной путь в определении предмета социальных наук. Его можно назвать подходом «институционализма». Выше указывалось, что Шпет толкует социальное семиотически, т. е. как знак, отказываясь при этом от рассмотрения вопроса о том, кем и каким образом знак употребляется, как от вопроса психологического. В рамках онтологического описания допустимо лишь указание на то, что присутствие знака свидетельствует о наличии человеческой организации[21]. Понятие организации является у Шпета ключевым в определении предмета социальных наук. Собственно, «организация и есть методологически определенный предмет наук о социальном»[22]. Причем, если сначала Шпет вводит это понятие в общем смысле, определяя его как «некоторое отношение или комплекс отношений»[23], то в дальнейшем («Заключение» к «ИКПЛ») он специфицирует «организацию» как социально упорядоченную систему отношений между людьми. По существу, это и есть современное понятие «социального института», хотя термин этот Шпет не употребляет.

При этом он вновь, уже вне рамок прямой полемики, обращается к идеям Дильтея по поводу классификации социальных институтов на «системы культуры» (хозяйство, право, наука, религия) и «внешнюю организацию общества» (государство, политические партии, экономические союзы), видя в этих идеях

---

[21] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. М., 2002. С. 1056.

[22] Там же.

[23] Там же.

«в наиболее адекватной форме» развитое учение об организации. Здесь, однако, имеется важное отличие от Дильтея. Последний, исходя из антропологических предпосылок, определял социальные институты как взаимосвязи целей, а также отношений господства и подчинения, т. е. представлял институты как сложные комплексы индивидуальных действий и намерений. Шпет переворачивает этот порядок обоснования, начиная прямо с социального института или «внешней организации общества», на основании которых он затем и определяет индивидуальные действия.

Наиболее отчетливо это обнаруживается в его определении истории как «основной науки» для социальных наук. История — в том смысле основная наука, что она дает предмет во всей его конкретности, тогда как остальные социальные науки конструируют свои объекты путем абстракции от конкретного предмета. Но эта конкретность есть не что иное, как связь социальных организаций в некоторый хронологический порядок. Иными словами, история есть история институтов: например, история искусства или философии — это «история школ, их влияния, взаимоотношений, смены и т. д.»[24]. Представление о «личности, действующей в истории», изгоняется Шпетом как незаконный антропоморфизм. Соответственно, и индивидуальность есть не более чем «точка пересечения» отдельных рядов организаций. «Только тогда, когда историк разберется в той точке пересечения организаций экономических, политических, народного образования, университетов, партий, семейных связей, и прочее, и прочее, тогда только эта точка пересечения, называемая Лейбницем или Критикой чистого разума (...) будет рассматриваться как исторический объект»[25].

Итак, здесь отчетливо выступает противоположность в подходах Дильтея и Шпета по вопросу о предмете и задачах гуманитарных наук — противоположность, которая была обозначена дилеммой: «антропология ИЛИ история». Можно вспомнить в этой связи и другую дилемму — весьма популярную в истории русской философии — «люди или учреждения». И как раз то, с каким постоянством эта дилемма воспроизводится на всех эта-

[24] Там же. С. 1078.

[25] Там же.

пах развития социальной мысли, причем не только русской, свидетельствует о ее основоположном характере в рефлексии о гуманитарном знании. Уже в силу этого аргументы Дильтея и Шпета в их заочной полемике имеют для нас отнюдь не только историко-биографическую ценность.

*Вопросы:*

*Т. Г. Щедрина:* Вы точно определяете эволюцию взглядов Шпета, либо это только какая-то мысль, пришедшая прямо сейчас? Я бы не стала говорить здесь об эволюции, поскольку, как мне кажется, эти три сферы, которые Вы назвали и которые Вы сформулировали, присутствуют каждый раз в каждый период творчества, но меняются местами по степени значимости. Они постоянно присутствуют все вместе, как мне кажется, исключая, возможно, неокантианско-психологическую. А вот остальные две присутствуют постоянно в текстах Шпета, но меняются местами. Одна становится явной, а другая скрытой в тот или иной период. Так, феноменологический подтекст есть всегда, и даже в поздних работах.

*Н. С. Плотников*: Конечно, необходимо проследить развитие той или иной проблемы и только на основании этого делать какие-то заключения об «этапах эволюции». Вот в поздних текстах Шпета — «Эстетические фрагменты», «Внутренняя форма слова» — содержатся серьезные уточнения, в том числе и в определении статуса герменевтики, отношения к логике и т. п., в отличие от «ИКПЛ». И на основании сравнения с предыдущим можно вести речь не о каком-то сугубо биографическом делении, описании эволюции, а именно об эволюции проблем, эволюции их решения.

*И. М. Чубаров*: Мне кажется, что в «ИКПЛ» Шпет шел за Гуссерлем и проведенное Вами различение институтов и индивидов не является здесь самым важным.

*Плотников*: Отчасти это верно. Гуссерль присутствует в этой работе, хотя бы в том смысле, что основной дисциплиной Шпет считает феноменологическую онтологию. Хотя не совсем понятно, когда он говорит об основной философской науке и основной науке для социальных наук, имеет ли он в виду историю или какую-то более «фундаментальную» онтологию. Здесь, поэтому, необходимо выяснять каково соотношение собственно феноме-

нологической онтологии и исторической онтологии. А на основании этого говорить о влияниях Гуссерля и прочем.

Что же касается проблемы личности и институтов, то я не думаю, что это вторичная проблема. Это проблема, в первую очередь, именно того, каким образом мы структурируем наш собственный подход к действительности и имеем ли мы доступ к чистому описанию, вне интерпретации, или же нам приходится постоянно интерпретировать некоторые предметности в определенном контексте и тогда нам необходимо учитывать совершенно различные перспективы этой интерпретации. Соответственно вопрос «люди или учреждения» — этот вопрос является не только вопросом определения предмета гуманитарных наук, но и самого подхода в гуманитарной науке, т. е. будем ли мы рассматривать вопрос об институтах как производный от вопроса об индивидуумах или наоборот. От этого зависит и перспектива интерпретации.

*Чубаров*: Темы коллективности, «соборности», институций появляется у Шпета в «Явлении и смысле» в связи с критикой Гуссерля, а не Дильтея, так? В связи с критикой понятия субъекта, Я и т. д. Критика Дильтея учитывает эту критику Гуссерля. Получается в вашей реконструкции, что Гуссерль здесь не при чем, а это не так.

*Плотников*: Гуссерль здесь критикуется постольку, поскольку его «Идеи к чистой феноменологии» отчасти воспроизводят (нео)кантианскую модель теории познания (с трансцендентальным Я и прочим). Дильтей критикуется по существу за то же самое. Здесь речь идет о том, что Шпет критикует не Гуссерля конкретно, не Дильтея конкретно, а кантианство современной ему философии. То есть тезис, что в теории познания нужно заниматься субъективными условиями познания, а не предметом познания. Из этой критики следуют все остальные критические аргументы Шпета. Но в этой позиции Шпета уже заложена, на мой взгляд, невозможность признания индивида в качестве исходного пункта исследования. Поэтому дальнейшая апелляция к «соборности», к общности проистекает из этой фундаментальной критики кантианства.

*В. Л. Махлин*

# ТАЙНА ФИЛОЛОГОВ

1. Исходный пункт. В 1-м выпуске «Эстетических фрагментов» Густава Шпета, завершенном, как автор считает нужным уведомить читателя, 26 января 1922 года в Москве, среди как бы не-шпетовских, «ненаучных» по тону и стилю пассажей, находим одно место едва ли не самое суггестивное, зато явно форсирующее основные мотивы целого и, в этом смысле, вероятно, ключевое. Абзац, который мы сделаем — с опорой на методическое понятие «исходного пункта», или «подступа» (*Ansatzpunkt*), немецкого филолога Эриха Ауэрбаха[1] — предметом истолкования (точ-

---

[1] Эрих Ауэрбах (1892–1957) — автор «Мимесиса» (1946), одного из синтетических по замыслу созданий гуманитарно-филологической мысли XX века. См.: *Ауэрбах Э.* Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. А. В. Михайлова. 2-е изд. М.; СПб., 2000 (1-е изд. 1976). В основу анализа «изображения действительности» в западноевропейской литературе в ее истории положена здесь конкретная интерпретация фрагментов религиозного, историографического или словесно-художественного текста — от Гомера и Библии до романа XX века. Каждая из 20 глав «Мимесиса» начинается с истолкования небольшого фрагмента, взятого за «исходный пункт», найденный в процессе исследования «подступ» к творчеству данного автора в целом, к эпохе в целом, к всемирно-историческим перспективам и ретроспективам в целом. В результате мотивы и возможности интерпретируемого текста в своем смысле выводят, но не уводят за пределы текста — того, что Ауэрбах называет «феноменами». Задача филолога — дать истолковываемым в тексте феноменам (которые как таковые сами истолковывают действительность постольку, поскольку ее «изображают») самим раскрыться и заговорить («сами вещи должны заговорить», поясняет Ауэрбах). Свой метод «понимающей филологии» Э. Ауэрбах почерпнул не столько у современных ему учителей, коллег и

нее: герменевтического комментария), находится в разделе, озаглавленном «Продолжение о том же сюжете». Поскольку предшествующий ему фрагмент называется «*Распад и новое рождение*», постольку, вероятно, и приводимое ниже по переизданию (1989) место, — если оно и вправду ключевое, — является и продолжением упомянутого «сюжета», и внесюжетной кульминацией 1-го выпуска, презумпцией замысла. Вот этот абзац:

«Новое эллинство приведет к новому Вифлеему. "Подражание" — не копирование, копирование — ложное подражание, ложное эллинство, "псевдоклассицизм". Философский ответ о действительности нужен, чтобы не было этого "псевдо", иллюзионизма, идеализма, "переживаний", чтобы была жизнь и реализм. Возрождение есть воплощение тайны, ее овнешнение. Возрождение есть "воз-рождение", и его требование к познанию, к философии: вос-познания — познания познанного. *Тайна филологов* должна быть разоблачена; все должны стать словолюбцами, все призываются к познанию познанного. *То, что внешне было только для филологов, должно быть открыто для всех.* В величайший праздник всякий может стать жрецом, если только готов принять на себя бремя жречества»[2] (курсив мой. — *В. М.*).

Что этим сказано?

О какой «тайне филологов» идет речь — тайне, которая, как можно заметить, образует центр соединения разнородных мотивов в пределах нашего текста — относительно завершенного высказывания? Что связывает «новое эллинство», «новый Вифлеем», неложное «подражание» (в отличие от ложного), «воз-

---

знакомых — таких, как эстетик и философ Вальтер Беньямин, или теолог Рудольф Бультман, или филологи Карл Фосслер и Лео Шпицер, или ученик и оппонент Хайдеггера Карл Левит, или философ и филолог-классик Ганс-Георг Гадамер, — сколько у первого теоретика гуманитарного знания Нового времени, профессора риторики в Неаполе Джамбаттисты Вико (1668–1744), чье главное произведение, «Новую науку», Ауэрбах заново перевел (1925) на немецкий. О методе «исходного пункта» автор «Мимесиса» писал в методически и духовно-исторически важнейшей своей статье. См.: *Ауэрбах Э.* Филология мировой литературы (1952) // Вопросы литературы. 2004. № 5 (сентябрь-октябрь). С. 123–139.

[2] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 369. В дальнейшем ссылки на «Эстетические фрагменты» даются по этому изданию с указанием страниц в скобках в самом тексте.

рождение» как «воплощение тайны» (или «овнешнение»), «величайший праздник», на котором «всякий может стать жрецом», а равно и требование «познания познанного», обращенное «*к философии*», — с некоей «тайной *филологов*»?

Эта тайна — как нам внушают — «должна быть разоблачена», потому что до сих пор она «внешне» была только ограниченной, специализированной, неоткровенной формой откровения предельной (последней или первой) истины; чем-то таким, что раньше было «только для филологов», но вот теперь откроется, наконец, в последней глубине, ибо «*должно быть открыто для всех*».

Почему «должно» и, собственно, *что* должно быть «открыто»? И как это — «для всех», если речь идет, явным образом, о некоторой «жреческой», эзотерической тайне *специалистов* — «тайне филологов»?

**2. Неосмыслица.** Для начала есть резон честно признать — с герменевтически обязательной долей простодушия, — что процитированный абзац не очень понятен и даже невнятен при первом чтении (да, пожалуй, и при втором). Но это не совсем «невнятица» в том смысле, в каком придумал и употреблял это слово Андрей Белый — современник, который больше других современников позитивно цитируется и интерпретируется в 1-м выпуске «Эстетических фрагментов». Может быть, стоит, из методических соображений, признать приведенное место — как, впрочем, и весь 1-й выпуск, — «*неосмыслицей*», хотя и не совсем в том смысле, который придает этому слову сам Г. Г. Шпет, когда он отзывается (в упомянутом фрагменте «Распад и новое рождение») о своем времени и своем философском цехе настолько же требовательно, насколько и отрицательно:

«Никогда, кажется, не было такой *неосмыслицы* в духовной жизни...» (361), — уличая и обличая современную философию в неспособности к «рефлексии», а искусство — в утрате подлинного творческого импульса, подменяемого рефлексивным «самоедством» (там же).

Однако «неосмыслица» (а равно и «невнятица») в определенных исторических условиях может быть в своем роде осмысленной и даже продуктивной, причем не только в искусстве, но также в научной философии. Герменевтический потенциал чужой мысли, чужого высказывания, дошедших до нас, пост-современ-

ников, из чуждого, отчужденного времени, парадоксальным образом, связан с нехваткой языка, дефицитом самовыражения человека и эпохи. Такая нехватка, или «языковая нужда» (*Sprachnot*, как говорил инициатор современной философской герменевтики Гадамер), особенно характерна и продуктивна в переходные эпохи, когда сознание и познание теряют свою идентичность постольку, поскольку они теряют свою наивность (наивное тождество с собою). Похоже, что неосмыслица и невнятица 1-го выпуска — от *полноты смысла и мысли* — полноты, превышающей возможности дискурсивного мышления. В нашем тексте слова, сами по себе, понятны (а если не все, то можно заглянуть в словарь или справочник). Более или менее узнаваем язык предельных, сверхисторических символов западноевропейской истории («эллинство» — «Вифлеем»), на котором изъяснялась интеллектуально-художественная элита эпохи «символизма», «серебряного века», «русского религиозного ренессанса» (как бы ни толковать и ни оценивать эти созданные уже задним числом эстетизованные обозначения предреволюционной русской культуры). Трудно ошибиться: в тексте перед нами — достигшая западноевропейских *проблемных* вершин русская Волшебная Гора в самый момент как бы предвосхищения сразу обеих своих возможностей: какого-то еще небывалого творческого взлета (одна возможность), сокрушительного и бесславного падения «с концами» (другая). Если автор «Эстетических фрагментов» что-то и сознает с окончательной, полной ясностью, то именно это: роковую и до конца не ясную и не полную амплитуду предельных и нередуцируемых *возможностей* даже не лет, но месяцев и дней — скажем, 26 января 1922 года...

Потому что *всё* может быть — или *не* быть: теперь, сейчас:

«Но нам *теперь, сейчас* не реставрации нужны, а Ренессанс» (358).

Запомним само противопоставление: «не реставрации, а Ренессанс».

3. Качели. Первый фрагмент 1-го выпуска «Эстетических фрагментов» называется «*Качели*» и начинается с «деструкции» (как сказал бы в то время ассистент Гуссерля в далеком от Москвы Фрейбурге — начинающий М. Хайдеггер) традиционной философской дисциплины — *эстетики* (чего, в общем, не будет у Хайдеггера никогда, а у «перебежавшего» в 1923 году к нему и к

Гуссерлю во Фрейбург от первых учителей-неокантианцев ровесника века Гадамера осуществится много позже и по-другому). О самой этой — позитивной и продуктивной для теоретической эстетики — деструкции нужно будет сказать в несколько иной (менее опосредованной) систематической связи с нашим исходным пунктом. Сейчас важнее *эстезиологический* исходный пункт «Эстетических фрагментов» — «качели», притом почти независимо от понятия «эстезиологии духа» (оно появится в 1923 году у другого ученика Гуссерля — Хельмута Плесснера, инициатора, наряду с Максом Шелером, философской антропологии и пожизненного оппонента Хайдеггера).

Дело не только и не просто в том, что 1-й выпуск «Эстетических фрагментов» посвящен именно эстетике, а 2-й и 3-й, явным образом, переходят от философии искусства к философии слова, *уходят от эстетики к поэтике* — переход (но также и отход), продуктивное и роковое значение которого для отечественной философии и для отечественной филологии в последующие десятилетия незачем и некому будет даже осознать. (В советский век *проблема границ* между предметными областями культуры либо перестала «ощущаться» — как выражались русские формалисты пореволюционных лет, либо — то же самое наоборот — была формализована и стилизована, «подморожена» под «классическое наследие».) Но в 1-м выпуске, следовательно, еще в начале 1922 года, налицо попытка передать, воспроизвести в мысли как своего рода «подражание», «мимесис» некоторое состояние и обстояние исторической культуры — абсолютно уникальное, единственное, синтетически вобравшее в себя и предвосхищающее *все* свои смысловые возможности.

Это — так сказать, практическая «эстезиология духа»: Г. Г Шпет с небывалой, немыслимой у него самого ни до, ни *после* решительностью тщится уйти, оторваться от вездесущего, объективно видимого, переживаемого, ощущаемого («*айстесис*»!) «*распада*». Суть дела не в том, что вот уже четыре года и больше, как произошел вроде бы невозможный политический переворот — и все посыпалось, а скорее наоборот: миропорядок, выдержавший *настоящую* революцию (1905 года), не выдержал испытания мировой войной — и невозможное стало фактом (хотя и невероятным). Вот почему надо уйти, оторваться — потому что уже ушли и оторвались. Воспроизвести, передать, перевести на язык разумения

происходящее событие, как бы застывшее в самом своем движении, событие, превышающее возможности разума, мысли и смысла и абсолютно неадекватное «онтологическим фикциям» так называемой революции (370) — вот задача.

**4. Замысел.** Для Шпета — как и для его оппонентов-современников — вопрос стоит примерно об одном и том же: о «культуре» и «творчестве». Но в каком смысле? «Распад» должен быть осознан до конца для того, чтобы стало возможным «новое рождение». Не бегство *в* культуру и не бегство *от* культуры: не реставрации, а Ренессанс. Но, опять-таки, в каком смысле?

Может быть, тайна проблематичности и зачастую просто «непереводимости» русского речевого мышления-дискурса — в том, что у нас самые глубокие, проникновенные мысли и вещи высказываются не в «философии», а в «литературе», в литературной публицистике, а то и вовсе в письмах и дневниках?.. Человек и мысль, в русских условиях, чувствуют себя по-настоящему свободно не на публичных мероприятиях и обсуждениях, не на защитах диссертаций и не в журнальной полемике (с их «ноблес оближ» и страхом «потерять лицо»), тем более не на телевизионных «шоу» или в «духовном» месте наставлений и поучений — там даже искренняя мысль становится *умышленной*, — а вот в курилках и на кухнях, в телефонных и лестничных нечаянных признаниях, и намеках, и трепе, и шуточках, вообще не внутри условно жилого и обжитого («культурного») пространства, а по-достоевски «на пороге» и «вдруг». *Поэтому* главный русский философ — это не-философ Достоевский. (На Западе, как и в России, это поняли раз и навсегда только однажды, как раз в пору написания и напечатания «Эстетических фрагментов»; вспомним хотя бы, по воспоминаниям Гадамера, фотографию Достоевского на рабочем столе Хайдеггера в начале 1920-х годов — и больше никогда!) *Поэтому* «эстетика» в России больше, чем где-либо, — убежище («ниша»), уберегающее не только от всегда умышленной и лживой интеллигентско-сектантской идеологии и партийности, но и от слишком буквальной, мертвящей специализации, отъединившейся от своих же, когда-то питавших и обосновавших тот или иной *Fach* (научную дисциплину) *границ*. *Поэтому* 1-й выпуск «Эстетических фрагментов» — самое «русское» сочинение самого (якобы) «нерусского» из русских философов. *Поэтому* и в нашем слу-

чае методически важно отличать «замысел» Шпета как от мнимой «неосмыслицы», так и от отдельных «мыслей», ярких, но тем более трудноуловимых в общей связи.

*Замыслъ* 1-го выпуска, по-видимому, настолько глубок и неотложен, что *мысль* автора как бы не поспевает за ним и, *овнешняясь* — порывами, урывками, фрагментами, — попутно рождает, для всех и ни для кого, среди прочего еще и целую теорию «*овнешнения*». Теорию, которую почти сразу (ведь *своего* времени скоро больше не будет) младший современник и соотечественник Шпета — М. М. Бахтин — сделает в 1922—1923 годах (с опорой на свою христологию, свое неокантианство и свою феноменологию) систематическим понятием эстетики — не классической и не романтической, немыслимой *до* Революции, тем более немыслимой и непонятной *после*... Замысел «Эстетических фрагментов», судя по всему, следующий: нужно не бежать (тем более — не уезжать), но *превзойти*, во-первых, «псевдоклассицизм» («ложное подражание»), во-вторых, выродившуюся тоже в «псевдо» романтическую альтернативу классицизму («иллюзионизм, идеализм, «переживания») — «чтобы была жизнь и реализм». Замысел таков, что мысли Шпета как бы не хватает самой себя: так ее много, и такова плотность всей атмосферы — философской, поэтической, общественной, политической.

Только в плотной культурной атмосфере возможен так называемый «кризис», а равно и многозначное, проникнутое принципиальной символикой смыслового избытка и нужды в языке — *развоплощение* этой атмосферы. Развоплощение, которое современники Шпета еще до 1914 года называли «культурным распадом» (вспомним вступительную статью к 1-й книге «Логоса» 1910 года) и которое нам, пост-современникам, нужно попытаться «понять лучше» — вместо того чтобы «верить на слово эпохе», как бы опечатывая, оприходуя ее идеологически однозначным, заведомо бедным так называемым определением: все равно — «декаданса» или «ренессанса»... Время было куда богаче и интереснее, современники были откровеннее своих откровений. Они были откровеннее, чем их слишком поздние пост-современники — те, кого еще Достоевский (имея в виду «господ социалистов») называл «судьями окончательными», а через полвека Г. Г. Шпет, не менее иронически, называет в 1-м выпуске «Эстетических фрагментов» (имея в виду Шпенглера) «хозяином фактов» (375).

Шпет, явным образом, ищет *третью* возможность — по ту сторону классицизма и романтизма. Такую возможность, которую потом даже не будут искать, а только *подменят* — советской карикатурой на «жизнь и реализм». Эта карикатура останется убедительной и на поздней стадии диссидентски-антисоветского отрицания — особенно в пределах так называемого «структуралистского троцкизма», предъявившего у нас и на Западе, начиная с 1960-х годов, свой запоздалый и беспроигрышный счет «сталинизму», но еще более усиливающего — методом «деконструкции» (то есть *изнанки*) — паразитарную конструкцию отрицаемого Двойника...

**5. Иностранность разума.** Для реализации *такого* замысла, возможного — как понимает автор «Эстетических фрагментов» — только *в такое* время, недостаточно обычного, центростремительного, образцово-классического (в глазах самого Шпета) *научного* речевого жанра — «чистого», «логического» логоса-дискурса. Замысел и исторический момент требуют радикально иного: нужна *вы*ходящая из ряда вон, *вы*разительная, *экс*центрическая, *мета*логическая логика. Нужен какой-то вообще другой, не академический жанр речи. Это объясняет своевременное появление и повторение *Ницше* в «Своевременных повторениях»: название 1-го выпуска как бы переворачивает полемику со временем и современниками в «Несвоевременных размышлениях», опубликованных за полвека до того. В контексте самой высокой для философа Нового времени и персонально для Г. Г. Шпета ценности — *разума* — читаем:

«Собственный высокий стиль эстетики стал непонятностью, потому что *недостаточно понятным, иностранным стал сам разум. Поистине вовремя* начал философствование молотом *классик* Ницше! Нам нужно снова стать классиками, — твердил Сезанн» (356). (Курсив мой. Здесь и далее разрядкой передается курсив Г. Г. Шпета. — *В. М.*)

Имя Ницше упоминается в «Эстетических фрагментах» вот этот единственный раз, но, как видим, по самому значительному, фундаментальному для автора поводу. Похоже, «тайна филологов» зависит от тайны «воз-рождения» («нового рождения») примерно так же, как замысел новой классики («Ренессанса») относится к «философствованию молотом» Ницше — не столько «ницшеанца», сколько *филолога-классика.*

Еще раз: классицизм и романтизм «переживаний» и «переживателей» должны быть не просто преодолены: *распад* настолько глубок, что ни тот ни другой тип культурного мировоззрения и творчества больше не имеют шансов, то есть неспособны к исторической (= творческой) жизни — как «жизнь и реализм». В этом смысле классицизм и романтизм должны быть превзойдены, но так, что «нужно снова стать классиками». (Русский писатель-мыслитель Михаил Пришвин сказал бы в 1920-е годы так: «Кащееву цепь» прошлого, уже мертвую, но тем более цепкую, нужно «*оволить*»; именно потому, что дореволюционная вера революционной интеллигенции исчерпана в своем принципе после победы революции, уже началось «обыгрывание принципа», и весь вопрос в том, возможно ли, и каким образом, историческое преемство — жизненное, а не сконструированное кабинетное, как у «Мережковских».)

Поэтому нужен новый *образ* — эстетическая категория по ту сторону традиционных «категорий». То есть нужно нечто видимое, «внешнее»: не вообще что-то «духовное», но чувственно, эстезиологически духовное — образ, выходящий за пределы традиционного «образа». Нужно нечто созерцаемое и переживаемое, но — по ту сторону «переживаний» и псевдосозерцаний (абстрактных или, того хуже, мистических). Чувственно-сверхчувственный, неподвижный эйдос движения, мимесис происходящего события — вот что нуждается в *подражании самим письмом*. В «Своевременных повторениях» дело не только и, может быть, не столько в том, что автор пишет вообще *о* философской дисциплине — теоретической эстетике, а в том, что он *пытается* воспроизвести — ритмом, синтаксисом, полемическим молотком — «качели» предельных возможностей своего времени, своей культуры: абсолютный *верх* — абсолютный *низ*:

«*Мы* — первые *низверженные* — *взносимся* выше других, быть может, девятым и *последним* валом *европейско-всемирной истории*. Ныне мы преображаемся, чтобы начать наконец — надо верить! — *свой* европейский Ренессанс» (355).

Здесь тоже речь о «своем» Ренессансе, как в нашем исходном и ключевом абзаце — о «возрождении». «Новое рождение» — возможность одолеть и оволить распад, более того — впервые самостоятельно (а не самозвано) приобщиться к «европейско-всемирной истории» — выстраданным и адекватным, абсолютно

самородным *русским путем*. И в этом — *праздник*, «величайший праздник», потому что в России *такого* Ренессанса еще никогда не было. Ведь разум, даже в Европе ставший «иностранным», в России, в известном смысле, был таким всегда:

«До сих пор мы только перенимали» (там же).

Это, похоже, — смысловая и эмоционально-волевая доминанта замысла: праздник «преображения», «возрождение» как преображение. Точнее, как *вера* в возможность осуществления того, чего *до сих пор* еще не было. Вера-требование того, что предполагается и полагается, так сказать, заслуженным в историческом смысле. Более того — возможным.

**6. Круг предвосхищения.** Чего, однако, нет больше нигде у нашего автора *внешне* — кроме процитированного в начале абзаца, — так это мотива «тайны филологов»: настолько, похоже, этот мотив проникает в ходы и повороты мысли в «*Своевременных повторениях*». Но что, если «тайна филологов», как и 1-й выпуск «Эстетических фрагментов» в своем целом, указывает не только на замысел новой классики, но также и на *философский* замысел Г. Г. Шпета в целом, на его, как сказали бы сегодня, научно-философскую программу?

Наш вопрос — не гипотеза. Гипотезы, строго говоря, ограничены опытом так называемых опытных наук. В пределах *исторического* опыта, который делают своим предметом герменевтические (интерпретативные) дисциплины — «филология» в исконном и собирательном смысле *перевода, истолкования* и *понимания*, «*любви к слову*», — значимы и продуктивны не гипотезы, но предвосхищения. Предвосхищения понимания целого, которое для исследователя, комментатора, интерпретатора, с одной стороны, уже дано в виде «текста», а с другой стороны, всегда задано как путь реконструкции «целого» из его «частей». Таков *круг предвосхищения*, о котором учит современная герменевтика: «круговращение понимания» включает историческую реальность истолкования, внутри которой находится истолкователь сам со своею — преднаходимою им — *историчностью*[3].

---

[3] Выражение Гадамера. См.: *Гадамер Г.-Г.* О круге понимания (1959) // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 73 (перевод А. В. Михайлова). Создатель современной (не классической и не романтичес-

Наше предвосхищение можно переформулировать так:

— Что, если «тайна филологов», которую Г. Г. Шпет, так сказать, дает, но не выдает (как это, по его мнению, делают на свой лад и сами филологи), — не что иное, как философская загадка «другой стороны луны», тайна *другой стороны логоса*? Логоса не как «логики» утверждающего или отрицающего *понятия* — традиции теоретического или научного разума, заложенной Аристотелем, — но как *логики слова*. Логики, ставшей позднее основным предметом исследования (а равно и основным пунктом размежеваний) в трех магистральных направлениях философии XX века — немецком «герменевтическом», англосаксонском «аналитическом», французском «семиотическом» и «деконструктивистском».

Если предвосхищение верно и «тайна филологов» — некий ключ, то истина, на которую претендует наш не очень понятный текст, сама может оказаться предвосхищением — состоявшимся и все же *не* состоявшимся *в свое время* и, как историческое следствие, утраченным в своем проблемном напряжении, в своей истине. Ведь «тайна филологов» *для нас сегодня* и вовсе тайна за семью печатями, почти тайнопись на русском, но чужом языке — настолько анонимными и «*иностранными*» стали даже свои, своязычные гуманитарно-философские традиции (что, кстати, позволяет на собственном опыте, — а не с чужих слов, — осознать и оценить проблему «языка» в современной философии, скрытую, как пред-

---

кой) герменевтики вводит в этой статье (впервые напечатанной в сборнике, посвященном семидесятилетию М. Хайдеггера) понятие «предвосхищение совершенства», которое должно — с опорой на хайдеггеровскую «герменевтику фактичности» (1923) и радикальную историчность в «Бытии и времени» (1927) — восполнить традиционное *предметное* основание герменевтики *мета*предметным, включающим «нечто, что оставалось на периферии прежней герменевтики, а именно: временна́я дистанция в ее значении для понимания» (Там же. С. 80). В этом смысле Гадамер говорит: «Подлинно историческое мышление должно мыслить и свою собственную историчность. Тогда оно уже не будет гнаться за призраком исторического объекта, предметом прогрессирующего научного исследования, но сумеет распознать в объекте *иное своего собственного*, а тем самым научиться познавать и одно и иное. Подлинный исторический предмет — это не предмет, а единство такого одного и иного, отношение, в котором и состоит как действительность истории, так и действительность исторического понимания» (Там же. С. 81–82). И именно в этом мы пытаемся, комментируя текст Г. Г. Шпета, ему следовать и «подражать».

ставляется, не столько в «языке», сколько в «разговоре»: *я* и *другой* так естественно говорим на одном и том же языке — и вдруг с ужасом и стыдом обнаруживаем, что мы говорим «на разных языках»). Шпет говорит с нами на другом языке — в этом все дело.

Но что если 1-й выпуск «Эстетических фрагментов» не такое уж исключение и не «*остранение*» философской проблематики нашего автора, заговорившего как бы вдруг на вроде бы чуждую ему тему *очуждения разума*? Что если перед нами гротескно-эксцентрическое *общее место* «общных», по слову Г. Г. Шпета, находок и обретений века — пореволюционных, но не советских, символизирующих, но уже не символистских, решающих, но ничего окончательно не решивших и, главное, ставших вполне *иностранными* для внуков, всегда готовых, по слову А. Ахматовой, «отвернуться в тоске», но в действительности скрепляющих собою анонимную Кащееву цепь? Что если «Своевременные повторения» своевременны сегодня в самой своей «несвоевременности» постольку, поскольку «тайна филологов» открывает и скрывает тайну русского культурно-исторического сознания в единственный и высший момент его *кануна-конца*, то есть решающего философского *прорыва* из обособления и почти сразу же *срыва*, предвосхищенного внятной невнятицей, которую изрекает дух небытия в романе Андрея Белого «Петербург» (1916): «Я гублю без возврата»?

Значит, есть круг и круг. Предвосхищение как так называемая «судьба» — и предвосхищение как так называемая «благая весть». Афины и Иерусалим, эллинство и Вифлеем. Мы, следовательно, — как и автор «Своевременных повторений» — по-своему *повторяемся*: мы движемся в том и в другом круге события и понимания одновременно, но в разных временах и в разных типах «временности» (о которой учит Хайдеггер в своей «герменевтике фактичности» 1923 года и которую в 1921—1922 годах изображает М. М. Бахтин в Витебске в своей гротескно переворачивающей беспредпосылочную «первую философию» философской программе «единого и единственного события бытия»). Вот, значит, что мы уже поняли, хотя все еще не понимаем: в определенной исторической ситуации, периодически повторяющейся — скорее «в истории бытия», *Seinsgeschichte*, чем в истории *Kultur*, в «нечистой» истории, а не в «чистом» Разуме, — мертвые могут оказаться, так сказать, живее живых, а «*познанное*», казалось бы, дав-

ным-давно, — интереснее и даже актуальнее самых продвинутых «когнитивных практик». Не об этом ли вообще повторяют и философствуют молотом «Своевременные повторения»?

**6. Затекст.** Дух и стиль 1-го выпуска не то чтобы неповторимы; они больше не повторятся у Г. Г. Шпета никогда, потому что у них — как мы понимаем сегодня — больше не будет *своего времени.* Чего же мы все-таки *не* понимаем в нашем тексте? Очевидно, — того *затекста* конкретно-исторической событийности, который, буквально, «стоит за» нашим текстом и который вполне объективно *мотивирует* не столько «текст», сколько «высказывание». Мысль, высказывание, авторство — не «в» тексте, а на границе текста и «затекста».

Непонятное и немыслимое, которое, в связи с текстом Г. Г. Шпета, предстоит помыслить и понять как историческую возможность, — это решительно констатируемый автором «величайший праздник», который справляет само время, сама история культуры. Праздник, который связывает «тайну филологов», во-первых, с феноменом «возрождения», а во-вторых, с эпистемологическим принципом «познания познанного». Эмоционально-волевой тон в нашем абзаце, как и в других фрагментах 1-го выпуска, поднимается до постулата, до суммы постулатов, перекрывая, почти закрывая — выразимся на более привычном языке Шпета — «предмет», логически отчетливый смысл «сообщения». Комментирование такой осмысленной неосмыслицы счастливым образом обречено тоже на «качели»: двигаться придется то «туда», то «обратно», из затекста того мира, *откуда* говорит текст, — в наш собственный мир и затекст, а отсюда — обратно, так чтобы стало возможным почувствовать и понять само это онтологически-событийное различие единого и единственного события бытия, само «между» («временное отстояние», *Zeitenabstand* — по Гадамеру, «взаимную вненаходимость» — по Бахтину).

**7. Смена парадигмы — не по Куну.** Итак, мы предположили, что «Своевременные повторения» и в особенности наш абзац в них — *эксцентрический* пункт всей, лишь по видимости жесткой и плоской («рационалистической») *программы* Шпета-философа. То есть такое «*овнешнение*» ее, при котором мышление мыслящего не столько противоречит само себе, сколько «вдруг» — словечко Достоевского тут уместно — как бы выходит гротескно само за

себя. Но этот входящий в замысел 1-го выпуска эксцентризм мысли — вполне рассчитанный и не вполне контролируемый в одно и то же время[4] — допускает следствия, которые сам Г. Г. Шпет *впоследствии*, очевидно, учесть уже не мог, но не столько потому, что ему «не дали», сколько потому, что он по-своему как-то уже все учел — если не с самого начала исследовательской работы, то все же давным-давно.

Эксцентризм (и радикализм) автора «Эстетических фрагментов» есть резон воспринять и помыслить в общей историко-философской и историко-научной связи XX века, именно по аналогии с концептуализацией Т. Куном «ненормальной» науки в отличие от «нормальной» — правда, в ином, *не* куновском контексте естественнонаучно ориентированной *philosophy of science*. Наш исходный пункт и предвосхищение приобретают тем самым вид следующего вопроса:

— Не являются ли основные программно-философские утверждения Г. Г. Шпета о том, что математически-естественнонаучное мышление *лишено даже подхода* к «исторической проблеме» как проблеме «*понимания*» и, более того, отстраняет и отчуждает философию от «изначала ей присущего замысла конкретности и историчности, в их глубочайшем принципиальном значении»[5], так что нужна *новая логика познания* исторического опыта, — не оказываются ли эти и подобные научные утверждения в некоей связи с

---

[4] Шпет писал своему издателю В. И. Витязеву-Седенко: «Не смутила ли Вас ~~не~~академическая форма I выпуска?.. Дальше будет *обратно*, — вполне академически. Но тут мне захотелось *поозорничать* и *раздразнить* некоторых гусей. Даст Бог, попадутся». Цит. по: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 58. Мне кажется, не следует здесь «верить на слово» автору, комментирующему уже завершенный и отрешенный свой текст: свести содержание «Своевременных повторений» к полемике и «озорничанию» значило бы упростить суть дела, к тому же полемический адресат автора сегодня не всегда и не до конца ясен. Комментируя 1-й выпуск «Эстетических фрагментов», Т. Г. Щедрина справедливо замечает в контексте своего исследования: «...в этом тексте скрывается колоссальный подтекст, раскрыть который может помочь именно исследование коммуникативной реальности русского культурно-философского сообщества начала XX века» (Там же).

[5] *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы (1918) // *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды / Отв. ред. и сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 404.

«ино-научной» проблематикой «воз-рождения» и, значит, с «тайной филологов»?

8. Русское опережение — задним числом. Когда в конце 1980-х годов ученик Отто Фридриха Больнова (который, в свою очередь, был учеником Георга Миша, ученика и зятя Дильтея) *Фритьоф Роди*, редактор «Ежегодника Дильтея», познакомился с еще не опубликованным тогда немецким переводом только что цитировавшегося исследования Шпета «Герменевтика и ее проблемы» (1918; публикация оригинала: 1989–1992), то он, похоже, приятно удивленный, не преминул сразу поставить всплывшего из исторического небытия русского философа в совершенно определенный, узнаваемый для историка немецкой философии контекст. Такова статья Ф. Роди «Герменевтическая логика в контексте феноменологии: Георг Миш, Ганс Липпс, Густав Шпет» (1989), вошедшая в книгу статей этого немецкого исследователя классической и современной герменевтики — «*Познание познанного*» (1990)[6].

В выстроенном Ф. Роди ряду русский философ стоит последним, хотя мог бы (и должен) стоять хронологически первым. Ведь Г. Г. Шпет — это стало открытым для всех в последнее время — заложил и разработал основы своей научно-философской программы — грандиозного замысла «Истории как проблемы логики» и примыкающих к нему изданных и неизданных, написанных, ненаписанных или сгинувших статей, фрагментов и книг — еще до первой мировой войны[7]. И все-таки Ф. Роди по-своему прав: только западноевропейский (точнее — немецкий) фон может здесь ввести в курс дела, то есть помочь осветить и осмыслить непрерывность, преемственность и самую направленность мысли — направленность не «психологическую», а «историчес-

[6] См.: *Rodi F.* Erkenntnis des Erkannten: Zur Hermeneutik des 19 und 20 Jahrhunderts. Frankfurt a. M., 1990. S. 147–167.

[7] По мнению Т. Г. Щедриной, исследование «Герменевтика и ее проблемы» возникло из разработок к III тому «Истории как проблемы логики»; часть материалов вошла во II том, но «Герменевтику...» автор решил издать как самостоятельную работу, а замысел статьи о «чистой герменевтике» относится ко времени заграничной командировки Шпета и общения с Гуссерлем (1913). См. комментарии Т. Г. Щедриной к «Герменевтике и ее проблемам»: *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 416.

кую» (если припомнить принципиальную и проблемную оппозицию в мышлении Г. Г. Шпета). Так вот: не всякая, но именно такая направленность — «герменевтическая логика в контексте феноменологии» — в русской философии и гуманитарии XX века оказалась исторически невозможной: она *не состоялась*, *состоявшись*, опередив всех, но почти погибнув без возврата. Произошла историческая деконструкция первых и последующих «низвергнутых», по сравнению с которой западная «деконструкция», ненаучно выражаясь, «отдыхает», поскольку какие-то «*следы*» в тексте нам даны, а следы в историческом затексте почти отсутствуют либо слишком непонятны. *Направленность* реферируемых и комментируемых Ф. Роди текстов для нас почти лишена преемственности *за* текстом. Факты, известные под названием «русского опережения», «ускоренного развития» и т. п., в нашей философии, к сожалению, могут быть осознаны только задним числом и в основном только через Запад: настолько в советский век разошлись пути исторического опыта — с одной стороны, а *наук исторического опыта* (гуманитарного и философского познания) — с другой, *иностранной* стороны.

Отсюда — необходимость *как бы* нового историко-философского жанра — мы называем его «герменевтическим комментарием», — пытающегося восстановить или, если угодно, «повторить» преемственность в ситуации почти безвозвратной утраты преемственности. (На Западе давно обсуждают проблему так называемого «эпистемологического разрыва» постольку, поскольку в западноевропейской гуманитарно-философской культуре этот разрыв не произошел настолько радикально, как это случилось в России в советский век.) Комментарий, к которому не впервые начинает сейчас тяготеть философия, настолько традиционен, настолько уходит корнями в *историю* филологии и герменевтики — «тайну филологов», — что самый традиционный жанр может показаться даже новым среди более «нормальных» речевых жанров-дискурсов научно-философской культуры Нового времени[8].

---

[8] Я имею в виду не столько «глобальную тенденцию», сколько интересующий меня «симптом» и связанные с ним методические возможности исследования. Вот несколько изданий, относящихся к проблеме взаимосвязи философии, филологии и истории — с одной стороны, комментария и герменевтики —

9. Магистральный сюжет. В конце своей «Герменевтики...» Г. Г. Шпет говорит о «*давлении* на самое философию» — давлении в смысле назревшей, *своевременной* задачи:

«Словом, *из всего* видно, что *проблема понимания для нашего времени вполне созрела*»[9].

«Давление» времени, значит, может мотивировать (как бы торопить) постановку и разрешение так называемых теоретических проблем, в предметном содержании которых, взятом в отвлечении от событийно-мотивирующего контекста и затекста мыслящего, мы этого объективного «давления» *не найдем*. (Не в этом ли тайна *бесплодия беспроблемности* — такого состояния общественного и научного сознания, когда именно «кризис», о котором, вроде бы, все говорят, как раз и невозможен?..) Перед нами «вдруг» оказалась проблема *научной революции* в понимании бытия истории — «проблема понимания», которую философия должна видеть ясно, не прикрываясь ни позитивистской «научностью», ни так называемой философией науки, а исходя (как этого требует Шпет в 1918 году) из «изначала ей присущего замысла конкретности и историчности». Возобновление этой проблемы сегодня анахронично и своевременно в одно и то же время — историческое условие, которое, может быть, позволит нам приблизиться к осмыслению «тайны филологов». То, что связывает абзац из «Своевременных повторений» (1922) с только что приведенной цитатой из «Герменевтики...» (1918), — это, надо полагать, *одно событие*, из которого исходит Ф. Роди в упомянутой статье и одним из первых участников которого *в русской философии* был Г. Г. Шпет. Как назвать и локализовать это событие?

Идентичный затекст научно-философской программы Г. Г. Шпета (западноевропейский и русский) я условно назову *сменой фило-*

---

с другой: *Horstmann A.* Antike Theoria und moderne Wissenschaft: August Boeckhs Konzeption der Philologie. Frankfurt a. M. etc. 1992; Philologie und Philosophie / Hrsg. von Hans Gerhard Senger. Tübingen, 1998; "Jedes Wort ist ein Vorurteil": Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken / Hrsg. von Manfred Riedel. Köln etc. 1999; Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Forschung / Hrsg. von Wilhelm Geerlings und Christian Schulze. Leiden etc., 2002; *Bravo B.* Philologie, Histoire, Philosophie de L'Histoire: Etude sur J. G. Droisen, Historien de L'Antiquité. Wroclaw, 1968; *Автономова Н. С.* Философия и филология (о русских дискуссиях 90-х годов) // Логос. 2001. № 4. С. 91–105.

[9] *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // Цит. изд. С. 404.

*софско-гуманитарной парадигмы* в прошлом столетии. Название, конечно, само преломляет происшедшую в советский век почти тотальную *утрату неофициального «общного» языка исторического опыта* (как «повседневного» языка, так и «научного») — утрату, о которой точнее всего сумел у нас сказать, что характерно, не философ, даже не поэт или писатель, но крупнейший отечественный филолог-мыслитель последних десятилетий[10]. Чтобы быть лучше понятым, приходится ссылаться на понятийный язык Т. Куна, имея в виду на самом деле нечто совсем иное — такую «смену парадигмы», о которой невозможно адекватно судить с позиций неопозитивизма, а равно «критического рационализма», как и вообще всякой *монорациональной* эпистемологии так называемой «единой науки» (*unity of science*), пусть даже и рефлектирующей свою историю (в пределах научных теорий)[11].

---

[10] В последний год советского века С. С. Аверинцев писал: «...старые слова, забытые всеми, кроме допотопных интеллигентов (как раз и окружавших мое отрочество), не подходили к новой действительности, для которой в наличии был только *набор официальных обозначений*, альтернативы которым можно было создавать только общей языковой работой, но таковая была абсолютно невозможна. Единственной альтернативой официальному языку оставалась лагерная "феня", или можно было *в одиночестве* выдумать собственный язык для индивидуального употребления — занятие, привычка к которому ощутима и у Солженицына, и у Л. Гумилева, и особенно у Дм. Панина (послужившего моделью для солженицынского Сологдина)». См.: *Аверинцев С. С.* «Сети неба не вовсе пусты» // Пилигримы. № 9. 1—7 марта 1991 г. С. 8. Освободить философию от «набора официальных обозначений» не так просто, как иногда кажется тем, кто пришел в философию и богословие из физики, математики или биологии, — поворот, который на уровне неофициального исторического опыта начался в СССР уже в 1970 годы. В советской культуре, на духовно-идеологическом знамени которой был начертан научно-технический девиз Бекона «Знание — сила», в последние два советских десятилетия прогрессировало (как и на Западе) общее чувство «конца бекоповской эпохи», о котором писал в 1990-е годы немецкий историк научной культуры Нового времени Г. Беме. См.: *Böeme G.* Am Ende des Baconischen Zeitalters: Studien zur Wissenschaftsentwicklung. Frankfurt a. M., 1998.

[11] В этом смысле понятно соображение, высказанное Э. Ю. Соловьевым на защите моего диссертационного доклада «Философская программа М. М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании»: «Как давно надо было об этом подумать, как давно в самом общем виде зафиксировать, что помимо смены парадигмы в естественных науках (чему в последнее время посвящена, на-

Замечательный отечественный филолог-германист А. В. Михайлов заметил однажды: «Начала и концы — это *сначала не теоретическая проблема*, но проблема *реального исторического опыта*»[12]. Спрашивая о «тайне филологов», мы предвосхитили, в сущности, вопрос о «началах и концах». В случае «смены философско-гуманитарной парадигмы» речь идет о, так сказать, магистральном сюжете западноевропейской (прежде всего — немецкой) философии минувшего столетия по линии: Дильтей — Ницше — Гуссерль — Розенцвейг — Бубер — Хайдеггер — Миш — Гадамер. Каждое звено этой цепи непонятно не только без предшествующих, но и без последующих звеньев, своевременно повторивших и обновивших проблематику магистрального сюжета в его относительно *общной*, хотя и дифференцированной направленности. Магистральный сюжет — смена философско-гуманитарной парадигмы — это поворот в осмыслении исторического опыта в науках исторического опыта и в философии. Речь идет о том «решающем повороте» на философской магистрали XX века, который Ганс-Георг Гадамер в своем обращении «К русским читателям» из Гейдельберга (1990) определил, с оглядкой на Гуссерля и Хайдеггера, как «переход от мира науки к миру жизни» в самом научно-философском познании[13].

---

верно, треть нашей научно-методологической литературы), несомненно, происходила смена гуманитарной парадигмы в последней трети XIX и в первой половине (да и по сей день) XX столетия» (Цит. по: Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1998. № 2. С. 188). «Как давно надо было...», но потому-то и затруднительно в наше время: в историческом опыте далеко не все можно осознать и тематизировать задним числом.

[12] *Михайлов А. В.* Предисловие // *Мурьянов М. Ф.* Пушкинские эпитафии. М., 1995. С. 7.

[13] См.: *Гадамер Г.-Г.* Цит. изд. С. 7. На первый взгляд странно, хотя в действительности совершенно логично и понятно, что при переводе упоминавшейся статьи Ф. Роди на русский пришлось отсечь большую (и руководящую) часть целого, оставив лишь последний раздел, посвященный Г. Г. Шпету (см.: *Роди Ф.* Герменевтическая логика в феноменологической перспективе / Перевод И. Чубарова // Логос. 1996. № 7. С. 41–46). Для подхода к одному и тому же событию, которое характеризуют (хотя и в разных масштабах) Ф. Роди и Г.-Г. Гадамер, у нас все еще отсутствует исторический «диалогизующий фон». Странным и спорным в этом переводе представляется не столько само это искусственное отсечение, сколько то, как И. Чубаров перевел название статьи Ф. Роди.

Для наших целей не так важно, в какой мере Г. Г. Шпет осознал и осуществил этот «поворот»: главное, что этот философ *участвовал* в решающем философском и научно-гуманитарном событии века — одним из первых и последних в России. Отметим в этой связи три момента, принципиальных для нашего герменевтического комментария:

(1) Смена философско-гуманитарной парадигмы в некотором решающем смысле имела место в течение нескольких лет — примерно между 1917 и 1923 годами, когда, как сказано в романе Томаса Манна «Волшебная гора» (1924), «началось столь многое, что потом оно уже не переставало начинаться»[14].

(2) Принципиальное это событие не имело места в отечественной мысли ни в «научной материалистической», ни в «религиозной идеалистической» философии. Смена *гуманитарной* парадигмы произошла у нас не столько в философии, сколько в *филологии* и в *эстетике*, но в те же самые несколько пореволюционных лет и — с определенными издержками[15].

(3) Приходится констатировать происшедший в советский век обоюдный разрыв *философского и филологического разума* (включая и так называемую классическую филологию) — разрыв, проходящий по линии «*критики исторического разума*», от Дильтея и его школы до

---

Семантически и по самой сути дела немецкий автор имеет в виду *герменевтическую* «перспективу» в *феноменологическом* «контексте» (Umfeld) — а не наоборот, как, видимо, предпочел понимать переводчик.

[14] *Манн Т.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1959. С. 8. Этими же годами определяет Микаэль Тойниссен магистральный поворот в западноевропейской философии к «социальной онтологии» (исторически новой форме «первой философии») в двух ее направлениях: «трансцендентальном» (Гуссерль — Хайдеггер — Сартр) и «диалогическом» (Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Эбнер, М. Бубер и др.). См.: *Theunissen M.* Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, 1965. В русской гуманитарно-философской культуре XX в. оба этих направления представляет М. М. Бахтин, причем совершенно своеобразно. Подробнее об этом см.: *Махлин В. Л.* Незаслуженный собеседник // Бахтинский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. и сост. В. Л. Махлин. М., 2004.

[15] Настоящий прорыв произошел у нас в 1920-е годы в искусствознании и в филологии (литературоведении, языкознании и т. п.), причем не столько в русской эмиграции, сколько в самой России. (Г. Г. Шпет не случайно отказался эмигрировать, хотя это и стоило ему пули в 1937 году.) Но этот прорыв был дорого оплачен, что и показал в своих работах 1920-х годов М. М. Бахтин.

Гадамера и его школы. Только в русле этой «критики» мог осуществиться, и действительно произошел, поворот к *герменевтической логике мира жизни* — переход от традиционной герменевтики, как органона филологического разума, к герменевтической философии, как новой логике и эпистемологии исторического опыта. У истоков этого «решающего поворота» и стоит Г. Г. Шпет, который во введении к монографии о герменевтике ставит принципиальную методическую задачу: именно философия должна овладеть целостным измерением «*наук о слове*», что приведет «к радикальному пересмотру задач логики и к новому освещению всей положительной философии», — перспектива, которая «может оказаться интересной и небесполезной также и для историков, филологов и историков литературы»[16].

**10. Немецко-русская тема.** Тем самым внутри нашей темы открывается новое измерение и новая задача. Адекватная историко-герменевтическая локализация философской программы и наследия Г. Г. Шпета в целом обнаруживают зависимость от того, насколько окажется своевременным в постсоветской философии возвращение, или новое рождение, «немецко-русской темы», «диалога с Германией», о чем однажды напомнил, вспоминая А. В. Михайлова, С. С. Аверинцев[17].

Иначе говоря, интересующая нас «тайна филологов» располагается и скрывается на двух пересекающихся границах: между философией и филологией — с одной стороны, между немецкой и русской философско-гуманитарной культурой — с другой. Точка пересечения этих границ — *история*, основная проблема Шпета-философа. Его идея «исторической философии» уводит от спекулятивно-идеалистических конструкций «философии истории» и прочих синтетических *глобалок*, возвращая нас в реальную

---

[16] *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды // Цит. соч. С. 248, 249.

[17] См.: *Аверинцев С. С.* Путь к существенному // *Михайлов А. В.* Языки культуры. М., 1997. С. 7. Философскими участниками «диалога с Германией» в XX веке С. С. Аверинцев называет Н. А. Бердяева, А. Ф. Лосева, Г. Г Шпета и М. М. Бахтина. Аверинцев, конечно, не мог не учитывать, что именно этот философско-гуманитарный «диалог» подвергся в советский век наиболее радикальному рассечению и «подмораживанию». Однако он прямо не касается этой темы ни здесь, ни, насколько мне известно, в других своих работах. Я склонен считать само это умолчание частью той же темы, время которой еще не пришло.

историю. В историю, которая уже была, в которой нас почти не было и которая по-новому повторяется в современной философии там, где возникает проблематика «гуманитарного познания», «гуманитарного мышления» и т. п., то есть там, где более или менее осознанно философия обращается или возвращается к исторической реальности «наук о слове»[18]. Пусть так, но почему принципиален «диалог» не с кем-нибудь, а с наследниками классической немецкой философии? Причин, как минимум, две:

1) Только соотечественники Канта, германского идеализма, позднего Шеллинга и Маркса могли в условиях «невиданных перемен» XX века по-настоящему поставить под вопрос так называемое классическое философское наследие, *переоткрыв* (своевременно повторив) опыт и вопросы классиков и предшественников. Но такое переоткрытие или переосмысление — «познание познанного» — оказалось невозможным в советский век (невозможным даже в пределах так называемого западного марксизма).

2) *Ключи* «исторической философии» (как бы ее ни понимать) все еще находятся в немецких замках. Вильгельм Дильтей совсем не чванился, когда писал в позапрошлом веке, что «германский дух, в отличие от духа английского или французского, живет сознанием *исторической преемственности* (...). Отсюда историческая глубина германского духа, в котором *минувшее выступает как момент сегодняшнего исторического сознания*»[19]. В немецкой философии, как в ни-

---

[18] В этом смысле А. В. Михайлов отмечал (в контексте своего собственного замысла соединения русской и немецкой традиции «исторической поэтики» с гуманитарно-философской традицией «школы Дильтея»), что Г. Г. Шпет в своем замысле «исторической философии» как бы налагает «запрет на конструирование истории — все равно, задним числом или наперед». См.: *Михайлов А. В.* Современная историческая поэтика и научно-философское наследие Г. Г. Шпета // *Михайлов А. В.* Обратный перевод: Русская и западноевропейская культура: проблемы взаимосвязей. М., 2000. С. 532.

[19] *Дильтей В.* Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории (1883). М., 2000. С. 405. Более ста лет спустя один из выдающихся современных немецких философов, Эрнст Тугентхат, следующим образом начал свои «Вводные лекции по аналитической философии»: «Так называемая аналитическая философия, или анализ языка, мало — и сегодня еще меньше, чем прежде, — рефлектирует собственные основания. Она движется, по существу, в пределах унаследованных постановок вопросов, которые как таковые не проблематизируются. Отчасти это связано с недостатком истори-

какои другой, «моментом сегодняшнего исторического сознания» не может не быть *античная* философия. Русская научная и философская культура до сих пор не только институционально, но и по своему языку понятий сохраняет наиболее глубоко унаследованную связь с немецкой научной культурой (а через это — в основном анонимно — с греческой метафизикой). Эта связь на почве так называемого «историзма», скрепленного авторитетом Гегеля, оказалась догматизированной и, как следствие, радикализованной на излете советского века, что привело к настоящей «антропологической катастрофе» (выражение М. К. Мамардашвили). А именно: гегельянско-марксистская версия «мирового духа» на советском коне, рухнув, оставила общественное и научное сознание, по сути дела, вне подлинного (а не эстетизирующего и мифологизирующего) «сознания исторической преемственности». Вне реальной исторической перспективы[20].

Вот, значит, тот проблемно-мотивационный затекст, который позволяет почувствовать и осознать своевременность обращения к смене философско-гуманитарной парадигмы *также и в России — в пореволюционной и постсимволистской, но не советской русской мысли.* Наследие Г. Г. Шпета тем самым обнаруживается и освещается в некоторой новой перспективе (и ретроспективе). В этом смысле ключевой пассаж из 1-го выпуска «Эстетических фрагментов» — принципиален. Ведь именно здесь автор поставил в связь задачу и перспективу *русского «нового рождения» с немецкой герменевтикой.*

**11. Обращение.** Смена философско-гуманитарной парадигмы в минувшем столетии имела два ближайших к ней исходных пункта в философии XIX века. Речь идет о двух академических манифестах двух начинавших свой путь в одном и том же университете, но с разницей в два года, немецких мыслителей. В. Дильтей начал академическую карьеру в Базеле со вступитель-

ческого сознания (Mangel am historischen Bewusstsein)». См.: *Tugendhat E.* Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a. M., 1976. S. 9.

[20] Г. П. Федотов (историк-медиевист по специальности) подметил в статье «Россия Ключевского» (1932), по видимости, плавный переход позитивистской историографии XIX века в советский марксизм XX века — анахронизм, обусловивший дезориентацию «исторического сознания» — особенно в ситуации западных дискуссий о «конце истории». См.: *Федотов Г. П.* Россия Ключевского // *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России: В 2 т. Т. 1. СПб., 1991. С. 329–348.

ной лекции «Поэтическое и философское движение в Германии 1770–1800 годов» (1867), а филолог-классик Ф. Ницше – со вступительной лекции в том же Базеле «Гомер и классическая филология» (1869). Того и другого мыслителя впоследствии назовут представителями «философии жизни», что верно, но слишком общо и сгодится сегодня разве что для плохого учебника философии. В той и в другой вступительной лекции по-разному заявлена сходная задача: *разобособить философию в ее истории*, то есть понять философию на ее, философии, до- и вне-философских границах – как бы забытых ею самой. С точки зрения нашего вопроса о «тайне филологов» в тексте Г. Г. Шпета, особое, в известном смысле даже решающее значение имеет знаменитый комментарий Базельской лекции Ницше по поводу высказывания Сенеки о соотношении философии и филологии[21].

Ницше, как известно, *повторил* слова римского стоика, *перевернув* их смысл. Двадцатипятилетний филолог-классик заявил: «Филологу тоже подобает подвести под краткую формулу вероисповедания цель своего стремления и путь к нему», и в качестве такой краткой формулы привел высказывание Сенеки, которое гласит: «*Philosophia facta est, quae philologia fuit*» («Философией стало то, что прежде было филологией»). «Этим я хочу сказать, – комментирует Ницше свое, как он сам говорит, "обращение" мысли Сенеки, – что каждая филологическая деятельность должна быть включена в *философское мировоззрение*, в котором все единичное и частное испаряется как ненужное и остается нетронутым лишь целое и

[21] Дильтей в своей вступительной лекции выдвинул тезис, в соответствии с которым наиболее содержательные, решающие идеи немецкой философско-идеалистической классики имеют в своей основе не чисто философские, не теоретические или научные, но «литературные» (вообще эстетические) творческие импульсы. На основании своих исследований молодой Дильтей утверждал, что системы Шеллинга, Гегеля и Шлейермахера – это рационализованные, теоретические и метафизические переработки художественного и литературно-критического опыта Лессинга, Шиллера и Гете; см.: *Dilthey W.* Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800 // *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. V. Stuttgart und Göttingen, 1957. S. 12–27. Тем самым подготовлялась постановка вопроса об «ино-научных» предпосылках и презумпциях научной философии и «теории» – и, шире, вопрос об эстетических корнях метафизики. Г. Г. Шпет делает свой шаг в этом направлении как раз в 1-м выпуске «Эстетических фрагментов».

общее»[22]. «Обращение», собственно, заключается в том, что римлянин утверждает: великая греческая философия выродилась в филологию, тогда как Ницше утверждает нечто обратное: то, что прежде было только «филологией», теперь имеет шанс подняться на уровень «философского мировоззрения», на смысловой уровень «целого и общего». Через шестьдесят лет А. Ф. Лосев в своих «Очерках античного символизма и мифологии» (1930), процитировав это «обращение» античного изречения, прокомментировал Ницше так: «Это и должно быть и отчасти уже становится также и девизом *современной филологии*. Нам кажутся наивными те добрые, старые времена, когда ученый, во всеоружии знания "фактов", ограничивался их добросовестным описанием, регистрацией и классификацией. Трогательна и ребячлива вера старых филологов в *строгую научность* своих описаний и регистраций. Для нас это, в лучшем случае, есть лишь отдаленная, подготовительная работа, которая столь же необходима для науки, сколь и *донаучна по существу*. Думалось, например, что можно изложить греческую философию независимо ни от какой *интерпретации* ее»[23].

А. Ф. Лосев, как можно заметить, говорит здесь о том же, о чем еще раньше писал его коллега и оппонент Г. Г. Шпет; не случайно у Лосева это «*мы*», которое у него тоже больше не повторится. Проблема «интерпретации» и «понимания» как *обоюдоострого*, но и *обоюдоживого* соотношения между историческим «предметом» интерпретации, с одной стороны, и историческим же интерпретатором этого «предмета», с другой, открылась *в свое время*, и открылась «*для всех*». То, что раньше казалось как бы независимым от исследователя, «объективным» объектом исследования, оказалось — на генеральной и гениальной стадии смены философско-гуманитарной парадигмы между 1917 и 1923 годами — тем же, чем обернулась, в сущности, *вся* так называемая культура. И субъект-

---

[22] Цит. по: *Ницше Ф.* Избранные произведения: В 3 т. Т. 1. М., 1994. С. 64–65.

[23] Цит. по: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 697. Ср. с характеристикой того же поворота в классической филологии, но — в естественном отличии от Лосева — в связи с новейшей философией в раннем докладе немецкого филолога-классика Эриха Франка «Изменение оценки греческой философии» (1926), в котором упоминается не только «классик» Вернер Егер, теоретик «Третьего гуманизма», но и М. Хайдеггер: *Frank E.* Wissen, Wollen, Glauben — Knowledge, Will, and Belief. Zürich, 1955. S. 27–50.

объектная парадигма, и интеллигентская революционность, и «культура», и антикультурная революция *обратились* «онтологическими фикциями». Современность сама для себя — а не только «для науки ее предмет» — это «*маска на балу*, биография без собственного имени, отчества и дедовства героя» (346).

В контексте нашего ключевого текста это, по-видимому, означает: «тайна филологов» ближе к проблематике «автора» и «героя» в исторической, преемственной жизни традиций. Философией становится то, что прежде было филологией: филология приобретает принципиальное философское значение в свете проблемы истории в целом — как некоторой, анахронически выражаясь, «сплошности». Иначе говоря, историческая беспамятность требует обновления с помощью филологии исторической памяти. *Не реставраций, а Ренессанса.*

«Своевременные повторения» и сегодня еще напоминают о том, что проблемы «авторитета», «автора» и «героя», обосновывающих историческую память и преемственность, похоже, могут быть осознаны и восчувствованы «для всех» только в ситуации «кризиса», то есть в состоянии радикальной, абсолютной *неавторитетности* исторически ставшей современности и ее современников.

**12. Карнавализация сознания.** Нас «качнуло» почти к началу, к проблеме положительной «деструкции» — проблеме, которая в «Своевременных повторениях» выступает как оппозиция: разум, ставший «иностранным», — и «*возрожденный разум*», «новый дух», способный сбросить и превзойти свою *маску*; специально для философии, которая желает быть исторической, такой «маской на балу» оказывается «дорогое для разума, но не законное его детище — европейская метафизика» (360).

*За* всеми радикальными *суждениями, осуждениями и решениями* — буквально: «кризисом» — в 1-м выпуске «Эстетических фрагментов» стоит, как говорилось, чрезвычайно плотная атмосфера события, затекст истории — *всей* истории. Это значит: научно-философская проблематика и «смена парадигмы» не уловимы и не объяснимы изнутри «проблем» и «парадигм» самих по себе, *внутри* себя. Ни до ни после 1-го выпуска Г. Г. Шпет, кажется, никогда не выступал печатно — в предвосхищении нового рождения «положительной философии» — так резко, но и совершенно резче, так «для всех» — в сущности, *против всего*:

— Против «идеи» (в кавычках) художественного произведения, вызывающей «несносное чувство банальности» (345); против «Эстетики» (с большой буквы), ставшей странной или иностранной для себя самой, заблудившейся «между сенсуализмом и логикой» (346); против «*философов-командиров*» немецкой идеалистической классики и романтики (364); против рассудочности «гигиенических наименований» в теоретической философии и в теоретической эстетике, «забывших о музыке» (345); против «переживателей» и «символистов», забывших о символе, который был, будет и есть «сопоставление порядка чувственного со сферой мыслимого, идеи, идеальности, *действительного опыта (переживания) со сферою идеального, опыт осмысливающего*» (357); против отечественных «белибердяев», предавших научную философию ради «теософической премудрости» (362); против «модерн-поэтики» (354), радикализующей — в ситуации распада — тенденцию к умозрительным «синтезам» в искусстве и в общественной жизни, тенденцию, доводящую тотальное гниение до тоталитарного «самоедства организма» (364); против притязающих на роль «столичных мальчиков» (345), под собою ни тогда, ни сейчас не чующих страны; против «реставраций» и «стилизаций», в которых повинен «исторический символизм» (358); против «омфалопсихии» — радикализованного и вульгаризованного принципа того же германского идеализма и романтизма — *Innerlichkeit*, «внутреннего мира» (366); против «гностического гербария» в теоретизирующих невнятицах того же А. Белого и иже с ним (371); против «протестантского маргарина», который от «долой попов» пришел к «долой Христа» (372); против Шпенглера, оппонентом которого у Г. Г. Шпета, что показательно, выступает живший задолго до того создатель самостоятельной науки «филологии» — Фридрих Август Вольф (наставник и друг В. фон Гумбольдта) (374–376); против русских критиков Шпенглера — «христианских цивилизаторов», совмещающих веру, кафедру и трибуну, с чужого голоса *пугающих* «закатом Европы» (376); короче говоря, против «*отчаяния перед невозрождением*» (373).

Это — не «алармизм», но это и не «утопия». Это определенного рода умонастроенность, в пределах которой самые общие понятия, слова, образы, идеи, идеалы *исторически совместились с их носителями, воплотились, обнаружив свою несовместимость с этими воплощениями и «оплотнениями»*. Идеальное, смысл, значения и знаки — все сплошь

как бы перекрыты своими конкретно-историческими формами; эти формы обнаруживают, *овнешняют для всех* границы своей завершенности. «Эстетическая» — чувственно-идейная, опытно-переживаемая — проблема этих форм оборачивается культур-политической проблемой «творчества» и «свободы». Как *возможно* такое совмещение идеально-всеобщего с конкретно-исторической общностью? Откуда категорический императив «своего Ренессанса» — на одном размахе качелей, а «отчаяние перед невозрождением» — на другом?

Это метаисторическое измерение конкретно-исторического опыта — его, как мы помним по финальным страницам «Герменевтики и ее проблем», и должны отыскать. Преемственный младший современник Г. Г. Шпета — «неокантианец» М. М. Бахтин — в работе «Автор и герой в эстетической деятельности» (1922–1924) изображает способность достижения этого метаисторического измерения единственно возможным образом — посредством, как он сам говорит, «феноменологического описания»: «И вот, если внутреннее бытие отрывается от противостоящего и предстоящего смысла, которым только оно и создано все сплошь и только им во всех своих моментах осмыслено, и противопоставляет себя ему — как самостоятельную ценность, становится самодовлеющим и самодовольным перед лицом смысла, то этим оно впадает в глубочайшее противоречие с самим собою, в самоотрицание, бытием своей наличности отрицает содержание своего бытия, становится ложью: *бытием лжи или ложью бытия*. Мы можем сказать, что это имманентное, изнутри его переживаемое грехопадение...»[24]

В историко-культурном плане тот же процесс «имманентного грехопадения» или, как говорит Г. Г. Шпет, «отчаяния перед невозрождением» изображается тем же М. М. Бахтиным в монографии «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1940; опубл. 1965) как конкретно-историческое состояние продуктивной относительности всех (в том числе и «вечных») смыслов, скомпрометированных бытием и потому нуждающихся в обновлении, то есть в новом и открытом (а не «самодовлеющем и самодовольном») предстоянии «перед лицом смысла». Радикальная несерьезность и внутренняя нео-

[24] *Бахтин М. М.* Собрание сочинений: В 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 195.

правданность миропорядка «освобождают человеческое сознание, мысль и воображение для новых возможностей. Вот почему большим переворотам *даже в области науки* («смена парадигмы»! — *В. М.*) всегда предшествует, подготовляя их, известная *карнавализация сознания*»[25].

Сказанное и процитированное, как кажется, проливает свет на связующее звено в нашем исходном тексте: это — «величайший праздник», освобождение для новых возможностей, где и когда все более или менее состоявшееся в исторической культуре — не состоялось и только «маска на балу». Освобождение в предвосхищении «своего Ренессанса», время для которого, судя по всему, *назрело*[26].

В этом контексте и онтологически-событийном затексте, по всей вероятности, следует рассматривать концепцию «третьего», или «славянского», Возрождения — концепцию, которая больше заявила, чем проявила себя и чем закрепила себя преемственно — от знаменитого филолога-классика (и популяризатора Ницше) Ф. Ф. Зелинского до Г. Г. Шпета и братьев Бахтиных, Николая и Михаила, тоже филологов-классиков[27]. Под углом зрения нашей темы эвристическое значение имеет тезис питерского исследо-

---

[25] См.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 57.

[26] Важным и этапным научным исследованием по проблеме западноевропейского Ренессанса XIV–XVI веков для обоих русских философов — Шпета и Бахтина — была книга немецкого историка культуры и филолога Конрада Бурдаха «Реформация. Ренессанс. Гуманизм» (1918; русский перевод — 2004). М. М. Бахтин в книге о Рабле ссылался на нее и критиковал в контексте своей теории «народной культуры» как подлинного источника Возрождения (Указ. соч. С. 64–66). Г. Г. Шпет ссылался на Бурдаха в докладе 1925 года, не уточняя, о какой книге идет речь и кто такой автор: настолько это было чем-то само собой разумеющемся. Любопытно, что современный комментатор решил, что речь идет о немецком анатоме и физиологе К. Ф. Бурдахе (1776–1847), сведения о котором можно найти в современном философском справочнике, в отличие от сведений об историке и филологе XX века. См.: *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. М., 2002. С.11.

[27] См. об этом: *Хоружий С. С.* Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии. 1994. № 11. С. 52–62; *Николаев Н. И.* М. М. Бахтин, Невельская школа философии и культурная история 1920-х годов // Бахтинский сборник. Вып. 5. М., 2004. С. 258–272.

вателя Н. И. Николаева, в соответствии с которым концепция русского Ренессанса (после романского и германского) стоит в непосредственной связи с «главным событием» в культурной истории 1920-х годов, которым явилось «создание философской герменевтики Г. Г. Шпетом и М. М. Бахтиным[28].

**13. Овнешнение.** Грандиозной — соразмерной тотальности отрицания — *положительной альтернативой* состоявшейся несостоятельности современной культуры оказывается в 1-м выпуске «Эстетических фрагментов» концепция «*овнешнения*», как подлинного начала, или «зачала», *самой философии*:

«Зачалом Возрождения всегда было искусство. Есть. Было. Будет. Искусство есть *воспроизведение воспроизведенного*. (...) Возрождение — припоминание рождения. (...) Возрождение как *выявление, овнешнение, реализация*, есть прежде всего модус *эстетический*. Не политический, не педагогический — как убого жалки все эти практики-практиканты. Эстетическое заявление о себе действительности — *существенно первично*. Прочее приложится» (368).

И дальше в тексте следует наш ключевой абзац про «тайну филологов». Для того чтобы подойти к этой «тайне» — теперь уже не путем предвосхищения, а более конкретно, — придется прояснить еще одно, философски ключевое опосредование. Таким герменевтически фактичным опосредованием следует признать, повторимся, «деструкцию» Г. Г. Шпетом классической и романтической эстетики, то есть такой способ амбивалентной критики традиции, с помощью которого только и можно вскрыть продуктивное несовпадение традиции с собою же, реализовать потенциал «нового рождения» традиции из ее исторического распада. (В более пассивном, историко-психологическом плане это и есть «карнавализация сознания» в смысле М. М. Бахтина.)

В эксцентрическом центре такой критики традиционной эстетики в «Своевременных повторениях» — теория «*овнешнения*».

---

[28] *Николаев Н. И.* М. М. Бахтин, Невельская школа философии и культурная история 1920-х годов // Цит. изд. С. 210. Полемика М. М. Бахтина с концепцией «внутренней формы» Г. Г. Шпета, как и с другими его воззрениями, в настоящем комментарии не рассматривается. Я пытаюсь в этой работе возразить Г. Г. Шпету косвенно, точнее — практически, интерпретируя то, что мне кажется наиболее интересным и в то же время до сих пор наименее понятым у него.

Замечательное русское слово «овнешнение» (богатое немецкими философскими ассоциациями) сегодня звучит скорее как *иностранное*. Концепция «овнешнения» требует поэтому отдельного и подробного комментария (если не целого исследования). Для наших целей важна основная и систематическая, но стилистически фрагментарная, *рваная* идея Г. Г Шпета, которую можно формулировать так: творческим источником или, как он говорит, «зачалом» культуры является не что-то «внутреннее», а наоборот, нечто *видимое, воспринимаемое* — «трепетание покрова» (369), открывающееся «перед всеми очами», — нечто *внешнее*. Точнее, такое «вовнешнение» или «овнешнение», такое «подражание» животворящему источнику всякого творчества, которое «существенно первично». Первично в том смысле, что даже самое якобы отвлеченное, так называемое абстрактное, мышление *творит и мыслит внутри «эстетически»* (чувственно-духовно-опытно) *уже сотворенной и организованной действительности сознания, в которой ориентируется — как в преднаходимом «заявлении о себе действительности»*. Ориентируется. Следовательно, *на границах*, которые, парадоксальным образом, делают возможным относительную автономию познания, как и всей интеллектуальной деятельности, всей культуры. «Кризис культуры теперешней» (370), по мысли Г. Г. Шпета, — это кризис специализированных, теоретизированных, эстетизированных, политизированных и иных культурных практик, оторвавшихся от своего «зачала» — с одной стороны, и *спиритуализации* так называемого «духа» — с другой. Антихристианство в «Несвоевременных повторениях» не должно вводить в заблуждение: историческому христианству и европейскому романтизму (с его культом *Innerlichkeit*), которые несут основную ответственность за спиритуализованную, впавшую в безысходный утопизм и рассудочно-похотливый конструктивизм «духовность» так называемого духа и так называемой культуры, — всему этому Г. Г. Шпет противопоставляет своевременно нуждающийся в повторении подлинно назревший культурно-исторический синтез. Имеется в виду *«смертный брак»* (360) античной идеи искусства как «воспроизведения воспроизведенного», «подражания по воспоминанию», с новозаветной («керигматической», как будет говорить, начиная с 1920-х годов, Р. Бультман в Марбурге, порвавший, опираясь на Хайдеггера, с «протестантским маргарином» традиционной теологии) идеей нового рождения, нового Вифлеема.

**14. Познание познанного.** Но тогда *ренессансное* «зачало» религии воскресающего и воскрешающего «Творца» (368) оказывается как бы вдруг в существенной связи с «*богом разумения, Гермесом*» (365), то есть с герменевтическим принципом «*познания познанного*».

Научная формула, связывающая традиционную и современную (философскую) герменевтику, — "Erkenntnis des Erkannten", «познание познанного», — принадлежит немецкому филологу-классику Августу Беку (1785–1867), тому самому, которому в «Герменевтике и ее проблемах» Г. Г. Шпет посвятил (как никому другому) целых три раздела. Именно у А. Бека Г. Г. Шпет находит «первый намек на ту мысль, раскрытие которой является основной идеей всего (...) исследования и от последовательного проведения которой (...) *значительно меняются наши взгляды не только на природу словесного и исторического познания и в связи с этим не только на природу и характер всей научной методологии, но и на самое сущность всего философского познания в его целом*»[29].

Для нас особое значение имеют высказанные в разделах о Беке соображения против позитивизма, против естественнонаучных предпосылок философии, как и против обособления науки от философии: ведь наука сама имеет свои до-научные основы в философии. «Обойтись вовсе без этих основ наука не может, потому, совершенно того не сознавая и, может быть, даже не желая, она под видом собственных эмпирических обобщений повторяет старые, в философии отжитые и потерявшие свое значение общие воззрения и мнения»; наука «сама себя, таким образом, лишает *оживляющего питания из новых философских источников*, более чистых и более глубоких, чем те, на которые бессознательно полагается само эмпирическое исследование»[30].

Но это обращение к «новым источникам», согласно идее А. Бека о «познании познанного», связано как раз с возвращением к тому, что уже создано и познано в истории культуры; в этом — смысл цитируемого и Г. Г. Шпетом, и его учеником по ГАХН, филологом Г. О. Винокуром утверждения А. Бека, что философствовать может и необразованный народ, но он не может заниматься филологией, или «любить слово»[31]. Очевидно, принцип «позна-

---

[29] *Шпет Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 337.

[30] Там же. С. 335.

[31] Там же. С. 346; *Винокур Г. О.* Введение в изучение филологических наук. М., 2000. С. 44.

ния познанного», *перенесенный с филологии на философию*, дает ключевому абзацу 1-го выпуска «Эстетических фрагментов» некий решающий смысловой поворот.

15. Тайна филологов. Иногда на своих лекциях или семинарах по философии или методологии гуманитарных наук в родном бывшеленинском университете, где я преподаю на филологическом факультете с переломного и обвального 1991 года, для того чтобы немного развлечь и подбодрить своих студентов и аспирантов, не готовых, как правило, к восприятию предмета ни с какой стороны и ни на каком мыслимом уровне, я рассказываю им одну вещь «про философов», неизменно добиваясь в любой аудитории желаемого эффекта. «Знаете ли вы, — говорю я, предвосхищая не трагический, а комический, веселый, бахтинский «смеховой» катарсис «смерти-воскресения», — знаете ли вы, какое *у нас, философов*, самое страшное обвинение, самое убийственное слово, которое философ может обратить против другого философа?..» И, выждав паузу, я сообщаю им, как почти радостно предвосхищающий собственное амбивалентное развенчание карнавальный жрец и голый король: «Это слово — *релятивизм...*». Ответной реакцией неизменно является спонтанный, дружный и по-настоящему веселый хохот. Хохот филологов, как бы невольно овнешняющих, возрождающих свою тайну, о которой они сами, так сказать, давно забыли.

«Тайна филологов», к которой приобщилась в XX веке именно герменевтическая философия, — это тайна *разговора*, который давно начался, который не завершим «в себе», но может быть прерван и даже оборван — «без возврата». «Разговор, — пишет Т. Г. Щедрина в своей монографии о Г. Г. Шпете, — в отличие от литературно оформленного диалога, возникает неожиданно, стихийно. Он всегда потенциально не завершен, т. е. остается пространство для его возобновления»[32]. Стоит также вспомнить в этой связи, что Г.-Г. Гадамер, в качестве философа и филолога-классика, в своем «докладе перед филологами» о речевом жанре утопии в «Государстве» Платона противопоставил герменевтически и филологически несостоятельной критике Платона Поппе-

[32] *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 49.

ром не только исследования XIX и XX веков, посвященные Платону, Аристотелю и античной философии, но и двух «филологов» — Фр. Шлегеля и Фр. Шлейермахера — «*переоткрывателей* (Wiederentdecker) диалогического принципа как метафизической основной схемы познания истины»[33]. Именно потому, что эта «схема» в XX веке вела философию и гуманитарное познание за пределы метафизики, она совершенно по-новому привела к возрождению старого риторического и герменевтического правила «герменевтического круга» — уже не только в тексте, но и в событийно-онтологическом затексте. Можно подумать, что движение исторического опыта и самой философии — в смысле прогрессирующего «развития» — застопорилось, если не остановилось. Но это — иллюзия исторического сознания, от которой предохраняют филологи. Они исходят из того, что когда-то познанное, бывшее, еще не сказало своего последнего слова — в отличие от исчерпавшей себя «прогрессивной» умонастроенности и философствования, которые надеются еще прожить за собственный счет или паразитарно, распадающиеся в имманентном грехопадении. Начинается, похоже, новый круг исторического бытия-события, когда все идеи и идеологии недавнего прошлого перерастают свои маски, свою самотождественность, оказываясь и лучше, и хуже себя. Это — не «конец истории» и не «конец философии», а новая очередная задача *своевременных повторений старых главных вопросов* нашей культуры — вопросов, заметить и осветить которые нам помогает сегодня и Г. Г. Шпет, приоткрывший когда-то тайну возобновления преемственности в истории философии и культуры — «тайну филологов».

[33] См.: *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 7. Tübingen, 1991. S. 273.

*И. М. Чубаров*

# «СЕРДЕЧНЫЕ» ИСКАЖЕНИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ЭСТЕТИКИ: ГУСТАВ ШПЕТ И ЛЕВ ВЫГОТСКИЙ[1]

Я хотел бы начать цитатой из дневниковой записи Шпета 1934 года: «Да, сердце, сердце, сердце — самое важное в жизни, единственное! — как исказил я себя...». Очень трогательная фраза. Но что она означает? В принципе это искажение, которое Шпет признал, к сожалению, уже после написания своих основных работ, имело принципиальный философский смысл и серьезные последствия, связанные с рядом актуальных проблем философии искусства.

В связи с их освещением я хотел бы несколько конкретизировать свою тему. Ибо я собирался абстрактно говорить об эстетических взглядах Шпета, но на эту тему и говорить практически нечего, потому что собственно эстетике в «эстетических» исследованиях[2] Шпета отводится не первое и, вообще, несущественное место. Эстетике, основывающейся на психологистской идее чувственного, аффективного, эмоционального воздействия художественного произведения на зрителя-читателя, Шпет, как известно, противопоставлял проект философии искусства, тема-

---

[1] Более полный вариант настоящего исследования см. на нем. языке: Gegenständliches Wunsch- und gestaltloses Genussobjekt. Phänomenologische und psychologische Ästhetik der 1920er Jahre in der Staatlichen Akademie für Kunstwissenschaften. Berlin. Plurale 4 (2005). S. 269–296.

[2] Здесь я имею в виду его «Эстетические фрагменты» (1922–1923), «Внутреннюю форму слова» (М., 1927) и ряд небольших статей и тезисов: «Проблемы современной эстетики» (1923), «Литература» (1982, 2005), «О границах научного литературоведения» (2005), «К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения» (1927) и др.

тизирующий внутреннее структурное строение самого произведения искусства и его смылонесущих элементов и привлекающий для их анализа феноменологический и герменевтический методы. Но феноменологическая критика психологизма в приложении к эстетике оказалась отягощена теми же «сердечными искажениями», на которые сетовал поздний Шпет и которые ему так и не удалось полностью преодолеть[3].

***

Характерен список (неполный) предшественников Шпета в проведении «эстетического» проекта: В. фон Гумбольдт (еще раньше Гегель), Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, А. Потебня, Х. Штейнталь, М. Лацарус, А. Марти, Э. Гуссерль, М. Гейгер и др. Он во многом объясняет шпетовский выбор феномена «слова» в качестве преимущественного предмета «эстетических исследований» и, соответственно, литературного творчества, а не, например, изобразительного или пластического искусств. Потому что только слово позволяло представителям этой мыслительной традиции легко и непосредственно переходить к идеальному и смысловому измерениям, которые их преимущественно интересовали в искусстве. Единственными затруднениями здесь могли выступать только какие-то специфические сложности понимания того или иного национального или специального языка в его историческом развитии, преодолеваемые различными герменевтическими приемами.

Свою сегодняшнюю задачу я вижу не столько в адекватном и подробном пересказе подхода Шпета к искусству и сравнительном анализе его квазиэстетической концепции с рядом господствующих эстетических доктрин, сколько в дальнейшей проблематизации наиболее актуальных вопросов философии искусства, затрагиваемых Шпетом в своих трудах, но не получивших у него однозначного решения. К их числу, по моему мнению, принадлежит проблема значения эмоционального воздействия произведения искусства в контексте понимания его смысла и связанный с ним вопрос эстетического наслаждения, которого Шпет также

[3] Ср. также дневниковые записи Шпета, опубликованные в кн. Т. Г. Щедриной. См.: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 75.

подробно касается в плане его роли в выявлении предмета эстетики или критерия «эстетически действующего художественного произведения». Здесь, прежде всего, имеется в виду поиск критериев отличия поэтического языка от прагматических языков общения, сообщения, языка науки и т. д.

Прежде чем перейти к этой основной проблеме, необходимо ответить на вопрос, по каким принципиальным философским соображениям Шпет и представители его школы (А. Ахманов и Н. Жинкин) не признавали значимости эстетического наслаждения для определения предмета философии искусства и для смысловой интерпретации самих художественных произведений. Для этого необходимо восстановить общую логику соответствующих рассуждений.

Итак, слово Шпет понимал как алгоритм всех художественных образов и произведений, как онтологический прообраз всех культурно-социальных вещей, как знаков, имеющих культурное значение. Одним из первых в России он вводит понятие знаковой структуры, которая, являясь структурой слова, гомологична и всем другим культурным формам как знакам. Любая такая форма может быть заменена словом как знаком и быть через его интерпретацию осмыслена и понята. Шпет, таким образом, располагает свой исследовательский интерес не в горизонтальной плоскости анализа грамматических структур, но в вертикальной, простирающейся от чувственно воспринимаемых форм слова до эйдетических, носящих и выражающих смысл форм. Речь идет у него об анализе различных сторон слова, прежде всего, внутренних форм как носителей смысла. Одновременно он затрагивает те стороны структуры слова, которые поддаются эстетизации, т. е. могут быть носителями эстетически-художественного смысла. В «Эстетических фрагментах» он выделяет восемь сторон структуры слова. Это 1) голос, как признак человека в отличие от других природных звуков, 2) голос конкретного человека в отличие от других людей, 3) знак особого психофизического состояния человека в отличие от других его состояний, 4) признак культуры и принадлежности к сообществу, связанному единством языка, 5) язык, имеющий конкретные фонетические, лексические и семасиологические особенности, 6) осмысленное в качестве простого сообщения, приказа или просьбы и, наконец, 7) воспринимаемое на уровне его морфемы, синтагмы и этимо-

логии. Последним моментом структуры слова Шпет выделяет 8) момент различения того *эмоционального* тона, которым сопровождается передача субъектом речи понимаемого нами осмысленного содержания сообщения. Этот последний момент структуры слова, который наиболее тесно связан с эстетически-художественным смыслом, Шпет считает несущественным и внешним для характеристики этой структуры. Он его характеризует как природный момент, естественный, который одинаково лежит в основании и человеческого и животного общения, т. е. к тому же не является специфически человеческим. Речь идет о «чувственном впечатлении (Eindruck) в противоположность осмысленному выражению (Ausdruck)»[4] и о со-чувствии на уровне его восприятия в отличие от со-мышления. Он связывает эту сторону восприятия слова с симпатическим пониманием, направленным на личность говорящего, на его темперамент и характер. В отличие от третьего момента (особого психофизического состояния) этот момент восприятия эмоционального состояния говорящего связан с его личным отношением к экспрессии, которую он «вкладывает» в выражение своей мысли. На этом уровне словесной структуры Шпет оставляет субъекту, соответственно автору, единственную лазейку для его вмешательств в процесс словообразования и словотворчества, связывая с ним возможность сокрытия и подмены говорящим своего истинного отношения к сообщаемому, т. е. тот случай, когда автор подавляет, маскирует, имитирует другое, играет или обманывает. Шпет сравнивает это явление с наложением символического иносказательного смысла на буквальный в сценическом искусстве, в лицедействе и характеризует его как экспрессивный символизм. Этот последний аспект, как я уже сказал, не составляет, с его точки зрения, отдельного структурного момента в слове, хотя и представляет важную черту для анализа его эстетических возможностей. Далее, когда он переходит к предметам — коррелятам перечисленных моментов восприятия словесной структуры, он помещает внутренние логические формы слова, как носителя предметного смысла, между сигнификативным уровнем (уровнем сигнификации фонем и морфем) и

[4] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 385.

онтическими формами именованных вещей, предметов, т. е. уровнем денотативным.

Следующий уровень — это синтагматическое одеяние языка. Он описывает его как систему складок, прямой переход от которых к логическим формам языка хотя и затруднен, но все же может быть осуществлен в каждом конкретном случае. Собственно говоря, это означает, что в любом произведении искусства, в данном случае словесном, мы можем дойти, добраться до его смысла, причем необходимым, обязательным образом. По сути, поэтические формы являются для Шпета лишь производными от этих логических форм. И он размещает их в дифференциальном отношении между синтагмами и логическими формами. Это, собственно, тропы, метафоры, метонимии и т. д. Как я уже сказал, для Шпета поэтические формы языка и слова являются лишь производными от логических форм, и они приобретают новое отношение с уровнем синтагм как выражений смысла и онтическим уровнем как уровнем названных вещей и обозначаемых смыслов. Это — отношения «к логической форме дифференциала, устанавливаемого поэтом через приращение онтического значения синтагмы к логической форме»[5].

Поэтическое конципирование Шпет характеризует как квази-конципирование, когда мы имеем дело не со сравнением и установлением исходного, а с сопоставлением не подобного, т. е. идеального и реального на основании усмотрения их смыслового тождества. «Поэтический смысл», по Шпету, наиболее адекватно выражается в структуре символа, рассматриваемого как sui generis suppositio[6], т. е. в качестве знака в смысле «слова» как знака других слов, прямо или метафорически называющих вещь (процесс, признак, действие).

Таким образом, Шпет помещает поэзию на уровень слов о словах, ставших вещами, способных в этом качестве быть замененными другими словами с одинаковой логической формой, но иным «поэтическим» смыслом. В качестве примера он приводит тождественные по логической, но различные по поэтической форме выражения: «земля в снегу», «под снежным покровом», «под снежной пеленой», «в снежной ризе». Для него это

[5] Там же. С. 408.
[6] Там же. С. 358, 411–414.

как бы одинаковые с точки зрения выражаемого в них смысла высказывания. Отличия связаны только с упомянутыми символическими подменами.

Именно эта взаимозаменяемость языковых форм позволяет художнику заниматься своим ремеслом как своего рода осознанной подменой, «приращением онтического значения синтагмы к логической форме». Сам процесс такого символизирования Шпет называет «мистичным», но всегда усматривает в его основании логическую форму. Она как бы перекрывает художнику прямой доступ к реальности, точнее, открывает его только через логику, осознание объективных законов, лежащих в основе творческой фантазии. Эти законы создаются идеализированной и отрешенной в фантазии предметностью, предстающей в поэтическом творчестве как некоторый Идеал. И уже только через этот идеал как форму всех форм художник создает собственный образ, выраженный в тропах и других аналогах логических понятий. Хотя подобная аналогичность не означает тождественности поэтических образов и понятий, она предполагает тождественность их функций в человеческой жизнедеятельности, а именно познавательных функций, осуществления в них общей идеи или смысла. Таким образом, идея, которая оказывается известной художнику как бы *заранее*, сознательно управляет его творчеством. Разница между поэтическим смыслом слова как символом и логическим смыслом понятия целиком растворяется, по словам Шпета, в творческих поэтических актах, не уничтожая, а только нейтрализуя и отрешая логический смысл и предметную ситуацию. Это позволило Шпету говорить о поэзии и вообще искусстве как о виде поэтического сознания и познания и даже, как о прикладной философии[7].

Однако Шпет так не дал развернутого учения об эстетическом восприятии, ограничившись общими указаниями, историческими экскурсами и откровенно пародийными, «математическими» формулами такого восприятия. Нигде не развивает он и учения о символической суппозиции. Его «эстетические исследования», как мы могли убедиться, практически не выходят за рамки традиционного структурного анализа языка. Поэтому он сознательно отказывался от привлечения генетических и био-

[7] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 230.

графических данных к анализу поэзии, художественного творчества вообще. Психологию и биографию он представлял как дисциплины, направленные на совершенно иные, чем анализ художественного произведения, задачи. И соответствующие методы считал нерелевантными его смысловому содержанию.

Собственно говоря, психологию в искусствознании он отвергает на том основании, что при психологическом подходе всегда будут интерпретироваться только переживания автора, персонажей или читателей, но ни в коем случае не сам предмет — произведение искусства, целиком сводимое, по Шпету, к определенным образом организованным словам с их герменевтически обнаруживаемыми смыслами.

Достаточно жесткое разведение социальных и естественных функций слова Шпет в «Эстетических фрагментах» переносит на всю сферу эмоционального воздействия искусства на человека. Во «Внутренней форме слова» и «Проблемах современной эстетики» он пытается синтезировать эти функции и даже отождествить их на основе утверждения по преимуществу социальной природы всех эстетических реакций человека. Таким образом, тотальной рационализации подвергается у него и чувственно-эмоциональная сфера. Шпет не только разрывает связь фантазии и чувства, на основании критики субъекта, но и заподозривает в социальной конвенциональности формы чистой экспрессии, лишая их, таким образом, естественности, спонтанности и, соответственно, субъективности происхождения. Эти особые, аналоговые логическим формам, экспрессивные формы размещаются им между логическими и внутренними поэтическими формами слова, замыкая, таким образом, любое художественное произведение на самое себя, вернее, на его умопостигаемую идею. Таким образом, Шпет окончательно отрицает возможность субъективного влияния автора на смысловую сторону произведения. Автор, в таком случае, выступает как своего рода «стрелочник», который переводит действительность в отрешенное пространство художественного произведения, но не способен принципиально ничего изменить в его логически-смысловом строе. Отсюда понятна интерпретация им символа как сознательной со стороны художника суппозиции, который поэтому не надо рассматривать генетически и психологически, а только наслаждаться его внешними эффектами, держа в голове стоящее за ним хитроумное формальное устройство.

Эстетическое восприятие и наслаждение оказываются у Шпета лишь опосредованными (через символ-образ) способами коммуникации с логической идеей. Шпет не считал эстетическое наслаждение существенным для удостоверения художественности некоего произведения, прежде всего потому, что понимал его по аналогии с интеллектуальным наслаждением от решения задачи и созерцания результатов мыслительной деятельности. А, как известно, в феноменологии такое наслаждение выступает как несущественный и необязательный эффект интеллектуальной деятельности, не имеющий никакой познавательной ценности.

Правда, во «Внутренней форме слова» (в главе «Поэтическая внутренняя форма») Шпет отличал эстетическое удовольствие от подлинно эстетического наслаждения, указывая, например, на сферу неинтеллектуального и неэмоционального удовольствия от восприятия простого музыкального тона, блестящей или матовой поверхности и прочих внешних форм с явными психоаналитическими коннотациями. Но он проводит это различие отнюдь не на основании оппозиции красивости и красоты. Как уже сказано, эстетическое наслаждение Шпет связывал с эмоционально-чувственными моментами слова, о которых шла речь в «Эстетических фрагментах». И именно поэтому он не считал его критерием отличия художественного и поэтического языка от других видов обыденной и научной речи. Более того, оно (эстетическое наслаждение), по его словам, лишь возможно, потенциально, но не необходимо, не актуально для признания того или иного текста художественным и поэтическим. Цитата: «В силу чистой потенциальности эстетической предметности, не следует эстетическое принимать за определение художественного и поэтического. Для поэзии таким определением остается только сама поэтическая внутренняя форма»[8].

Конечно, Шпет не отрицал наличия специальных экспрессивных форм, как мы это уже показали. Он даже подобрал для них специальное определение — фигуральные формы слова. Но функцию сообщения, смысловую функцию все равно считал для поэзии важнейшей и неотмысливаемой от искусства в целом. Еще цитата: «Раз фигуральные формы могут быть всюду там, где есть экспрессия, а значит, не только в поэзии, то и сопровождаю-

[8] Там же. С. 160.

щее их эстетическое наслаждение, точно так же как и простое удовольствие, искомым критерием служить не может»[9]. Специфически для него не имели художественного значения ни внешние, ни внутренние, ни логические, ни поэтические, ни экспрессивные фигуральные формы слова — ни все они вместе взятые в качестве какого-то конгломерата, а лишь сложные опосредованные отношения между ними, когда язык как бы обращается на самого себя в плане становления и саморазвития. Собственно и под поэзией он понимал один из важнейших каналов и форм становления и развития языка вообще, без каких-либо прагматических коннотаций. В таком развитии, с точки зрения Шпета, и состоит важнейшая цель поэтического творчества и специфический смысл поэзии.

Но если в «Явлении и смысле», «Сознании и его собственнике» и ряде других феноменологических текстов Шпету удалось описать инстанцию смысла как несводимую ни к чувственным, ни к интеллектуальным квалификациям сознания область социальных целей человеческой деятельности, в которой выявляются первичные герменевтические интуиции, то в регионе эстетического опыта аналогон подобным «целям-назначениям» найти оказалось сложнее. Проблема состояла в том, что художественное произведение по определению лишено каких-либо прагматических импликаций и функций (кроме, разве что подчеркиваемой Шпетом общей функции «развития языка»). Но даже при осознании этого предметного несоответствия Шпет и московские феноменологи его школы не смогли отказаться от тезиса определенности идеей эстетических качеств вещи и понимания творческого процесса по аналогии с трансцендентально-феноменологической редукцией, одновременно выступающей в двух ипостасях — как условно-методический прием и рефлексивное самобытие сознания.

Как следствие, эстетические стороны искусства рассматривались ими только как нечто декоративное, служащее целям украшения идеи[10], а понятие красоты и прекрасного — как горизонт в перспективе оценки конкретных художественных произведе-

---

[9] Там же. С. 163.

[10] См.: *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 365.

ний. Тождество истины и красоты, которое, правда, рассматривалось Шпетом как тождество по аналогии, нежели полное совпадение, предполагало, что художественное произведение приносит эстетическое наслаждение только потому, что оно истинно, т. е. адекватно выражает в чувственных формах некоторую идею. Очевидна фундированность этих мыслительных ходов традиционной гегелевской эстетикой.

Но так как красота не вмещается в самое себя, ввиду субъективности вкуса, а только через представление некоей истины, то и получается, что стремление к предметности в феноменологической эстетике (а именно она в большей степени интересовала Шпета) привело его к своеобразному парадоксу — безотчетному и нерефлексивному, беспредметному, как можно сказать, наслаждению идеей, сопровождающемуся молчанием по поводу его происхождения. А происхождение это, как представляется, носит в каждом конкретном случае скорее аффективный, нежели интеллигибельный характер. Я, разумеется, сейчас не стану предполагать, что за «аффекты» и «травмы» здесь могут подразумеваться. Эта тема выходит за рамки этого текста. Но психобиографический анализ соответствующих текстов Шпета и его учеников мог бы оказаться вполне уместным в контексте обозначенной нами проблематики. Он мог бы открыть личные, психобиографические мотивы отмеченного интеллектуализма в эстетике и причины его несоответствия непосредственным эстетическим пристрастиям наших философов, связанного с теми «сердечными искажениями», о которых мы говорили вначале.

Например, в случае Шпета эта ситуация может быть проиллюстрирована на его увлечении творчеством Андрея Белого, которому он посвятил большое место в своих «Эстетических фрагментах». Точнее, он анализирует там поэму Блока «Двенадцать», противопоставляя его «ложному символизму» истинный, «реалистический» символизм А. Белого. Такой неожиданный вывод в отношении Белого может, естественно, обескуражить, потому что реалиста в Белом очень сложно увидеть. Но Шпет делает это в четком соответствии со своими теориями суппозиции и связи логических и поэтических форм. Почему это происходит? Я считаю, что это происходит по простой причине (хотя и не совсем «простой», ее еще нужно выяснять) несовпадения между разделяемой им эстетической доктриной и личным

художественным вкусом, имеющим иную, аффективную генеологию. По всем параметрам эстетической концепции Шпета гораздо ближе ему самому должен был оказаться как раз рационалистический символизм поэзии Блока, а не ритмические, эвфонические эксперименты Андрея Белого[11].

Здесь я готов дать только некоторую «затравку» для дальнейшего всестороннего изучения заявленной проблемы. Можно сопоставить в этой связи позицию Шпета с эстетической концепцией его современника и даже какое-то время коллеги по ГАХН, психолога Льва Выготского. Ее представление позволит оттенить смысл эстетической позиции феноменологов во главе со Шпетом в вопросе об эстетическом наслаждении.

***

Подобно Шпету Выготский смотрит на художественное произведение как на систему эстетических знаков, но интерпретирует их не с точки зрения выраженной в них логической идеи, а в перспективе психического генезиса, который может быть реконструирован только на основе анализа психических, нервных и физиологических процессов, сопровождающих или составляющих аффективную психическую реакцию на произведение. Но в отличие от многих психологов и психологистов целью подобного анализа выступает для Выготского не реконструкция психологии автора или читателя, что отталкивало Шпета от психологии искусства, а психологическая карта самого произведения как совокупность его внутренних отношений и законов, благодаря которым оно и способно эмоционально воздействовать на человека. Приближение к решению своей проблемы в объективном смысле Выготский находит в современных ему философских и психологических учениях А. Мейнонга, Э. Целлера, Г. Майера и др. Эстетическое восприятие уподобляется здесь патологическому восприятию при мании преследования, когда беспредметный страх будит воображение, порождая фантастические образы («идеи», по Т. Рибо). По Мейнонгу, например, в случае нормального предметного восприятия мы при как угодно понимаемом

[11] См. на эту тему главу «Шпет как стиховед» в моей статье: *Чубаров И. М.* Символ, аффект и мазохизм. Образы революции у А. Белого и А. Блока // Новое литературное обозрение. 2004. № 65.

взаимодействии чувственной и интеллектуальной его сторон формируем логические суждения, но в случае детской игры и эстетической иллюзии мы идем от беспредметной эмоции к некоему фантазматическому допущению, т. е. к образу идеи, фантазии, как бы помимо связки предметного восприятия понятия, которое было фундаментальным для Шпета. А Выготский приводит пример, когда мы, принимая висящее на стене пальто за человека, имеем ложное переживание (т. е. это не человек), но совершенно реальную эмоцию страха. Для Шпета в этом примере, если конечно реконструировать эту ситуацию, за этим пальто находилось бы, наверное, такое же пальто, но в феноменологических «оттенках». Тогда страх исчезал бы, и нельзя было бы говорить ни о каком аффективном воздействии. Шпетовский пример с негром из «Явления и смысла» здесь вполне уместен.

Следующий отсюда закон реальности чувства или психической локальности Выготский неявно противопоставляет феноменологическому закону интенциональности, интенциональной природе сознания, по аналогии с актами которого Шпет, как мы помним, рассматривал акты фантазии. Напротив, у Выготского фантазия не является какой-то условной и не связанной непосредственно с чувством самостоятельной квази-интеллектуальной деятельностью, лишь аналогом актов идеации, а выступает как центральное выражение специфической эмоциональной реакции. В вышеперечисленных необходимых признаках эстетического Выготский не находит достаточного специфического отличия эстетической эмоции от обычных эмоциональных переживаний. Так же, как и Шпет, кстати. Но он относит к нему внутреннюю аффективную противоречивость самой эстетической реакции, сознательно закладываемую автором произведения на уровне его внутреннего устройства. А именно, смешанность, противоречивость эстетических эмоций, связанная с противоречивостью структуры самого эстетического предмета, является, по Выготскому, его отличительной чертой. Этот предмет одновременно нас притягивает и несет в себе какое-то неприятное чувство. Воспринимая одновременно противоположно заряженные аффективные импульсы от содержания и формы произведения или его героев, мы вынужденно задерживаем их внешнее проявление ввиду различной реакции на них нашей психики. То есть мы по разному реагируем на форму и содержа-

ние произведения, пока нарастание противоположных чувств не приводит к короткому замыканию и их взаимоуничтожению. В результате возникает катарсическая энергия, которая в некотором эмоциональном взрыве (уточненном аристотелевском «катарсисе») дает себе выход и служит основанием для эстетического наслаждения.

* * *

Естественно, различия подходов Шпета и Выготского не сводятся к утверждению интеллектуально-познавательной роли искусства у одного и отрицанию его у другого. Они не только сложнее, но и переплетаются с существенными сходствами в понимании природы искусства. Так, Выготский в свое время критиковал Потебню и его последователя Д. Овсянико-Куликовского за понимание искусства как способа познания и сенсуализм в интерпретации художественного образа. Но и Шпет писал о компрометации понятия внутренней формы языка у гербартианцев Лацаруса, Штейнталя и Потебни, подвергая критике отождествление ими художественного образа и наглядного представления. Шпет понимал художественный образ как предмет представления, располагая поэтические формы слова между представлением и понятием. Поэтому соответствующая критика Выготского может быть распространена на Шпета только с известными ограничениями.

Различие между их позициями связано, скорее, с понятием смысла художественного произведения и ролью наслаждения в эстетическом восприятии. Как я уже сказал, у Шпета наслаждение связывалось с уразумением идеи произведения, отрешенной и символизированной в образе. Но Выготский, критикуя понятие образа как наглядного представления, связывает эстетическое наслаждение с безобразным впечатлением, безыдейным впечатлением от предмета, когда предмет не дан ни на уровне его идеи, ни его зрительного образа, а только эмоционально-чувственно, аффективно переживается. Именно таково, с точки зрения Выготского, воздействие поэтического текста. Автор, по Выготскому, является режиссером и драматургом этих переживаний, направляя их в противоположных сериях и сознательно смыкая их, в конце концов, в некоторой катарсической точке, что дает реципиенту эмоциональную разрядку и эстетическое

наслаждение. Это наслаждение, по Выготскому не есть наслаждение образом, как формой идеи, скорее это наслаждение аффектом при невыявленной идее и смутном образе. Таким образом Выготский не отрицает наличие идеи или смысла в произведении искусства, просто акцент ставится им не на мышлении, а на их аффективном переживании. «Идеи , по Выготском , су-щестуют не статично-идеально в некоем умном платоновском пространстве, а претерпевают становление в художественных образах как воплощенных аффектах. Они, таким образом, сами эмоциональны, представляя собой ядро всего чувственного процесса.

Шпет, как уже упоминалось, также писал об эмоциональности идеи, но видел в ней привходящий момент процесса познания, ценность которого лежит вне его самого. Его останавливала возможность использования интеллектуального наслаждения не как источника вдохновения, а как самостоятельного источника познания. В результате он был вынужден понимать эстетическое наслаждение как некий эффект, являющийся лишь сопровождающим эстетическое восприятие переживанием, связанным с авторским эмоциональным отношением к идее.

Трудность такого подхода, как представляется, связана с тем, что если эмоция автора не имеет отношения к смыслу произведения, то эвристичность различия истинного и неистинного отношения автора к сообщаемому теряет смысл. Вообще вопрос о символической и экспрессивной подмене, суппозиции, имеет смысл, если художник хочет выразить, передать в произведении именно некоторую эмоцию, а не идею, которая была бы ему известна и понятна. Иначе, зачем ее ему «искажать»?

При всех упомянутых отличиях оба исследователя отрицали бессознательный характер творчества на уровне предметно-ху-дожественных форм, поэтому невольно упускали по ходу исследования сам эстетический предмет как запечатленный или выраженный аффект.

Они занимались, в основном, формальными элементами художественного произведения, только разными способами. В этом плане понимание Шпетом символа как сознательной суппозиции существенно не отличается от идеи сознательного противопоставления автором формы и содержания, выдвинутой Выготским.
И в принципе логично, что стремление к предметности в фило-

софии и психологии искусства неизбежно приводит к беспредметному наслаждению образом или идеей, при игнорировании вопроса о его аффективном происхождении.

Но возможен и иной, более оптимистичный вывод. Как раз эта общая граница позиций Г. Шпета и Л. Выготского, свидетельствующая об их взаимодополнительности, открывает возможность для психобиографического анализа литературы и искусства в целом, хотя в их пределах она еще и не мыслилась. Мы сталкиваемся здесь с ситуацией диалектического снятия представленных эстетических концепций, с преодолением сохраняющихся в них односторонностей интеллектуализма и психологизма, но с сохранением ряда жизнеспособных феноменологических и топологических направлений анализа[12].

[12] Движением в направлении подобного «Aufhebung» является на сегодня исследовательский проект аналитической антропологии литературы, осуществляемый в Институте философии РАН под руководством В. А. Подороги. См., напр., сб.: «Авто-био-графия» // Тетради по аналитической антропологии. Кн. 1. М., 2001.

*М. Дени*

# ЛОГИКА ТВОРЧЕСКОГО АКТА В ФИЛОСОФИИ ГУСТАВА ШПЕТА

Я сразу начну с двух цитат, взятых из «*Эстетических фрагментов*»:

1. «Мастер, артист, художник, поэт — дробят. Их путь — от единичности к единственности. Долой синтезы, объединения, единства! Да здравствует разделение, дифференциация, разброд!»[1]

2. «Дифференциация — новое рождение и рост (...) Сперва концентрация жизни, затем разметывание кругов: разлетаются каждый со своим центром, хранящим в себе только воспоминание о некогда общном, едином пра-центре»[2].

В этих двух цитатах указывается на модус конституирования любого художественного произведения. Однако в них также имплицитно содержится вся философия Густава Шпета. Поэтому они могут нам служить отправной точкой. Тогда возникает вопрос о причинах, способствовавших сближению процесса творчества с идеей о разъединении и о разрыве. Разве мы, наоборот, не привыкли относиться к произведениям искусства с синтетической, холистической точки зрения? Иными словами, возникают следующие вопросы: Какие связи существуют у Густава Шпета между мыслью о «дифференциации» и логикой творческого акта? Каким образом идея о существовании определенной логики может согласовываться у него с антиномическим провозглашением разброда, разрыва и разделения?

---

[1] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 351.

[2] Там же. С. 360.

Чтобы ответить на подобные вопросы, мы обратимся к разным произведениям Густава Шпета, опубликованным в период 1914–1927 годов. Действительно, трудно отделить «Эстетические фрагменты», появившиеся в 1922 году, от предшествовавших или последовавших за ними текстов не только из-за самого их генезиса, но также по причине их основной идеи, присутствующей у Густава Шпета во всех других произведениях. Стоит только обратиться к теоретическим аспектам «Эстетических фрагментов», чтобы сразу испытать необходимость сослаться на произведение 1914 года «Явление и смысл», где посредством специфической интерпретации гуссерлевской феноменологии Г. Шпет представляет элементы, относящиеся к структуре слова и выражения. Что же касается вопроса о генезисе «Эстетических фрагментов», он позволяет нам подчеркнуть факт, что в связи с содержанием «Явления и смысла» Густав Шпет очень быстро сблизил свою эстетическую точку зрения со своими размышлениями о языке. Об этом свидетельствует доклад, который Густав Шпет прочитал в 1919 году на заседании знаменитого Московского Лингвистического кружка (МЛК), и который составил третью часть «Эстетических фрагментов». Наконец, связь текста «Эстетических фрагментов» с текстом 1927 года «Внутренняя форма слова», посвященным критическому истолкованию философской мысли и лингвистического подхода В. фон Гумбольдта, не стоит здесь даже напоминать. Она всем известна. Это произведение, ставшее наряду с «Введением в этническую психологию» (М., 1927) одним из двух последних опубликованных текстов Шпета, повторяет и развивает теоретические элементы «Эстетических фрагментов». Здесь Шпет заново освещает тему, которая подразумевалась уже в 1914 году: об отношениях, существующих между фантазией и художественным произведением, с одной стороны, и философией языка, с другой. Таким образом, для того чтобы представить эстетическую мысль Густава Шпета, нам будет необходимо сослаться на представленные выше произведения.

В последней главе «Явления и смысла» Густав Шпет уже выделяет основные элементы структуры слова или выражения, которые окажутся базой его более поздних исследований об искусстве. Цель, преследуемая Шпетом, ясна. Он хочет предложить новый гносеологический подход, освободившийся от любых предпосылок, присутствующих не только в истолкованиях дан-

ных чувственной, опытной интуиции, с одной стороны, и интеллектуальной, идеальной интуиции, с другой, но в самих этих данных. С этой целью Шпет, опираясь как на гуссерлевскую феноменологию, так и на критическую установку номиналистов, определяет третий вид интуиции, способный сохранить из двух первых *данные* исключительно имманентные акту познанию, и поставить эти две первых интуиции в определенную взаимосвязь. Зависимость этих двух первых интуиций от третьей, более объемлющей интуиции, является основой нового подхода к вопросу о чувственном восприятии. Из вещественного мира сохраняется в акте восприятия именно то, что соответствует определенной идее, которая одновременно является целесообразностью воспринимаемого. Иными словами, можно было бы сказать, что посредством такой целевой установки идеальная интуиция выражается и определяется в самом слове или в самом имени, указывающем на определенную материальную вещь, существующую вне ума. У Густава Шпета, который в 1913 году вернулся из Германии, где он учился у Э. Гуссерля, мы находим подход, аналогичный подходу, позже развитому на Западе другим студентом Гуссерля, подвергшимся в свое время, как и Г. Шпет, влиянию схоластической диалектики — я хочу говорить о М. Хайдеггере. Для Г. Шпета, как и для М. Хайдеггера, вещественный мир принимается во внимание с точки зрения своего конституирования, и подобная проблематика оказывается непременно связанной с различными формами наименования вещи. Таким образом, обращение к естественному языку, к его роли и к условиям его употребления оказывается неизбежным.

Базируясь именно на приоритете интеллигибельной интуиции, Г. Шпет представляет в последней главе «Явления и смысла» элементы базовой структуры, которая, будучи данной как структура слова, проявит себя так же, как и структура любой текстовой или культурной реальности, то есть реальности, коренящейся в естественной и в то же время когнитивной способности человека. Оригинальность его подхода выражается лишь в нескольких деталях. Но их прояснение становится основополагающим моментом для того, чтобы понять и воспринять последующее развитие идей Г. Шпета, относительно искусства и художественного творчества во всей их полноте. Продолжая размышления Гуссерля о ноэтико-ноэматической структуре интен-

ционального акта, Г. Шпет также пытается установить различие, уже сделанное Фреге (Frege), но которое Гуссерль в рамках «Ideen I» не счел достойным сохранения. Термин «смысл» отличается от термина «значение», и оба эти понятия соотносятся с понятием «энтелехия» так же, как опытная интуиция и идеальная интуиция в рамках акта познания отнесены к интеллигибельной интуиции. Таким образом, ясно отделяются три элемента структуры слова, которые составят базу для всех последующих размышлений Г. Шпета, будь то в области истории, лингвистики, эстетики или психологии.

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

Что касается термина «*смысл*», то, согласно Г. Шпету, он относится к акту сознания в той степени, в которой он тем или иным способом открыт для данных чувственного восприятия. В труде 1914 года именно понятие «смысл» является носителем ноэтико-ноэматической структуры, но для Г. Шпета существо вопроса заключено уже в самом отношении, в котором состоит понятие «смысла» с понятием «значения», в связи с ролью, придаваемой понятию «*энтелехия*». Это понятие может соответствовать вйдению идеального объекта, определение которого влечет за собой понятие «значения» с тем, чтобы, в определенном смысле, применить его к данному чувственной интуиции. Таким образом, здесь мы имеем дело с тем, что Г. Шпет определит во «Внутренней форме слова» как практические и коммуникативные функции языка. В свете этого термин «смысл» свидетельствует о функциональной зависимости слова от других членов предложения. В нем проявляется некое отношение к объекту, понимаемому на базе того, что говорящий пытается выразить самим выражением, взятым в своем целом. Иными словами: «смысл» позволяет приме-

нить первоначальное и абстрактное содержание «значения» к восприятию определенной вещи. Однако в данном контексте он не является помехой тому, что это первоначальное содержание воспринимается как норма, не ставится под вопрос, но используется с целью обозначения чего-либо другого, что имело бы лишь опосредованную связь с ним — посредством аллюзии или другими способами дистанцирования.

Тем не менее, начиная с «Явления и смысла», закладывается перспектива, выражающаяся, по сути, в вопросе о том, какие можно сделать выводы из использования тропов. Эту тематику Г. Шпет разовьет более детально и полно в текстах, посвященных лингвистике и эстетике. Постоянно базируясь на том, что Гуссерль определяет как «Нейтрализованная модификация», согласно которой любой субъект может модифицировать цель высказывания, Г. Шпет выдвигает понятие «квази-энтелехии». Таким образом он вводит то, что позднее позволит ему отличать слово, уже являющееся носителем смысла согласно нормативным признанным значениям, от слова, приобретающего или уже имеющего новый смысл. Он уже в «Явлении и смысле» обосновывает различие между практической и эстетической функциями слова. Он обозначает функционирование этой базовой структуры, которая через человеческую творческую деятельность сможет быть источником глубокой радости, соответствующей удовлетворению, которое может быть испытано любым человеком, когда он действует в согласии с самим собой.

В теоретическом тексте «Явления и смысла», функция которого заключена в подчеркивании онтологической стороны структуры слова, понятие «квази-энтелехии» занимает лишь незначительное место. Если оно и отсылает к свободной деятельности человека, то скорее негативным образом, чтобы подчеркнуть, *что* происходит, когда даются несоответствующие формулировки. Это не мешает тому, чтобы сделать некоторые намеки на фантазию и чтобы в подобном контексте предвидеть выводы, которые Г. Шпет был готов сделать в области эстетики из возможного употребления структуры слова посредством использования квази-энтелехии.

«Мы, действительно, стоим перед своеобразным положением вещей: мы, следовательно, можем увидеть энтелехию там, где ее "нет", энтелехию "не существующую". Это — не энтелехия в

собственном смысле, а "как бы" энтелехия, quasi-энтелехия. В естественной установке мы постоянно имеем дело с quasi-энтелехиями, когда "полагаем" явлению, вещи, нечто ей "несвойственное" собственно, — например, песчинка пляшет, звезда предсказывает, секира рассказывает. Этот "сказочный" мир предполагает совершенно особую модификацию сознания, которая, хотя и не теряет своего тетического характера, тем не менее устанавливает положения sui generis, — когда мы не протестуем против "ложности" их, но не утверждаем их "истинности", когда в самом тетическом акте мы остаемся *вне* самого этого разделения»[3].

В 1917 году Густав Шпет знакомится с Романом Якобсоном, позднее создавшим Московский Лингвистический кружок (МЛК). Деятельность этого кружка, посвященная изучению лингвистики, поэтики, метрики и фольклора, оказывается созвучной философской проблематике Г. Шпета, а также является толчком к развитию его исследований в области лингвистики и поэтики. Одновременно, исследования Шпета вызывают интерес некоторых членов МЛК, занятых поисками философского фундамента своих подходов в тех же самых областях. Наибольшее внимание Р. Якобсона привлекла книга Г. Шпета «Введение в этническую психологию», он размышляет о ней в одном из писем к Шпету 1929 года. Но идеи, на которые обратил внимание Якобсон, были сформулированы Шпетом еще в 1917 году в статье «Предмет и задачи этнической психологии»[4]. Именно в этой статье Шпет дал определение знаку, через которое уже можно было отличать *«значащую функцию»* от *«выражательной функции»* и которое могло стать в таком контексте базой для последующих исследований, находящихся на перекрестке лингвистики и эстетики.

Во временной промежуток с 1917 по 1927 год, опираясь на свои собственные исследования в МЛК, в кабинете *Этнической психологии* при Московском Университете и, наконец, в ГАХНе, Шпет постоянно углублял исследование вопроса, дорогого его сердцу. Это вопрос об отношении, в котором могла находиться лингвистика с художественным произведением, с творческим актом

---

[3] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды / Отв. ред. и сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 164–165.

[4] *Шпет Г. Г.* Предмет и задачи этнической психологии // Психологическое обозрение. 1918. 1, 3–4. С. 407–408.

и с конституированием культур, посредством квази-онтологического места, которое он предоставил структуре слова в «Явлении и смысле».

В 1914 году феноменология послужила Г. Шпету в качестве концептуального аппарата для определения составляющих элементов структуры слова и в качестве фундаментального основания для всеобщего их использования на уровне всех областей культуры. Подобным же образом (и в 1922, и в 1927 годах) лингвистика должна была позволить ему сделать углубленные исследования о взаимодействии семантики, с одной стороны, и, с другой стороны, морфологических и синтаксических форм, с тем чтобы показать, как в этой игре взаимодействий всегда функционировала одна и та же базовая структура, и как, в этом контексте, могли быть выделены различные функции языка (прагматическая, коммуникативная, поэтическая).

В «Эстетических фрагментах» Г. Шпет развивает идею о том, что в структуре слова потенциально содержится опыт разрыва и дифференциации по отношению к первоначальному данному. Постоянно ссылаясь на эту структуру, он делает из слова архетип способов отношений, которые человек может иметь с миром, с другими людьми и с самим собой. Показывая, как та же самая структура может быть использована во всех формах выражений и во всех знаках, т. е. через всякое означающее целое, во всем том, что является носителем смысла, он представляет слова, как управляющие всем «и на земле, и в небесах»[5]. Он утверждает первичность опыта разъединения и дифференциации, как лежащего в основе всего, что было и будет сотворено. Для него слово есть архетип всех видов искусств. Именно поэтому, как полагал Шпет, творческий акт любого художника, как и поэта, вызывает, в самом опыте творчества, некую форму «самоудовлетворения», соответствующего удовольствию, которое любой человек способен ощутить в том случае, если он действует в согласии со своей глубинной природой. Структура слова, поскольку она является проводником (ввиду тех отношений, в которых могут состоять ее элементы — возможности эстетической функции), имеет онтологическую природу. Она является указателем отношений, ко-

[5] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 398.

торые человек может иметь с бытием посредством смысла. Однако в «Эстетических фрагментах», как и во «Внутренней форме слова», Г. Шпет различает эстетику в школьном ее понимании и эстетику художественного творчества. Эстетика, в качестве размышления о произведениях Прекрасного, развивается относительно уже установленных ценностей и способов, будь то в рамках какой-либо эпохи или, в более узком смысле, какой-либо определенной школы. В этом смысле эстетика указывает скорее на область воспроизведения, а не произведения Прекрасного, и если она и отсылает к творческому акту, то он уже является поглощенным определенным культурным контекстом. Во «Внутренней форме слова» Шпет делает четкое различие между простым удовольствием, которое можно испытать, занимаясь внешними формами произведения искусства, что часто приводит, согласно ему, к плохим формам эстетизма, и, с другой стороны, подлинным наслаждением, происходящим от «способности вызывать эстетическое впечатление, организующее совокупность эмоциональных впечатлений поэтического произведения»[6]. Г. Шпет пишет еще: «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 есть та самодовлеющая цель, осуществление которой по внутренним художественным формам есть само свободное художественное творчество»[7].

Эти несколько цитат являются достаточными для того, чтобы показать глубинную связь, которая, согласно Шпету, существует в рамках произведения искусства между воплощением внутренней логики и эстетическим наслаждением, вызванным этим произведением искусства. Именно благодаря этой идее, присутствующей в произведении и организующей весь комплекс впечатлений, мы можем поместить себя на неком отдалении, отрыве по отношению к вещам, составляющим окружающий мир. Логика особого способа объединения сосуществует с опытом разрыва, и именно при подобном понимании возникает опыт

---

[6] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 159.

[7] Там же. С. 158.

подлинного эстетического наслаждения. «Без усмотрения этой идеи, — пишет Г. Шпет, — художественное отрешение не мыслимо, опять оно было бы простою мечтательностью и галлюцинацией». И он добавляет: «Так, в произведении искусства, мы имеем дело все-таки с действительностью, но возведенной в идеал, идеализованною, ⟨...⟩ модифицированною фантазией и потому ставшею действительностью отрешенною...»[8].

Примечательно, что там, где формалисты во главе со Шкловским использовали термин «остранение», Шпет употребляет термин «отрешение». Это различие наименования не скрывает близость рассуждений. Не рассматривая вопрос об их взаимовлиянии, мы тем не менее можем сказать, что существовал некий общий контекст, определявший исследования в области поэтического искусства как в России, так и на Западе. Однако очень близкие по характеру заключения, к которым иногда приходили представители ОПОЯЗа или МЛК, не должны скрывать различия в общих подходах. Изыскания МЛК, без сомнения из-за присутствия фигуры Г. Шпета, оставались, как мы уже отмечали, более теоретическими. В Петрограде первенство отдавалось исследовательской работе над текстами.

Позиции Г. Шпета в области теории литературы заслуживают упоминания и усвоения не только по причине их тщательной философской обоснованности, но также и потому, что они могут помочь нам выявить интеллектуальные связи и влияния, о которых до сего дня мы и не подозревали по причине длительного забвения творческого наследия этого мыслителя.

Первая часть «Эстетических фрагментов» посвящена критическому анализу футуризма и символизма. В ней очень отчетливо видно, насколько позиция Г. Шпета зависела от его общей концепции структуры слова и выражения. Таким же образом, как и в «Явлении и смысле», понятие «смысла» было рассмотрено как единственно возможное на базе ссылки на определенное «значение». В «Эстетических фрагментах» понятие «отрешение», от которого зависит создание художественного произведения, всегда отсылает, хотя бы и неявным образом, к данным чувственной реальности, восприятие которых соответствует уже определенным формулировкам. Если есть отрыв от повседневной реаль-

[8] Там же.

ности и от практической функции языка, то понятие «первичное значение» остается все-таки в силе. Г. Шпет считает, что для возникновения художественного произведения определенный «смысл» должен обязательно сохранить хоть маленькое соотношение с определенным «значением», и в той степени, в которой содержание «значения» модифицируется через «смысл», начинает приоткрываться «поэтическая функция», которую потенциально носит с собой структура слова или любого языкового выражения. К понятию «квази-энтелехия», свидетельствующему об этой модификации уже в «Явлении и смысле», Г. Шпет будет возвращаться во всех своих произведениях. Размышления, изложенные в «Эстетических фрагментах» (1922) и во «Внутренней форме слова» (1927), в этом смысле очень близки. И в том и в другом тексте Г. Шпет выдвигает аналогичные понятия, отсылающие к одному и тому же процессу интенционального сознания, когда этот процесс сопровождается выражением идеи, содержащей одновременно в себе — ввиду личного опыта, заключенного в ней, — определенную связь и определенную дифференциацию по отношению к «первичному значению». Во «Внутренней форме слова» Шпет говорит о «квази-предмете», в «Эстетических фрагментах» — о «со-значении», но в обоих случаях речь идет, как мне представляется, об одном и том же: Г. Шпет настаивает на том факте, что если предмет художественного произведения отличен от предмета реального и относится единственно к творческому акту, дифференциация не является радикальным отделением; напротив, она — проявляющаяся модификация, и именно из этой актуализации процесса модификации рождается эстетическая функция. Практика разрыва не должна, согласно Г. Шпету, заканчиваться забвением смысла. По этой причине он делает упреки в адрес футуризма и обращается к символизму, чтобы назвать его новым реализмом. В «Эстетических фрагментах» он пишет: «*Футуризм* есть теория искусства без самого искусства. Футурист не только тот и не всегда тот, кто называет себя футуристом, (...) а тот, у кого теория искусства есть начало, причина и основание искусства»[9]. И еще, дальше: «Футуризм "творит" по теории — прошлого у него нет — беременность футуристов —

[9] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 361.

ложная. Классики проходили школу, преодолевали ее, становились романтиками, романтики через школу становились реалистами, реалисты — символистами; символисты могут стать через школу новыми классиками»[10].

Эти высказывания, очевидно, выполнявшие в контексте той эпохи полемическую функцию, тем не менее отражали целостную идею Г. Шпета, повлиявшую, как мне представляется, на методологический подход Якобсона. Он применил термин «смысл» в его шпетовском понимании[11] к характеристике футуризма в своей статье 1919 года о В. Хлебникове и в статье о Чешском стихе (1923). Для Г. Шпета, уже представившего свою интерпретацию художественного произведения в МЛК, речь шла о том, чтобы показать через примеры, заимствованные из литературы того времени, что в творческом акте мы имеем дело главным образом с конкретными данными определенной культуры, с уже определенными и признанными значениями, метафорами и мифами. Слово, по своей природе, является «реальностью», оно есть «вся без остатка действительность»[12]. Использование слова отсылает нас к деятельности поэта, всегда одному ему известным собственным способом отталкивающегося от реального мира и от конкретных слов, чтобы совершить полет к другим горизонтам. В созвучии с «Эстетическими фрагментами», где Г. Шпет цитировал А. Блока и А. Белого, находится «Внутренняя форма слова», где он отсылает к Пушкину, пишущему о рифме[13]:

Ты ласкалась, ты манила
И от мира уводила
В очарованную даль!

Для Г. Шпета этой далью является то бесконечное культурное пространство, горизонт которого постоянно расширяется любым творческим актом, модифицирующим на базе логики, уже обретенное, и создающим новое, в потенциале могущее стать

---

[10] Там же. С. 362.

[11] Подробнее об этом см.: *Aucouturier M.* Le formalisme russe, coll. Que sais-je? P. 48.

[12] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения, М., 1989. С. 369.

[13] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 157.

составляющей частью приобретенного и материалом для других художественных произведений. В таком контексте «конкретность слова» — это то, что привнесено в данный язык и данную культуру. Слово — как и любая вещь, в потенциале могущая стать материалом для произведения искусства, — есть по своей природе уже явленный знак. Что касается специфики художественного творчества, то она состоит в том, что в творческой деятельности ничто не направлено на внешнее, что в ней не ставится целью сообщение чего-то, относящегося к чему-либо внешнему, находящемуся за пределами того, что сказано. Специфика художественного творчества не заключена в практической функции, но в функции чисто выразительной, отсылающей ко всему тому, что слово (или выражение, или текст, или произведение) влечет за собой и следствием чего является модификация первоначального значения.

Развивая свою аргументацию, Г. Шпет проводит различие между «номинальной» функцией слова (его значением) и его «номинативной» функцией, т. е. смыслом[14]. Обозначению и наименованию конкретной «вещи» он противопоставляет выражение целого комплекса впечатлений, отсылающее к психологической «начинке» данной личности и открывающее доступ к самому «предмету», который остается недоступным в своем содержании для любого подхода, базирующегося только на изучении внешних форм. В этом смысле рассуждения Г. Шпета отличаются от рассуждений первых русских формалистов. Внимательное изучение различных этапов творчества Г. Шпета позволяет утверждать, что его метод не подвергался радикальным изменениям от начала до конца его творческого пути, но обогащался в связи с исследованием различных точек зрения и областей знания. Кроме того, исследование методологического пути Шпета позволяет также увидеть, что в отличие от Якобсона и от футуристов и формалистов Г. Шпет не останавливается на простом различении поэтической и коммуникативной функций языка. В 1927 году во «Внутренней форме слова» он вновь обращает внимание на вопрос коммуникации, рассматривая его именно через вопросы художественного творчества и поэтической функ-

[14] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 391–392.

ции языка. Однако он это делает, не обращаясь к так называемой «практической» функции языка. В исследовании структуры выражения, как способа реализации внутренней логической формы[15], Г. Шпета интересует следующий вопрос. Каким образом комплекс впечатлений, который пытается выразить поэт (или художник), включается в то, что таким образом выражается через идею произведения и становится не только доступным наблюдению другого индивидуума, но и понимается им? По-видимому, здесь дело не только в призыве к общению. Скорее мы должны были бы говорить о призыве к единению. Г. Шпет вводит здесь, в своих размышлениях об искусстве, проблематику, набросок которой мы находим в «Явлении и смысле», но которая была разработана им позже в трудах о психологии. Он возвращается к способу, каким индивидуум отмечает создание, восприятие или созерцание произведения своим личностным отпечатком. Идет ли речь о создателе, реципиенте или об исполнителе, налицо один и тот же процесс, одновременно выражающийся и в отчуждении по отношению к чисто внешней и материальной или абстрактной и теоретической формам, и в присоединении к определенной идее, отнесенной к произведению, и в которую художник, реципиент или исполнитель, в тот момент, когда он обращается к произведению, вводит комплекс своих собственных впечатлений. Г. Шпет упорно настаивает на том факте, что нет и не может быть знака равенства между впечатлениями, аккумулируемыми в произведении художником, и впечатлениями, испытанными и собранными человеком в момент восприятия, созерцания или исполнения художественного произведения. Но между этими двумя позициями можно провести аналогию, и благодаря этой аналогии воплощается опыт единения, базой которого являются, с одной стороны, определенный язык и определенная культура и, с другой стороны, опыт дистанции, разрыва по отношению к тому языковому и культурному данному, что позволяет каждому осознать смысл своей специфичности. Здесь мы находим особенность исследовательского интереса Шпета к некоторым аспектам номинализма, выраженную в том, что его под-

[15] Здесь «внутренняя форма» может быть более точно определена как поэтическая или «вази-логическая». См.: *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 167.

ход позволяет высвободить фундаментальные основания. Г. Шпет многократно пытался их выразить, обращаясь к специфическим элементам русской культуры, выраженным в особом способе обращения к индивиду только *через* его принадлежность к определенному сообществу. В этой перспективе наличие индивида открывается только через модификации, которые он осуществляет посредством своего творческого акта в лоне определенной культуры и на базе определенного языка. Но в то же время, отпечаток его присутствия поглощается сообществом начиная с того момента, когда произведение, посредством которого он мгновенно обрисовывался и отличался от других, становится составляющей частью культурных достижений, базируясь на которых, другие отдельные индивиды смогут испытать, через еще одну дистанцию, идею ими самими пережитого. Таким образом, именно по опытной аналогии, глубокое эстетическое наслаждение, по словам Г. Шпета, «поглощающее все наше существо»[16], становится знаком участия каждого в безгранично открытом будущем культуры.

В заключение можно сказать, что, согласно Г. Шпету, логика, по которой становятся возможными отрешение и обособление, также является гарантом удовольствия, испытываемого от процесса творчества. Она является условием развертывания «смысла», который Г. Шпет называет «семасиологическим одушевлением»[17]. Логика лежит в основе творческого акта, но она также предоставляет возможность реального эстетического восприятия созданного объекта.

Свои размышления о «конгениальности», о «сопереживании», о «живом участии в самом творческом акте», об «активном восприятии продукта этого творчества», о «вживании в него», как о том, что «делает нас самих, созерцающих, наслаждающихся и вопрошающих о субъекте, его участниками и соучастниками», Г. Шпет подытоживает в нескольких формулировках. В них выражено его собственное вйдение человека и культуры, базирующееся на логике, которая, оставаясь логикой творческого акта, отсылает нас к логике самого бытия, реализующего себя преиму-

---

[16] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 162.

[17] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 391–392.

щественно в области языка, посредством которого становится мыслимой логика конституирования культур:

«Если иногда субъекта называют "Я", то не в том ли весь *чувствуемый* смысл его "самости", что она растворяется в неограниченном "Мы"? Чувственное единство, о котором шла речь, расплывается в единство чувства, поведения, "отношения к" людям, вещам и идеям. Самосознание сознает свое "само" и через это одно уже не "естественный" факт, а факт культурно-социальный, а перед лицом художественного произведения, следовательно, факт художественного культурного бытия и сознания»[18].

[18] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 229–230.

*Р. А. Счастливцев*

# ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА СЛОВА КАК ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСУМ*

(*текстологический анализ*)

Формирование гуманитарной реальности — это фундаментальная проблема, получившая свое выражение в самых различных областях философского знания. Траектории развития этой проблемной области, предложенные в феноменолого-герменевтической традиции, и сегодня, как мне представляется, не потеряли своей актуальности. Скорее наоборот. Понятийные образования и методологические подходы, разработанные в феноменологии и герменевтике, оказываются сегодня на острие дискуссий в самых различных областях гуманитарных наук: филологии, психологии, истории. Вот почему философские и теоретические идеи Густава Шпета, обратившегося в свое время к феноменологическим, герменевтическим проблемам, представляют интерес для осмысления перспектив гуманитарного знания.

Замечу, что философский интерес Шпета располагался в плоскости исследования гуманитарного познания как синтетической по своей сути сферы гуманитарной предметности, где объединяются объективность и субъективность. Очевидно, что источником гуманитарного синтеза, «местом», где конституируется гуманитарная предметность, стала для Шпета *внутренняя форма* (как своего рода фундаментальное отношение), а конкретным носителем ее — слово.

---

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (№ 03-03-00125а).

Шпет выводит понятие внутренней формы слова, следуя за Гумбольдтом и вместе с Гумбольдтом (пусть даже местами расходясь с ним «в каждой букве»). Это следование за текстом, исследование проблемы сквозь текст, развивая его смысл, тоже является специфическим признаком гуманитарного метода Шпета. В тексте «Внутренней формы слова» позиция Гумбольдта, представленная в первой главе, четко не отделена от позиции самого Шпета. Вслед за Гумбольдтом Шпет очерчивает границы *внутренней формы* как сущности языка или слова. Постановка вопроса о границах чрезвычайно важна именно на этом этапе определения гуманитарной предметности. Я думаю, что метод Шпета можно обозначить как метод «негативного» определения границ гуманитарного пространства (своего рода метод пределов), в основе которого лежит феноменологическое усмотрение сущности, т. е., по сути, феноменологическая интуиция. Он работает на границе гуманитарной сферы, одновременно находясь и внутри, и вне ее. Негативный метод определения границ предмета или понятия чрезвычайно сложен. Применение его может завести исследователя в дурную бесконечность, ведь граница не принадлежит разделяемым предметам и в тоже время относится к ним своими «внутренними сторонами». Таким образом, можно наметить не только «внутреннюю» и «внешнюю» границу предмета или предметной сферы, но и определить ее «толщину», что делает возможным исследование стереометрии гуманитарного пространства.

Шпет не предлагает готовых ответов, с помощью «негативного» метода он отсевает неправильные, неточные, заводящие в тупик решения проблемы. В соответствии с негативным методом движение мысли осуществляется от «центра» предмета (понятия, предметной сферы) к его «границе». Границами (предельными пограничными понятиями) внутренней формы слова становятся: *форма и содержание, форма и материя, звуковая (чувственная) и понятийная формы, логическая и поэтическая формы.* В целом, пограничными парными категориями для сферы гуманитарной предметности служат понятия *внутреннего и внешнего* (выражение-смысл), например, внутренняя и внешняя формы (границы)[1] *искусства и языка* в по-

[1] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на тему Гумбольдта. Иваново, 1999. С. 59.

эзии. То есть сам предмет исследования становится своей границей и обретает существенность не в процессе непосредственного изучения, а в ходе исследовательского «поиска». В процессе такого исследования подобные категории утверждаются не только как границы, но и как основания гуманитарной сферы. Шпет понимал, что ни одну из парных категорий нельзя саму по себе сделать основанием гуманитарной предметности. Невозможно представить фундаментом гуманитарной деятельности только мышление, только язык или искусство. В понятии внутренней формы слова Шпет представляет единство всей гуманитарной сферы как синтез не существующих друг без друга и не сводимых друг к другу функций (языка и мышления).

Шпет писал: «...в понятие *формы* языка никакая частность не входит, как изолированный факт, она всегда принимается лишь постольку, поскольку в ней открывается метод образования языка»[2]. Форма — это путь образования языка, путь нации «к выражению мысли». «Форма по самой природе своей есть сочинение (eine Auffassung) отдельных, в противоположность ей, рассматриваемых как *содержание*, языковых элементов в духовном единстве»[3].

Поэтому, признавая огромную, всеобъемлющую роль сознания для гуманитарной деятельности (понятие языкового сознания фундаментально для Гумбольдта), Шпет не останавливается на нем. Внутренняя форма не является понятием, на это Шпет указывает вполне определенно. Язык также прекрасный кандидат на роль основания гуманитарной предметности. Он и внутри и снаружи. Но и язык сам по себе не может служить основанием. *Язык* есть *производство* и *деятельность* (работа) *духа*. «Постоянство и единообразие в работе духа, направленные на то, чтобы возвысить артикуляционный звук до выражения мысли, составляют *форму* языка»[4]. «Так как духовная способность существует только в своей деятельности, как сила, вспыхивающая во всей своей цельности, но в определенном направлении, то названные законы суть нечто иное, как *пути*, которыми движется духовная деятель-

[2] Там же. С. 14.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 13.

ность *в языковом порождении*, или, по другому сравнению, нечто иное, как *формы*, в которых она отчеканивает звуки»[5].

Язык, по Шпету (и Гумбольдту), все превращает в форму. Вот характерное рассуждение о соотношении формы и границы языка: «Форме противополагается *содержание*; но, чтобы найти содержание языковой формы, надо выйти за границы языка. Внутри языка о содержании можно говорить только относительно. (...) Абсолютно в языке нет неоформленного содержания, так как все в нем направлено к определенной цели — выражению мысли»[6]. Т. е. сущность языка состоит в этом выражении, облечении мысли в форму. Что же есть тогда *внутренняя форма* языка? *Форма формы*. Притом что мысль без своего выражения, без формы существовать не может. Таким образом, язык придает форму мысли, т. е. является ее внешней границей, определяющей «внутреннее» содержание. Здесь мы приближаемся к аристотелевскому пониманию формы как чего-то *внутреннего*. Содержанием, например, является артикулированный звук, но только благодаря оформлению он становится содержанием, не существуя отдельно и до этого оформления. Природа артикуляционного звука состоит в стремлении придать ему значение[7], т. е. придать выражение всей целостности духовной работы. Звуковая форма — первичная форма мысли и самого языка, его «здание»[8], своего рода двойная граница. Мысль, идея не существует до своего оформления в языке, существуя *потенциально, вероятностно*. Она обнаруживается, «пробивает» себе дорогу, преодолевая «затруднения со стороны звука»[9], как в пластичной и застывающей среде, материале. И из взаимодействия духовной силы и пластичности материала получается *выражение* там, где дух силен, способен пробиться, а материал, среда позволяет это сделать, но, скорее всего, дух и материал изоморфны.

Язык дается в своей целостности, но эта целостность указывает на еще более обширную, фундаментальную целостность *гуманитарной сферы*, по отношению к которой язык — неотделимая

---

[5] Там же. С. 21.
[6] Там же. С. 13.
[7] См.: Там же. С. 19.
[8] Там же.
[9] Там же. С. 20.

часть (как часть *типологического* единства). И язык как целое развивается *органически*: «Язык возникает подобно кристаллу в физической природе, это постепенное, но закономерное образование»[10]. Очевидно, «органическая» метафора необходима в этом случае Шпету, чтобы более точно передать смысл идейных построений Гумбольдта. И в то же время он уже в этом «переложении» Гумбольдта ставит проблему формирования целого ряда «надорганических» метафор, являющихся необходимыми для исследования специфики гуманитарной сферы.

Шпет подводит итог исследованию внешних границ внутренней формы: внутренняя форма не есть «чувственно-данная звуковая форма, и не есть также форма самого мышления, понимаемого абстрактно, как не есть она и форма *предмета*[11], — конституирующего мысленное содержание какой бы то ни было модификации бытия, — предмета, также понимаемого абстрактно»[12] (курсив мой. — *Р. С.*).

Определив внешние границы понятия внутренней формы, Шпет (вслед за Гумбольдтом) переходит к исследованию ее внутренних рамок. Уже у Гумбольдта исследование внутренней формы языка включало полноценный анализ глубинного языкового синтеза. Для этого он использовал установленные пограничные категории, которые определяют внутренние пределы языка: артикулированный звук и понятие. Как мне представляется, речь идет о более обширном синтезе языка и сознания (мышления), каждый элемент которого уже является результатом своего внутреннего синтеза. В этом месте впервые Шпет расходится с Гумбольдтом, поскольку тот, следуя за Кантом, видит возможность подобного синтеза синтезов только на базе рассудка. Шпет определяет синтез синтезов не как соединение разнородных компонентов, но изначальное «подлинное органическое *единство* уходящих в глубину *смысла* корней»[13] *внутренней формы*, воплощаемое в каждом элементе, где и осуществляется «бытие логической формы в языковой конституции смысла»[14]. И сама внутренняя фор-

---

[10] Там же. С. 25.

[11] Предмет здесь понимается Шпетом в феноменологической его трактовке.

[12] Там же. С. 69.

[13] Там же. С. 47.

[14] Там же. С. 46.

ма при этом — «не место искусственной спайки гетерогенных единств, а подлинная внутренняя образующая и пластическая сила конкретного языкового *тела*»[15] (курсив мой. — *Р. С.*). Предельные категории (чувственности и понятийности, языка и искусства) становятся сторонами отношения и коррелятами, разделенными лишь в абстракции. Внутренняя форма как «место» глубинного синтеза «создает в языке конститутивное отношение между звуковою внешнею формою и собственно предметным значением, смысловым содержанием вещей»[16], иначе говоря, является гуманитарной сферой конституирования смысла в культуре. Она — форма форм, или синтез пределов, — есть, по Шпету, закон становления неразложимого элемента гуманитарной сферы, зерна, из которого произрастает все многообразие языков, культурных смыслов. Таким элементом является *слово-понятие, слово-логос*.

Здесь можно вместе со Шпетом снова подвести предварительные, но уже *положительные* итоги: «Внутренняя форма пользуется звуковою формою для обозначения предметов и связи мыслей (...), и при том, 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 тожественное sui generis бытие (социально-культурного типа)»[17] (курсив мой. — *Р. С.*). Интересно примечание к этим выводам. В свете своей идеи изначального единства сферы конституирования смысла, воплощаемого в понятии внутренней формы, Шпет предлагает рассматривать концепт «выражение-смысл» по аналогии с синтетическими единствами, типа: «богочеловек», «человек-зверь»[18] и т. д.

Шпет стремится добраться до самой «сердцевины» гуманитарной сферы и для этого создает особую конструкцию «слово-понятие», по аналогии с античным логосом[19]. И это имеет не-

---

[15] Там же. С. 47.
[16] Там же. С. 50.
[17] Там же. С. 69.
[18] Там же.
[19] Там же. С. 50–51.

посредственное отношение к теории образования понятий (слов-понятий) у Шпета[20]. Концепция образования слова-понятия — ключ к пониманию внутренней формы слова Шпета и проблеме гуманитарной *предметности.*

С помощью своего «негативного» метода Шпет определяет, что образование понятий не есть генезис и развитие смысла. Но, бесспорно, это есть идеальное образование, закон которого есть внутренняя форма, которая и направляет этот процесс, происходящий одновременно в живой речи и мысли. И в этом живом движении (и даже сквозь него) происходит необходимое для образования интуитивное усмотрение сущности: «Понятия, как интеллектуальные словесно-логические сочетания, суть именно сочетания интуитивно ухватываемой сущности в онтическом содержании с планомерно производимым отбором словесно-логических средств в самом акте сообщения (= мышления) в зависимости от условий контекста и в подчинении высшему закону формирования»[21].

Специфика образования понятий в гуманитарной сфере требует особой методологии. Формообразование (образование понятий) подразумевает понимание, движение в глубину смысла, для чего необходимо установить динамические законы *конкретного* образования понятий. И это — диалектические законы развития смысла в живом разговоре через динамическое преодоление противоречий. Последнее состоит в «интеллектуальном *дискурсивном* творчестве, принимающем момент интуитивного узрения сущности лишь за импульс, толчок, отправный пункт для раскрытия противоречия, таящегося во всем статически данном, и для планомерного отбора словесно-логических средств, сообщающих не только о содержании процесса, но и о его направлении и перспективах, его формах и траектории, наконец, о законе осуществления»[22].

Процесс смыслообразования понятия для Шпета есть способ функционирования его в культуре, включая его объективации в языке, деятельности, истории. Понятие как движение, процесс должно содержать в себе противоречие, которое объективиру-

---

[20] См.: Там же. С. 85–86.

[21] Там же. С. 112–113.

[22] Там же. С. 115.

ется в суждении (предложении) как источник развития понятия, его смысла. Суждение, таким образом, содержит запас «потенциальной смысловой энергии». Любое понятие в качестве имени только открывает начало смыслового потока и освобождает «целую толпу движущихся в различные стороны смыслов»[23]. Слово-понятие разворачивается в целую систему заложенных в нем смысловых отношений, захватывая все большие культурные пространства в своем бесконечном движении.

В ходе построения основ герменевтики Шпет уделяет особое внимание методу экспозиции. «Экспонибильные предложения» (предложения со свернутым смыслом), по мысли Шпета, относятся больше к герменевтике, чем к логике, точнее, к герменевтической логике гуманитарных понятий. Новый подход к образованию понятий, предложенный Шпетом, значительно расширяет возможности метода экспозиции. Это метод определения понятия через погружение его в систему, рассмотрение его в контексте как «живом развивающемся целом». С экспозиции, согласно Шпету, должна начинаться все деятельность по образованию понятий. Коррелятом или «комплементом» метода экспозиции является интерпретация. Они комплементарны в том смысле, что «интерпретация истолковывает слово в его *действительном* контексте, тогда как экспозиция имеет в виду как бы всякий *возможный* контекст, т. е. некоторую имманентно связанную систему, из которой уже почерпается нужное слово-понятие для действительного контекста»[24].

Шпет считает в противоположность Канту, что экспозиция как прием определения понятий не аналитична, а синтетична, т. е. расширяет наше знание. Ключевую роль играет здесь интеллектуальная (конципирующая) и интеллигибельная (смысловая) интуиция. Синтетическая, по сути, экспозиция содержит в себе противоречие, которое раскрывается и развертывается как ряд возможностей, заключаемых в данном понятии. Понятие, точнее, слово-понятие не может рассматриваться как пустое, в нем мыслится конкретный смысл, в нем заложено прямое отношение к действительности как к своему предмету. Понятие для Шпета — это осуществленная в разуме действительность предмета. Непол-

[23] Там же. С. 117.
[24] Там же. С. 120.

нота понятия восполняется в процессе трансформации в сторону возможных смыслов всей «живой» понятийной системы. И в развитии этой системы прием экспозиции способствует непрерывному воссозданию «системы действительности через включение в него каждого экспонируемого понятия (...) и раскрытию собственного содержания понятия в систему, согласованную с системой "целого"»[25]. Подобное слово-понятие есть взаимосвязь предметных, содержательных понятий и скрытых смыслов, развертывающихся в культуре как элемент культуры. Именно здесь мы имеем дело с реальной диалектикой «реализуемого культурного смысла» в процессе образования гуманитарного слова-понятия через экспонирование и интерпретацию, т. е. с диалектикой, понимаемой в гуманитарном контексте развертывания знания, или герменевтикой.

Шпет представляет, таким образом, схему функционирования понятия. А внутренняя словесно-логическая форма — это закон и даже метод образования и функционирования такого понятия как процесса общего движения смысла в культуре. И не удивительно, что Шпет в целом принимает определение внутренней формы языка Гумбольдта как нечто «устойчивое и единообразное в работе духа, направленное на то, чтобы довести артикулированный звук до выражения мысли»[26]. Здесь важен для Шпета именно этот динамичный момент непрерывного развития смысла от звука к мысли.

Динамичность смыслообразования обеспечивается артикуляционным чувством, иначе — чувством языка, «инстинктообразным предчувствием всей системы языкового материала», «чувством внутренней формы», «одним из видов языкового сознания». Именно это чувство раскрывает дополнительные возможности для характеристики сферы гуманитарного универсума. Шпет указывает, что языковое сознание конкретно, но в своей целостности представляет собой «член более объемлющего целого — *объективного культурного сознания*, связывающего слова единством смыслового содержания со всеми другими культурными осуществлениями»[27]. Термин «языковое сознание» принадлежит Гумбольд-

[25] Там же. С. 122.
[26] Там же. С. 124.
[27] Там же. С. 134.

ту[28]. Шпет расширяет его в целом до культурно-гуманитарного пространства, в котором сознание понимается также расширительно, не противопоставляясь языку. Именно язык придает культурному сознанию свойство объективности, что означает его изначальную оформленность, объективированность в слове. Это сфера словесно-логического сознания, предметного, содержательного словесного мышления, которое подчиняется не только законам логики, но и законам культурной действительности, где осуществляется творчество живого смысла, живого слова как полноценного репрезентанта культуры[29]. И происходит это в живом человеческом общении, в разговоре, который является одним из воплощений смысловой гуманитарной сферы.

[28] Там же. С. 36.
[29] Там же. С. 136.

*Д. В. Солдатова*

# ПРОПЕДЕВТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДЛЯ ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Зачастую историко-философская аналитика в области феноменологии подтверждает, что последняя лишь в качестве термина присутствовала *до* и присутствует *поныне*, но в качестве завершенной концепции предстает лишь у Гуссерля. Известно также, что, являясь основоположником «чистой науки», Гуссерль так и не обнаружил продолжателей своего «чистого» замысла.

Причина невозможности выстраивания феноменологической традиции кроется вовсе не в личности мыслителя. Причина в другом: в самой сути феноменологического замысла Гуссерля. В чем же его особенность?

Феноменология — есть способ «чистой» мысли сделаться своим предметом и обнаружить в этом ясность бытия. Феноменологический замысел Гуссерля состоит в том, чтобы обрести эту способность мысли. Но, реализовавшись, феноменологический замысел оказывается в тупике. И вот почему.

Описывая необходимую для реализации «чистого знания» процедуру трансцендентальной редукции, Гуссерль выделяет «заключением в скобки», «редукцией», «эпохе» такой бытийный пласт, как региональные онтологии. Тем самым он, в некотором смысле, отгораживается от возможности более плодотворной разработки частных и второстепенных вопросов региональных онтологий или (на его взгляд) недостойных вопросов обыденного познания, эстетического опыта и прочего.

Поэтому очевидно, что его феноменологический проект скорее эпистемологичен, нежели онтологичен, так как вопрос ставится о конституировании сознанием бытия, а не о конкретности

бытийствования. Гуссерлю было необходимо отказаться и заключить в скобки вышеозначенный пласт вопросов с тем, чтобы сконцентрироваться на центральном в феноменологии: «чистом сознании». Но так как на роль предмета феноменологии претендует тотальное «Всё», необходимо вернуться, в конце концов, к тому, что прежде редуцировали; к тому, что актуализировали, именовали, но не проблематизировали. Этим «возвращением» и ознаменовал, на мой взгляд, свое появление на философской сцене другой мыслитель: Шпет.

Шпет, обращаясь к феноменологической проблематике, постепенно совершает онтологический поворот (или поворот к региональным онтологиям). Об этом косвенно свидетельствует его (якобы постфеноменологический) интерес ко многим гуманитарным областям.

Феноменология Гуссерля в результате редукции по отношению к региональным онтологиям оказалась ограниченной, то есть в тупике. И в то же время Гуссерль описал цели и методы таким образом, что обрек феноменологию на постоянно расширяющееся поле объектов собственного исследования. Парадоксально, но этим расширением оправдывается «раскрытие скобок», то есть интерес самой феноменологии к региональным онтологиям (в том числе — и к лингвистике, и к истории).

Это позволяет говорить о пропедевтическом значении феноменологии по отношению к гуманитарному познанию. На мой взгляд, феноменология может быть *пред-положена* всякому ratio как первая необходимость для его осуществления. Феноменологический замысел может быть *пред-положен* всякому направлению мысли вообще (будь то гуманитарной или технической). И это вовсе не будет расширением границ феноменологии или тотальным феноменологизированием.

Другими словами, феноменология обнаруживает стремление ratio к ясности. Вокруг столько, казалось бы, очевидных вещей, что путь к ясности должен быть коротким, а ответ мнит быть на поверхности. Но взгляд на повседневный мир, не снабженный феноменологическим «усмотрением», грозит раздавить его носителя громадой псевдо-ясностей. Феноменология может сообщить свой метод исследователю в любой области, тем не менее это обстоятельство не сделает из исследователя феноменолога. Чтобы воспользоваться феноменологическим методом, не обя-

зательно быть и становиться феноменологом, нужно быть просто рациональным исследователем, каким и был Шпет. Он осуществил феноменологическое онтологизирование, которое заключалось в построении феноменологической дескрипции по отношению к гуманитарному знанию и его предметам. «Раскрытие скобок» состоялось в творчестве Шпета, и состоялось, прежде всего, по отношению к лингвистике и истории.

Феноменология в качестве пропедевтики открывает исследователю путь, следуя которому, он может выбрать всякий предмет в качестве объекта исследования. Поэтому можно смело говорить как о феноменологизирующем историке, так и о феноменологическом подходе к лингвистике в работах Шпета.

Гуссерль определил бы историю и лингвистику как частные науки, предметы, методы и представления которых мы вынужденно редуцируем на пути к «чистому сознанию». Но исторический факт тоже есть феномен среди прочих феноменов, являясь конструктом сознания. Как текст, так и единственный символ, могут быть объектом феноменологии.

«Без конца углубляющееся понимание»[1] — так можно охарактеризовать деятельную, творческую установку Шпета. Для такого живого понимания, — считает Г. Г. Шпет, — нет, и не может быть остановки, ибо, единожды получив феноменологический импульс от феноменологии, оно будет стремиться делать своим предметом все новые и новые понятия, в которых содержатся «implicite — все связи и отношения того, что есть»[2].

Для Гуссерля (по крайней мере, до позднего этапа его творчества) естественная установка сознания, как и данные конкретных наук, сами по себе не обнаруживают никакой ценности. Феноменология призвана, первое — редуцировать, второе — обосновать через себя, как фундамент. Для начала допустить два эти момента в качестве необходимых можно, но постепенно феноменология Гуссерля остается наедине с «чистым сознанием», как будто в вакууме. «Ее (феноменологии) предмет ("чистое сознание") настолько чист, независим, первичен и бытийно самосто-

---

[1] *Зинченко В. П.* Мысль и Слово Густава Шпета. Возвращение из изгнания. М., 2000. С. 65.

[2] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 304.

ятелен, что говорить о других предметах, существующих не для чистого сознания, но наряду с ним, просто не имеет смысла»[3].

Получается, что содержание региональных онтологий само по себе не представляет феноменологической ценности. И только оказываясь предметом «чистого сознания», региональные онтологии обретают эту ценность. Другими словами, феноменолога Гуссерля не интересует, к примеру, история как цепь событий или история как наука. Шпета как феноменолога, напротив, занимает идея, энтелехия истории, для него «"история" ведь и есть, в конце концов, та действительность, которая нас окружает»[4]. Пример с историей частный, но он являет нам основной принцип гуманитарного познания вообще.

Можно позволить для сравнения такой образ: феноменолог, как увлеченный археолог, копает вглубь, к основам, оставляя по сторонам памятники своей уникальности в виде всякого рода спецификаций. Но когда копать вглубь становится бессмысленным, феноменолог (с уже обретенным, «накопанным» багажом знаний и смыслов) начинает озираться вокруг и обращаться ко всему тому, что прежде было им отброшено («заключено в скобки») как сопутствующая порода, хлам, как то, что доказывало его особенность, уникальность. Так на спецификации, на содержание региональных онтологий падает «просветленный» взгляд феноменолога. И вот здесь начинается поистине интересная работа, которой и занялся Густав Шпет. Гуссерль был «археологом». И его роль неоценима. Но его феноменология, всецело сосредоточившись на методологии, на описании способов и принципов действия «чистого знания», освободилась, таким образом, от «живого», предметного наполнения. Но парадоксальность феноменологии и заключается как раз в том, что она продолжала претендовать на роль описательной науки, в возможности которой описать и уразуметь тотальное «Всё», всю действительность. Но действительное, «живое» оказалось в феноменологии проблемным во многом из-за пренебрежения раннего Гуссерля к

---

[3] *Борисов Е. В.* Эволюция трансцендентально-феноменологических оснований онтологии в работах Э. Гуссерля и экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1997. С. 7.

[4] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М., 2002. С. 62.

естественной установке сознания и к содержанию региональных онтологий. Получается, «что при выключении действительного мира при феноменологической установке для нас не встретилось никаких препятствий вместе с "природой", "человеком" и прочее выключить и "действительное", эмпирическое, животное и человеческое сознание»[5]. Поэтому и оказывается, на мой взгляд, необходимым «раскрытие скобок», в результате чего становится возможным сделать предметом ту «проиндексированную» область действительного, которую прежде в эти скобки заключили. Возможность осуществить «раскрытие скобок» в рамках самой же феноменологии обусловливается, на мой взгляд, такой способностью «чистого сознания», как интенциональность. Несмотря на свою сущность (эйдетическую и идеальную), «чистое сознание» в феноменологической установке все также остается «направленным на...». В том числе — на естественное, на человеческое, прежде вычеркнутое.

Противоречил ли Шпет во «Введении в этническую психологию» своими психологическими опытами основам феноменологии? Здесь Шпет наполняет общую философскую категорию «коэффициент сознания» конкретным содержанием, благодаря феноменологической методологии (такой, какой ее понимал и применял Шпет), а также таким понятиям этнической психологии, как «духовная коллективность», «тип народа» и т. п. «Введение в этническую психологию» — это попытка привязать отвлеченную философскую концепцию к конкретным, практически ориентированным взглядам. Это еще один способ выйти на спецификацию. «Нужно уметь читать "выражение" культуры и социальной жизни так, чтобы и смысл их понять, и овевающие его субъективные настроения симпатически уловить, прочувствовать, со-пережить. Труд и творчество субъектов в продуктах труда и творчества запечатлены и *выражены* объективно, но в этом же объективном *отражено* и субъективное. Реально — единый процесс, научные объекты — разные»[6].

---

[5] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 82.

[6] *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 480.

Своеобразный синтез идей феноменологии, герменевтики, историцизма Гегеля, марксизма выливается в создание такой философской методологии, которая позволяет Шпету в процессе анализа логики истории, а также этнической психологии, языкознания и эстетики подойти к созданию системы смысловой онтологии. И здесь феноменологический метод приобретает наивысшую степень прикладной универсальности.

Признавая положительное значение феноменологии Гуссерля как специфического подхода, предоставившего такие константы, как «чистое сознание», «чистое Я», «интенциональность», «конституирование» и прочее, невозможно не видеть тупика, в который она зашла благодаря ограниченной («скобками», редукцией) онтологии. И только феноменологический взор-усмотрение, направленный на «гетто» смыслов, тем, проблем, предметов, может решить эту тупиковую ситуацию, и тем самым служить на благо гуманитариям.

## Раздел III

# ГУСТАВ ШПЕТ
# В РУССКОМ ФИЛОСОФСКОМ СООБЩЕСТВЕ
# НАЧАЛА XX ВЕКА

*В. К. Кантор*

# ГУСТАВ ШПЕТ КАК ИСТОРИК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

## *Шпет и история русской философии*

Еще не так давно, в конце 40-х годов прошлого века, Г. Г. Шпет был фигурой не очень осознанной. Воспринимался он всеми как правоверный гуссерлианец, слишком европеец даже среди русских западников, и его философская и историософская позиция не воспринималась как нечто своеобразное, имеющее самобытное значение. Более того, сама жизнь и смерть его были скрыты столь густой завесой, что дало основание Зеньковскому написать такую фразу: «После 1927 г. Шпет, по-видимому, ничего не печатал, и самая судьба его остается неизвестной»[1]. Но и в 1989 г. в предисловии к первому изданию сочинений (однотомнику избранных работ) Густава Шпета Е. В. Пастернак писала: «К сожалению, в его родной стране уровень исследования творчества философа находится почти на нулевой отметке; так, двадцать лет пролежала без движения книга работ Шпета по эстетике, составленная в 1967 году его дочерью Л. Г. Шпет, но, надо надеяться, в связи с рядом намечающихся переизданий интерес к идеям Шпета будет развиваться»[2]. Этот том был издан в серии «Из истории отечественной философской мысли». В него вошли три работы: «Очерк развития русской философии», «Эстетические фрагменты», «Введение в этническую философию». Выбор этот объясняется просто: у меня как издателя были только эти книги.

---

[1] *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Т. II, ч. 2. Л., 1991. С. 254.

[2] *Пастернак Е. В.* Г. Г. Шпет // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 8.

Впрочем, был и другой резон в таком выборе: шпетовская история русской философии признавалась даже таким ироничным по отношению к Шпету исследователем, как о. Василий Зеньковский. Он писал: «Книга Шпета, к сожалению, вышедшая лишь в ч. 1-ой, *является самым ценным и основательным исследованием по истории русской философии* (курсив мой. — *В. К.*). Ч. I обнимает период от начатков философии до начала 40-х годов. Автор — превосходный знаток этого периода, его работа вся основана на первоисточниках, дает почти всегда точное и ясное изложение. К сожалению, книгу очень портит докторальный тон автора, с высоты своей позиции (Шпет — последователь HusserГя) делающего иронические нотации различным авторам. Это лишает автора исторической вдумчивости, — но при всей неуместности насмешливых, а иногда и презрительных замечаний автора, книга Шпета является все же очень ценным трудом по истории русской философии»[3]. Об этой насмешливости Шпета необходимо что-то сказать, но чуть позже, в контексте его взгляда на Россию. Зеньковский, разумеется, был не одинок в своих похвалах-порицаниях этому трактату Шпета. Задолго до него такое отношение уже было артикулировано в русских эмигрантских кругах. Так, Александр Койре в 1924–25 гг. во Франции читал курс лекций по истории русской философии, который потом был им опубликован по-французски в 1929 г. и недавно переведен у нас под названием «Философия и национальная проблема в России начала XIX века». Он писал там: «К сожалению, история философских идей в России никогда (или, по крайней мере, до самого последнего времени) толком не изучалось»[4]. В примечаниях к этой фразе (о «последнем времени») Койре замечал: «Мы имеем в виду превосходный труд Г. Шпета "Очерк развития русской философии" (М., 1922). Шпету можно бросить упрек лишь в связи с его чрезмерно суровой оценкой русских философов, да и судит он их с точки зрения, которая никак не могла быть их собственной. Как бы то ни было, "Очерк..." Шпета представляет собой первый по-настоящему научный и полный труд о первых этапах философии в России»[5]. А. М. Руткевич в послесловии не без основания

---

[3] *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Т. I, ч. 1. С. 26–27.

[4] *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Пер. с франц. А. М. Руткевича. М., 2003. С. 117.

[5] Там же. С. 165.

при этом пишет о Койре, что «иной раз он просто пересказывает "Очерк развития русской философии" Г. Шпета»[6].

Публикуя этот том в нашей серии, мы ходили тогда в дом к Елене Владимировне Пастернак и из семейного архива по рукописным копиям восстанавливали пропуски «Эстетических фрагментов», которые в прижизненную книгу не вошли, были изъяты при первопубликации. Хотя при этом было ощущение, что сохранились лишь отдельные прижизненные издания, и переиздать — это максимум того, что мы можем сделать. Но, как оказалось, эта публикация стала началом, далее пошли другие переиздания, в том числе и издания архивные. К счастью, архив не пропал. Его начали печатать, в том числе и в нашем журнале «Вопросы философии», — публикации Л. В. Федоровой, Н. К. Гаврюшина, Т. Г. Щедриной и т. д. И вроде бы сожженный ствол вдруг начал распрямляться, оживать, зеленеть. Вышли в свет интересные работы о Шпете В. Г. Кузнецова, А. А. Митюшина... Четыре года назад опубликована книга В. П. Зинченко: «Мысль и Слово Густава Шпета» М., 2000. Издана замечательная книга Т. Г. Щедриной («"Я пишу как эхо другого...": Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004), рассматривающая творчество философа в контексте русской общественной мысли и русской культуры. И стало понятно (впрочем, это было и раньше некоторым понятно, а потом это стало явно для всех), что это большая фигура, крупный мыслитель, что сам Шпет — часть истории русской философии, о которой он написал свой блистательный «Очерк развития русской философии». И конечно, об этом нельзя забывать, даже говоря о нем лишь как об историке русской мысли. Не случайно, ему посвящены главы не только в труде Зеньковского, но и в «Истории русской философии» Б. В. Яковенко (хотя он не вошел в «Историю...» Н. О. Лосского), в современных историях — И. И. Евлампиева, Б. В. Емельянова и др.

### *История философии как философия истории*

Знаменитая книга Шпета 1922 г. «Очерк развития русской философии» — практически первая история философии в послереволюционный период. И это отнюдь не академическое сочи-

[6] Там же. С. 297.

нение, несмотря на богатство, даже преизобилие фактического материала, собранного в книге. Честно говоря, потом все мне известные «Истории русской философии» такого количества материала не давали. По сути, это анализ духовного и исторического развития России, где *философия лишь показатель развития России, индекс взрослости национальной культуры как таковой.* То есть появление философии, сама возможность философии — это проверка того, превратилась ли культура из этнографического материала в самостоятельный субъект. Кстати сказать, такой методологический подход дал возможность Шпету осуществить, пожалуй, самую — после Чаадаева — энергийную и мощную самокритику культуры. Дело в том, что, говоря об истории философии в России, *Шпет по сути дела выстраивает свою философию русской истории и культуры.*

Начнем с простых констатаций. Скажем, те из русских эмигрантов, кто писал о Серебряном веке, представляли русскую философию рубежа веков как русский Ренессанс. Бердяев писал о «русском культурном Ренессансе начала XX века», когда очевидной стала «эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму»[7]. Для Шпета Ренессанса в России просто по определению быть не могло. В 1922 г. в «Эстетических фрагментах» он писал, оценивая символизм как центральное течение Серебряного века: «Исторически символизм — время всяческих реставраций и стилизаций. У нас, например, — классицизма, архаизма (славянизма), романтизма, народничества. Но нам теперь, сейчас, не реставрации нужны, а Ренессанс»[8]. Т. е. для него Ренессанс в будущем, хотя большевиков он не очень жаловал. Почему? Для начала посмотрим, что такое философия для Шпета? И первый ответ будет такой: Густав Шпет полагал, что *философия есть показатель не просто взрослости, но европеизма культуры:* «Чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человеку его собственные переживания. Европа, — это умственное напряжение, но не труд, а "досуг", восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее — творчество мысли; и

---

[7] *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., 1991. С. 139–140.

[8] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 358.

никакая сила, — ни меч, ни моральная проповедь, — не могли уничтожить в европейце его страсти мыслить. Европа пережила сказок и мифов, мудрости и откровений не меньше, чем Восток, но она не только их переживала, она их также передумывала»[9].

Какова же, по Шпету, судьба философии в России? Вопреки восторгам наших мыслителей софийно-православного толка Шпет смотрел на историю отечественной философии достаточно жестко, поэтому среди прочего и мог стать, по словам Хоружего, «трезвым критиком софийных миражей»[10].

В России философия привозной продукт. И главная русская проблема поначалу — проблема усвоения: «Впервые философия проникает к нам, хотя и в скромной, на Западе отжитой, роли служанки богословия. (...) Само возникновение наукообразного богословия уже должно считаться свежим веянием в душном тумане всеобщего невегласия»[11]. Путь был долог и шел сквозь десятилетия невежества и невегласия. Такая позиция вызывает сомнения у современных ученых. Сошлюсь на доклад Б. Ф. Егорова: «Жажда Шпета увидеть свободную национальную интеллигенцию и отчаяние от деспотических рогаток, мешающих ее становлению, приводило его к крайним выводам. Ниже он будет также отчаянно и утрированно говорить о своей любимой научной области: "История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история до-научной философской мысли. История философии, которая не познала себя как философию свободную, неподчиненную, как философию чистую"»[12]. Дальше Егоров продолжает: «Шпет вообще заявляет нигилистически: "наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русско-

---

[9] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 229.

[10] *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 167.

[11] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 24.

[12] *Егоров Б. Ф.* Г. Г. Шпет о русской культуре XIX века // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект): Г. Г. Шпет. Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск, 2003. С. 322.

го невежества"»[13]. Мне кажется, что нигилизма у Шпета все-таки не было. Был трезвый и жестокий взгляд на возможность чистой философии, философии как знания в России. Надо заметить, что современный мыслитель, как кажется, по взглядам не совсем близкий шпетовскому феноменологизму (я говорю о С. С. Хоружем), тем не менее так определял положение дел с философией в России до Соловьева: «Главной чертой философской ситуации было затянувшееся отсутствие русской философии»[14]. Почему оно затянулось? Дело в том, что сразу сложиться, выходя из невегласия, философия, разумеется, не могла. Надо было внимательно разглядеть предпосылки этой чистой философии, что Шпет и пытался делать.

По словам Б. Ф. Егорова, философия у Шпета все-таки постоянно соотносилась с общественно-политическими проблемами, с литературой, журналистикой, с историческими и биографическими событиями... Как ни пытался ученый, пишет Егоров, очистить свои объекты от злобы дня, от не-философии, от утилитарной российской специфики, но прикосновение к определенному типу культуры диктовало свои способы исследования. Зато уж, замечу в ответ, и прошелся он по этой специфике абсолютно беспощадно. После Чаадаева, как я уже говорил, не было такой резкой критики самых основ духовной культуры России: ее утилитарного пафоса, с одной стороны, и самопревознесения своей духовности, с другой. В ответ на это самопревознесение и была написана книга Шпета, представившая развитие философии в русской истории как трагедию русского духа. Отсюда, кстати, и идет его убийственная ирония, насмешка над героями этой трагедии, над тем миром, где возникали эти герои. Дело в том, что он не видел в России почвы, необходимой для произрастания философии.

### *Язык как проблема России*

Вот тут мы переходим к очень важному для Шпета моменту — к проблеме языка. Он писал: «Язык, в полном материальном разнообразии своего развития, тесно связан с образованием "наци-

[13] Там же. С. 322.

[14] *Хоружий С. С.* О старом и новом. С. 156.

онального духа"»[15]. Попробуем провести параллель с западной философией эпохи Возрождения и Реформации. Я имею в виду отношение к переводу Библии. Таких деталей можно, наверное, набрать десятки, но приведу одну. Главным трудом своей жизни Эразм Роттердамский считал исправленное издание греческого текста Нового Завета (1516) и его новый латинский перевод с исправлением погрешностей «Вульгаты» (перевод св. Иеронима). В России, по словам Шпета, «русская мысль, оторвавшись от источника, беспомощно барахталась в буквенных сетях "болгарского" перевода. При общем невежестве его доступность с течением времени не росла, а уменьшалась»[16]. Действительно, в результате этого события в России возникает необычная языковая ситуация (если сравнивать ее с западноевропейской). Б. А. Успенский назвал ее «диглоссией»[17], т. е. когда вроде бы не требуется перевода с языка священных книг на язык национальный. В такой ситуации, разумеется, не происходит кодификации национального языка. Таким образом, русский язык воспринимается как язык *профанный*, не достойный, чтоб на нем существовали сакральные книги.

Стоит в этом контексте привести отрывок из «Буллы папы Иоанна VIII от июня 880 г.»: «Письмена, наконец, славянские, изобретенные покойным Константином Философом, чтобы с их помощью раздавались надлежащие хвалы Богу, по праву одобряем и предписываем, чтобы на этом языке возглашалась слава деяний Христа Господа нашего, ибо мы наставлены святым авторитетом, чтобы воздавали хвалу Господу не только на трех, но на всех языках. (...) И ничто ни в вере, ни в учении не препятствует на том же самом славянском языке ни петь мессы, ни читать святое Евангелие или Божественные чтения из Старого и Нового Завета, хорошо переведенные и истолкованные, или петь все

---

[15] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 11.

[16] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 29.

[17] «Диглоссию можно определить как такую языковую ситуацию, когда два разных языка воспринимаются (в языковом коллективе) и функционируют как один язык. (...) В отличие от двуязычия (...) диглоссия представляет собой стабильную языковую ситуацию» (*Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994. С. 6).

остальные обряды, ибо Тот, Кто создал три главных языка, то есть еврейский, греческий и латинский, Тот создал и все остальные к Своей хвале и славе»[18]. Так католическая церковь приветствовала появление священных книг на новых языках, тем самым включая их в число священных языков.

В XVII веке в Юго-Западной Руси уже опирались на этот прецедент, переводя священные книги на русский. В самой России процесс кодификации русского языка начался лишь после петровских реформ. Заметим мимоходом, что прошлые и нынешние иерархи РПЦ до сих пор не могут признать русский язык достойным священных служений на нем, отрезая тем самым от своих служб потенциальную многомиллионную паству.

Впрочем, как об этом будет сказано дальше, Шпета мало волновала проблема недоступности христианских книг. Для него самым существенным вопросом был вопрос усвоения Россией античного наследия. И в структуре его историософских размышлений принятие христианства на древнеболгарском языке предопределило коренное отставание России от Запада и погружение ее в море невегласия и невежества.

Именно древнеболгарский язык, полагал он, отрезал Руси путь к античному наследству. Идея эта показалась плодотворной многим русским европейцам вроде Шпета, но уехавшим в эмиграцию. Следом за ним Федотов и Степун заговорили о проблеме принятия христианских книг на древнеболгарском. На это обстоятельство, писал Степун, «впервые указал профессор Шпет (Москва), а позднее — эмигрировавший Федотов. Теория обоих ученых — это, собственно говоря, разновидность философско-исторической колумбианы. Они не сделали ничего иного, как приписали очень большое значение давно известному факту, что Россия получила свое христианство не от Рима, а от Византии, (...) не на латинском языке, а на болгарско-македонском диалекте, и придали ему далеко идущий смысл»[19].

Чаадаев писал, что беда России в принятии христианства «от всеми презираемой Византии». Шпет поправляет Чаадаева: от Византии было бы и неплохо, но беда не в Византии, а в провин-

---

[18] Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 197.

[19] *Степун Ф. А.* Дух, лицо и стиль русской культуры // *Степун Ф. А.* Сочинения. М., 2000. С. 588.

циальном языке, на котором не было великой самобытной, тем более — античной культуры. Византия говорила по-гречески, и вся античная философия, весь Гомер, все трагики и комедиографы Древней Греции были бы доступны владеющему этим языком. Вслушаемся в грусть Федотова: «И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить как дар ("а прочее приложится") научную традицию древности. Провидение судило иначе»[20]. Интересно, что имени Шпета Федотов не упоминает. Почему? Боялся привлечь к нему внимание Лубянки?.. Кстати, весь пропитанный античной культурой Пушкин тоже жаловался на отсутствие в России метафизического языка. Но Византии в этом не винил. Он сам творил язык, заметив как-то о себе, что он ударил по наковальне русского языка, и тот зазвучал. Действительно, после Пушкина русский язык состоялся. Шпет писал о том, что с Пушкиным мы выбрались из «болгарского тумана».

Однако из его анализа все же практически выпадала проблема русского языка, который вопреки всему сложился в могучий европейский язык, что давало Мандельштаму основание писать: «Чаадаев, утверждая свое мнение, что у России нет истории, то есть Россия принадлежит к неорганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство, — именно язык. Столь высоко организованный, столь органический язык не только — дверь в историю, но и сама история. Для России отпадением от истории, отлучением от царства исторической необходимости и преемственности, от свободы и целесообразности было бы отпадение от языка. "Онемение" двух, трех поколений могло бы привести Россию к исторической смерти. Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Поэтому совершенно верно, что русская история идет по краешку, по бережку, над обрывом и готова каждую минуту сорваться в нигилизм, то есть в отлучение от слова»[21]. Шпет немало писал о слове, но в отличие от истории философии здесь он был доста-

---

[20] *Федотов Г. П.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. СПб., 1991. С. 74.

[21] *Мандельштам О.* О природе слова // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». Лирика разных лет. Избранная проза. М., 1994. С. 396.

точно абстрактен. В своей известной книге «Внутренняя форма слова» он приходил к тому, что содержание слова есть «объективированная субъективность»[22], что весьма важно было для утверждения личностной позиции в стране, но тем не менее его критика «коллективного субъекта»[23], который дает внешнюю окраску слова, не выражая его сущности, достаточно темна.

Шпета волновали те же проблемы, что и Федотова и Степуна. Неполноценная европеизация России — вот его проблема. Потому что подлинный европеизм кроется для него в античной философии, которую Россия не сумела усвоить и освоить, хотя подступы к этому освоению он находил у Юркевича, Соловьева и др., которые не забывали, что «философия пребывает, философия едина — не в эмпирических проявлениях и "случаях", а в своей *идее*; Платон — ее воплощение»[24]. Вину за отсутствие в первоначальной Руси эллинского начала Шпет возлагал на древнеболгарский язык, в том числе на святых подвижников, просветителей славянства — Кирилла и Мефодия. Шпет говорил, что когда на Западе настала пора всеобщего утомления от христианства, произошло всеобщее обращение к языческим предкам и это 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?»[25] Дальше следует фраза достаточно страшная для многих современных историков русской культуры. Он пишет: «*Солунские братья сыграли для России фатальную роль*... И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке?»[26].

Очевиден *утопизм* шпетовской идеи. Хотя утопизм здесь не самое точное слово. Утопия — это место, которого нет. Шпет же мечтает о времени, которого не было, хотя могло бы быть. Можно бы, наверно, *ухрония*?.. Но останемся при старом термине, со-

---

[22] *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 192.

[23] Там же. С. 210.

[24] *Шпет Г. Г.* Философия и история // Вопросы философии и психологии. Кн. 134. М., 1916. С. 428.

[25] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 28.

[26] Там же. С. 28–29 (курсив мой. — *В. К.*).

знавая его условность. В чем же нереальность, иллюзорность шпетовской идеи? Во-первых, не сами болгары навязали нам свой язык, таков был замысел греков, и даже не очень злокозненный замысел. Как не раз уже писалось, в пределах Восточной империи христианство существовало на трех языках как результат переводов с еврейского на греческий и латынь. По мысли современной исследовательницы, «для христианизировавшихся греков (...) переводческая деятельность была естественной необходимостью самой культуры. Более того, собственной сохранностью эллинская культура обязана языковой открытости и тому образовательному институту, который был рожден на островах и землях Эллады»[27]. Во-вторых, сослагательное наклонение в истории (мол, могло бы быть!) — всегда непродуктивно. Уж человеку, прошедшему феноменологическую выучку у Гуссерля, это, безусловно, было известно. Многие, естественно, как и сам Шпет, могут сожалеть и горевать об этом несостоявшемся греческом влиянии. Но и в этом вопросе следует исходить из того же сурового феноменологического реализма, которому в других случаях Шпет всегда следовал. Мы должны иметь дело с тем, что уже в России случилось. И татарское иго, которое длилось несколько сот лет, и болгарская письменность вместо древнегреческой, это та наша реальность, с которой мы жили, прожили всю свою историю. И видимо, из этого надо исходить.

И, как всякий утопизм (ухронизм?), шпетовский утопизм силен в критике существующего, но наивен в своих пожеланиях.

Великий литовский поэт Юргис Балтрушайтис, верный друг Шпета с дореволюционных лет и (подчеркнем это) до его последних дней сохранивший верность и опальному мыслителю, написал как-то стихи, которые, по сути, оценивали подобную попытку преодолеть тяжесть реальности:

Вся мысль моя — тоска по тайне звездной...
Вся жизнь моя — стояние над бездной...
... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

За мигом миг в таинственную нить
Власть Вечности, бесстрастная, свивает,

[27] *Киселева М. С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М., 2000. С. 103.

И горько слеп, кто сумрачно дерзает,
Кто хочет смерть от жизни отличить.

### *Тема эллинства*

Но так ли это? Действительно ли русская культура «проскочила» мимо античности? Вопрос спорный. Невозможно представить себе Гнедича и Жуковского без Гомера; Чаадаева, Чернышевского, Толстого без влияния Платона; Аристотеля переводили в России весь девятнадцатый век и пр. Конечно, с опозданием... Но Шпет вообще уводил проблему в несколько иную плоскость. «Философия, — писал он, — как чистое знание есть порождение античной языческой Европы, т. е. Европы в нашем узком и более точном смысле. Восточная стихия надолго оттеснила ее на задний план истории, но не могла уничтожить вовсе, а, напротив, сама впитала в себя немало от столь чуждого ей европеизма. Настал момент Возрождения наук и искусств, и Европа открыто и в полной мере стала обнаруживать себя и свое, — все, что тлело до тех пор под спудом, но не угасало ни на мгновение. Философия никогда не переставала быть философией, и средние века не менее богаты ею, чем последующее время, и в средневековой философии можно открыть все те же моменты, что и в предшествовавшее ей или следующее за ней время, — речь идет только о том, что с Возрождения опять выдвигается на первый план истории то, что было чисто европейским созданием и что было оттеснено на задний план средневековым христианским. Дело, начатое Возрождением, еще не доведено до конца. Новое время есть время завершительной борьбы между Востоком и Европой. На чью сторону склонятся весы истории?»[28]

По сути дела Шпет возвращается к формуле Тертуллиана (150–222), утверждавшего, что нет ничего общего между Афинами и Иерусалимом: «Итак, чтó Афины — Иерусалиму? чтó Академия — Церкви? чтó еретики — христианам? (...) Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нет нужды пос-

[28] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 229–230.

ле Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия»[29]. Тема Тертуллиана занимала умы русских мыслителей. Друг юности Шпета Лев Шестов в свой книге 1938 г. «Афины и Иерусалим» замечает, что несмотря на попытки примирения разность и противоречие Афин и Иерусалима, религии и философии очевидны[30]. Очевидно это было для русских мыслителей-эмигрантов, вдумывавшихся в идею надконфессионального смысла христианства. Но, скажем, католик Э. Жильсон в письме ко Льву Шестову (1936) заметил, что католический Рим и есть результирующая между Афинами и Иерусалимом.

Карфагенянин Тертуллиан отрицал всяческий смысл Афин. Русский же мыслитель Густав Шпет с непреклонностью раннехристианского апологета занимает тоже вполне определенную сторону, но не Иерусалима, а Афин. Именно в античной философии он видит зерно, ядро европеизма. В этом он был не одинок. В Серебряный век тема античности, дионисийского и аполлоновского начал (пришедшая, конечно, от Ницше) вдохновляла Иннокентия Анненского (переведшего при этом всего Эврипида) и Вячеслава Иванова. В том же году, когда писался его трагический «Очерк...», великий поэт Мандельштам утверждал: «Русский язык — язык эллинистический. В силу целого ряда исторических условий, живые силы эллинской культуры, уступив Запад латинским влияниям и ненадолго загощиваясь в бездетной Византии, устремились в лоно русской речи, сообщив ему самобытную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения. (...) Русский номинализм, то есть представле-

---

[29] *Тертуллиан Квинт Септимий Флорент.* О прескрипции [против] еретиков // *Тертуллиан Квинт Септимий Флорент.* Избранные сочинения. М., 1994. С. 109. Надо отметить, что эти слова Тертуллиана Шпет поставил эпиграфом к своей статье 1917 г. «Мудрость или разум?».

[30] Шестов писал: «Не правильнее ли поставить дилемму: Афины либо Иерусалим, религия либо философия? Если мы захотим обратиться к суду истории, ответ будет определенный: история скажет нам, что в течение многих веков лучшие представители человеческого духа гнали от себя все попытки противупоставления Афин Иерусалиму, всегда страстно поддерживали "и" и упорно погашали "или". Иерусалим с Афинами, религия с разумной философией мирно существовали. (...) Но можно ли положиться на суд истории?» (*Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 317).

ние о реальности слова, как такового, животворит дух нашего языка и связывает его с эллинской культурой не этимологически и не литературно, а через принцип внутренней свободы, одинаково присущей им обоим»[31].

*Шпет гораздо трагичнее.* Эллинистического начала он не видит в современной русской культуре. Для Мандельштама христианство «превратило Элладу в Европу»[32]. Шпет не принимает христианскую прививку к европейской истории, называя ее смесью Востока и Европы, в отличие от Мандельштама, Степуна, Федотова не соглашаясь, что именно христианство сотворило Европу, сохранив античность и дав ее всем народам. Шпет писал: «Россия вошла в семью европейскую. Но вошла как сирота. Константинополь был ей крестным отцом, родного не было. В хвастливом наименовании себя *третьим Римом* она подчеркивала свое безотчество, но не сознавала его. *Она стала христианскою, но без античной традиции* (курсив мой. — *В. К.*) и без исторического культуропреемства. Балканские горы не дали излиться истокам древней европейской культуры на русские равнины. Тем не менее в наше время произносятся слова, будто Россия более непосредственно, чем Запад, восприняла античную культуры, так как-де она почерпала ее прямо из Греции. Если бы это было так, то пришлось бы признать, что Россия эту культуру безжалостно загубила. Россия могла взять античную культуру прямо из Греции, но этого *не сделала*»[33]. Как видим, его позиция противостояла многим весьма значительным русским поэтам и мыслителям начала XX века. Вряд ли бы он повторил следом за Мандельштамом: «Над нами варварское небо, и все-таки мы эллины»[34]. Но была в его позиции та сухая трезвость, которая уберегла его от сомнительного пути русских православных философов-грекофилов.

У нас, казалось бы, были мыслители, в отличие от Шпета, целиком посвятившие себя пропаганде античности, которые счи-

---

[31] *Мандельштам О.* О природе слова // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». Лирика разных лет. Избранная проза. М., 1994. С. 394–395.

[32] *Мандельштам О.* (Скрябин и христианство) // Там же. С. 375.

[33] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 28.

[34] *Мандельштам О.* Государство и ритм // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». Лирика разных лет. Избранная проза. М., 1994.С. 380.

тали Россию духовной преемницей античной Греции. Я имею в виду прежде всего А. Ф. Лосева. В чем же меж ними разница? А в том, что античность казалась Шпету антитезой всего развития русской мысли. *Он переживал трагедию отсутствия эллинства.* Лосев же изображал античность как часть российского наследия, прямой предшественницей сталинского тоталитаризма. Аверинцев вполне прямо и откровенно пишет о лосевском тоталитарном мышлении[35], называя Алексея Федоровича Лосева явным антиподом Шпета[36]. Шпет имел тех же учителей, но, отказавшись от сервильного православия, остался свободным. У Лосева было чувство, полагал Аверинцев, что «тоталитаризм пришел на ближайшее тысячелетие, скажем, так, как "темные века" пришли на смену античности»[37]. У Шпета такого чувства не было. Поэтому мечтал он, чтобы античная свобода все же хоть когда-нибудь пропитала русскую мысль, поэтому и сожалел, что Русь получила византийскую культуру не на языке оригинала. Можно сказать, что Владислав Ходасевич по сути дела выразил пафос намерений Шпета:

И каждый стих гоня сквозь прозу,
Вывихивая каждую строку,
Привил-таки классическую розу
К советскому дичку.

Но сложность восприятия античной культуры Русью коренилась, на мой взгляд, не только в языке-посреднике, но и в географии. Западная Европа располагалась в том самом месте, где хранились рукописи античных авторов, пусть столетиями и не

---

[35] «Императив абсолютной жесткости связей между смыслом и формой, между верой, культурой и социальным устроением требует своего. Ранний Лосев с исключительной страстью настаивал на том, что платонизм "диалектически требует" рабовладения, а православие, которое подлинно только в меру своего средневекового характера, "диалектически требует" средневековых же социальных отношений. Стоит подвергнуть эти формулы логическому обращению, поменять местами "диалектически требующее" и "диалектически требуемое", — и мы получим "марксизм" позднего Лосева» (*Аверинцев С. С.* «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2 кн. / Под ред. В. А. Лекторского. Кн. I. М., 1998. С. 427).

[36] Там же. С. 418.

[37] Там же. С. 425.

востребованные: «Варварский Запад принял христианство на языке античном и сохранил его надолго. С самого начала его история, благодаря знанию латинского языка, по крайней мере в более образованных слоях духовенства и знати, античная культура была открытою книгою для западного человека. Каждый для себя в минуты утомления новою христианскою культурою мог отдохнуть на творчестве античных предков и в минуты сомнения в ценности новой культуры мог спасти себя от отчаяния в ценности всей культуры, обратившись непосредственно к внесомненному первоисточнику. И когда настала пора всеобщего утомления, сомнения и разочарованности, всеобщее обращение к языческим предкам *возродило* Европу»[38]. Чтобы обратиться к этим предкам, нужна была однако сохранность их наследия. Запад непосредственно (прежде всего возрожденческая Италия) вырастал на территории, наполненной сокровищами античной культуры, в контексте античной *инфраструктуры* (дороги, водопроводы, термы и пр.): гуманисты Возрождения прилагали немало сил, чтобы отыскивать древнеримские манускрипты, но было, где искать. В Киевской Руси, даже если б она знала греческий, вряд ли хранились бы свитки античной литературы, не прошедшие церковную цензуру византийских иерархов, слишком далеко Русь находилась от Греции. И русским варварам византийцы давали точно рассчитанную дозу образованности, только то, что варвары могли переварить. К тому же территории Древней Руси (если не считать чужого тогда Крыма) никогда не задевались древнегреческой экспансией, даже византийской. Олег прибивал свой щит «на врата Цареграда», но Византия никогда не пыталась захватить Русь.

Шпет пишет: «Мы (...) выдержали натиск монголов! И какое у нас могло бы быть Возрождение, если бы (...) наши московские и киевские предки читали хотя бы то, что христианство не успело спрятать и уничтожить из наследия Платона, Фукидида и Софокла...»[39]. Нельзя здесь не отметить весьма важной неточности Шпета. Натиска монголов мы все-таки не выдержали. Три века рабства Запад, как Русь, не знал. Понятно, что европейцу Шпету

---

[38] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 28.

[39] Там же. С. 29.

претят евразийские идеи об особом антизападном пути России. Поэтому он не только не говорит о географическом факторе, но практически полностью игнорирует все, даже плодотворные достижения евразийцев, которые достаточно доказательно показали мощное влияние монгольской традиции на русскую культуру. Я уже не говорю о том, что трудно вообразить хранящиеся по русским, неоднократно горевшим монастырям, храмам и княжеским теремам свитки Платона, Фукидида, Софокла. Мне кажется, этот географический фактор был Шпету не очень внятен. Таким образом, он как бы дает современной России интеллектуальный шанс на преодоление «внутреннего монгольства».

### *Византийская проблематика*

Но отчасти винит Шпет в русском невежестве и Византию: «Византия не устояла под напором дикого Востока и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства суррогаты, придуманные в эпоху ее морального и интеллектуального вырождения»[40]. В этом контексте часто говорят еще и о растленной, слабой, косной Византии, «византизм» звучит часто как бранное слово.

Мне кажется, пора с большей трезвостью подойти к византийскому наследству России. Не Византия отдавала нам «суррогаты», как полагал Шпет, а просто Киевская и Московская Русь брали лишь то, что могли усвоить. Богатств духовных в Византии, как мы знаем, было много больше, чем получила Русь. В Московской Руси ситуация даже становится еще хуже. Родившийся на острове Корфу в конце XV века будущий знаменитый русский философ и богослов Максим Грек (имевший родовое имя — Михаил Триволис), четыре года проведший во Флоренции при дворе Джованни Франческо Пико делла Мирандола (племянника знаменитого философа), слушавший страстные речи Савонаролы и даже написавший о нем («Повесть страшну и достопамятну»), принявший постриг на Афоне в 1505 г., в 1515 г. попал на Русь, попытался повлиять на русскую жизнь, но был арестован и посажен в тюрьму, а потом сослан в дальний монастырь[41].

---

[40] Там же. С. 29.

[41] См. об этом подробнее: *Громов М. Н.* Максим Грек. М., 1983.

Вот, пожалуй, и все. Иконопись и храмостроительство перенимались Новгородско-Киевской Русью, бывшей очевидной частью Европы, форпостом по отношению к кочевникам. В московско-татарской Руси византийские идеи перенимали неохотно, особенно после Флорентийской унии.

Зато достижения последних столетий Византии с успехом использовал Запад. Вряд ли поэтому можно говорить о «моральном и интеллектуальном вырождении» Византии. Современный австрийский культуролог Вольфганг Краус справедливо замечал, что от Византии Запад получил чрезвычайно много. Он вспоминает и грека Гемистоса Плифона, основателя Платоновской Академии во Флоренции эпохи Медичи, и то, что Собор св. Марка в Венеции является копией разрушенной Апостольской церкви в Константинополе, и то, что строительство Аахенского собора было инспирировано и отчасти осуществлено мастерами из Константинополя, и что такой европейский инструмент, как орга́н были изобретен в Византии. И, скажем, орга́н стал органичной частью западноевропейской — католической и протестантской — культуры[42], но забыт православной церковью, в том числе и в России.

Это прекрасно понимали и русские мыслители. Так, самый крупный наш «византист» Константин Леонтьев писал: «Обломки византинизма, рассеянные турецкой грозой на Запад и на Север, упали на две различные почвы. На Западе все свое, романо-германское, было уже и без того в цвету, было уже развито, роскошно, подготовлено: новое сближение с Византией и, через ее посредство, с античным миром привело немедленно Европу к той блистательной эпохе, которую привыкли звать Возрождением, но которую лучше бы звать эпохой *сложного цветения*»[43]. Не то было в России. О «бледных искрах византийской образованности» говорил еще Пушкин. Леонтьев еще жестче, показывая неприготовленность почвы: «Соприкасаясь с Россией в XVII веке и позднее, византизм находил еще бесцветность и простоту, бедность и неприготовленность»[44].

---

[42] *Kraus Wolfgang.* Zukunft Europa. Aufbruch durch Vereinigung. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main, 1993. S. 25.

[43] *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство // *Леонтьев К. Н.* Записки отшельника. М., 1992. С. 22.

[44] Там же. С. 23.

Начиная с Ивана III, с его женитьбы на племяннице последнего византийского императора, новое обращение Руси к Византии было не чем иным, как доказательством своего права на Римское наследство, на самостийный европеизм. Москву называли — «третий Рим», но не «второй Константинополь». Иван Грозный возводил свое родство уже к Августу Цезарю. Слишком хорошо знали и понимали московские князья и цари реальную политическую слабость Константинополя, подкармливая после превращения Константинополя в Стамбул тамошних православных иерархов, практически полностью экономически зависимых отныне от Москвы. Спрашивается — кто на кого влиял. У России собственная история, и она отнюдь не рифмуется с византийской. Петр, принимая титул императора, подчеркивал, что не желает видеть в Русской империи продолжение Византийской, слабой и беспомощной. Впоследствии о создании Греко-Российской империи думала мудрая русская императрица и немка по происхождению Екатерина Великая. Константинополь был предметом поздних геополитических вожделений русских государственных деятелей и политизированных мыслителей вроде Достоевского и Тютчева, утверждавших, что Россия благодаря византийскому наследству есть вторая Европа. А русские мыслители славянофильского толка ухватились за византийское наследие в противовес реально европеизирующейся России, чтобы утвердить коренную отделенность России от Запада. И в том и в другом случае это была чисто идеологическая спекуляция.

Но христианский, православный византинизм, который казался Шпету подлинным выражением православия, был для него непереносим, ибо, по его мнению, сыграл самую губительную роль в истории русской мысли. Именно византизм препятствовал проникновению в допетровскую Русь *немецкого*, так сказать, влияния (немецкое в этом контексте, разумеется, западноевропейское). Для подтверждения своей мысли он цитировал знаменитого хорвата Юрия Крижанича, приехавшего в Московскую Русь спасать славянство от немцев: «"Греки научили нас некогда православной вере; немцы нам проповедуют нечестивые и душепагубные ереси. Разум убеждает: грекам быть весьма благодарными, а немцев избегать и ненавидеть их, как дьяволов и драконов"»[45].

[45] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 31.

### *Отношение к христианству*

На Западе умеют продумывать свой опыт. Именно поэтому в эпоху Возрождения Запад сумел вернуться к Античности. Античность прорастала сквозь христианство и учила Западную Европу думать самостоятельно. В этом видел Шпет основное отличие европейского типа мышления от восточного. В этой позиции я, по крайней мере, вижу очевидный родовой признак русского европейца, желавшего видеть в России русскую Европу, в силу чего критиковавшего неевропейские, азиатские начала России. Другие русские европейцы (типа Франка, Степуна, Вейдле, Федотова) думали, что спасение и Западной Европы, и России в идее надконфессионального христианства, которое они пытались на манер Николая Кузанского, Пико делла Мирандола, Пушкина и других мыслителей, воплотивших в себе дух Возрождения, утвердить как основу преодоления европейского кризиса (в полемике со шпенглеровским «Закатом Европы» и пр.). В отличие от них Шпет видел причину кризиса именно в христианстве. Он писал: «Кризис культуры теперешней есть кризис христианства, потому что иной культуры нет уже двадцатый век»[46]. Думая о возможном Возрождении в России, которое еще должно наступить, Шпет видел его как раз в преодолении христианства, ибо именно как преодоление христианства он понимал Возрождение. Так это или не так, другой вопрос.

Шпет писал: «Наша культура, — по происхождению: средиземноморская, теперь: всемирная, — направляется, вообще говоря, двумя стихиями — восточной и европейской. В этом противопоставлении я беру название *европейская* в узком и собственном смысле самостоятельного творчества народов, населяющих Европу. Его, это самостоятельное творчество, в *чистом* виде можно проследить в культуре европейцев только *до* распространения в Европе христианства, т. е. главным образом, и выражаясь точнее, — *идей* христианства, христианской *идеологии* и христианского "мировоззрения"»[47]. Иными словами, европеизм в чистом виде

---

[46] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 370.

[47] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 227–228.

скончался под ударом христианства, стало быть, полагал русский философ, и сложившаяся за двадцать веков христианства Европа — не может, строго говоря, называться Европой.

Казалось бы, в отличие от православных наших идеологов, приветствовавших наступавший тоталитаризм, он должен был стремиться убежать. Ведь уже в дневнике 1920 г. он писал: «То, чем пугали в коммунизме и чему мы не верили, оказалось действительностью. Коммунизм хочет довершить то, что не удалось христианству. Во имя спасения души христианство отказывалось сперва, а потом гнало чистую мысль, науку и творчество; то же делает коммунизм, но во имя сохранения чрева. Это может оказаться более действительным. Как и христианство, коммунизм, каким он изображается в идее, не будет осуществлен, но как и в христианстве, то, что будет осуществлено, — достаточно для уничтожения культуры мысли»[48]. Но, быть может, именно это его восприятие коммунизма как инварианта христианства, его негативное отношение к коммунизму как-то объясняет и его неприятие христианства. И, прежде всего, в его православном варианте.

В письме 1920 г. Шпет писал: «Ну, так вот, *всякий* народ определяется его аристократией, то есть умом, культурою, воспитанностью, и только у нас — добродетелью мужичка, — как всякая армия определяется достоинством штаба, и только у нас — "выносливостью" солдата»[49]. Как видим, классическая мифологема Платона Каратаева (у Льва Толстого) и мужика Марея (у Достоевского), на которую опиралась христианская религиозность России, вызывает абсолютное неприятие Шпета. А на этой (кстати, вполне работавшей) мифологеме строилось понимание русской общинности, как присущей внутренне христианской добродетели русского народа, а затем и коммунистические идеалы были восприняты Россией как просто иной тип христианского общежития.

Надо повторить, тем не менее, что именно христианство, а не античность стало в России орудием сопротивления тоталитаризму. В ответ на заявления о закате демократической эпохи такие же «русские европейцы», как и Шпет, но находившиеся в

---

[48] Цит. по: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 248.

[49] Из переписки Густава Шпета. Публикация Марины Шторх // Русская мысль. № 4269, 13–19 мая 1999. С. 19.

эмиграции, выдвинули веру в возможность демократии на основе христианства. Имеет смысл поставить рядом два высказывания Степуна (не раз при том говорившего о беспомощности демократии в России и Германии): «Я определенно и до конца отклоняю всякую идеократию коммунистического, фашистского, расистского или евразийского толка; т. е. всякое насилование народной жизни. (...) Я глубоко убежден, что "идейно выдыхающийся" сейчас демократический парламентаризм Европы все же таит в себе более глубокую идею, чем пресловутая идеократия. Пусть современный западно-европейский парламентаризм представляет собою *вырождение свободы*, пусть современный буржуазный демократизм все больше и больше скатывается к мещанству. Идущий ему на смену идеократизм много хуже, ибо представляет собою нарождение насилия и явно тяготеет к большевицкому сатанизму»[50]. Противостоит же этому сатанизму «*Божье утверждение свободного человека, как религиозной основы истории.* Демократия — не что иное, как политическая проэкция этой верховной гуманистической веры четырех последних веков. Вместе со всей культурой гуманизма она утверждает лицо человека как верховную ценность жизни и форму автономии, как форму богопослушного делания»[51].

Была у этих русских европейцев вера в то, что когда-нибудь весь этот кошмар будет судим Божиим судом, истинным судом. В стихотворении Пастернака «Гефсиманский сад» Христос говорит всему человечеству:

Ты видишь, ход веков подобен притче
И может загореться на ходу.
Во имя страшного ее величья
Я в добровольных муках в гроб сойду.

Я в гроб сойду и в третий день восстану,
И, как сплавляют по реке плоты,
Ко Мне на суд, как баржи каравана,
Столетья поплывут из темноты.

---

[50] *Степун Ф. А.* Мысли о России. Очерк X. Демократия и идеократия; буржуазная и социалистическая структура сознания; марксистская идеология как вырождение социалистической идеи; религиозная тема социализма и национально-религиозное бытие России // *Степун Ф. А.* Сочинения. М., 2000. С. 354.

[51] *Степун Ф. А.* Мысли о России. Очерк V // Там же. С. 272.

### *«Наконец, явился Петр...»*[52]

Шпет все-таки видел шанс России вернуться в Европу, связанный с петровскими реформами и, прежде всего, с немецким языком. Поворот России к Западной Европе, вызвавший реформы Петра (или вызванный ими), полагал Шпет, — единственная историческая реальность, говорящая о способности народа к духовному возрастанию, к превращению его из этнографического материала в самосознающий субъект: «Когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось русскому народу отсутствовавшее у него слово заимствовать у тех, кто от предков не отрекался, соблазна их не страшился и буквою не прикрывал своей духовной наготы. Еще раз чужой язык стал посредником между источником духа и русскою душою. Россия начала свою культуру с немецких переводов. И это есть новая Россия — Россия Петра — вторая Россия»[53].

Сравним позицию Шпета с позицией Пушкина, которого он видел как единственного по-настоящему европейского и аристократического поэта в России. Именно Пушкин, во многом предваряя Шпета, писал: «Ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялась — метафизического языка у нас вовсе не существует» (6, 259)[54]. Говоря, что Россия развивалась иначе, чем Западная Европа, Пушкин отнюдь не ликует: «Феодализма у нас не было, и тем хуже» (6, 323). Если националисты другую формулу русской истории по сравнению с западноевропейской воспринимают как положительный фактор, то Пушкин — как горестный. Он видел развитие европейское — в христианстве: «Величайший духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир.

---

[52] *Пушкин А. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. М., 1962. С. 408 (курсив мой. — *В. К.*). Далее все ссылки на это издание даны в тексте.

[53] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 30.

[54] Впрочем, еще до Пушкина в XVII в. писал об этом цитируемый Шпетом Юрий Крижанич: «Наш язык беден (...) добрыми качествами. (...) Он скуден, несовершенен. (...) Мы не имеем названий для искусств и наук, для приказов и вещей военных, для городских приказов, для добродетелей и пороков» (*Крижанич Ю.* Политика. М., 1997. С. 152).

История древняя есть история Египта, Персии, Греции, Рима. История новейшая есть история христианства. Горе стране, находящейся вне европейской системы!» (6, 323). Как видим, в отличие от Шпета, европеизм он связывал с христианством. Но, как и Шпет, он верит в силу и деяние личности как фактора исторического движения.

Пушкин предлагает свою формулу России, русской истории, ее шанса вырваться из объятий горя-злосчастья. И шанс этот он видит не в «пробуждении самобытного духа народа»[55], его формула основана на вере в чудо христианского откровения и преображения. Тут же, в этих же заметках, он говорит о том, что человек «видит общий ход вещей и может выводить из оного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть случая — мощного, мгновенного орудия провидения» (6, 324). Именно Петр стал тем случаем, тем орудием провидения, тем перводвигателем, «кем наша двигнулась земля», кто удержал Россию «над самой бездной». Когда никто уже не ожидал спасения, когда страна вырождалась в бунтах и мелких интригах бояр, явился Преобразователь («*наконец, явился Петр*»), которого никто, никакой ум предвидеть не мог, ибо было это — явление, т. е. случай, для России случай спасительный. Отрицать дело Петра — отрицать шанс России вновь, после татарского погрома, стать европейской страной, когда не только по монастырям будут храниться «бледные искры византийской образованности», но образование станет достоянием всего народа. Не случайно Петр потребовал перевести из монастырей «главные доходы на школы, гошпиталя etc.» (8, 352). Сомнение в способности современной ему православной церкви к просвещению народа были у него с детства. Пушкин приводит в записках следующий эпизод: «1684 г., июня 1-го и 2-го Петр осматривал патриаршую библиотеку. Нашед оную в большом беспорядке, он прогневался на патриарха и вышел от него, не сказав ему ни слова. (...) Петр повелел библиотеку привести в порядок и отдал ее, сделав ей опись, на хранение Зотову, за царской печатью» (8, 25). Христианское просвещение Петр вынужден был взять под го-

---

[55] *Полевой Н. А.* История государства Российского. Сочинение Н. М. Карамзина // *Полевой Н. А., Полевой К. А.* Литературная критика. Л., 1990. С. 45.

сударственную опеку, на протестантский манер. Совершенно очевидно, что протестанту Шпету такая позиция была близка.

Недавно была в «Вопросах философии» опубликована весьма показательная статья Б. А. Успенского, где говорится, что после реформ Петра грамотность в народе резко упала: «После петровских реформ резко снижается грамотность населения. В допетровской Руси население было в основном грамотным (имеется в виду, прежде всего, обучение чтению: элементарная грамотность входила в процесс религиозного образования). В результате петровских и его последователей реформ, направленных на европеизацию образования в России, подавляющее большинство крестьянского населения оказывается безграмотным»[56]. Быть может, это и так, хотя сомнительно все-таки, как показывают многие специалисты, грамотность была только в церковном сословии, но не в широких слоях крестьянства. Существенно другое. Как писал ранее сам Успенский, именно «Петр I принимал прямое участие в решении языковых проблем: (...) он предписывал переводить "Географию генеральную", Варения и лексиконы "не высокими словами словенскими, но простым русским языком"; равным образом он предложил Синоду перевести "Библиотеку" Аполлодора на "общий Российский язык", а также составить катехизис на "простом" языке. (...) Была выдвинута задача создания нового литературного языка»[57]. Иначе, по справедливому соображению исследовательницы, «в такой ситуации "невегласия", т. е., по мысли Шпета, отсутствия своего собственного "слова" или, говоря иначе, русского метафизического языка, необходимого для развития культуры мышления, русский народ оставался благочестивым, но все таким же невежественным; можно говорить лишь о некоторой относительной грамотности и это оставляет все меньше оснований говорить об образованности и культуре»[58].

---

[56] *Успенский Б. А.* Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России) // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 21.

[57] *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). С. 118–119. Заметим еще, что Петру принадлежит заслуга и создания современного алфавита.

[58] *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 233.

Если учитывать, что с Петра Россия оказалась способной к усвоению высших завоеваний культуры, если принять показателем реального духовного роста страны появление «метафизического языка», на отсутствие которого жаловался еще Пушкин, и философских размышлений, усвоение высших на тот момент технических достижений и пр., то придется признать, что Шпет много более прав, чем нынешние отрицатели петровских реформ. Достаточно хорошо известно, что Петр пытался пригласить в Россию Лейбница, последовал его совету в организации Академии наук (в стране, находившейся в лучшем случае на уровне дьячковой, церковно-приходской грамотности — и то совсем не везде, — для усвоения высших идей мировой культуры необходимо было создавать слой людей, способных к интеллектуальной работе). Петр привез на родину работу Локка «О толеранции», которая по его повелению была переведена на русский. Иными словами, пытался ввести в Россию то высшее, до чего доработалась к тому времени Европа. Безусловно, при этом народ (крестьянство) оказался за пределами цивилизующейся России, России как нации. Но это трагедия русской культуры, избежать которой было невозможно. Как когда-то написал Герцен: мы не лицемеры и если псковский оброк способствовал появлению Пушкина, то остается быть благодарным этому оброку. Напомню, что как раз по мысли Шпета народ определяется его аристократией. Очевидно, без этого петровского рывка не было бы той высокой культуры России, которая родила в том числе и хулителей петровского дела.

Когда в России укрепляется немецкий язык, возникает ситуация двуязычия, в отличие от диглоссии предполагающая кодификацию русского языка, а стало быть, его рост и обогащение. Строго говоря, можно с уверенностью заметить, что с эпохой Петра кончилась языковая изоляция России. Немецкий язык, начиная с петровской эпохи, стал реальным воспитателем и посредником между настоящим и прошлым, стал воспитателем русского языка. Ну, хотя бы такая деталь, для меня очень важная, что «Одиссея» была переведена Жуковским с немецкого языка. Более того, это был язык живой культуры, к тому же в конце XVIII века в Германии был бум в изучении и пропаганде античности, был в Германии антично-возрожденческий Гёте. Существует легенда, что Гёте передал свое перо Пушкину, тоже выраста-

шему на античных образцах, ибо русская школа опиралась на немецкий принцип образования. Поэтому русский поэт «читал охотно Апулея», но и Канта читал тоже. Античность, наконец, пришла к нам в немецком изводе. При этом для философии важно то обстоятельство, о котором как-то сказал Степун в передовой статье первого номера альманаха «Логос», что немецкая философия играет в новое время ту роль, какую играла греческая философия в античности: «Мы по-прежнему, желая быть философами, должны быть западниками, — писал он. — Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая»[59].

Однако ученик Гуссерля Шпет Канта не принимал категорически. И в этом было тоже его расхождение со Степуном и Пушкиным. Канту, с его «вещью в себе», ограничивающему возможность разума, он противопоставлял Платона как философа, обнаружившего всеразрешающую силу мудрости, Софии. И в этом Шпет совпадал и с Флоренским, и с Эрном, и с Лосевым. Правда, те не принимали великого немца за его подчинение веры разуму. Канта и Ленин не любил, но за другое: за его брезгливость по отношению к вульгарному материализму и за то, что тот «боженьку пожалел». Шпет же был слишком рационалист и феноменолог, полагавший в отличие от Канта с его «критикой чистого разума», что разум способен познать сверхчувственную сущность, что более прав Платон, учивший о «разуме как общей и первоначальной истине»[60]. Прошедший же школу неокантианства Степун называл Канта философской совестью.

Продолжу цитирование Степуна: «Это доказывает не столько сама современная немецкая философия, сколько тот несомненный факт, что все современные оригинальные и значительные явления философской мысли других народов носят на себе явный отпечаток влияния немецкого идеализма; и обратно, все попытки философского творчества, игнорирующие это наследство, вряд ли могут быть признаны безусловно значительными

---

[59] *Степун Ф. А.* От редакции // *Степун Ф. А.* Сочинения. М., 2000. С. 798.

[60] *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 601.

и действительно плодотворными. А потому, лишь усвоив это наследство, сможем и мы уверенно пойти дальше»[61]. Классическая немецкая философия продуцировала свои идеи по всему миру на протяжении, по крайней мере, двух-трех последних столетий, и в общем-то было ясно уже русским любомудрам начала XIX века, что без знания немецкого идеализма философствовать сегодня невозможно. В этом Шпет был, разумеется, со Степуном согласен. Именно поэтому выученики немецкой философии начала XX века (в данном случае — Шпет) и рассчитывали двинуть русскую философию далее и даже, в общем-то, создать ее заново.

Т. Г. Щедрина в своей книге вполне закономерно отмечает: «Заметим, что, будучи по своей сути "русским европейцем", Шпет, как и Пушкин, связывал начало культурного развития России с началом ее "европеизации" при Петре I. Он полагал, что для Европы XVII век — "век великих научных открытий, свободного движения философской мысли и широкого разлива всей культурной жизни". Шпет связывал с Петром I рождение новой эпохи в культурном развитии России. Но в России не было к тому времени своего слова, не было развития языка, русская мысль все еще находилась в тисках болгарского перевода, и, когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось опять-таки заимствовать "слово", на этот раз у немцев. ⟨...⟩ Лишь с появлением А. С. Пушкина связывал Шпет окончательное рассеивание "болгарского тумана" и возникновение языка национального, языка мысли»[62]. Таким образом, и возник язык, в котором восторженный Мандельштам находил даже эллинский склад.

### *Наедине с русским коммунизмом*

Шпет жесток к начальному этапу русской философской мысли именно потому, что видит свою сверхзадачу — создание в России настоящей европейской философии, скептически относясь к религиозному философствованию современников. Он как бы подводит итог предыдущего развития отечественной философии, подробно разбирая тексты, пересказывая и анализируя их с та-

---

[61] *Степун Ф. А.* От редакции // *Степун Ф. А.* Сочинения. М., 2000. С. 798.

[62] *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. С. 239–240.

кой подробностью, с какой не делали этого узкие специалисты. В этом смысле последующие историки русской философии первой трети девятнадцатого века порой просто пересказывали Шпета. Но поскольку у них не было шпетовской сверхзадачи, то и относились они мягче к недостаточной философичности и глубине русских ранних любомудров. К примеру, Койре снимает некоторые упреки Шпета, говоря, что многие русские философы и не претендовали не то что на самостоятельную мысль, но даже на то, чтобы быть истинными последователями того или иного мыслителя, скажем, Шеллинга: «Был ли Галич шеллингианцем? Разумеется, нет. Был ли он "эклектиком" или даже "независимым мыслителем", на что он сам иной раз претендовал? В это нам тоже не верится. Он был прежде всего преподавателем, профессором, который подгонял свои лекции к уровню философской подготовки аудитории»[63].

Шпет, конечно, не мог не понимать важность этой «школьной» работы, преодолевавшей отечественную традицию невежества[64], утверждавшей, что и в России возможно высшее образование, основанное на идеалах науки, а не на природном патриотизме. Однако точка зрения у него была не школьная. А скорее провиденциальная и, как я уже замечал, *утопическая*. Сто лет вхождения в философию, полагал он, уже принесло свои плоды. И теперь хотел он подлинной научной философии, о чем недвусмысленно написал еще в 1916 г.

Позволю себе длинную цитату: «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

---

[63] *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003. С. 129.

[64] Он писал: «Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества. Наше общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушны ко всем этим воплям» (*Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 261).

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"...

Этого всего достаточно, чтобы видеть то единство, в направлении которого должна и дальше следовать наша положительная философия. В этом направлении должны быть сосредоточены наши стремления, в этом направлении должны прилагаться наши силы...»[65].

Шпет полагал, что после этого уже внятного результата становления русской философской мысли возможно вернуться и к античному язычеству: «Сколько в искусстве культурного нехристианского, столько переживущего кризис. Возрождение новое есть искреннее рождение нового Пана. Новый реализм — словесный, реализм языков, народов, а христианство и интернационал – единая ткань, плащ Мефистофеля: черный на красной подкладке. Новый реализм – реализм народов, языков – языческий»[66]. Вопрос в том, мыслимо ли было возродить античное язычество в стране, где было свое почвенное язычество. Когда наиболее прошедшая интеллектуальную школу античности Германия (начиная с Баумгартена, Лессинга, Гёте) отказалась от христианства, попала она не в античное язычество, а в самое доподлинное пещерно-германское с Вотаном, а отнюдь не Зевсом во главе. Фашизм и был этим возрожденным язычеством. Возрождать можно только то, что в культуре было. Чего могла ожидать Россия? Сам же Шпет не раз говорил о том, что Возрождение очень трудно произвести в России, потому что не было на нашей почве Античности. Когда-то призывавший к возрождению дионисийских мистерий в России знаменитый поэт-символист Вяче-

---

[65] *Шпет Г. Г.* Философия и история // Вопросы философии и психологии. Кн. 134. М., 1916. С. 439.

[66] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 370.

слав Иванов, как только эти мистерии стали осуществляться в Советской России, бесповоротно эмигрировал.

Шпет остался и произносил слова о «рождении Пана», когда неоязычество (т. е. большевизм, по определению С. Булгакова) уже властвовало над Россией. Отвергая, как и Шпет, романтизм русской христианской философии, большевики менее всего хотели создавать строгую и свободную философскую мысль. Философия снова стала вполне утилитарной служанкой идеологии.

Надо сказать, что при этом античность стала насаждаться. Об этом в 1926 г. в «Письме Горькому» полуиронически написал Маяковский, погибший на семь лет раньше Шпета:

А рядом
молотобойцев
ана́пестам
учит
профессор Шенгели.
Тут
не поймете просто-напросто,
в гимназии вы,
в шинке ли?

Вряд ли Шпет мог принимать подобную, абсолютно неаристократическую, культуру. Я думаю, что сам он занялся просветительством, переводами художественной литературы, переводом «Феноменологии духа» Гегеля, когда его собственное слово потеряло общественный смысл, да и просто перестали его печатать. К просветительству относился он скептически. Ведь и его знаменитый «Очерк развития русской философии», несмотря на феноменальную фундированность, отнюдь не был учебником. Это было некое явление, высказывание о судьбе России.

Почему Шпет все же остался в стране после революции? Новую идеологию не принимал он категорически, ибо напоминала она ему так не любимое им христианство, губительное, по его мнению, для философии. Думал стать сеятелем? Не в просветительском смысле, а создать, наконец, в России настоящую философию? Скорее всего, так. В своем «Очерке...» он вдруг выражает некую надежду: «Эти строки пишутся, когда в историческом отмщении косою рока снята вся с таким трудом возделывавшаяся и едва всходившая культура. Почва обнажилась, и бесконеч-

ною низиною разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней пойдут теперь новые ростки, какие новые семена наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать – значит только желать. Станет ли наконец философия в России действительным знанием, достигаемым методическим трудом и школою, а не "полезным в жизни" миросозерцанием "всякого интеллигентного человека", станет ли она также общим культурным сознанием, преображенным в себе и преображающим быт и жизнь человека?..»[67]. Почва расчищена, казалось ему, и вдруг именно семена настоящей философии прорастут на ней[68]. *Только человек, одержимый утопической сверхидеей, мог так заблуждаться.* Но чем дальше шло время, тем меньше оставалось у него надежды.

Наблюдение Т. Г. Щедриной, основанное на изучении архивов, подтверждает эту мысль: «Шпет очень тонко чувствовал переломное время, в котором жил, поэтому, как мне кажется, создавая очерки по истории развития русской философской мысли, он писал их прежде всего для себя, чтобы в своем историческом опыте выяснить смысл происходящего в стране и ответить на вопрос: "возможно ли вообще в России 'единое культурно-философское сознание'?" Судя по письмам, 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»[69].

---

[67] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 53.

[68] В предисловии к своему историко-философскому трактату он еще определеннее пишет о своих надеждах: «В целом, если моя вера в русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта, имеет основание и если этот Ренессанс принесет с собою и новую философию в той стадии развития, которую я считаю высшею, то наша революция в философско-культурном аспекте "сознания" должна побуждать к настроениям оптимистическим» (*Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 16–17).

[69] *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 235.

Разумеется, Шпет новой власти, новой идеологии был не нужен. Более того, после высылки из страны писателей и мыслителей, близких ему по уровню проблематики, Шпет по сути дела остался один на один с режимом. Хотя по другому и быть не могло: в такие стальные эпохи вольные сообщества умирают быстро, а принудительный коллективизм рождает чувство глубинного одиночества у людей духа и мысли. В этом секрет тоталитаризма, его власти над людьми. Сумевший неимоверным усилием (с помощью Луначарского) остаться в стране, уже будучи внесенным в списки «философского парохода», Шпет погиб (был расстрелян) спустя пятнадцать лет. За год до смерти он писал Юргису Балтрушайтису из Томска: «Высшей силе было угодно преподать мне урок, заставить разбираться в вещах и людях с тем, чтобы каждому найти его действительное, не иллюзорное место. Мне кажется, что урок дан поздновато»[70].

Но сегодня хочется верить, что сам факт бытия в нашей культуре мыслителей масштаба Г. Г. Шпета и других философов Серебряного века, а также классиков XIX в., создает в России реальные предпосылки для Возрождения. В 1921 г. самый смелый из больших русских писателей тех лет Евгений Замятин, заявив о невозможности творчества в большевистской России, употребил такую формулу: «Я боюсь, что у русской литературы одно только будущее: ее прошлое»[71]. Но формула эта оказалась многозначной. От Чаадаева и Соловьева до Франка и Степуна был проделан немалый путь. Вроде бы проходит потихоньку и эпоха «нового средневековья», как назвал идеократические режимы XX в. Бердяев. Философские взгляды русских любомудров, как теперь ясно, стали по сути дела нашей Античностью. Даже их иллюзии и заблуждения были иллюзиями и заблуждениями свободных умов, искавших истину. Опираясь на их тексты, вполне возможно возродить этот пафос поиска истины. Иными словами, есть, что возрождать.

---

[70] Из переписки Густава Шпета. Публикация Марины Шторх // Русская мысль. № 4269, 13–19 мая 1999. С. 19.

[71] *Замятин Е.* Я боюсь. Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М., 1999. С. 53.

*Т. Г. Щедрина*

# КОММУНИКАТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО СООБЩЕСТВА

## (*опыт реконструкции философского архива Густава Шпета*)

*В противоположность немецкой философии XIX века, русская мысль представляет собой не цикл замкнутых систем, а цепь вот уже целое столетие не прерывающихся разговоров, причем разговоров в сущности все на одну и ту же тему.*

*Ф. Степун*

Размышляя о свойственных русским философам формах выражения мыслей, Павел Флоренский в письме к Василию Розанову заметил: «...для нас смысл жизни вовсе не в литературном запечатлении своих воззрений, а в непосредственности личных связей. Мы не пишем, а говорим, и даже не говорим, а скорее общаемся...»[1]. Я думаю, что «общение» в данном контексте понимается П. Флоренским как некоторое общее деяние мысли и слова, как соучастное творение философской мысли и слова людьми, объединенными неким целостным пониманием смыслового и языкового пространства, единства социального и культурного, при всем различии взглядов внутри этой целостности. Поэтому неудивительно услышать аналогичную мысль от философа, кажется, совершенно иного плана и убеждений — Андрея Белого. «Когда в важные минуты мы собираемся вместе, — гово-

---

[1] *Игумен Андроник* (Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. Сб. 28. М., 1987. С. 304.

рил он, открывая заседание, посвященное памяти Александра Блока, — мы собираемся не для словесности; не спорить, обмениваться отвлеченными взглядами мы собираемся; мы собираемся для какого-то совместного дела... Что значит со-мыслить, со-чувствовать, со-волить? Это значит прийти к какому-то смыслу; ...соединить наши импульсы, чувства и мысли как узнания наших переживаний в со-знании. Со-знание — есть действительность, нами творимая, — результат действия мысли, воли и чувства...»[2].

На мой взгляд, в подобных констатациях не только усматривается и вполне рационально выражается один из главных содержательных компонентов русской философской мысли, представленный в дискуссиях об общном, возникающем через общение, «соборном» сознании, но и становится очевидной своеобразная, свойственная русским мыслителям, характерная особенность их философского поиска: экзистенциальная направленность на общение. Эта особенность проявляется не только в манере философствования, в техниках рассуждений, в способах организации текстов русских мыслителей, но и кристаллизуется в «сфере разговора», т. е. в реальной практике общения, в коммуникативных актах, запечатленных в архивных материалах (письмах, записях бесед), внутри которых известный корпус текстов русских философов приобретает несколько иной смысл.

В процессе работы над рукописями семейного архива Шпета мне пришлось столкнуться с множеством материалов. Среди них оказались, прежде всего, рукописные варианты опубликованных им самим работ, в которых выражается динамика исследовательского поиска, т. е. представлены разные планы, записи лекционных курсов, наброски, варианты смысловых интерпретаций, конспекты историко-философского характера, библиографические описания. Кроме того, сохранились материалы, которые можно идентифицировать как почти завершенные философские сочинения, но не опубликованные по тем или иным причинам. Вместе с тем, в семейном архиве были обнаружены документы вообще не предназначенные для печати (письма, записные книжки, заметки на полях прочитанных им книг), но

---

[2] *Белый А.* Речь на заседании Вольфилы, посвященном памяти А. Блока // Памяти Александра Блока. Томск, 1996. С. 5.

имеющие самое прямое отношение к явно выраженным, публично изложенным философским размышлениям Шпета. В процессе исследования именно этих, дополнительных на первый взгляд материалов стало возможным иначе посмотреть на уже опубликованные тексты Шпета и его философский архив.

Почему для реконструкции был выбран именно архив Шпета? Дело в том, на мой взгляд, что при повороте исследовательского интереса к проблемам реконструкции русского коммуникативного пространства философского сообщества шпетовский опыт мышления приобретает особый смысл, поскольку *научно*-философская тематизация проблемы общения в русском горизонте разговора была осуществлена именно им. Несмотря на экзистенциальную окрашенность шпетовских размышлений, проявляющуюся в письмах и дневниковых записях, его философскому способу мышления была свойственна особая установка на научное исследование проблемы, т. е. ему хотелось продумать и выразить в философских понятиях ту «сферу разговора», то непосредственное общение, в котором он жил и мыслил. Тем более что его философский научный поиск вполне соотносился с традицией «положительной философии» на русской почве, под которой Шпет понимал «единое, внутренно связанное, цельное и конкретное знание о действительности»[3] и в сферу которой он включал идеи П. Д. Юркевича, Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого и др. «Я смею думать, — говорил он, — что ощущаю эту традицию не как отдаленную, общую и косвенную связь, а как живое, самое близкое и непосредственное духовное единство. Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии...»[4]. Действительно, русская традиция философствования становится не только своего рода контекстом, предопределяющим шпетовский выбор темы общения в качестве предмета философских размышлений, но и задает направленность его герменевтического поворота к гуманитарной

[3] *Шпет Г. Г.* Философия и история // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 3. С. 8.

[4] Там же. С. 13.

методологии, где «сфера разговора» приобретает понятийное оформление[5].

Мы не находим у Шпета развернутого обоснования понятия «сфера разговора». Тем не менее, обращение к соответствующим фрагментам шпетовских текстов показывает, что «сфера разговора» — это своего рода метафорический конструкт, позволяющий ему обозначить проблему коммуникативного контекста, в котором не только происходит понимание и интерпретация слова как знака сообщения, но, как подчеркивает В. А. Лекторский, само Я как «социальная вещь» становится продуктом этого контекста[6]. Шпет заимствует термин «сфера разговора» из логических размышлений А. Бэна и пытается показать, что для полного понимания «отдельного слова» (вплоть до понимания без понимания) требуется «некоторое более обширное целое выражения...»[7]. Очевидно, что Шпет, говоря о «сфере разговора», имеет в виду коммуникативную реальность, в которой слово становится осмысленным.

Но почему все-таки сфера *разговора*? В разговоре смысл не статичен, а динамичен и позволяет творить новые предметные формы мыслимого, т. е. сфера разговора — подвижное смысловое образование, своего рода форма динамичного контекста. Однако важно иметь в виду, что для понимания и истолкования философского «слово-понятия» (термин Шпета) важен не просто контекст, не столько сфера обыденного разговора вообще, сколько профессиональный контекст методологического характера. Именно по этой причине Шпет заостряет проблему философского коммуникативного пространства, разводя социокультурный («сферу разговора») и методологический контекст философ-

---

[5] Замечу, что одним из первых к исследованию герменевтической методологии (конкретно — метода Хладениуса) обратился С. Н.Трубецкой в своей работе «Учение о Логосе в его истории», чем оказал влияние не только на Шпета, но и вообще на становление всей русской герменевтической традиции. Среди последних публикаций на эту тему, см.: *Зейфрид Т.* Хайдеггер и русские о языке и бытии // НЛО. 2002. № 53. С. 64–74.

[6] См.: *Лекторский В. А.* Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С. Л.Рубинштейн и Г. Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10.

[7] *Шпет Г. Г.* Язык и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды / Отв. ред. и сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 583.

ского исследования: «Аналитический и синтетический методы изложения, фрагментарный, дискурсивный, афористический, наконец, просто математический, исторический и пр. методы суть формы контекста, через который мы видим слово как живое динамическое понятие, отражающее в себе всю тонкость и изысканность выражаемого им значения»[8]. Иначе говоря, методологические принципы — суть формы контекста, в котором предмет исследования приобретает свои модальные характеристики. «Чтобы понимать слово, — пишет Шпет, — нужно брать его в контексте, нужно вставить его в известную сферу разговора. Последняя окружается для говорящего известною атмосферою его самочувствия и мироощущения. Воспринимающий речь понимает ее, когда он вошел в соответствующую сферу, и он симпатически понимает самого говорящего, когда он вошел в его атмосферу, проник в его самочувствие и мироощущение»[9]. В сфере разговора запечатлевается процесс становления смысла. Она, по сути, есть совокупность контекстов (методологического, психологического, исторического и т. д.), в которых мысль понимается. Шпет расширяет значение термина «слово», понимая под ним «комплекс чувственных дат, не только воспринимаемых, но и претендующих на то, чтобы быть понятыми, т. е. связанных со смыслом или значением»[10], и рассматривает его в контексте разговора, где слово понимается и произносится не как единица речи, но как знак, имеющий значение. Разговор — это контекстуальное поле, в котором приобретает внутреннюю форму предметный смысл слова-знака.

Замечу, что в процессе исследования исторически осуществившегося опыта мышления мы, как правило, можем иметь дело только с описанием разговора, с выражением разговора, представленного в письмах, записях бесед, нарративе (рассказе о разговоре), выполняющем регистрирующую функцию. Единицами анализа в таком исследовании становятся акты коммуникации, выявляемые в процессе соотнесения архивов друг с другом. Происходит своего рода перекрестный анализ архивных доку-

---

[8] Там же. С. 654.

[9] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 428.

[10] Там же. С. 380.

ментов, позволяющий выявить реальные связи и отношения авторов сообщений.

Действительно, при погружении в исследование непосредственных личных связей русских философов (причем не только в архив Шпета, но и В. С. Соловьева, М. О. Гершензона, А. Белого, С. Е. Фейнберга, Э. К. Метнера, П. Н. Сакулина, а также ряда учреждений, где работали русские мыслители: МВЖК, ГАХН, Алферовская гимназия) становится очевидным, что мы можем не только регистрировать их, но и попытаться реконструировать из этого опыт непосредственного общения, то идейное содержание известных философских сочинений, которое явно не выражено, но которое образует смысловой подтекст философских текстов русских мыслителей. Поэтому, при описании интеллектуального созвучия идей различных мыслителей, реконструкция их «разговора» может и не означать, что реальное общение мыслителей имело место, но очерчивает *возможность* сравнительного анализа, сопоставления философских позиций, поскольку общение здесь понимается в широком смысле, как процесс понимания (предполагающего проникновение в мысль другого, посредством считывания смысла) и последующей интерпретации чужого опыта мышления (Г. Шпет — В. Соловьев). Вместе с тем, исследование архива помогает выявить реальные связи и отношения между мыслителями, и тогда мы получаем возможность обосновать само право на сравнение даже несоизмеримых, на первый взгляд, концепции русских мыслителей (Шпет — Шестов)[11]. На это обстоятельство указывает И. М. Чубаров, говоря о том, что «представители различных философских направлений русской философии начала XX века, несмотря на ожесточенные дискуссии, в ряде парадигмальных пунктов были гораздо ближе друг другу, чем тем фигурам и школам западноевропейской философии, с которыми они себя идентифицировали»[12]. Если общение имело место и нет возможности установить реальный предметный смысл этого общения, то необходим опыт одновременного прочтения и философских сочинений, и «разговора»,

---

[11] См.: *Сухушин Д. В.* Традиция — новация. Г. Шпет — Л. Шестов // Г. Г. Шпет. Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. Томск, 1999. С. 210–212.

[12] *Чубаров И. М.* Московская феноменологическая школа «Квартет» // Логос. 1998. № 1. С. 54.

запечатленного в архиве, одновременно. Возникает необходимость реструктуризации смыслового контекста или конструирование нового смыслового уровня, следовательно, предмет изменяется и требует новой методологии. Поскольку разговор не разлагается на составные части, если мы берем его как акт «смыслового генезиса» в «интерсубъективных отношениях», то и получается, что разложение разговора на структурные элементы (деконструкция) равносилен смерти самого разговора. Это лишь еще одна неудачная попытка оторвать философские идеи от исторического контекста, т. е. разрушить историю философии. Поэтому для описания коммуникативного опыта нужна метафора («сфера разговора», «собеседник», «общение», «знакомство»), позволяющая сохранить жизненный план, экзистенциальную направленность русской философской мысли, то, о чем прекрасно сказал Степун, со свойственной ему силой слова: «Русская философия никогда не была чистою, т. е. отвлеченною мыслью, а всегда лишь мыслью, углубленною жизнью. С этим характером русской философии связано и то, почему типичною формою ее выражения редко являлись толстые, заботливо и обстоятельно на главы и параграфы разграфленные книги и так часто письма, отрывки, наброски и статьи лично-исповедального и общественно-полемического характера»[13]. Проникновение в эту коммуникативную реальность, понимание конкретного смыслового слоя разговоров русских мыслителей становится доступным для историка философии во многом благодаря именно архивным материалам: дневникам, письмам и даже инскриптам[14]. Такой методологический ход позволяет так или иначе выявить новые повороты в интерпретации тех идей Шпета, которые по тем или иным причинам не были реализованы, остались лишь в возможности (в архивном материале) и не приобрели форму законченных философских сочинений. Архивное исследование приобретает в таком методологическом контексте проблемный характер.

---

[13] *Степун Ф. А.* Прошлое и будущее славянофильства // *Степун Ф. А.* Сочинения. М., 2000. С. 326.

[14] Именно такой подход к архивному наследию постепенно становится актуальным для современных публикаций философского архива русских мыслителей. См.: Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001—2002 годы / Под ред. М. А. Колерова. М., 2002.

Оно перестает быть только «антикварной» или «монументальной» историей (Ницше), но активно включается в современный философский процесс, поскольку обнаруживает актуальность тех идей, которые в свое время не были услышаны и остались не реализованными окончательно.

В центре историко-философской интерпретации оказывается повседневный опыт общения русских философов, фиксация которого возможна при тщательном архивном исследовании. Обращение к архивам позволяет раскрыть процесс формирования философской позиции Шпета в контексте общения идей русских мыслителей начала XX века, т. е. представить в целостности явную часть шпетовской позиции, выраженную в его философском наследии, и неявную, понимание которой становится возможным благодаря архивным материалам. Его письма, дневниковые записи — своеобразные отблески той коммуникативной реальности, «многоголосия» русских философов, которые позволяют увидеть Шпета не «одиноким мыслителем», но находившимся в общем напряженном проблемном культурном и научном поле того времени, в непосредственном общении со своими современниками. Именно архивные материалы, рассматриваемые как своего рода коммуникативный контекст, позволяют учесть «невысказанные» в его сочинениях мысли, дают возможность увидеть его в пространстве русского философского опыта мышления. Особый интерес в этом смысле представляет «внутренний разговор» Шпета с Вл. Соловьевым, т. е. созвучие их идей и концептуальных поисков.

### *Три «разговора» Густава Шпета с Владимиром Соловьевым: исторический контекст русского философского поиска*

*...Мы суть – разговор*
*и можем слушать друг о друге.*
*Гельдерлин*

Первый «разговор» Шпета и Соловьева (как своеобразное «знакомство») происходит в конце 90-х годов XIX века. Поводом к этому знакомству послужили не философские произведения последнего, а его пародии на стихи русских символистов. Рассказывая Н. К. Гучковой о своих юношеских поэтических увлечениях, Шпет интерпретировал «знакомство» с Соловьевым так:

«Потом вспомнил уже старшие классы, — мое эстетическое воспитание шло нелепо и *теоретически* я продолжал считать, что чем «благороднее», тем красивее, «неблагородных» поэтов я не читал (помилуйте, Фет — крепостник, Тютчев — цензор, сам Пушкин сомнителен и т. д.) (...) Но «*новое*» как-то само надвигалось... Первый меня поразил, пожалуй, Верлен (русские, Бальмонт, Брюсов и др., уже начали писать, но я находился под впечатлением Соловьевской (Владимира) критики, и их не читал...)»[15]. Замечу, что Соловьев критиковал ранних символистов за отрыв от реальной действительности, вычурность символов. Но эта критика не помешала символистам считать Вл. Соловьева своим предтечей. Его понимание красоты как «чистой бесполезности» и «духовной телесности»[16] было им особенно близко. Бальмонт писал в своем дневнике: «Безмерность может замкнуться в малое. Песчинка может превратиться в систему звездных миров. И слабыми руками будут воздвигнуты безмерные зданья во имя Красоты»[17]. Ранние впечатления от пародий Соловьева оказали влияние на дальнейшее развитие эстетических взглядов Шпета. Он не заимствует идеи Соловьева, но развивает их. В своих более поздних работах Шпет уже иначе смотрит на символизм, усматривая в нем «мощное средство для восстановления искусства в своих правах» в борьбе с утилитарным пониманием красоты, знания, творчества. Шпет демонстрирует в «Эстетических фрагментах», «Проблемах современной эстетики», что, несмотря на

---

[15] Письмо № 104 Г. Г Шпета к Н. К. Гучковой от 29 (16) июля 1912 года // Частный архив семьи Шпета. Шпет имеет в виду Пародии на стихи В. Я.Брюсова, написанные В. С. Соловьевым в связи с полемикой, завязавшейся между ними по поводу трех выпусков сборника «Русские символисты» (1894—1895). Пародии Вл. Соловьева на сб. «Русский символизм» впервые напечатаны в ж. «Вестник Европы». 1895. № 10. С. 850—851. Сохранилось и другое «живое» воспоминание этой полемики. А. Белый писал: «...мы его (Брюсова. — *Т. Щ.*) впервые «дикие» стихи затвердили и пародии на него В. Соловьева... (*Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 171.)

[16] В письме к А. А. Фету Соловьев дает следующее определение: «Определяю красоту с отрицательного конца как чистую бесполезность, а с положительного — как духовную телесность» (Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1909. Т. III. С. 121.

[17] *Бальмонт К. Д.* Стихотворения. М., 1990. С. 36.

полемику между символистами и Соловьевым, они были едины в главном: в требовании *реальности* образа, т. е. *действительного* воплощения идеи.

Второй «разговор» Шпета с Соловьевым состоялся в 1912 году. Заметим, что Соловьев внешне «не звучит» в текстах Шпета этого времени (нет ссылок на его произведения, нет видимого обращения к его идеям), но обращает на себя внимание шпетовское «идейное созвучие» с Соловьевым, их интеллектуальный параллелизм, *общное* понимание философских проблем и общие методологические поиски и пути решения этих проблем, т. е. *общное* направление соловьевской и шпетовской интерпретации философской проблематики. Тему этого «разговора» можно определить как размышление о путях к «истинной философии», которая в свое время (1883) была зафиксирована у Соловьева в образе «философии жизни», а у Шпета (1912) воплотилась в своеобразной «Philosophia Natalis».

Первая попытка обращения Соловьева к проблематике «философии жизни» возникает уже в «Философских началах цельного знания», на это и обратил внимание Шпет, но наиболее четкое и ясное выражение эта проблема приобретает в статье «На путях к истинной философии» (1883), в которой философская работа Соловьева над понятием «жизни» становится его «важнейшим парадигмальным новшеством»[18], во многом определившим дальнейшие возможности развития русского философского проекта. Критикуя «чистый механицизм» и «чистую мысль» за их «односторонность» в осмыслении философских проблем, Соловьев пишет: «Выход из этой смуты ума один: отказаться от коренного заблуждения, производящего всю эту путаницу, т. е. решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление, и res extensa и res cogitans, и всемирный механизм и всемирный силлогизм суть лишь отвлечения нашего ума, которые сами по себе существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозна-

[18] *Мотрошилова Н. В.* Владимир Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века // Соловьевский сборник: Матлы межд. конф. «В. С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. М., 2001. С. 262.

чить это третье не в нем самом, а в самом общем его проявлении, мы скажем, что оно есть жизнь. И чистое вещество, и чистое мышление отличаются одинаково характером безжизненности именно потому, что они отвлечены от жизни. Жизнь есть именно то, чего не достает и чистому мышлению и чистому веществу, (...) необходимо признать полную реальность того, от чего они отвлечены, т. е. необходимо признать полную реальность жизни и наше объяснение жизни не сводить к ее отрицанию»[19]. Именно такая интерпретация «истинного пути» философии становится созвучной шпетовским творческим исканиям этого периода.

Весной-летом 1912 года Шпет находился в заграничной командировке в Геттингене, где работал над диссертацией. В это время он писал каждый день письма своей невесте Наталье Гучковой, в которых пытался контурно, в самых общих чертах, нарисовать ей свой образ философии, весьма созвучный соловьевскому. Он писал: «Каждый выбирает ту дорогу жизни, которую считает наиболее достойной, — философия не есть нечто стоящее сбоку или по пути, не есть и средство развлечения, а есть определенная форма самой жизни с вечным углублением и совершенствованием, что для целого общественной жизни такая форма не менее, а более еще необходима, чем те формы, которые на первый взгляд стоят ближе к повседневной заботе человека. Бросить философию, значит бросить жизнь. (...) Да, ты заметила, что *важнейшую роль в моей философии играет "жизнь"* (курсив мой. — *Т. Щ.*), а источник жизни — рождение, одна из основных, нет, не "одна из...", а самая основная здесь проблема. Теперь смотри, мое рождение духовное — в тебе! И это обозначено твоим именем! Буквальное значение твоего имени и есть "относящийся к рождению" — Natalis. (...) Моя философия есть *Philosophia natalis*, но я всегда буду писать с большой буквы: Philosophia Natalis, и это будет — правда...»[20].

Это письмо — своеобразное внутреннее, образное подтверждение мысли Шпета, высказанной им несколько раньше в статье

---

[19] *Соловьев В. С.* На пути к истинной философии // *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 330.

[20] Письмо № 69 Г. Г. Шпета к Н. К. Гучковой от 24 (11) июня 1912 года // Частный архив семьи Шпета.

«Один путь психологии и куда он ведет» (1912). «Новая философия, — писал он, — должна выступать как *философия жизни* (курсив мой. — *Т. Щ.*), как *оправдание* ее, оправдание и утверждение. Мир феноменов есть мир иллюзий, мир вещей в себе — мир за гробовой доской, наш мир есть мир реальных вещей, "дел и дней", и должен быть оправдан»[21]. И далее: «В заключение с сознанием высокой гордости не могу не указать, что нигде так тесно не была всегда связана философия с жизнью, как на нашей родине. Дух философии жизненной, конкретной, цельной, основанной на достоверных данных внутреннего опыта, есть дух нашей философии»[22]. Замечу, что такое понимание русской философской традиции наиболее отчетливо выражено у Шпета в работах 1916 года «Философия и история» и «Сознание и его собственник». Несомненно, такое «созвучие» возникло у Шпета в русской философской «сфере разговора».

Наконец, третий «разговор» с Соловьевым происходит в 1921 году. Это время для Шпета — период, наполненный творческими, порой мучительными (как внешне, так и внутренне) исканиями, год напряженной работы над «Очерком развития русской философии». В свет вышел только первый том очерка, который завершается главой «Первые ученики», где характеризуется состояние русской философской мысли начала XIX века. Второй том «Очерка...» так и не увидел свет, в архиве остались лишь отдельные фрагменты. В процессе сопоставления оставшихся фрагментов «Очерка...» с целостным философским проектом Шпета, являющимся не только внутренней формой его философских произведений, но и учитывающим его эпистолярное наследие, содержащее структурные элементы «Очерка...», отчетливо просматривается шпетовская концепция исторического исследования русской философской действительности. Второй том или, как Шпет сам говорил, «выпуск» был посвящен исследованию идейного наследия русских мыслителей XIX века. Характеристика философских идей Соловьева должна была быть помещена

---

[21] *Шпет Г. Г.* Один путь психологии и куда он ведет // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881–1911. М., 1912. С. 264.

[22] Там же.

в двенадцатую главу, которая называется: «На своих ногах. За свой страх (Каринский, Соловьев, Дебольский)»[23]. Возникает вопрос, а как Шпет оценивает философию Соловьева, в чем он видит ее положительное значение, о котором упоминал в своих ранних работах. Мы можем лишь только предполагать и строить гипотезы, обращаясь к архиву Шпета.

В дневниковых записях Шпета, относящихся ко времени работы над «Очерком...», сохранилась, к сожалению, лишь одна, зато весьма показательная дневниковая запись с характеристикой философии Соловьева: «Лучшие года Вл. Соловьев проплутал *около* философии. Когда вернулся к ней, не успел ничего сделать. Его заслуга не философская, а историческая: вернул уважение к философии, реабилитировал от упреков в реакционности. Ибо даже метафизика его в отличие от спиритуализма *прогрессивна*...»[24]. Очевидно, что Шпет придавал значение не столько результатам философских размышлений Соловьева, сколько исследованию его «опыта мышления», методологических поисков, «плодоносности» его идей. Кроме того, историческое значение Соловьева Шпет видел в том, что его философские опыты были продолжены в русской традиции, переосмыслены и развиты С. Н. и Е. Н. Трубецкими, Л. М. Лопатиным и др. Именно Соловьев, как полагал Шпет, подхватил идеи своего учителя П. Д. Юркевича, развил их и во многом способствовал формированию традиции «положительной философии» на русской почве. Вместе с тем, русская философская сфера разговора начала XX века, в которой формировалась шпетовская методологическая концепция, гораздо шире традиции «положительной философии», поскольку в ней формируются идеи не только сторонников традиции «положительной философии», но и ее противников. Поэтому интересно увидеть Шпета не только в традиции, но и в коммуникативном пространстве со своими друзьями, являющимися одновременно его идейными противниками.

---

[23] *Шпет Г. Г.* Материалы к работе над книгой «Очерк развития русской философии»: план работы, конспект с делением на главы, конспект по темам книги, списки литературы по главам книги (до 1922 г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 15. Л. 92.

[24] Записная книжка Г. Г. Шпета: запись от 21 января 1921 г. // Частный архив семьи Шпета.

### *«Заслуженный собеседник» (общение Густава Шпета с Львом Шестовым)*

*Каждый видит в мире и людях то, что искал и чего заслужил.*
*И каждому мир и люди поворачиваются так, как он того заслужил.*
*Это... «закон заслуженного собеседника».*
*А. А. Ухтомский*

Знакомство Шпета с Шестовым состоялось, по всей вероятности, тогда, когда Шпет еще жил в Киеве[25]. Их дружба сохранилась и после переезда Шпета в Москву. Андрей Белый так передал свое видение отношений Шпета к Шестову: «Шпет... приверженец Юма и скептик, боготворил философские опыты Шестова... нас сближала с ним не философия вовсе, а новизна его, афористичность его, тонкий юмор и чуткое отношение к культуре искусства...».

В семейном архиве сохранились письма Шестова к Шпету, благодаря которым можно воссоздать ситуацию их общения. Письма Шпета к Шестову, насколько мне известно, не сохранились, но в письмах к Наталье Константиновне Гучковой (1912, 1914) обнаруживается шпетовская особенность письма — предельно подробное описание того или иного события-разговора — разговор между Шпетом и Шестовым становится реальностью.

В беседах Шпет и Шестов обсуждали свои планы будущих работ, читали друг другу уже написанное, словом, их общение — это возможность поделиться друг с другом еще и несозревшими мыслями, сомнениями, раздумьями. Такой разговор был особенно необходим Шпету в Геттингене во время работы над «Историей как проблемой логики». После знакомства Шпета с Гуссерлем, которое произошло в конце октября — начале ноября 1912 года[26],

---

[25] *Баранова-Шестова Н. Л.* Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. С. 92.

[26] Шпет знакомится с Гуссерлем в октябре-ноябре 1912 года. Датировка установлена по письмам к Е. М. Метнер и Н. К. Гучковой. В письме от 15 ноября 1912 года он сообщает Е. М. Метнер: «Познакомился с Гуссерлем и Майером. ...Все это интересно, но, к сожалению, пока дает меньше, чем я рассчитывал получить — подождем дальше...» (Письмо Г. Г. Шпета к Е. М. Метнер (женеК. К. Метнера) от 15 ноября 1912 г. // ОР РГБ. Ф. 167. К. 16. Ед. хр. 31.). В последнем из сохранившихся в семейном архиве писем этого периода жизни Шпета, датированном 8 октября 1912 года о знакомстве с Гуссерлем Шпет не

феноменология входит в сферу разговора Шпета и Шестова и становится одной из центральных тем их интеллектуального общения. Но в письмах они только констатируют, что обсуждение феноменологических идей и методов с точки зрения общих философских проблем имело место. Особое значение в этой беседе придается, конечно, шпетовской книге «Явление и смысл», написанной под влиянием «феноменологической весны» (1913). Это подтверждается письмами Шпета к Н. К. Гучковой (1912 и 1914 года, письма 1913 года в семейном архиве не сохранились), а также письмами Шестова к Шпету. После отъезда из Женевы и Коппе, где Шпет гостил у Шестова[27], он направляется в Геттинген, чтобы встретиться с Гуссерлем и поговорить с ним о своей книге «Явление и смысл». Шестов прислал ему туда письмо, в котором он фактически сформулировал тему своей будущей статьи о Гуссерле «Memento mori», ставшей предметом внутренних размышлений Шпета в статье «Скептик и его душа». Вот строки из письма:

«А я Гуссерля понимаю, что он Вами так дорожит. Хотя у меня нет теперь досуга, но все же я нет-нет и почитаю Вашу книгу. Ведь она чертовски трудна — и я прямо дивлюсь, как это Вы справи-

---

сообщает. Именно поэтому я думаю, что знакомство Шпета с Гуссерлем произошло в октябре-ноябре 1912 года.

[27] Время приезда Шпета в Коппе обсуждается в одном из писем Шестова. Он пишет: «Теперь насчет нашего отъезда и Вашего приезда. У нас квартира ликвидируется 17/30 июня. А. Е. с детьми поедет в Россию (может предварительно отправиться в экскурсию на 7, 8 дней в горы), а я в Баден (под Цюрихом) покупаться против своей невралгии. В Москву я поеду в августе. Очень было бы хорошо, если бы Вы приехали в Coppet *не в конце* русского мая, *а в середине*. Остановиться и жить Вы могли бы у меня — только что у нас насчет мебели schvach, но, я думаю, это для Вас не так страшно. Но, это возможно, если Вы приедете пораньше. Я вообще думаю, что очень важно, чтобы Вы были здесь, пока и я тут, потому что тогда легче все устроить. (...) Если бы Вы могли выехать 15/28 мая и прямо сюда — Вы бы здесь были 1-го июня нового стиля, и этот месяц, который Вы себе предназначили для заграницы, Вы бы провели здесь со мной и мы бы все устроили. Подумайте, и, если Вам возможно, постарайтесь приехать пораньше. Корректуру можно и здесь читать: я это по опыту знаю.

Ваш Л. Шварцман» (письмо Шестова к Шпету от 1 мая 1914 года. // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 59. Л. 3).

лись с задачей. Форменная головоломка — даже в Вашей краткости, сжатости и все-таки ясность (насколько возможно для Гуссерля!) изложения. По существу, конечно, в письме не напишешь ничего. У меня большое желание узнать, что он *для себя* думает, какое отношение и связь имеют его Untersuchungen[28] с теми волнениями и беспокойствами, которые в нем вызывают Толстой и Достоевский. Хотел бы знать — если будет случай, спросите, что он думает об Ибсене и Нитше. Может, таким образом подберем, наконец, ключ к его интуиции. Зачем она ему? Чтоб спасти науку или открыть новый путь человеческим достижениям?»[29]

Предметный разговор между Шпетом и Шестовым о «феноменологии как строгой науке» можно воссоздать, благодаря их философским сочинениям и архивным материалам. В 1917 году Шестов публикует в журнале «Вопросы философии и психологии» статью «Memento mori (по поводу теории познания Гуссерля)», в которой выражает весьма скептическое отношение к феноменологии. К этому времени относится и один документ шпетовского архива: «Заметки о Шестове»[30]. Именно в них он попытался прямо возразить Шестову, т. е. показать, что его интерпретация гуссерлевских идей основана на изначальном непонимании сути феноменологического способа мышления, и возможна иная их интерпретация. Но заметки Шпета (видимо, это был проект рецензии) не были дописаны. Шпет не захотел прямо спорить лично с Шестовым и попытался иначе посмотреть на шестовский способ интерпретации гуссерлевских идей. Он пишет статью «Скептик и его душа» (1919), где предлагает свою интерпретацию философского скептицизма не как философского направления, но как психологического умонастроения в философии, которое возникает в результате разочарования в метафизических догматах.

---

[28] Untersuchungen — исследования (нем.).

[29] Письмо Шестова к Шпету от 11 июля 1914 года // *Шпет Г. Г.* Comprechensio. Третьи шпетовские чтения. Томск, 1999. С. 224.

[30] Рукопись датирована в ОР РГБ неверно, поскольку из прочтения рукописи выяснилось, что Шпет ссылается на уже написанную статью Шестова «Memento mori», поэтому датировать рукопись Шпета следует не (до 1917 года), а (после января 1917 года).

Цель своего исследования Шпет видит в попытке «обнажения» проблемы, т. е. ее философской постановки, раскрытия всех смысловых контекстов, в которых эта проблема может возникнуть. Он пишет: «В интересах философии важно было бы не опровержение скептицизма, — тем более что он сам не желает участвовать в философских спорах, провозглашая воздержание своею добродетелью, — а прежде всего его характеристика»[31]. Действительно, уже в заглавии Шпет формулирует метод своего исследования — философская интерпретация, т. е. задача сводится к обнаружению и последующему фиксированию всех возможных проявлений скептицизма, как особого умонастроения («уклада сознания») в философских теориях, к выявлению исторически сложившихся типов скептицизма в философии.

Такая постановка проблемы и словесно-понятийная реальность («положительная философия», «отрицательная философия», «философия как строгая наука», «философия как мудрость» и т. д.), в которой ведется исследование Шпета, — прямое следствие влияния идеи «философии как строгой науки» Гуссерля, который уже в первой части «Логических исследований» предпринимает критическое исследование скептицизма в логике. Шпет, как и Гуссерль, видит основание для интерпретации в предметных основах скептицизма, но если для Гуссерля скептицизм есть теория, хотя и отрицательная, то Шпет стремится доказать, что скептицизм не является теорией, так как он вообще не имеет никакого смысла (собственных предметных оснований), однако может быть интерпретирован как со-значение, со-мысль отрицательных теорий, т. е. как скептическое сознание или психологическая атмосфера, сопутствующая таким философским учениям, как эмпиризм, субъективизм, релятивизм и т. д. Шпет, как и Лотце, утверждает, что предметной основой скептицизма является метафизическая предпосылка, допускающая существование «вещи в себе» или реально-абсолютного, но идет дальше Лотце и делает утвердительное заключение, что метафизика есть неудача философии, псевдофилософия, а скептицизм есть следствие этой неудачи.

---

[31] *Шпет Г. Г.* Скептик и его душа // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 123.

Смысловым ядром шпетовской интерпретации становится вопрос об источнике познания, т. е. вопрос о возможности объективного познания идеальной реальности и критериях этой объективности. Как возможна такая интерпретация явления? Шпет фактически смещает центр исследования с интерпретации сущности скептического сознания на исследование предметных основ (слов-понятий, по терминологии Шпета), на которых оно базируется. Поэтому он исследует логическую аргументацию скептиков, их тропы, выделяя уровни этой интерпретации.

Если методологический подход к исследованию идеальных реальностей, каковой и является скептицизм в данном этюде, может быть соотнесен с феноменологическим подходом Гуссерля и является своеобразной актуализацией метода Шпета («диалектической» или «исторической интерпретации понятий»), то онтологическим основанием такой интерпретации становится русский философский опыт скептицизма, и, следовательно, его историческое обращение к скептикам древности, лишь еще более жесткая демонстрация того, что история — это та реальность, которая окружает нас, т. е. предметные основы, сущность скептицизма остаются неизменными, меняется словесная реальность и вместе с ней меняется и именование скептицизма. Поэтому Шпет и не называет скептиков на русской почве, кроме Флоренского, полагая, что приведенные характеристики того или иного типа скептика дадут русским философам самим узнать себя в лице древних скептиков. С кем же спорит Шпет? Кому предназначена эта интерпретация?

Думаю, что шпетовская, критическая по своей сути, интерпретация скептицизма обращена к идейному содержанию философских концепций Франка, Лосского, Эрна и других представителей «русского религиозного ренессанса». Но прежде всего эта статья — скрытая полемика с Шестовым. Это становится очевидным и при чтении шпетовских архивных «Заметок о Шестове» и при обращении к произведениям самого Шестова. Кроме того, последний абзац «Скептика...», где Шпет говорит о Монтене — явный портрет Шестова: «Чуть ли не со времен Монтеня скептику полагается "писать хорошо", и по возможности в форме неуравновешенной. Монтень пытался объяснить свою афористическую манеру "слабостью памяти". Но слабость памяти по большей части ведет только к обилию "цитат" — у Монтеня, и

правда, их немало, — но почему не объяснить ту же манеру анемией мозга? Дело вовсе не в этом. Связано это может быть с душевным неспокойствием скептика или, может быть, с существом адиалектичности его мысли? Оставим гипотезы и констатируем просто в порядке дескриптивном: афористическая форма существенно связана с внутренней растерянностью скептической души»[32]. Прекрасное владение литературным стилем, афористическая форма выражения и адиалектичность мысли (одновременное «Да» и «Нет» в одном произведении) — в этом весь Шестов[33].

Но заканчивается ли на этом спор между Шпетом и Шестовым? Думаю, что нет. Шпет сам нашел в Шестове скептика, он, фактически, увидел себя в нем, т. е. своего Двойника, он заслужил его таким. Шестов и открылся ему с этой стороны. Но Шпет в 1919 году прошел мимо шестовского способа постановки проблемы, которая волновала его самого всю творческую жизнь: «Может быть явления жизненного мира следует учитывать в научных исследованиях?» Именно на эту проблему пытался обратить внимание, как мог, в меру своих сил, Шестов, и в этом положительный для «философии как строгой науки» смысл его работ. Шпет придет к этому вопросу слишком поздно, когда он уже не сможет, в силу объективных причин, сказать иначе, чем в «Скептике...». Только одно письмо сохранилось, где он пытается переоценить свое понимание «Скептика...», а значит и Шестова. «Я воображал, — пишет он своему другу Л. Я. Гуревич, — что выполняю кому-то нужную работу, — нет, не «кому-то», а людям страны, в которой родился, воспитался и в культурном содержании которой вырос. И из-за этой работы я отказывал себе — и часто этим отказом обижал близких и дорогих мне — в том, что, может быть,

---

[32] *Шпет Г. Г.* Скептик и его душа // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 221.

[33] Шестов не читал статьи Шпета. Он находился в это время в Киеве. Но о существовании статьи Шпета он знал. Вот отрывок из одного письма Шестова к Шпету, написанного в 1919 году из Киева:

«Что Вы будете делать с написанными статьями? Если напечатаете и получите оттиски — непременно пришлите. Очень интересно, что Вы о скептиках написали. Боюсь только, что не скоро напечатают: бумаги нигде нет!» (письмо Шестова к Шпету от 2 августа 1919 года // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 59. Л. 10–11.

есть самое ценное, — в обычном общении с теми, кто влекся ко мне и к кому мое сердце влеклось... как я мог раньше уходить от этого и даже отталкивать это во имя каких-то мнимых, воображаемых "объективностей"?»[34]. Шестов ответил бы ему из своего прошлого так: «Жизнь взрывает самые толстые стены и крепкие своды. Философия рано или поздно станет философией en plein air[35], как бы тому ни противились люди традиции и старого уклада. Люди поймут, наконец, что в "слово", в общие понятия можно загонять на ночь для отдыха и сна усталые человеческие души — но днем нужно их снова выпускать на волю...»[36]. Может быть, эти слова Шестова были бы иначе восприняты Шпетом и он нашел бы в нем не своего Двойника, но Заслуженного собеседника...

* * *

В заключение я хочу обратить внимание еще на одну мысль. Что реально показывает опыт архивной реконструкции? Кроме того что архив дает возможность обоснования для сравнительного анализа концепций русских мыслителей, он меняет контекстуальное поле интерпретации этих концепций, во многом ставя под вопрос современные философские интерпретации шпетовских идей. Можно сказать, что архивное исследование во многом способствует преодолению инерции мышления, меняет сложившиеся представления и о русском философском сообществе как «религиозном» по преимуществу, и о Шпете как о «логицисте» или «одиноком мыслителе». Дело в том, что в процессе архивного исследования становится очевидной историческая необоснованность таких представлений. В философском наследии Шпета, как показывает архив, реально, фактически, соединяются вещи, казалось бы, не очень совместимые. Его творческий поиск — целостное единство экзистенциальных устремлений и научно-философского профессионализма; западной логической культуры и удивительной, внешне неуловимой интонации русского философского опыта мышления, выраженной во внутрен-

---

[34] Письмо Г. Г. Шпета к Л. Я. Гуревич от 7 сентября 1935 года // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995. С. 56–57.

[35] en plein air — на свежем воздухе, на лоне природы (франц.).

[36] *Шестов Л. И.* Вячеслав Великолепный // *Шестов Л. И.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 290.

нем мире разговора, в общении русских мыслителей друг с другом. Именно этот синтез делает идейное наследие Шпета своеобразным и позволяет ему быть актуальным сегодня. Я думаю, что истоки своеобразного оживления современного профессионального «разговора» со Шпетом российских и зарубежных исследователей следует искать не столько в «европоцентристской» устремленности его идейного наследия, но скорее в том, что его теоретические и философские размышления были погружены в русский философский контекст. Философские идеи Густава Шпета не могут быть в полной мере осмыслены вне русского коммуникативного контекста, поскольку они, как правило, возникали как отклики на события, происходившие в этой интеллектуальной «сфере разговора». В процессе исследования интерсубъективного пространства общения русских философов начала XX века прослеживается подвижная совокупность смыслов, которые являются в «исторической философии» Шпета своего рода внутренним вариативным полем значений таких исторически сложившихся терминов, как «культура», «целостность», «синтез», «внутренняя форма», «философско-культурное сознание» и др.

Кроме того, очевидно, что повседневное общение, наряду с интеллектуальными беседами русских философов, становится смыслообразующим структурным элементом предметной философской «сферы разговора» как целостного экзистенциально окрашенного идейного образования, конституирующегося в коммуникативном пространстве русского философского сообщества. Воссоздание этой коммуникативной реальности становится возможным не только при обращении к философским сочинениям русских мыслителей, но и благодаря сохранившимся в архиве письмам, дневникам, заметкам на полях прочитанных книг, т. е. предполагает осмысление динамики концептуального поиска. Коммуникативный контекст конституирования философских концепций, раскрывающийся при обращении к архиву, приобретает в историко-философском исследовании проблемный характер и имеет принципиальное значение для осмысления современных философских проблем, что я и хотела продемонстрировать. В поисках ответа на вопрос: «каков контекст написания того или иного архивного документа?» нам открывается новый поворот к пониманию реального, действительного смыс-

ла философского произведения, без которого невозможно целостное раскрытие философской концепции и не только Шпета, но и других русских философов, идеи которых только начинают приоткрываться нам в их полноте и конкретности.

*М. Г. Шторх (урожд. Шпет)*

# ГУСТАВ ШПЕТ В ВОСПОМИНАНИЯХ СОВРЕМЕННИКОВ И УЧЕНИКОВ

В конце 1980-х годов имя ученого-философа Густава Густавовича Шпета стало выходить из забвения, но до сих пор остается еще довольно много неизвестного и неясного как в его трудах, так и его биографии. Поэтому я стала разбирать личный архив отца и собирать материалы о нем в архивах гг. Москвы, Киева, Томска. Я надеялась, что философские идеи Шпета со временем заинтересуют исследователей-гуманитариев и философов, поэтому старалась собирать любые воспоминания и высказывания о моем отце — и как об ученом, и как о преподавателе, и как о личности, — в мемуарной литературе. Конечно, большинство его учеников не смогли в силу объективных причин написать о Шпете то, что они неоднократно рассказывали на вечерах, проходивших у нас дома в дни рождения Шпета. Многие устные рассказы могут сегодня бесследно исчезнуть, поэтому я решила записать некоторые воспоминания.

Андрей Александрович Губер — искусствовед, ученик Шпета по Московскому университету на одном из вечеров вспоминал: «Мое впечатление от первой лекции, прослушанной у Шпета (1918–1920 гг.). Я помню, что Шпет очень лихо взлетел на кафедру и все время читал, покачиваясь на стуле. А я следил и волновался: упадет он или нет. В дальнейшем я очень увлекся его лекциями. Потом мы работали вместе в ГАХНе». Губер рассказывал, что на лекциях Шпета всегда было очень много народа, аудитория переполнена, и студенты бегали в соседнюю аудиторию, чтобы раздобыть лишний стул. «Как-то раз, — вспоминал Губер, — мы

пришли экзаменоваться к Шпету. Он вызвал одну за другой девушек, быстро их проэкзаменовал, поставив им "отлично". Потом позвал нас, мужчин (Н. И. Жинкина, Н. Н. Волкова, А. Г. Габричевского, меня), в аудиторию и сказал: "Ну, теперь начнем работать". Беседа продолжалась 2–3 часа»[1]. Беседа как экзаменационная форма — была для Шпета делом привычным. И. Д. Левин, выпускник последнего — шпетовского — курса философов, писал: «27 июня 1921 года. Сдал экзамены Шпету по логике и по введению в философию. Но это были не экзамены, а философские беседы о Спинозе и Риккерте. Шпет чудесный человек, никогда его не забуду. Быть может он не очень глубок, но тонкость мысли, субтильность и духовный аристократизм его — удивительны. Интересно, что и в отношении Спинозы и в отношении Риккерта как раз те же мысли, которые я высказал вчера и раньше... Кажется, я ему понравился»[2].

Мои «отрывочные» воспоминания дополняются содержанием бесед В. Д. Дувакина с А. А. Реформатским. Шпет и Реформатский некоторое время сотрудничали в издательстве «Академия» во время работы над переводом собрания сочинений Шекспира. В беседе с Дувакиным Реформатский вспоминал[3]: «В 1923 году мы с Надеждой Васильевной Вахмистровой (жена А. А. Реформатского. — *М. Ш.*) прошли два семинария Шпета в Институте слова, не в университете. Один назывался "От Декарта до наших дней", а другой был специальный по книге Гуссерля "Идеи I". И я до сих пор ношу в себе большую благодарность тому, что я почерпнул на этих семинариях. — В то время я также старательно штудировал "Логические исследования" Гуссерля, его же статью "Философия как строгая наука". Я помню, как-то раз (это уже было гораздо позднее) были мы на одном заседании в ЦК в отделе науки, где зашел разговор, и Виноградов Виктор Владимирович говорит: "Ну, я знаю, у Вас ведь это идет от Шпета, от его книги о Гумбольд-

---

[1] Несмотря на то, что Шпет в этом воспоминании относится к женским интеллектуальным способностям несколько снисходительно, я помню, как отец хвалил Зою Ивановну Криворотову.

[2] *Левин И. Д.* «Шестой план» // Историко-философский ежегодник. 1991. М., 1991. С. 282.

[3] Цит. отрывок из беседы В. Д. Дувакина с А. А. Реформатским. Кассета № 346. Магнитофонная запись от 20 ноября 1973 г.

те". Я говорю: "Верно, что от Шпета, но нет, не от книги о Гумбольдте, а от его "Эстетических фрагментов" 1922–1923 годов. Вот когда все это началось формироваться"». На вопрос Дувакина: «Считаете ли Вы, что Шпет как эстетик — самостоятельная фигура?» Реформатский ответил: «Совершенно исключительная фигура, блестящая фигура и человек, который, к сожалению, не мог развернуть до конца себя, но он оставил очень много таких бессмертных трудов, что надо, и всем рекомендую, изучать и читать их медленно и аккуратно, потому что Шпет — один из моих очень важных учителей был». Дувакин продолжил беседу вопросом: «Вот мне очень важно, чтобы кто-нибудь сказал о Шпете, потому что это ученый, о котором, собственно, нигде, как-то...». «Во-первых, — отвечал Реформатский, — он был очень колючий. Он был озорной. Он любил иногда всхулиганить, что называется. Какой-нибудь афоризм такой выпустить или какой-нибудь такой эпиграммой запустить. Но это был человек исключительно ясного аналитического ума. И этому я у него учился. Вот. Но, конечно, о нем больше, чем кто-нибудь, может Николай Иванович Жинкин рассказать. Это его непосредственный ученик, который с ним вместе работал». Действительно, Н. И. Жинкин был отцу очень близок, часто приходил к нему, а после его смерти бывал на всех вечерах памяти Шпета. Он также с восторгом вспоминал лекции Шпета, необыкновенную эрудицию, ироничность высказываний.

Вот каким остался Шпет в памяти одной из его учениц по Московским Высшим женским курсам Веры Гайдуковой: «В мае текущего года Высшие курсы уже лишились Вас. Как ни тяжела была разлука с несравненным учителем, немалое количество курсисток вздохнуло облегченно: нет великого инквизитора с его ядовитыми замечаниями на экзаменах, — "от печки танцуете", "стыдно так отвечать Марья Ивановна" и др. И целые вереницы неслись экзаменоваться по логике к Н. В. Самсонову с криком: "скорей, скорей, а то приедет, приедет... Он и после Рождества приедет и каждую сессию будет приезжать"... После столь тяжелой страды бедного Н. В. (Самсонова. — *М. Ш.*) еле живого извлекали из аудиторий. (...) Да, чуть было не забыла самого главного. — На курсах вместе с Вашими лекциями издается сборник Ваших афоризмов; продается за 15 копеек. Всего — около 50 афоризмов; из них нельзя не упомянуть столь памятных: "Энергия — все то, что можно купить за деньги"; "Человек, занимающийся полити-

кой, — антикультурный человек"; "Теория познания — теория незнания" и др.»[4].

Но за ироничностью Шпета скрывалось нетерпимость к дилетантизму, очень серьезное отношение к науке, к своей научной деятельности, которое он сумел передать и своим ученикам. Борис Горнунг вспоминал: «Объединение "научного", "наукообразного" и вовсе "ненаучного" было у нас очень органическим, хотя прав на существование дилетантизма мы, следуя в этом все Шпету, не признавали. Никто из нас не считал возможным вступать в споры по научным, теоретическим вопросам с поэтом, художником и музыкантом: это было "non licet" для них, но для нас было "non licet" высказывать "профессиональные" соображения об искусстве, которым мы не владели. (...) Презрение к "дилетантизму" заставляло нас строго блюсти "чистоту" науки. "Наукообразие" допускалось только как *форма изложения*, но лишь при условии полного владения автором предметом науки. Такое "наукообразие" при данном условии мы даже любили — оно давало простор для парадоксальности и даже озорства»[5].

Вот уж кого Шпет действительно "изводил", так это тех, кто, по его мнению, был недостаточно профессионалом своего дела и имел при этом дерзость высказывать оценочные суждения. Мама, Наталия Константиновна Шпет (урожд. Гучкова) рассказывала: «С Густавом спорить невозможно, он всегда окажется прав. Он посмеялся и сказал в ответ, что может тут же опровергнуть этот тезис, и сделал это с блеском». Но «колкость» Шпета, встречающая в кругу его друзей и близких улыбку и понимание, не всегда вызывала одобрение в более широкой культурной среде. Так, А. Ф. Лосев писал: «Шпет любую теорию мог разрушить. И часто злоупотреблял этим. Поэтому когда он выступал в прениях, то доводил свою критику до беспощадного смеха. И аудитория считала: "Ну, какой же слабак — докладчик, против которого выступал Шпет". Шпет был для меня отвратителен этим. Обладая незаурядным рассудочным развитием и большим остроумием, он

---

[4] Письмо В. Гайдуковой от 19.VIII.1912 г. вложено в письмо Г. Г. Шпета к Н. К. Гучковой от 19 (6) августа 1912 г. Цит. по: Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред., сост., коммент. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 542–543.

[5] *Горнунг Б. В.* Поход времени: В 2 кн. Кн. 2: Статьи и эссе. М., 2001. С, 375.

злоупотреблял этим для своего удовольствия. Был один такой случай. Начинающий ученый Владимир Эйгес выступал с философским сообщением. Оппонент — Шпет — буквально довел его до рыданий. Остроумнейшие и неопровержимые доводы, но выдавалось все это с омерзительным подтекстом. Это выглядело безобразно. Блеск остроумия, применяемый без меры, неуместен и даже безнравственен»[6].

Но были и другие оценки Шпета-педагога и ученого. Вот каким запомнился Шпет Сергею Михайловичу Голицыну — слушателю Высших Литературных курсов: «Самым ярким среди наших профессоров 1920-х годов следовало бы считать Г. Г. Шпета, если бы мы были умнее. Он поражал нас своей рослой импозантной фигурой, крахмальностью ослепительно белого высокого воротничка над элегантным старинного покроя черным сюртуком. Чисто выбритым подбородком; благородной чопорной осанкой он напоминал английского лорда из пьес Оскара Уайльда. (...) Шпет читал нам эстетику... А говорил он бесстрастно, ровно, не повышая и не понижая голоса, говорил без запинки, без пауз, фразы строил длинные, со столькими придаточными и так обильно начиняя их трудными философскими терминами, что как ни силился я постигнуть их смысл, никак не мог. Я вообще хорошо записывал лекции, но передать мысли Шпета был не в состоянии. (...) Если студент XXI века разыщет сочинения Шпета, постигнет его мудрую философию, поклонится перед нею и сумеет объяснить ее суть будущим поколениям, то, быть может, мои воспоминания помогут ему восстановить жизненный облик философа-мученика»[7].

Учеников у Шпета было много и причем в самых разных областях научного знания: в лингвистике и психологии, в семиотике и методологии истории. Борис Горнунг вспоминал: «С 1918—1920 годов Г. Г. Шпет (...) получил (по-видимому, даже неожиданно для него) большую аудиторию молодежи. Слушали его языковеды, искусствоведы, историки, экономисты, многие естественники и математики (меньше всего литературоведы), и к осени 1920 года (после трех — для некоторых двух — учебных го-

[6] Алексей Лосев: Бороться со скукой. Беседа Ю. Ростовцева с А. Лосевым // Студенческий меридиан. 1984. № 10. С. 34.

[7] *Голицын С. М.* Записки уцелевшего. М., 1990. С. 299–300.

дов) в Московском университете (а не только на нашем факультете) создалась большая, но сплоченная группа, выступавшая с определенных позиций в бесчисленных студенческих кружках (...) Нельзя не отметить, что не одна только логичность аргументации, но и сама манера выступать (с заимствованным у учителя озорством, граничащим с цинизмом) почти всегда обеспечивали победу последователям Шпета»[8]. Среди слушателей Шпета были такие известные ученые, как Тимофеев-Ресовский, который писал: «После того как я вернулся с фронта и осел в Москве (речь идет о Первой мировой войне. — *М. Ш.*), мы продолжали кружком заниматься. Небольшой группой уже в университетское время мы слушали логику Густава Густавовича Шпета, слушали математическую логику и алгебру понятий Лузина. Мы их привлекали в наш кружок. Я помню, Шпет заставлял нас заниматься феноменологической логикой. Это, представляете себе три тома Гуссерля по-немецки, всё как следует!»[9]

В то же время, как совершенно справедливо заметил В. П. Зинченко, поражает «почти полное отсутствие отклика со стороны его современников, работавших над проблемами искусства, эстетики, психологии, сознания, языка, мышления»[10]. Конечно, это было «вынужденное молчание», и я думаю, что представленные здесь воспоминания — демонстрация мысли, высказанной А. А. Реформатским в письме Р. Якобсону: «Но ведь мы оба учились у Густава, пророка Эдмунда на Руси. Об этом нельзя забывать!»[11].

---

[8] *Горнунг Б. В.* Поход времени: В 2 кн. Кн. 2: Статьи и эссе. М., 2001. С. 353.

[9] См.: *Тимофеев-Ресовский Н. В.* Воспоминания. М., 1995. С. 100.

[10] *Зинченко В. П.* Мысль и Слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). М., 2000. С. 6.

[11] Письмо А. А. Реформатского Р. О. Якобсону от 15 декабря 1975 г. // Семейный архив М. А. Реформатской.

*А. А. Биневский*

# РАЦИОНАЛИЗМ ФИЛОСОФИИ Г. ШПЕТА: МЕЖДУ ЕВРОПЕЙСКОЙ И ВОСТОЧНОЙ ТРАДИЦИЯМИ

## I

Большинство русских философов во времена Г. Шпета интересовались в основном теми вопросами, которые были напрямую связаны с объектами философского познания. Это могли быть проблемы изучения природы, человека, общества, культуры, искусства и т. д. Шпета интересовали проблемы философии в ее относительной изолированности даже от этих проблем. Его интересовал сам образ философии в человеческом сознании, возможность философствовать в философском поле. Он часто говорит в своих работах о научной, теоретической философии как об особо ценном виде знания. Научная философия, по Шпету, — это не философия науки, хотя ее проблемы тоже по-своему интересны. Формулы эти необратимы. Возможно, он хотел отделить теоретическую философию от прикладной философии. Но тогда в состав научной философии войдут и теоретическая этика, и теоретическая эстетика. Шпет писал: «Спора нет, бывают моменты, когда философия, выполняя свой гражданский долг, занимается "просвещением", но видеть в этом существо философии — такая же ошибка, как видеть существо математики или физики — в их технической приложимости»[1].

Русская философия начала XX века — по преимуществу, публицистическая философия, пророческая, поучительская и раз-

---

[1] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 244.

говорно-журналистская. В противоположность этому Шпет утверждал: «Я, действительно, сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения. Я полагаю, что философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, но этим не отрицаю, а, напротив, утверждаю наличность предварительной истории, в течение которой философия становится в знание»[2]. Однако журналистикой грешили и марксисты, и религиозные мыслители. За редким исключением здесь появлялись работы, рассматривающие общефилософские, а не общественно-политические вопросы. Это дало даже повод говорить, что в России нет такой традиции, рассматривающей онтологические и гносеологические проблемы, в отличие от западной философии, а, в основном, обществоведческие, политические и гуманитарные, например: о судьбах отечества.

Шпет писал: «Философия есть знание о знании, как первичное знание о вторичном, — философия есть всегда "первая философия", — уже у Аристотеля "вторая" философия выступает в виде теоретического знания наук»[3]. Значение философии как «первой философии» пытается сохранить Шпет в противовес расхожим философским мнениям и общепризнанным убеждениям. В этом смысле позиция Шпета является полемичной и имеет значение для сегодняшнего дня. Показательно, что, возрождая философию начала XX века, наши современники проявили интерес к философской публицистике, а не к фундаментальным работам по философии этого периода. Сам Шпет много сделал в том направлении, о котором он говорил. И то, что сегодня стал проявляться интерес к работам Шпета, — свидетельство определенных сдвигов в современном культурно-историческом сознании. Нам представляется влияние философии Шпета очень плодотворным для русской философии. Далеко не все свои установки он сумел реализовать, но важна здесь сама направленность на разработку фундаментальных проблем философии. Поэтому сегодня, на фоне увлечения мистикой и мифотворчеством, философские

---

[2] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 12.

[3] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. М., 2002. С. 845.

идеи Шпета приобретают все большую значимость в гуманитарной области. Можно проиллюстрировать эту мысль словами Шпета: «У философии есть свои алхимии, астрологии и магии; черным налетом налегли они на нее; философия как знание имеет прямой обязанностью очистить себя от этой копоти и показать прямо и честно свои истинные цели и намерения»[4].

Современная философия как продукт длительного развития демонстрирует сложность своих вопросов и решений. По мере развития философии все более сложными становились ее проблемы, понятия и подходы. Шпет блестяще владел диалектическим методом, умело им пользовался. Характер современных подходов был вполне ему доступен. Особенностью его мышления была неоднозначность. Он никогда не ограничивался одним смыслом, но искал все новые и новые варианты и неочевидные возможности интерпретаций. Так, например, обстояло дело с понятием «научная философия». Необходимо, считает Шпет, строго различать «философию как чистое знание» и «научную философию». Научная философия противоположна метафизике, или псевдофилософии. Научная философия несостоятельна, так как она либо использует частное знание как всеобщее, либо выходит за пределы наук и попадает в область фантазии или метафизики. Однако метафизика не может быть научной. Анализ этих понятий приводит Шпета к выводу, что метафизика имеет право на существование, но не как «научное» знание, а как синоним «чистого знания». Такая философия имеет положительные задачи и является серединой между метафизикой и житейской мудростью. Также он анализирует такое сложное явление, как критицизм, или скептицизм. Очищающее значение критицизма очевидно: философы прошлого, например Д. Юм и И. Кант, широко использовали критические подходы к устаревшей метафизике. Скепсис нельзя возводить в принцип, так как он приводит к убеждению, что познание бесплодно, а это, в конце концов, разрушает душу скептика. Такую философию Шпет называл негативной, в отличие от философии как чистого, положительного знания. Негативная философия небезнадежна, так как она дает материал для позитивной философии. В своей ранней работе 1914 года «Яв-

[4] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 226.

ление и смысл» Шпет писал: «Только своеобразие философского метода, вытекающее из сущности самой философии, вечное в ней *да* и *нет*, вечный диалог, часто переходящий в сложную драму со многими действующими лицами, мешает иногда разглядеть в истории философской мысли ее единство, преемственность, философскую традицию. Между тем именно в искании *основ* она всегда была и остается»[5].

Шпет четко различает феноменизм и феноменологию. Первый скользит по поверхности явлений, не углубляясь в их существо, вторая — проникает в суть вещей, рассматривает основы бытия. Вот как говорил об этом сам Шпет: «Фактическому респективно противостоит эйдетическое»[6]. Анализируя эти различия, он подвергает критике тех философов, которые развешивают концепты как картинки на гвоздиках, устанавливая четкий и незыблимый порядок между ними. Шпет отстаивает концепцию динамического развития бытия. Сознание обнаруживает предмет познания в самом себе, так только мысль может познать мысль, но это предмет трансцендентальный и тождественный мысленному предмету. Шпет критически относится ко всяким попыткам вывести мысль из «переживаний», потому что переживания упираются в эмпирический субъект и не гарантируют логичной связности. Это логическая интуиция, которая усматривает сущность непосредственно, через собственную интенцию.

Шпет подчеркивает: «Не может быть в полном смысле основной философской наукой и онтология, если философия не может быть "формальной" и "отвлеченной", "односторонней"»[7]. Мысль идеальна, как это подчеркивал еще Парменид, но в то же время материальна, то есть содержательна и конкретна. При этом сознание не субъективно, оно проходит мимо субъекта, а коллективно. И еще одно высказывание Шпета: «Не нужно, однако, представлять дело так, как если бы "логика" была изобретена философией ad hoc, только для проверки себя и для контроля. Значение логики несравненно шире и ⟨более⟩ принципиально. Она

---

[5] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл // *Шпет Г. Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 36.

[6] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 271.

[7] Там же. С. 283.

накладывает такую сильную печать на все наше знание, что для нас слова: знание и логическое знание существенно оказываются синонимами. Это — совершенно понятно, раз мы признали, что "логический слой" налегает на все наше познание. Все содержание знания от этого мы видим только сквозь этот слой; оно не может, следовательно, как знание, иначе быть, как в необходимо присущих ему логических формах. И так как эти формы имеют собственную закономерность, то и все знание устанавливается нами по законам логики»[8].

Все сказанное характеризует философскую методологию Шпета как рационализм. Об этом пишет М.К. Поливанов в предисловии «Густав Шпет» к книге «Философские этюды»: «Общая философская позиция Шпета может быть определена как рационализм, ищущий уразумения действительности в ее конкретной данности и полноте»[9]. «Роковая ошибка новой философии в том и состояла, что при общей склонности ее к логицированию и рационализированию она покидала реально данное, а на его место творила абстрактные схемы узкой рассудочности... Где все бытие сводится к логическому бытию, там софистика»[10].

## II

Шпет считает, что мировая культура направляется двумя потоками: восточным и европейским. Европейская культура имеет средиземноморское происхождение. Уже ее дохристианская эпоха испытывала влияние восточной мысли. Но основа была своя, самостоятельная. Граница между европейской и восточной культурой относительна, если мы рассмотрим историю за последние двадцать веков. Отделить одно от другого сложно. Вместе с тем, можно попытаться выделить элементы и стороны восточного влияния в европейской культуре.

Восток — это стихия «мудрости», сказок, сказаний и мифов. Ей чужда рефлексия: умственная жизнь — нечто чуждое для нее. Европейская культура началась с перехода к рефлексии как радос-

---

[8] Там же. С. 297.

[9] Там же. С. 6.

[10] *Шпет Г. Г.* Один путь психологии и куда он ведет // *Шпет Г. Г.* Психология социального бытия. М.; Воронеж, 1996. С. 45.

ти досуга, страсти к мышлению. Даже собственные мифы и откровения не столько переживались, сколько осмыслялись. Христианство ориентировало европейскую культуру в сторону Востока. Понимание философии как чистого знания характерно для языческой античной Европы, и оно было оттеснено на задний план истории. Когда наступила эпоха Возрождения наук и искусств, европейская философия обнаружила свою философскую основу, которую не смогла подавить средневековая христианская мысль, пользующаяся плодами философского мышления. Новое время есть время завершения противостояния Востока и Европы. Европейская культура становится всемирной, Восток все меньше переживает свои проблемы, все больше изучает их. Сам Восток становится на позиции рефлексивного сознания.

Восточная философия не может уйти от проблемы сознания сущности. Даже признавая все, что есть, иллюзией, восточные мыслители вынуждены обнаруживать внутри ее сущность. Подмена сущности иллюзией не снимает вопрос о понимании мира, признаем ли мы сущность или нет, от этого она не перестает существовать.

Чтобы выяснить отношение Шпета к восточной философии, необходимо опять обратиться к его пониманию философии как чистого рефлексивного знания. От него он отличает псевдофилософию, к которой он относит метафизическое знание или мировоззрение. Это область мнения, а не знания. Метафизическое знание всегда индивидуально и потому выражает субъективное мнение как отношение к реальности. Онтология не полностью совпадает с метафизикой, это попытка систематизировать метафизику, придать ей логически стройную форму, объединить вокруг единого принципа. Если метафизика — это область мировоззрения, то онтология — это область рассудочного знания, основанного на метафизике. Шпет оценивает как ошибку подмену философии «научной» философией, метафизикой и онтологией, этими типами псевдофилософии. К таким метафизическим системам он относит позитивистские, мифологические фантазии: механицизм, эволюционизм, субъективизм, материализм, спиритуализм, идеализм, энергитизм и т. п. Это все результат переживания эмпирического опыта или фактов сознания. Шпет относит такие переживания к понятию «мудрость». Таким образом, мудрость основана на переживаниях и не проникает в сущность

явлений, поскольку использует не рефлексию, а различные способы объединения, синтезирования, упорядочивания впечатлений сознания и потому не проникает в сущность предметов.

Восточная философия — символ мудрости, дофилософского сознания, ее предназначение — поиск смысла жизни, проповедь моральных наставлений, просветительская и педагогическая деятельность. Ее не интересуют чистые познания бытия. Отсюда такой прикладной характер философствования на Востоке. Восточных философов интересуют проблемы совершенствования человека, методы и приемы телесного и духовного развития человека.

Эта философия не чужда метафизическим представлением, пытается их классифицировать. Оставаясь в поле мнения, она не может выйти в поле трансцендентальности, проникнуть в мир эйдосов. Восточная философия мистична, она предполагает, воображает, догадывается, фантазирует. Шпет пишет: «Анализ мистического сознания представляет для философии одну из интереснейших проблем, и нет ни малейшего основания утверждать, что содержание мистического опыта никак не выразимо, или в частности не выразимо в логической форме. Если оно выразимо (как-нибудь), то ему будет найдена и логическая форма»[11]. Нельзя признать такой подход алогичным и арациональным. С точки зрения Шпета «рационализация» мистического опыта в виде даров Востока, таких как гностицизм, «теософия», отвратительное и безобразное явление не только с эстетической, но и с логической позиции. Мистические положения не обосновываются, не доказываются. Они скорее оправдываются, чем осмысливаются, объясняются. Восточная мудрость — свидетельство дряхлости. По Шпету: «Мудрость не понимает, что может быть познание ради него самого, само познание должно быть морально оправдано и должно непременно претворяться в практику жизни»[12].

Все-таки Шпет не совсем справедлив в оценке восточной мудрости. Она всегда содержала крупицы чистого знания. Как же объяснить современные перспективы сближения философии

---

[11] *Шпет Г. Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 301.

[12] Там же. С. 328.

Европы и Востока? Только ли подчинением восточной мудрости европейскому рационализму, как предполагает Шпет, или в поиске собственной восточной рациональности? Достижения русской востоковедческой школы Ф. Щербатского свидетельствуют о высоком развитии буддийской логики. Восточная философия — не застывший Сфинкс. Она развивалась в направлении все большей рационализации философии. Восточная мысль нового времени не останавливается на психологическом уровне, прорываясь в область чистого знания о бытии, его сущности. Если вспомнить школу Навья-Ньяя Васубандху, Дингагу в Индии, Чжу Си и Ван Чуань-Шаня в Китае, ошибка большинства европоцентристов заключается во внеисторическом подходе к восточной философии. Восточную философию относят только к древности. Нельзя согласиться, на наш взгляд, с пониманием ее как предфилософии. Этот предрассудок разделяют и многие современные философы.

## III

Обратимся к шпетовской характеристике европейской традиции. Начало ее — античная философия, а из самых ранних философов им выделяется Парменид, «первый европейский философ». Парменид отделил философию как чистое знание от псевдофилософии как мифа. Это различие «мнения» и «знания», и нельзя их подменять. Если знание нам недоступно, то виноваты в этом мы сами. Напрасно было бы через установление порядка превратить мнение в знание. Предмет философии как чистого знания есть истина, то, что есть — бытие. Мы мыслим о бытии. Путь мнения — это лишь изучение частностей, относительное и условное знание.

Не рассматривая бытие через мысль и в мысли, мнение отделяет бытие в гипотетический мир различных природ. Так рождаются различные типы псевдофилософии с разной степенью вероятности приближающееся к истинному бытию и не пересекающееся с ним. Много таких псевдофилософий занес в Европу Восток. Для них характерны рассуждения о «кажущемся устройстве», природе и происхождении — онтологические и космологические проблемы современной философии. Углубляет и развивает учение Парменида Платон. Он также различает знание и

мнение. Предметом мнения являются вопросы объяснения эмпирической деятельности, устанавливающей только вероятностные предположения.

Идеализм Платона отнюдь не феноменализм и иллюзионизм. Их Шпет называет «восточным импортом». Предметом «знания», по Платону, является сущность, данная нам логически и словесно в мыслительных формах — эйдосах. Платон не впал в современную ошибку формального онтологизма. Философская мысль рефлексирует «идею» как разумный смысл самой сущности. Уроки Платона заключаются в осознании, что наряду со «знанием» есть широкий круг «мнений» от претензий на знание до понимания, что мнение остается «мнением» и только.

История философии показывает, что европейская философия придерживалась истинного пути философии, несмотря на попытки перевести ее на нефилософские рельсы. Так, философию пытались подвести под математику, ради точности и определенности. Шпет ссылается на работы Б. Рассела, опровергнувшего эти иллюзии. То же самое можно сказать о сведении философии к «теории познания», что характерно для позитивистов, стремящихся превратить философию в «научную философию». Эйдетическое выявление сущности характерно не только для Платона, но Плотина, Спинозы, Гегеля. Шпет подчеркивает, что истинное знание не только содержание разума, но и разумный познавательный акт. Его он определяет как «интеллигибельную интуицию».

Аристотель, автор и источник многих псевдофилософских теорий, признавал, что философия есть Чистое знание. Восток предназначал знание для мудрости, современные философы часто предназначают знание для техники. Некоторые философы предполагают, что когда-нибудь философия сблизится с «самой жизнью», станет искусством жизни. Однако никаких жизненных рецептов, средств для спасения души в ней нет. Наряду с прямым путем философствования, постижения сущностной истины, есть и другие попытки в европейской философии отклониться от истинного пути. Она проявилась у И. Фихте, в его привычке мыслить субъект в соотношении с объектом. У Фихте он выступает как нечто безличное. Со времени И. Канта понятие субъекта отождествляется с понятием человек, носителя определенных свойств и способностей.

Таким образом, понятие субъекта становится абсолютным. Кант отождествляет субъект и рассудок. Если у Канта рассудок не только командует, но и рассуждает, то у Фихте он принуждает. Для И. Фихте «мыслить» значит «действовать». Философия в повелительном наклонении. Создается почва для субъективизма. Субъективизм Юма и Канта порождает релятивизм и скептицизм как угрозу стабильности и аподиктичности чистого знания. Преодолеть ее не смогли философы XVIII и XIX веков, более того, позитивисты и неокантианцы только усугубили ситуацию.

Единственно реальный выход из создавшегося положения, когда философы стремятся получить истинное знание и приходят к чему-то сомнительному и проблематичному, дает феноменологическая философия Э. Гуссерля, приверженцем которой Шпет был на протяжении многих лет. Достоинство этой философии состоит в том, что подвергая критике субъективизм, она показывает реальное значение субъекта в познании мира. При этом сохраняется рационализм в подходе к философскому знанию как интенциональной эйдологии. Учение Гуссерля о феноменологической рефлексии Шпет дополняет герменевтикой как рациональной философией, философией разума. Философия как чистое знание есть логически последовательно проведенный рационализм. «Рационализм, — пишет Шпет, — первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии»[15].

[15] Там же. С. 301.

*Л. В. Федорова*

# ТЕМА ФИЛОСОФИИ И ЖИЗНИ В ТВОРЧЕСТВЕ Г. ШПЕТА

(*историко-философский аспект*)

Проблема дуализма философии и жизни, безусловно, волновала Густава Густавовича Шпета на всех этапах его творчества. Это становится наиболее отчетливо видно при погружении теоретического наследия философа в контекст его работ по истории русской философии. Поэтому для меня немного странно, что, занимаясь Шпетом как историком философии, анализируя методологическую специфику его историко-философских исследований, очень редко мы говорим о том безусловно огромном влиянии, которое оказали на Шпета А. И. Герцен и П. Л. Лавров, но в первую очередь Герцен. Если взять только одну работу Герцена «Дилетантизм в науке» (1843), посвященную популяризации идей Гегеля, и обозначить его способы постановки проблемы дуализма философии и жизни, то в дальнейшем — в процессе освоения работ Шпета по истории русской философии — замечаешь, что он находится в постоянном, не прекращающемся разговоре с Герценом. Разговор Шпета с Герценом это чаще всего «да» на герценовскую постановку вопроса и крайне редко «нет». Это, конечно, в духе Шпета — разговаривать с другими философами как со своими современниками. Он разговаривает с Герценом как со своим современником, как со своим единомышленником. Анализ текстов показывает это совершенно определенно.

Причем этот шпетовский способ «выписывания» текстов — способ «разговора»[1] — наиболее отчетливо проявляется не толь-

[1] Я придерживаюсь в данном тексте методологической концепции «разговора», разрабатываемой Т. Г. Щедриной. См.: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004.

ко в опубликованных произведениях, но и в архивных работах. В случае с историей русской философии, архив Шпета тем более приобретает особое значение, так как второй том «Очерка» так и не вышел, остались наброски. Поэтому я рассматриваю проблему «дуализма философии и жизни», вводя в контекст все работы Шпета по истории русской философии, включая и архивные тексты[2]. Я хочу выразить огромное чувство признательности и восхищения книгой Т. Г. Щедриной. Архивный материал, который она освоила и ввела в научный оборот, позволяет более полно, точно и конкретно раскрыть методологический подход Шпета к проблеме дуализма философии и жизни, состоящий в самой интерпретации этой проблемы не столько и не только как научно-теоретической, в гегелевском духе, но, прежде всего, как проблемы жизненной, социальной.

Проблема социального статуса философии, науки, искусства волновала Шпета с университетских лет и во многом определила стержень его философского мировоззрения, его философские пристрастия и устремления. Постепенно вырабатывались собственные методологические критерии рассмотрения этой проблемы. «Чистота» и «самодовлеющая ценность» искусства, науки, философии, отказ от утилитарного и прагматического понимания культуры — вот философский идеал Шпета, фундаментальные основания, на которых он строит свой анализ и руководствуется в своих оценках идейного наследия русских и западноевропейских мыслителей.

Но социальный статус философии и науки — это лишь одна из проблемных линий, вытекающих из анализа целостной позиции Шпета. Не менее важным становится для него вопрос о статусе философа как экзистенциального типа. Как известно, Шпет подготовил статью о своем творчестве для словаря «Гранат». Там есть одна фраза в самом конце, которая меня все время мучила, я

---

[2] Назову эти работы Г. Г. Шпета: «Источники диссертации Чернышевского» (1929. НЛО. 2002. № 1 (53)), «Мудрость или Разум» (1918), «Философское наследие П. Д. Юркевича» (1915), «Лавров и Герцен» (1920), «Философия Лаврова» (1920), «Философское мировоззрение Герцена» (1921), «Антропологизм Лаврова в свете истории философии» (1922), «Очерк развития русской философии» (1922), «К вопросу о гегельянстве Белинского» (1923, Вопросы философии. 1991. № 7).

о ней все время думала. Шпет говорит, что работы по истории русской философии стоят особняком в его творчестве. Почему он так написал? Ведь при ближайшем рассмотрении оказывается, что его работы по русской философии — это осуществление собственного философского проекта, демонстрация его методологической эффективности. Возможно, он связывал «особость» своих работ по истории русской философии со спецификой выбора фигур для анализа. При погружении отдельных работ Шпета по истории русской философии в архивный контекст становится очевидным, что шпетовский выбор ключевых фигур — П. Д. Юркевича, П. Л. Лаврова, А. И. Герцена, А. С. Пушкина, В. Г. Белинского и Н. Г. Чернышевского — для философского анализа был неслучайным. Это очевидно для каждого, кто обращается к блестящим по стилю и глубоким по мысли историко-философским работам Шпета, начиная с первой работы о Юркевиче и заканчивая работой о Чернышевском.

Прежде чем высказать содержательную гипотезу, обосновывающую специфику историко-философского выбора Шпета, я раскрою предпосылки этого выбора, т. е. продемонстрирую философские позиции Герцена и Лаврова, но не сами по себе, а в интерпретации Шпета. В небольшой по объему (5 страниц) публикации «П. Л. Лавров и А. И. Герцен» Шпет демонстрирует общность их философских взглядов, принципов, путей развития их концепций. Утверждая, что общность некоторых философских взглядов определяется единством основного источника и исходного пункта философских размышлений, Шпет указывает на философию Гегеля как на такой источник для Лаврова и Герцена. Шпет пишет: «Оба они вышли из Гегеля и оба примкнули к той критике, которую встретило учение Гегеля в среде так называемого левого крыла его последователей». Я сделаю еще один шаг и скажу, что Гегель явился таким источником и для него самого[3]. Главное, что было глубоко воспринято и Лавровым, и Герценом, и Шпетом в философии Гегеля — это идея содержательной науч-

[3] Замечу, что читать критические статьи Шпета интересно в определенном ракурсе, т. е. нужно помнить о том, что зачастую в его собеседнике, идеи которого он анализирует, мы можем увидеть его самого. См.: *Шпет Г. Г.* Шпет (Статья для энциклопедического словаря «Гранат») // Начала. 1992. № 1. С. 50–52.

ности в философии, его критика абстрактного, рассудочного, мнимо-научного познания, приводящего к пустому формализму. Но, сойдясь на почве критики с Гегелем, а также с младогегельянцами, Лавров и Герцен в поисках положительного тезиса идут вполне самостоятельными путями. Солидаризируясь с гегелевской критикой рассудочного познания и соотносясь с его трактовкой научного знания, Герцен, а вслед за ним Лавров формулируют новые задачи для философского знания, для науки своего времени. И если Гегель видел возможность преодоления ограниченности рассудочного «разрушения» и «уменьшения» бытия в Абсолюте, то Герцен и Лавров главной философской задачей своего времени считают восполнение указанного пробела «уже не умозрением в области абсолютного, а практическим и творческим деянием»[4]. В этом пункте, как считает Шпет, — их главное расхождение с Гегелем. Не ограничиваясь указанием на ошибки Гегеля (Герцен — на неясность практических выводов и желание быть в ладу с существующим, Лавров — на то, что у Гегеля мышление заслонило жизнь), Лавров и Герцен идут дальше, раскрывая теоретическую сторону этой ошибки. Суть ее видится им в проникающем философию дуализме, дуализме души и тела, природы и истории, знания и деяния.

Обращаясь к проблеме, сформулированной Лавровым и Герценом, Шпет тем самым ищет нить традиции положительной философии на русской почве. И самим этим поиском продолжает ее, демонстрируя, что все устремления представителей этой традиции (Юркевича, Лаврова, Герцена) сводятся к решению одной важнейшей проблемы: как преодолеть дуализм бытия и мышления, философии и жизни. Нравственное (Юркевич), практическое, творческое (Лавров, Герцен) деяние необходимо руководится критическим умом и разумом (отсюда — громадная роль науки, интеллектуальной деятельности), но все же оно им не исчерпывается. Как и Юркевич, Лавров и Герцен видят недостаточность чистого, отвлеченного знания для человека, он должен стремиться к нравственно-свободной и положительной деятельности. «Мало критики ума, — говорит Лавров, — должна быть еще решимость характера». Именно решимость характера, «мужество

[4] *Шпет Г. Г.* П. Л. Лавров и А. И. Герцен // «Вперед!». Сборник статей, поев. памяти П. Л. Лаврова. М., 1920. С. 37.

быть» являлось отличительной чертой Густава Шпета и как ученого и как человека.

Как ученый и философ Шпет имел мужество искать пути преодоления дуализма философии и жизни в историческом разуме, в философско-историческом сознании. Исторические примеры такого поиска он видел в философских идеях Лаврова и Герцена, где истинным предметом философии считается человек в целостности явлений его жизни (Лавров), все стороны этого философского предмета «должны слитно участвовать в человеке» (Герцен). Именно в таком понимании проблемы человека как проблемы философской по своей сути видит Шпет источники и сущность реализма Герцена и Лаврова: «Человек — высшая достигнутая ступень в природе, и в этом его право не только на особое место в науке и философии, но и на центральное. Больше того, человек должен занять центральное место и в самой жизни, ибо, выходя из природы, он начинает историю, будучи ее свободным и ответственным творцом»[5]. Таковы основные философские взгляды Герцена и Лаврова, на которых акцентирует внимание Шпет, причем таким образом, что позволяет нам говорить об их близости к его собственным философским взглядам, интересам и идеям.

Теперь я вернусь к вопросу о критериях шпетовского выбора фигур для историко-философского анализа. Так вот, почему именно Герцен, Лавров и другие? Потому что для Шпета важна знаковость этих фигур, в контексте особого внимания Шпета к типическому. Для него субъект тоже может быть знаком со своим смыслом. Он пишет: «Цезарь — знак, слово, символ, репрезентант цезаризма, Ленин — символ коммунизма». Очевидно, что фигуры, которые он привлекает к анализу, уделяет им конкретное внимание, — это тоже для него некие знаки и символы. Шпетовский выбор фигур Герцена и Лаврова для сравнительного анализа совершенно понятен на фоне тематических предпочтений, реально обсуждавшихся в философском сообществе 40-х годов XIX в. и составлявших существо философского разговора. Прежде всего, это обсуждение философии Гегеля и Фейербаха, отношение к ним образованного класса ученых и философов, т. е. «широкой интеллигенции». Русское общество было поглощено идеями этих мыслителей, но характер этого «поглощения»

[5] Там же. С. 37.

требовал, с точки зрения Шпета, серьезного анализа и честных выводов относительно последствий, каковые имело усвоение идей Гегеля и Фейербаха с подачи «пропагандистов и интерпретаторов» в лице Белинского и Чернышевского.

На этом фоне и возникла основная для Шпета тема, обозначенная у Герцена так: «Одно из существеннейших достоинств русского характера — чрезвычайная легкость принимать и усваивать себе плод чужого труда. И не только легко, но и ловко: в этом состоит одна из гуманнейших сторон нашего характера. Но это достоинство вместе с тем и значительный недостаток: мы редко имеем способность выдержанного, глубокого труда. Нам понравилось загребать жар чужими руками, нам показалось, что это в порядке вещей, чтоб Европа кровью и потом вырабатывала каждую истину и открытие: ей все мучения тяжелой беременности, трудных родов, изнурительного кормления грудью — а дитя нам. Мы проглядели, что ребенок будет у нас — приемыш, что органической связи между нами и им нет»[6]. Эта тема находит свое дальнейшее развитие в статьях Шпета «О гегельянстве Белинского» и «Источники диссертации Чернышевского», а также в незаконченной рецензии на книгу Ильина «Философия Гегеля», в которых Шпет анализирует «особенный» тип российского освоения выстраданных Европой идей. Но главная беда не в этой особости. Даже готовое знание на российской почве приживается странно. Эта легкость и ловкость усвоения, о которой говорит Герцен, — усвоения без методологической рефлексии — вырастает у Шпета в серьезное *исследование проблемы исторической роли и ответственности интеллигенции*.

Мы помним, что Шпет рассматривает этапы развития двух типов интеллигенции — правительственной и оппозиционной. Но не здесь проходит раздел, не в этом противоречие. Основание для противопоставления выбранных Шпетом фигур (Лаврова и Герцена, с одной стороны, и Белинского и Чернышевского, с другой) лежит 1) в отношении этих мыслителей к философии, к науке, к философии как чистому и строгому знанию; 2) в отношении их к культуре в том смысле, в каком понимает культуру Шпет. Эта тема возникла в его творчестве еще в 1912 году. В пись-

---

[6] *Герцен А. И.* Дилетантизм в науке // *Герцен А. И.* Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. М., 1975. С. 8.

ме к жене от 5 июля 1912 г. он пишет: «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... История не есть история личного совершенствования, а есть история роста духа народного, в конечном счете, духа человечества... И кто хочет, чтобы и его капля труда нашла себе место в этой общей сокровищнице, должен иметь общение с этими великими прошлого — и это и есть чтение книг, их изучение, а я хочу еще и свою каплю добавить...»[7]. Но реально — это совершенно прямая, непосредственная и живая реакция на постановку вопроса у Герцена, вслед за Гегелем размышлявшего о природе интеллектуального труда и призвании ученого, философа. Шпет убежден, что культура — это последняя реализация культурно-исторического сознания, формируемого, в первую очередь, образованным и интеллигентным сознанием. В ней фиксируется общное самосознание народа и его творец и репрезентант — творческая, в историческом быту рожденная аристократия. И в этом приведенном отрывке — все проблемы, о которых размышляет Шпет, даны как бы в экзистенциальном аспекте, т. е. применительно к пониманию собственной роли, своего места в философии, пониманию себя как философа и своей собственной роли и места в истории русской культуры. Вот этот аспект мне кажется очень интересным, очень важным.

Но именно уже в этом достаточно раннем письме 1912 года мы фиксируем у Шпета какое-то внутреннее противоречие, которое будет волновать его потом все время. Да, творческая аристократия призвана оставаться в рамках чистого искусства, чистого знания. Ее призвание состоит в том, чтобы сохранить верность чистоте философии. Но при этом Шпет хочет быть со своим народом, хочет «указать ему пути» и «свою каплю добавить» в общее дело возрождения России. Возникает вопрос: возможно ли оставаться только в сфере чистого знания, чистого интеллектуального образованного сознания, не уходя в эту самую жизнь?

---

[7] *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 246.

Это, по сути, вопрос о действительном носителе идеи творческой аристократии в России. Так, Герцен критически относился к «касте ученых», рисуя, практически, ее сатирический портрет. Этот сатирический портрет русского интеллигента, схваченный Герценом, как я понимаю, найдет свое воплощение в описании жизни, личности, биографии Чернышевского в статье Шпета. Но есть и другие носители культурно-исторического сознания. Говоря о творческой аристократии, Шпет обращается, конечно же, к Пушкину как к первому аристократу духа, русскому человеку, который эту проблему поставил на обсуждение, выразил ее. Шпет приводит в своих записных книжках цитату из Пушкина: «Почувствовали ли, что цель художества есть идеал, а не нравоучение». Он признает за Пушкиным роль первого борца с утилитаризмом, с прагматизмом, т. е. видит в нем мыслителя, который первым выразил мысль о творческой аристократии. Шпет пишет в «Очерке...»: «Когда Пушкин в критический момент банкротства правительственной интеллигенции заговорил о творческой аристократии, когда в нашу образованность впервые просочились идеи философии без назидательности, науки без расчета, искусства без "пользы народной" и когда на спонтанное развитие русской народности были брошены первые лучи рефлексии, все это сверкнуло вспышкой молнии»[8]. В письме Н. И. Игнатовой в 1921 году Шпет пишет: «Хотите знать, какая была бы Россия, если бы Пушкин был не случайностью, т. е. если бы Россия устроилась *по* Пушкину? Прочтите внимательно, взвешивая каждую букву и каждый тон между буквами его крошечные заметки об *аристократии*»[9].

Но тут же, т. е. в 1921 году, Шпет сомневается. Да, Пушкин — великая русская литература, да, он явился выразителем общного самосознания, национального духа. Но явился ли он реально таковым, был ли он, действительно, национальным духом? Был ли он, действительно, «в творческом быту рожденным», как говорит Шпет, российским аристократом. Он пишет в одном из писем, что свободное от полезности знание не прививается на рос-

---

[8] *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989. С. 46.

[9] Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред., сост., коммент. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 358–359.

сийской почве: «Прихожу в отчаяние: последняя связь оборвалась! Я все спасался в "будущее" и не хотел допускать такого обобщения, которое история могла бы опровергнуть. Больше всего цеплялся за Пушкина. Сегодня и с этим покончено! Где в нем *русский* "дух"? Его творчество есть именно *его* творчество, — гения, *не* выросшего из русского духа, а лишь восприни*мавшего* в себя этот дух, и что он сказал бы, если бы воспри*нял* его до конца? А вот где подлинный русский дух: как Пушкина у нас воспринимали? Ведь единственное честное *русское* восприятие было у Писарева: бесполезен, и не нужно его. В остальном или ложь, — Пушкин ли бесполезен!?.. или лицемерие, — какая еще нация способна на такое лицемерие? — Пушкина признаём, потому что и просвещенные мореплаватели так делают — признают, хотя и бесполезно... Уйти, уйти!.. И в то же время я чувствую, что все мои диатрибы по поводу русской утилитарности и моральности — из того же русского духа, — желание "исправить", что я сам им отравлен, и что может быть, во всяком другом месте, я и не прилажусь...»[10]. И в другом письме в этом же году: «Пушкин — великая, величайшая случайность». Я думаю, это тоже имеет личный характер. Эта оценка — из серии его размышлений о собственной творческой судьбе, о собственном месте в русской философии, о природе собственного творческого аристократизма. Вопрос, следовательно, для Шпета в том, насколько он сам как русский философ есть явление необходимое? Не есть ли он сам случайность, как и Пушкин, и Петр, и Юркевич и многие другие? Это как бы выдает в Шпете человека сомневающегося, противоречивого в своей глубине, но очень честного, смелого и мужественного.

И еще одна цитата из письма Шпета. В 1936 году он пишет Л. Я. Гуревич: «Мне хотелось бы, чтобы Вы прочли мою статью о Герцене, — сейчас я бы начал с того, чем кончалась тогда моя речь — с последней ее фразы!»[11]. И вот эта фраза: «За конечным решением своей проблемы Герцен обратился к жизни, и он отвечает на свой философский вопрос не только философски, но и всей жизнью своею. Здесь, во всяком случае, кончается миро-

---

[10] Письмо Г. Г. Шпета к Н. И. Игнатовой от 15 февраля 1921 г. // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 355–356.

[11] Письмо Г. Г. Шпета к Л. Я. Гуревич от 7 сентября 1935 г. // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995. С. 57.

воззрение, кончается дух и идея, потому что начинается осуществление идеи, воплощение духа, начинаются будни, частности, повседневность, заботы и тревоги, радости и огорчения, ошибки и успехи, удачи и провалы, — начинаются "душевные драмы", начинается *биография...*»[12]. Я думаю, что работы Шпета по истории русской философии это как раз попытка написать *идейную биографию русской философии* именно в том смысле, в каком он говорил о биографии в 1936 году, т. е. почти в самом конце жизни. Думаю, что вся жизнь Шпета — это подтверждение выбора, который он сделал, и того решения для себя проблемы, что есть деяние в философии. Вся жизнь философа — это его деяние, быть последовательным и честным до конца. Поэтому, находясь в ссылке, он изо всех сил старался закончить перевод гегелевской «Феноменологии духа», т. е. начав с Гегеля и вернувшись к нему. Мне кажется, что трагизм его судьбы может быть понят чисто в древнегреческом смысле, когда побеждает долг над чувствами. В данном случае, он оставался в рамках философии чистой и строгой, не сорвавшись в жизнь, в политику.

В черновиках Шпета есть проект изучения философии в средней школе. Этот проект предполагал, что в средней школе школьники должны изучать историю жизни великих философов и на примере их жизни осознавать, что есть философия в нашей жизни. Вот, я думаю, что пример Шпета, пример его жизни, его судьбы, это для нас именно такой пример. Шпет не только в конце жизни отказывается от идеи чистого знания. Он гораздо раньше об этом говорит. Он говорит, что философия не есть только чистое знание, она также есть еще тип очень сложного переживания. Я еще один пример хочу привести. Мы почему-то не говорим об этом совершенно, а именно, об отношении Шпета к Фейербаху. А сам Шпет весьма недвусмысленно и довольно часто обращается к нему. В частности, в статье о Чернышевском, которая, на мой взгляд, если бы она была дописана до конца, носила бы название «О фейербахианстве Чернышевского», подобно статье «К вопросу о гегельянстве Белинского», где он попытался развеять этот миф о Белинском-гегельянце. Шпет проанализировал творчество Белинского и показал, что он воспринял идеи Гегеля только в духе решения своих личных проблем. А у Чернышевского

[12] *Шпет Г. Г.* Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921. С. 53.

просто близко ничего не было к Фейербаху, потому что он даже Фейербаха не прочитал. Но, говоря о Фейербахе в 1929 году, Шпет вот что говорит. Это одно из наиболее ярких, выразительных признаний Шпета, которое выдает в нем мыслителя весьма близкого к Фейербаху, с точки зрения восприятия его как философа, как личности философа. Он пишет: «В духе самой этой современности, высказывает тягостные для теоретического мыслителя сомнения. Пусть эти взгляды не устарели, но своевременно [ли] самое внимание к ним перед лицом насущнейших практических требований дня? Вопрос — жгучий для мыслителя, в особенности, когда счастливый деятель рядом с ним решает его так легко и победно! Ответ Фейербаха, хотя имеет значение не только личного, но и принципиального оправдания работы мыслителя в годину действия, прежде всего, раскрывает увлекательную личность этого страстного, все подчиняющего своей идее и своему назначению, философа. От начала и до конца он был одушевлен твердою философскою верою в практическую правду своего дела и в жизненное право своего назначения мыслителя»[13]. Мне кажется, что этим все сказано.

Вся проблема России — это постоянная борьба народа с интеллигенцией. Интеллигенцию представляли аристократы духа, и сам Шпет был одним из них. Восставший народ уничтожил интеллигенцию, в том числе и Шпета. Но сам Шпет пытался всю жизнь ответить на проблемный вопрос о социальном статусе интеллигенции как творческого выразителя народного духа. Я думаю, что Шпет не нашел исчерпывающего ответа на этот вопрос. Он с сомнением смотрит на историческую действительность: если Герцен — случайность, Юркевич — случайность, Пушкин — случайность и сам он — Густав Шпет — случайность, то вправе ли он, да и мы сегодня, уповать на то, что именно творческая аристократия спасет Россию или приведет ее к Ренессансу? Вопрос остается открытым.

---

[13] *Шпет Г. Г.* Источники диссертации Чернышевского // Новое литературное обозрение. 2002. № 1. С. 11.

*А. И. Резниченко*

# ГУСТАВ ШПЕТ, ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И «ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ»

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

Все нижесказанное — лишь отголоски одного очень давнего спора. Этот спор, полемика или зачастую просто «ругань» возникли на страницах различных печатных изданий в период 1914–1916 гг. в связи ситуацией, связанной с Германией и войной. Мы помним эрновские филиппики —«Столкновение духа Германии и духа России мне представляется внутренней осью европейской войны. Все другие силы группируются по периферии. Гордая, материальная, внешняя идея германская сталкивается со смиренною, духовною и внутреннею идеею русскою»[1], — и мы помним ответ С. Л. Франка и М. М. Рубинштейна на вопрос о том, виновен ли Кант, принцип автономии нравственности, трансценден-

---

[1] *Эрн В. Ф.* Меч и крест // *Эрн В. Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 297.

тальное единство апперцепции и категорический императив в появлении крупповских пушек[2]. М. М. Рубинштейн ответил на этот вопрос отрицательно, говоря о том, что кантовская этика — благо и что его философская позиция не несет никакой ответственности за появление Круппов». Как и большинство предреволюционных дискуссий[3], формально она не закончилась ни чем, хотя имела глубокий философский смысл: в этой полемике происходило становление национальной идентичности, «русского духа», а в новоевропейской философской традиции «дух» — это немецкое слово. Во многом именно ей оказались заданы определенные типы, стереотипы и установки, связанные с поиском ответа на вопрос — а что есть русская философия сама по себе, in intra, как таковая? Является ли она носительницей платонической традиции духовности, которая наследуется почти биологически, а поэтому «у нас» Логос, а «у них» логика, поэтому «у нас» мифотворчество, а «у них» логические конструкции и т. д., или же наоборот — русская философия есть такая «нутряная философия a la russe», которая не имеет строгого конструкта в своем основании и поэтому не может артикулировать вещи и явления в смысле тех их форм, которые подвластны философии в ее западном осуществлении.

Казалось бы, и «традиция платонизма» как «голоса Логоса», и стремление к философской точности категориальных схем, заимствованных из философии немецкой, и прежде всего кантианской, воспринимаемой так вплоть до полного нечувствия очевидного различения между Кантом и, скажем, Гуссерлем, должны были воплотиться в текстах. И действительно, анализ истории предвоенных полемик являет нам это воплощение. Однако история «реального прошлого» не есть только история «сбывшихся событий». Любопытной формой прояснения смысла скрытой оппозиции «Платон versus Кант» явились два архивных документа: фрагмент из лекций о Канте о. Павла Флоренского 1914 года[4];

---

[2] См.: *Франк С. Л.* О поисках смысла войны // Русская Мысль. 1915. № 12. III отделение. С. 125—133; *Рубинштейн М. М.* Виноват ли Кант? // Русские Ведомости. 1915. № 33.

[3] Напомню еще о двух дискуссиях этого времени: об имяславии и о национализме.

[4] Автограф рукописи хранится в Архиве о. Павла Флоренского (Москва). Я глубоко признательна игумену Андронику (Трубачеву) за право цитирования

и «Работа по философии» Г. Г. Шпета, опубликованная в журнале «Начала» в 1992 году.

О. Павел Флоренский:

(Л. 1.) Платон (+1) Кант (-1)

*Жизнь и личность*

*Сходство* (формальное)

Жил долго: 429–348 гг. до Р. Х. = 81 год жил долго: 1742–1804 гг. = 80 л.

оба дали все, что могли дать и изменили самих себя

⟨...⟩

всецело были преданы философии

пользовались огромной славою

(Л. 2.) Где сокровище Ваше, там и сердце Ваше будет

| Кант | Платон |
|---|---|
| *νουμενα* и *φαινομενα* | *νουμενα* и *φαινομενα* |
| *Νουμενον*: Ding an zieh, вещь в себе | *νουμενον*: *ειδος*, идея |
| *φατνομενον*: [ощущение], представление... опыт | *φατνομενον*: чувственный мир |
| Истинно-познаваемое – только *явления*, а *вещь* в себе лишь *мнение*, основанное на[5] практической необходимости | Истинно познаваемое – только *идеи*, а *чувствен⟨ный⟩ мир* – лишь мнение, основанное на практической необходимости |
| Самое существование вещи в себе непонятно, ибо она бессмысленна (ни едина, ни множественна)... ибо к ней не применимы предикаты чувственного мира | Само сущ⟨ествование⟩ чувств⟨енного⟩ мира непонятно, ибо он бессмыслен (изменчив etc.), ибо к нему *применимы* предикаты чувственного мира |
| (Л. 3.) Верховн⟨ый⟩ принцип<br>идея *долга*<br>нечто ирреальнейшее | Верховный принцип<br>идея *всеобщего блага*<br>ens realissimum |

У Канта и Платона → все устремлено. Одно – от неба к земле, от всего к я, другое наоборот – от земли к небу, от я к нему[6]. Платонизм ↑ Кантиан⟨ство?⟩↓

---

этой рукописи. Цитируется с сокращениями. Подчеркивания в автографе переданы курсивом; авторское выделение крупным шрифтом сохранено.

[5] Вычеркнуто: *нравствен⟨ных⟩ соображениях*.

[6] Запись на отдельном листке от 7.III.1914.

Г. Г. Шпет:

«Отметим только следующие основные принципы Платона, в которых раскрывается утверждаемое им *начало безусловной истины*: a) истина для него предметна и усматривается нашим разумом в идее; b) высший принцип всякого утверждения истины есть «то же» в ней, т. е. принцип тожества: c) полнота истинного бытия, познаваемая как конкретная целостность общего; d) идея выражает его сущность и всякое бытие утверждается через причастность ей или участие в ней; e) идея конечной сущности, блага, разумна, так что за разумом сохраняется его автономия. (...) Сообразно этому основное начало Канта, законодательство Sub(ъек)та, раскрывается в следующем виде a) в начале познания лежит софизм, выражаемый в дилемме: или предметы или представления, — отрицание первой части дилеммы дает утверждение второй; b) тожество есть принцип аналитических суждений, не расширяющих нашего знания, — синтетические суждения имеют своим принципом «я мыслю», а не высказывают истину; c) общие положения нашего знания имеют абстрактный характер и представляют собой не высказывания об истине, а общеобязательные суждения, истинность которых тем более, чем они дальше от действительности; d) как источник познания идея антиномична и может играть только роль регулятивного принципа, в роли конститутивного принципа она приводит только к иллюзиям; e) выход из антиномичности разума лежит в отрицании его автономии и через признание его благости»[7].

При последовательном прочтении двух этих фрагментов возникает вполне целостный текст — несмотря на то, что его невольные соавторы принадлежат двум разным школам. Первый из них — основной идеолог и лидер московских «неославянофилов» Павел Флоренский; второй — защитник «философии как строго знания» Густав Шпет. Более того. Несмотря на очевидное различие между формами интерпретаций, философскими влияниями[8], мировоззренческими установками (если Флоренский — это *священник* Флоренский, Шпет — это *философ* Шпет), формами артикуляции того, что они хотят сказать (Флоренскому важно на-

[7] *Шпет Г. Г.* Работа по философии // Начала. 1992. № 1. С. 38–39.

[8] Скажем, существует такое понятие, как «внутренняя форма слова». Оно встречается и является важным конструктивным элементом и системы Фло-

рисовать конструкцию, прояснить значение понятия, для Шпета важен сам процесс дискурсивного рассуждения, ход мысли), — един предмет, едино время, едины книги, которые читали эти люди. У Шпета и Флоренского совершенно разные способы мыслить и говорить, но, тем не менее, принципиально общий смысл конкретного философского высказывания. В частности, и тот и другой, оценивая философию Платона как «положительную», а философию Канта как «отрицательную», предлагают в качестве основания для анализа рассмотреть понятие «идеи» как таковой у Платона и у Канта; и тот и другой рассматривают платоновскую философию как парадигму (источник, начало) философского дискурса вообще[9].

Что мы имеем? Мы имеем лишь то, что, возможно, квалификации, приписываемые сегодня нами тем или иным авторам, не совсем корректны. Возможно, нам имеет смысл определить историю русской философии не как поле брани между представителями различных философских течений и группировок, которые могут быть «более философичны» или «менее философичны», — все это, по-видимому, есть область исторических интерпретаций реального прошлого, но не само это «реальное прошлое». Попытаемся обозначить его («реального прошлого») границы как границы единого «игрового поля философии», которое учитывает не только формы ставшего, не только совокупность «сбывшихся событий»; но и всю полноту и полнозвучие того, что осталось неявленным, скрытым, недоосуществленным. Общность рецепций и форм опыта; некий общезначимый тогда метафорический ряд, своего рода скрытый язык[10]; время и место произно-

ренского, и системы Шпета. Но интерпретации этого понятия — различны: Флоренский исходит из А. Потебни, Шпет — из В. Гумбольдта.

[9] Быть может, эта общность «трансцендентальных предпосылок» даст ключ к анализу реальной реакции Шпета на систему «Столпа», зафиксированной в «Явлении и смысле» и в «Скептике и его душе», – правда, боюсь, для вычленения основных составляющих элементов этого анализа придется обратиться к поиску конструкций, также оставшихся в сфере «непроговоренного»: к границам латентных влияний «Критики чистого разума» на «Столп и утверждение Истины» и «Критики способности суждения» на «Явление и смысл».

[10] Одним из многочисленных примеров такой общности рецепций и скрытых референций при всей широте допустимых интерпретаций может служить следующее: общеизвестно, что работа Г. Г. Шпета «Явление и смысл» написа-

симого тогда философского высказывания — все это можно трактовать как контекстный фон (или арену?) формирования смысла в слове; как то, что будет еще прояснено светом формируемых в этом поле смыслов.

Однако совершенно очевидно также, что *характер* формирования этих смыслов всегда индивидуален и несводим к формам латентного. Личность автора, произносящего «слово» (будь то метафорический ряд или логическая конструкция) и более или менее точно улавливающего в его сети тонкие и сложные структуры мира; «свет смысла», освещающий «мглу меона» (будь то «смысл явления» или «Свет Невечерний»), — иными словами, то «имя» и тот «глагол», которые, если верить Аристотелю, и составляют «речь», не дают поставить знак равенства между Шпетом и Флоренским или же «снять» их философские высказывания в некоем «диалектическом единстве». Нам, по-видимому, остается немногое: попытаться, исходя из — или, быть может, невзирая на свои ролевые установки, личностные и мировоззренческие ориентиры, субъективные оценки, исторически и функционально детерминированные интерпретации, уловить=поймать «мяч» сказанного. Ибо мяч, летящий вечно, — мяч, попавший в цель.

---

на под сильным влиянием увертюры к «Тангейзеру». В работе одного из молодых «московских неославянофилов» Сергея Дурылина «Вагнер и Россия. Вагнер о будущих путях искусства» (1913) музыка Вагнера становится основанием для прояснения русской национальной идентичности.

*В. Янцен*

# Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ, Е. Д. ШОР И Г. Г. ШПЕТ

«Многосторонность» русских философов первой половины прошлого века, о которой с нескрываемым восхищением говорят современнные исследователи, состояла не только в многогранности их научных и общекультурных интересов, но и в разнообразии и богатстве личных контактов, как правило, оставлявших какой-то след в их творчестве. С этой точки зрения и в шпетоведении вполне оправданно применение метода персонифицированного сравнительного анализа или поиска биографически неявных, на поверхности не лежащих персональных параллелей. К таким параллелям для шпетоведения, несомненно, принадлежат имена Дмитрия Ивановича Чижевского и Евсея Давидовича Шора.

Просматривая в конце 80-х годов личную библиотеку русско-украинского философа и слависта, ученика Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и Р. Кронера Дмитрия Ивановича Чижевского (1894–1977)[1] при Институте славистики университета города Галле, я неожиданно обнаружил в ней несколько трудов Г. Г. Шпета, среди которых была книга «Внутренняя форма слова», с краткой дарственной надписью автора, датированной 1928 годом и свидетельствовавшей о личном знакомстве Шпета с Чижевским.

---

[1] Более подробные сведения о биографии и творчестве Чижевского см.: *Кортхаазе В.* Дмитрий Чижевский и Родина его выбора – Германия. Берлин, 2003; *Валявко И.* Д. И. Чижевский: жизненный путь и творчество // Новый Журнал. Нью-Йорк, 2004. № 235. С. 216–240; *Янцен В.* Спасти, сохранить и освоить! О судьбе книжных собраний и архивов Д. И. Чижевского в Германии // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 / Под ред. *М. А. Колерова.* М., 2004. С. 232–278.

Последовавшие затем многолетние поиски в личных архивах Чижевского в Галле и в Гейдельберге никаких существенных результатов в вопросе о характере их знакомства не принесли. Писем Г. Г. Шпета в архивах Чижевского не оказалось. Правда, наряду с известной рецензией на «Очерк развития русской философии», опубликованной Чижевским в «Современных записках» под псевдонимом П. Прокофьев в 1923 году[2], мне посчастливилось обнаружить в Галле еще одну, неизвестную его рецензию на то же издание, предназначавшуюся для первого номера пражского «Логоса» 1925 года, но по каким-то причинам там не вышедшую. Помимо этого, имя Шпета довольно часто упоминалось в работах и переписке Чижевского 20-х — 40-х годов, последний, в свою очередь, упоминался в письме Р. О. Якобсона к Шпету как его знакомый[3], а некоторые параллели в биографиях (обучение в Киевском университете, затем в Германии, у Гуссерля, общий круг знакомых, принадлежность к социал-демократии) и творчестве (интерес к феноменологии, герменевтике, истории русской философии, совпадение отдельных формулировок при развенчании русского «просвещенства» и гегельянства Белинского, сходство в понимании предмета философии как философии научной) этих двух ученых делали вероятной гипотезу об их личном знакомстве еще во времена обучения Чижевского в Киевском университете (1913–1917) и о возможном влиянии Шпета на формирование философских интересов молодого Чижевского.

Однако этой гипотезе противоречил тот факт, что ко времени поступления Чижевского в Киевский университет (1913) Шпет уже работал в Москве. Не поддерживало ее и то, что Чижевский, в эпистолярном общении в общем-то склонный к ав-

---

[2] *Прокофьев П.*: Густав Шпет. Очерки развития русской философии. Первая часть. Петербург, 1922. Стр. XVI–350 // Современные записки. 1923. № 18. С. 454–457.

[3] В письме к Г. Г. Шпету от 17 июня 1928 года, поблагодарив его за согласие сотрудничать с новым пражским славистическим журналом «Slavische Rundschau», Р. Якобсон пишет: «В первых №№-ах журнала будет напечатано два обзора новых русских философских работ, где, конечно, будут отзывы на все Ваши новые труды. Обзоры пишет Чижевский, которого Вы, кажется, знаете». Это письмо хранится в семейном архиве Г. Г. Шпета в Москве. Информацией о нем и некоторыми использованными в статье биографическими данными о Е. Д. Шоре я обязан Татьяне Щедриной.

тобиографическим реминисценциям, когда речь заходила о Шпете, ни разу не упомянул о своем личном знакомстве и переписке с ним. Тем самым оставалось предположить, что это знакомство было заочным (по книгам и публикациям или через посредника), а брошюра Шпета с дарственной надписью — единственным знаком внимания и благодарности за вышеупомянутую положительную рецензию в «Современных записках».

Этот малоутешительный вывод все же не умалял значения работ и рецензий Чижевского как первых интерпретаций творчества Шпета в русской эмигрантской философии. Уже сравнение двух рецензий Чижевского на одну и ту же книгу Шпета, написанных одновременно, но публиковавшихся с временной дистанцией в два года (в течение которых Чижевский работал над своей «Философией на Украине»), обнаруживает ряд существенных изменений в интерпретации этой книги (см. Приложения 1 и 2). С годами, по мере углубления в теоретическую философию, в историю западной, славянской и русской мысли, Чижевский все более и более критично относился к «Очерку развития русской философии» Шпета. Но постоянные упоминания этого труда в его работах, письмах, лекциях, списках рекомендуемой литературы для славистов свидетельствуют о том, что он был для него важной «вехой» и важным «ориентиром» при создании собственной концепции истории русской мысли.

В начале 2005 года в личном архиве музыканта, искусствоведа, философа и переводчика Евсея Давидовича Шора (1891–1974), хранящемся в библиотеке Иерусалимского университета, по описи архива удалось обнаружить некоторые важные источники, свидетельствующие о том, что именно Шор (в начале 20-х годов — ученый секретарь физико-психологического отделения, член правления и член-корреспондент РАХН, эмигрировавший в 1922 году в Германию и в 1923 году поселившийся во Фрейбурге, где до начала 30-х годов активно участвовал в семинарах Гуссерля и Хайдеггера, выполнял роль доверенного лица и инициатора немецких изданий Вяч. Иванова, занимался переводами работ Н. А. Бердяева на немецкий язык и писал научную работу о Г. Зиммеле) был посредником в общении между Шпетом, с одной стороны, и Гуссерлем и Чижевским, — с другой. До весны 1924 года Шор и Чижевский снимали квартиры в одном и том же доме во Фрейбурге (Blasiusstrasse 4), входили в философско-искусст-

воведческий кружок с шуточным названим «Святая община», состоявший из немецких и русских слушателей Фрейбургского университета (при участии Ф. А. Степуна и фольклориста, переводчика и лектора русского языка А. К. Креслинга)[4]. После переезда Чижевского в марте 1924 года в Прагу между ним и Шором завязалась оживленная переписка, продолжавшаяся до 1933 года, когда Шор вынужден был покинуть Германию из-за своего еврейского происхождения и поселиться сначала в Риме, а потом в Палестине. В переписке несколько раз упоминалось и имя Шпета. Эти упоминания, как и вообще большинство упоминаний Шпета в письмах Чижевского, весьма мозаичны и лишь в своей совокупности дают картину постоянного интереса при постепенном возрастании критического отношения к творчеству Шпета.

Так, в письме от 24 марта 1924 года, интересуясь судьбой какого-то журнала, Чижевский спрашивает Шора: «Что с журналом? Писали ли Шпету? (...) Я только сейчас сажусь за письма всем, кому должен был писать. Сообщу Вам тогда о результатах. Не был ли Гадамер во Фрайбурге и не говорили ли с ним о журнале? Об этом сообщите обязательно!»[5]. Из контекста переписки неясно, о каком журнале идет речь и какое отношение к нему имел Г. Г. Шпет. Возможно, речь шла о создании международного феноменологического журнала, в котором должны были принять участие ученики Гуссерля, в том числе Шпет и Гадамер. В письме от 14 октября 1928 года Чижевский лишь кратко сообщает: «С Гуссерлем о Шпете еще буду говорить. И Вам напишу»[6]. Смысл этого сообщения (план немецкого издания последнего труда Шпета, против которого Чижевский энергично возражал) проясняется из его письма от 8 января 1929 года: «О Шпете, м(ожет)

---

[4] *Marie-Luise Bott*: Von Spätzle zu Hegel. Die «Heilige Gemeinde»: Erinnerungen an ein buntes Häuflein russischer Gelehrter im Freiburg der zwanziger Jahre // Badische Zeitung vom 9.03.1991. S. 5.

[5] Фонд Д. С. и Е. Д. Шоров в отделе рукописей Библиотеки национальной литературы Израиля при Иерусалимском университете. Ед. хр. (к сожалению, полученные мной из Иерусалима копии писем Д. И. Чижевского из архива Е. Д. Шора не имели отдельных идентификационных номеров, поэтому я вынужден дать лишь общую ссылку на номера групп документов, среди которых они хранятся и по которым я их заказывал) 387, 389.

[6] Там же. Ед. хр. 387, 389 (см. примеч. 5).

б(ыть), Вы или Степун уже списывались с Гуссерлем. Я с ним говорил, но ни до чего не договорился. Кроме того, прочтя книгу[7], очень ею разочарован. И лучше бы советовал издать по-немецки "Скептика и его душу"[8] или "Эстетич(еские) фрагменты"[9]. Книга, по-моему, очень неудачная»[10]. Вероятно, Е. Д. Шор последовал совету Чижевского и перевел для Гуссерля несколько пробных страниц из работы Шпета "Скептик и его душа", избрав место,

---

[7] О планах перевода какой конкретно книги Г. Г. Шпета идет речь, по контексту письма сказать трудно. Вероятнее всего, не понравилась Чижевскому какая-то новая работа Шпета, поскольку дореволюционные и первые послереволюционные его работы он ценил очень высоко. Так как переписка предполагаемого переводчика (Е. Д. Шора) и Г. Г. Шпета известна нам только по одному черновику письма Шора от 1 декабря 1923 года (см. Приложение 3), в котором этот вопрос вообще не затрагивался, то, опираясь на имеющуюся в нашем распоряжении информацию, попытаемся решить его методом исключения, сопоставляя библиографию печатных трудов Г. Г. Шпета с его изданиями, имевшимися в личной библиотеке Д. И. Чижевского. К счастью, такая возможность у нас есть благодаря недавно опубликованному немецкими славистами каталогу галльской библиотеки Чижевского. – См.: *Angela Richter (Hrsg.).* Dmitrij I. Tschiżewskij und seine Hallesche Privatbibliothek. Bibliographische Materialien. In: Slavica Varia Halensia. Bd. 8. "Lit-Verlag" 2003. S. 107 (G.G. Spet, №№ 778–781). Последними прижизненными книгами Шпета, вышедшими до 1929 года, были: «Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольдта)» (М., 1927) и «Введение в этническую психологию», вып. 1 (М., 1927). Согласно указанному каталогу, в личной библиотеке Чижевского имелось 6 отдельных изданий Шпета: «Философское мировоззрение Герцена» (Пг., 1921), «Очерк развития русской философии», ч. 1 (Пг., 1922), «Эстетические фрагменты», вып. 1, 2, 3 (Пг., 1922–1923) и «Внутренняя форма слова» (М., 1927). Приведенных данных, конечно, недостаточно для ответа на вопрос, когда эти книги попали в библиотеку Чижевского. Но только об одной их них можно с уверенностью сказать, что она оказалась там не ранее 1928 года, так как на ней имеется автограф Г. Г. Шпета: «Дм. Ив. Чижевскому от автора. Москва 1928». И это была как раз одна из двух незадолго до 1929 года вышедших монографий Шпета: «Внутренняя форма слова».

[8] *Шпет Г. Г.* Скептик и его душа. Этюд по философской интерпретации // Философский ежегодник «Мысль и слово» / Под ред. Г. Шпета. Вып. 2. М., 1921. С. 108–168.

[9] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. Вып. 1. Пг., 1922. Вып. 2, 3. Пг., 1923.

[10] Фонд Д. С. и Е. Д. Шоров при библиотеке Иерусалимского университета. Ед. хр. 387, 389 (см. примеч. 5).

в котором сообщалось об отличии логического и ноэтического скептицизма от метафизического согласно учению Э. Гуссерля[11]. Упоминание об этом переводе находим в письме Е. Д. Шора к тюбингенскому издателю О. Зибеку от 6 декабря 1931 года: «...в связи с "Русской идеей" и более того — в связи с некоторыми переложениями, которые я делал для проф⟨ессора⟩ Гуссерля из сочинений его московского ученика, проф⟨ессора⟩ Шпета, Хайдеггер знал о том, что я охотно занимаюсь осведомлением немецких философских кругов о русских мыслителях...»[12].

18 мая 1928 года Чижевский сообщает Г. В. Флоровскому, явно имея в виду и недавно полученную им новую книгу Шпета: «За последнее время получил из России ряд работ несоветских философов (Лосева и др.). Очень разнообразны по характеру, различны по качеству, но существенно в них то, что филос⟨офская⟩ мысль не замерла совсем. Точно так же дело обстоит и с религиозной мыслью, хотя ей и в печать дороги нет»[13]. А в письме от 31 октября 1928 года к тому же адресату спрашивает: «Нужен ли Вам сейчас Шпет ("История, как предмет логики"[14])? Если да, то я Вам его немедленно вышлю. — Я написал за последний месяц статью "Метафизика пространства и времени". Собираюсь печатать»[15]. Несмотря на просьбу Флоровского вернуть упомянутую работу Шпета, Чижевский задерживает ее у себя до середины 1930 года.

Упоминания работ Шпета в переписке Чижевского с историком русского революционного движения, меньшевиком

---

[11] *Шпет Г. Г.* Скептик и его душа... С. 114—115. 2,5 машинописные страницы перевода из этой работы сохранились в личном архиве Е. Д. Шора при Иерусалимском университете вместе с черновиком письма Е. Д. Шора Э. Гуссерлю от 9 апреля 1930 года. Ед. хр. 16. Л. 1—3.

[12] См.: *Янцен В.* Неизвестный эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 / Под ред. *М. А. Колерова*. М., 2004. С. 544—554.

[13] Princeton University Library. Department of Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. ⟨в дальнейшем — Georges Florovsky Papers.⟩. C 0856. Correspondence. D. Chizhevsky Letters. Box 12, Folder 13.

[14] *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. I. Материалы. М., 1916.

[15] Georges Florovsky Papers. C 0856. Correspondence. D. Chizhevsky Letters. Box 12, Folder 13. Указанная статья Чижевского в печати не выходила.

Б. И. Николаевским (1887–1966) проясняют по крайней мере один канал, по которому книги Шпета попадали за границу и, в частности, к Чижевскому: их посылал или привозил с собой во время командировок в Германию историк марксизма, бывший меньшевик, основатель Института Маркса и Энгельса в Москве, редактор первых русских изданий ранних работ Маркса Давид Борисович Рязанов (Гольдендах, 1870–1938). Так, в письме от 1 января 1931 года Николаевский спрашивает Чижевского: «Не нужна ли Вам "История рус(ской) философии" Шпета (изд. Книга, вып. 1), а также его же книга о философ(ских) взглядах Герцена?[16] Имею лишний экземпляр. От Ряз(анова) имею сообщение: Вам высылают (по просьбе швейц(арского) журнала) т.т. 1–2 немец(кого) издания сочинений Маркса и Энгельса. Это совсем не то, о чем просила В(аша) редакция[17], но я пока ничего не писал по сему поводу в Институт. Укажите, надо ли писать и в каком духе»[18]. Несмотря на ответ Чижевского («Шпета обе книги у меня есть»[19]), Николаевский все же посылает ему книгу о Герцене, а затем и сборник, посвященный памяти Лаврова[20] с двумя статьями Шпета. Поэтому Чижевский пишет ему: «Спасибо за справки, за пришедшие сегодня книги! За книги особенно! Шпета: Герцен (как я Вам писал) я имею. Прислать Вам его назад или же подарить его здешней немецкой библиотеке? Здесь постепенно начинает собираться всяческая славистика»[21].

Более пространная и критическая характеристика работ Шпета по истории русской философии содержится в письме

---

[16] *Шпет Г. Г.* Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.

[17] Речь идет об основанном В. Дильтеем и Л. Штайном швейцарско-немецком журнале «Archiv für Geschichte der Philosophie», редактором славянского отдела которого Чижевский был с 1930 по 1932 год.

[18] Tschi I. Nachlass-Tschiževskij im Institut für Slawistik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (в дальнейшем – Tschi I). Nr. 14/16. Письмо Б. И. Николаевского от 1 января 1931 года.

[19] B. I. Nicolaevsky Collection in the Hoover Institution Archives, Stanford University (в дальнейшем – B. I. Nicolaevsky Collection). Box 476, Folder ID 23. Письмо Чижевского от 4 января 1931 года.

[20] Сборник статей, посвященных памяти П. Л. Лаврова. М., 1920.

[21] B. I. Nicolaevsky Collection. Box 476, Folder ID 23. Письмо Чижевского от 12 февраля 1931 года.

Чижевского к Ф. А. Степуну от 1 июля 1944 года. Это письмо существенно уточняет и собственную концепцию истории русской мысли Чижевского (к тому времени автора и редактора таких значительных исследований по истории русской и славянской мысли, как «Философия на Украине» /1926/, «Очерки по истории философии на Украине» /1929, 1931/, «Философия Г. С. Сковороды» /1934/, «Гегель у славян» /1934/, «Гегель в России» /1939/):

«Шпетовский Герцен у меня есть и я Вам его охотно с оказией пришлю. Но книга в совсем другом стиле, чем "Очерки": Герцен рассмотрен как чистый философ, с полным игнорированием всего „мировоззрительного" и всей личности Герцена. Книга вышла полезная, но скучная. Между тем, как очерки (—) книга интересная, но вредная: вредная прежде всего своей полной ошибочностью! Это памфлет против советской философии, одетый в форму ист(ории) русской мысли (почему вообще "мысли"? по содержанию следовало бы назвать "бессмыслия", или лучше "безмыслия"). Бема брошюра[22] совсем плоха (главное незнанием материала). Но ее устремление — доказательство христианской образованности древней Руси, конечно(,) правильнее доказательства "невегласия" у Шпета. Старые русские переводы отцов церкви — вовсе не из легких — вполне осмысленны и содержательны! Ареопагитики переведены прекрасно (хотя и не в России, а на Балканах). Может быть(,) и примитивные мысли старой русской проповеди — вполне прозрачны и осмысленны. Почти нет чисто философских тем, но их и не могло быть тогда в литературе на не-ученом (не греч(еском) и лат(инском) языке). Еще более несправедливо освещение филос(офского) обучения в Киеве и Москве в 17—18 вв. Здесь Шпет просто блещет незнанием предмета: таким образом(,) его книга сама — пример некритического (и неисторического) рационализма! Значительно выше всего этого брюзжания соответственные страницы в "Судьбах русского богословия" Флоровского.

Как я сказал уже — книга о Герцене (в 100 стр.) — совсем иного стиля, но также вполне отвергает все не "наукообразно-философ-

[22] *Бем А. Л.* Церковь и русский литературный язык: доклад, сделанный в заседании Русского Научно-исследовательского объединения в Праге. Прага, 1944.

ское", а наукообразное (рассмотренное и в моей книге о Гегеле в России) — вообще хотя и интересно, но на поверхности философской личности Герцена, и притом только для юного Герцена имеет какое-то существенное значение. История русской философии у Шпета почему-то история проселочных дорог русской мысли, а столбовые остаются без рассмотрения и даже без упоминания (я⟨,⟩ кстати⟨,⟩ писал о книге в "Совр⟨еменных⟩ Записках"[23] — не помню как, но⟨,⟩ во всяком случае⟨,⟩ в этом же духе, — может быть, посмотрите рецензию — тогда я писал, а С⟨овременные⟩ З⟨аписки⟩ печатали еще весьма обстоятельные рецензии по 6—8 страниц петита). Когда я получил книгу Шпета⟨,⟩ я был поражен сходством моих оценок тогдашней (до 1924 г.) русской современности с его оценками (как "просвещенства"), — очевидно⟨,⟩ предпосылки — "феноменология" — у нас были общие, — но освещение его меня совершенно не удовлетворило. С того времени у меня собралась масса материала, совершенно подрывающего всю концепцию Шпета. Вообще я — против меряния философской культуры по "генералам", — "генералы" в духовной области — явление случайное и бывают генералы без армий и армии без генералов. В России были (бывали), если и не армии, то⟨,⟩ во всяком случае⟨,⟩ энергичные отдельные отряды, и если не нашлось "генералов", то это такая же случайность, как напр⟨имер,⟩ отсутствие генералов в английском платонизме 17 в., в значительной степени определившем собою такого генерал-фельдмаршала, как Лейбниц, вообще целиком выросшего из не-немецких корней. Впрочем, в ист⟨ории⟩ русской философии очень многое надо еще пересмотреть: я начал писать когда-то для Фасмера[24]

---

[23] См. Приложение 1.

[24] *Макс Фасмер (1886–1962)* — немецкий славист и индоевропеист, родившийся в России, ученик и зять выдающегося польского языковеда И. А. Бодуэна де Куртенэ, автор фундаментального труда «Русский этимологический словарь». С 1912 по 1917 год был профессором Бестужевских высших женских курсов, в 1917 году — профессором Саратовского университета. В 1919 году уезжает преподавать в Тарту, в 1921 году — в Германию, где получает ординариат по славянской филологии при Институте индоевропеистики Лейпцигского университета. В 1924 году основал «Zeitschrift für slavische Philologie» (Журнал славянской филологии), быстро завоевавший авторитет ведущего немецкого журнала по славянскому языкознанию и литературоведению. С 1925 года —

(издававшего полезный "Гандбух"[25]) историю философии у славян в отдельных томиках — там было бы много нового, но издание прекратилось и книга не кончилась. А печатать ее на неудобочитаемом языке, вроде чешского, вряд ли полезно»[26].

В этом отрывке, заслуживающем места в хрестоматиях по истории русской мысли, память все-таки изменила Дмитрию Ивановичу... Его рецензии на «Очерк развития русской философии» были написаны в совершенно ином духе: там, конечно, речь шла не о «памфлете», а о «первой истории русской философии!» (см. Приложения 1 и 2). В том же духе, хотя и не без критики, были его частые ссылки на работы Шпета в 20-е и 30-е годы. Приведем лишь наиболее характерные из них.

Так, в статье «Русская философия современности» Чижевский упоминает Шпета как главу направления русских феноменологов: «Если русские — весьма влиятельные и весьма интересные — ортодоксальные "феноменологи" (во главе этого направления стоит Г. Шпет) возражают против диалектического метода, как против метода конструктивного, то, может быть, это всего лишь означает, что русские феноменологи еще не проделали того развития, которое уже проделала часть немецких феноменологов и которое, например, пережил также подвергшийся сильному влиянию феноменологии Лосев. Может ли и должна ли возникнуть "феноменологическая диалектика" — это все еще вопрос»[27]. Краткая характеристика посвящена Шпету как феноменологу и иссле-

---

директор Института славистики при Берлинском университете. С конца двадцатых и до начала шестидесятых годов Чижевский был одним из самых активных сотрудников его журнала. Упоминаемая в письме «История философии у славян» Чижевского в изданиях Фасмера не выходила. Отдельные краткие заметки на эту тему он публиковал в «Zeitschrift für slavische Philologie» в собственной рубрике «Lesefrüchte» (плоды жатвы).

[25] *Handbuch* — руководство, справочник (нем.). Речь идет, вероятно, о серии научных монографий, издававшейся М. Фасмером и Р. Траутманом с 1925 года: «Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte» (Очерк славянской филологии и истории культуры).

[26] New Haven, Yale University Library, Fedor Stepun Papers, Correspondence between Fedor Stepun and Dmitrij Tschižewskij. Gen. Mss 172, Box 34, Folder 1170.

[27] *Čyževs'kyj D.* Die russische Philosophie der Gegenwart // Slavische Rundschau. 1930. Nr. 10. S. 738.

дователю Гегеля в немецком варианте основного труда Чижевского «Гегель в России»: «Г. Г. Шпет (проф. в Москве) является верным приверженцем феноменологии Гуссерля. В ее пафосе научности, в ее стремлении снова растворить все науки в философии он чувствует близкое родство с основными тенденциями гегелевской философии. Его симпатию вызывает также гегелевский историзм. Различным представителям русского гегельянства он посвящает отличающиеся симпатией и утонченностью работы ⟨работы о Лаврове и Герцене. — *В. Я.*⟩. Следует также подчеркнуть явное внутреннее сходство его анализа русского Просвещения с оценкой Просвещения у Гегеля»[28].

В своих «Очерках из истории философии на Украине», прилагая список рекомендуемой литературы к параграфу «Влияние Шеллинга и романтизма», Чижевский пишет: «Основным, что необходимо отметить как самое лучшее из написанного об упоминаемых в этом параграфе мыслителях, являются соответствующие главы в "Очерке истории русской философии" Г. Шпета (...), которым пользовались и мы как самым прекрасным изложением взглядов этих мыслителей»[29]. Затем в заключение параграфа «Влияние Гегеля» Чижевский признает: «И для этого параграфа самое лучшее, что мы можем указать, — цит⟨ированная⟩ книга

---

[28] *Tschiževskij D.* (Hrsg.) Hegel bei den Slaven. Reichenberg, 1934. 2. Aufl. Darmstadt, 1961. S. 380. В изданном в 1939 году в Париже русском варианте книги «Гегель в России» эта характеристика была значительно сокращена: «Мы находим отзвуки гегельянства в самостоятельных построениях и феноменологов (Г. Г. Шпет) ⟨...⟩» (с. 340). Необходимо отметить, что ни в русском, ни в немецком варианте этой книги Чижевский не упоминает работы Шпета 1923 года «К вопросу о гегельянстве Белинского» (правда, опубликованной лишь в 1991 году, но об этой работе вполне мог знать, а может быть, и иметь ее копию Е. Д. Шор). Судя по полному молчанию о ней Чижевского, он о ней ничего не знал. А между тем эта работа Шпета, в которой так же, как и во второй главе книги «Гегель в России», происходит «развенчание» гегельянства Белинского, была наиболее близкой Чижевскому по своей методологии и выводам работой. Оба исследования являют редкий в истории русской мысли пример почти полного единодушия историко-философских оценок, идущих вразрез с общепринятыми оценками Белинского как в Советской России, так и в эмиграции.

[29] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931. С. 79.

Шпета, за которым мы во многих пунктах следуем»[30]. Импонирует ему и «очень хорошее изложение философских взглядов Юркевича в статье Г. Г. Шпета "Философское наследие П. Д. Юркевича"»[31].

На рубеже 20-х и 30-х годов Чижевский опубликовал в «Современных записках» серию обзорных статей, охватывавших весь спектр выходивших тогда в Советской России философских работ: «"Советская" философия»[32], «Философские искания в Советской России»[33] и «Кризис советской философии»[34]. В этой, к сожалению, до сих пор не очень известной в России «трилогии», навсегда лишившей ее автора возможности публиковаться в Советском Союзе, разбор работ Шпета должен был бы относиться ко второй статье. Но в ней Чижевский ограничился лишь кратким предуведомлением: «P.S. Только теперь нам стали доступны еще две чрезвычайно интересных работы, вышедших в России за последние годы. Это "Эстетические фрагменты" ⟨...⟩ и "Внутренняя форма слова" ⟨...⟩ Г. Г. Шпета. Шпет дает в них приложение феноменологического метода, сторонником которого он является, к проблемам эстетики и философии языка. Об обоих работах мы должны будем поговорить отдельно подробнее»[35]. Приходится сожалеть, что свое намерение Чижевский не исполнил. Правда, неизвестно, собирался ли он вообще его исполнять, относясь к последней из этих работ заведомо негативно. А вот замысел трех написанных им обзоров имел прямое отношение к Шпету. Если повнимательнее вчитаться в эту трилогию, вполне заслуживающую общего названия «Феноменология философии в Советской России», то окажется, что она является не чем иным, как ответом Шпету. Ответом на завуалированный в его

---

[30] Там же. С. 86.

[31] Там же. С. 156.

[32] *Прокофьев П.* «Советская» философия // Современные записки. 1927. № 33. С. 481–501.

[33] *Чижевский Дм.* Философские искания в Советской России // Современные записки. 1928. № 37. С. 501–524.

[34] *Прокофьев П.* Кризис советской философии // Современные записки. 1930. № 43. С. 471–488.

[35] *Чижевский Дм.* Философские искания в Советской России // Современные записки. 1928. № 37. С. 523–524.

«Очерке» вызов советской философии (истолкованный Чижевским как «памфлет») и прямым договариванием того, что сам Шпет, живя в Советской России, уже не мог сказать открыто. Первой и центральной из вышеназванных трех статей Чижевского была статья «"Советская" философия», в которой он, с одной стороны, широко пользуется онтологической терминологией (Чижевский писал тогда связанную с этой темой русскую магистерскую диссертацию, оставшуюся незавершенной и опубликованной лишь отчасти[36], внимательно штудировал только что вышедшую книгу М. Хайдеггера «Бытие и время»[37], а впоследствии собирался писать о нем краткую статью для украинской энциклопедии[38]), с другой же — опирается на анализ «просвещенства» в работах Шпета.

---

[36] *Чижевский Д.* О формализме в этике. Заметки о современном кризисе этической теории // Труды Русского народного университета. Т. I. Прага, 1928. С. 195–209; Проблема формальной этики ⟨тезисы доклада⟩ // *Чижевский Д. (Сост.)* Философское Общество в Праге 1927–1928. Прага, 1928. С. 9–11; Представитель, знак, понятие, символ. (Из книги о формальной этике) ⟨тезисы доклада⟩ // Там же. С. 20–24; К проблеме двойника. (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском. Сб. статей под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929. С. 9–38; Schiller und die «Brüder Karamazov» // Zeitschrift für slavische Philologie, 1929. Bd. 6. H. 1–2. S. 1–42; Этика и логика. К вопросу о преодолении этического «формализма» // Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1931. Т. IV. С. 222–240.

[37] В письме к ученице Гуссерля Фердинанде Гоманн (Homann) от 12 августа 1927 года Чижевский сообщает о своем намерении нанести визит Хайдеггеру и чтении «Бытия и времени»: «Пока далеко еще не закончил читать его книгу. Книга все время прекрасна, хотя отчасти, вероятно, нереалистична». Примерно через месяц, 4 сентября, он снова возвращается к этой теме: «А вторая часть гораздо интереснее, правда, намерения автора весьма неясны». И наконец, почти через год, 24 июля 1928 года, пишет: «Книгу Хайдеггера читаю сейчас во второй раз. Он производит на меня большое впечатление, хотя я уже думал, что "приблизительно" знаю обо всем, что там написано». — Universitätsarchiv Heidelberg. Briefe von Dmitrij Tschižewskij an Ferdinande Homann. Поскольку доступ к оригиналам этих писем Чижевского закрыт до 2010 года, выражаю признательность исследователю творчества Чижевского из Берлина, доктору Вернеру Кортхаазе за разрешение использования в публикации принадлежащих ему копий этих писем.

[38] Этот сюжет упоминается в «Пражских воспоминаниях» Д. И. Чижевского: «Через пару лет, когда эмигрантами впервые издавалась украинская

Вот какой виделась ему тогда советская философия: «...К сожалению, в области красной философии перед нами нечто ужасающе безрадостное, нечто такое, для чего нельзя подыскать ни сравнения, ни надлежащих эпитетов. Советская философия принадлежит к категории нелепого — вроде подъемного крана из соломы, мостовой из хлебного мякиша, масла из железных опилок. Эта нелепица напоминает царство сказки, мир сна. Только сказка здесь рассказывается жуткая, сон снится кошмарный. Ибо карикатура на культурное бытие, бытийственная пустая форма пытается утвердиться в центре культурной жизни, сказка и сон хочет быть (или только *казаться*) правдою, "ничто" хочет овладеть миром реальности, водрузить себя на место "истинного бытия". (...) Русские "марксисты" — Плеханов, даже нелепый Шулятиков (автор книги "Оправдание капитализма в новейшей философии от Декарта до Маха"), даже Ленин (в своей безграмотной философской книге[39]) — это все же — просто плохие и мелкие философы, иногда с незаурядным (только чисто ли философским?) пафосом искания истины (как Плеханов). Между тем со страниц "Под знаменем марксизма" и подобных изданий на нас глядит небытие, чистое ничто, тень тени реальности. — Вглядевшись в

энциклопедия, я получил ряд вокабул и мог бы с гордостью посвятить хотя бы краткую статью знаменитому современнику — Хайдеггеру, работа которого "Бытие и время" тогда только что была опубликована. Но эта статья была немилосердно вычеркнута украинским специалистом». — См.: *Tschižewskij D.* Prager Erinnerungen: Herkunft des Prager linguistischen Zirkels und seine Leistungen // *Matejka L. (ed.)* Sound, Sign and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle. Ann Arbor, 1976. P. 19. Наш украинский коллега Е. Пшеничный объясняет сокращение заметки Чижевского о Хайдеггере во «Всеобщей украинской энциклопедии» не философским дилетантством ее редакторов, а опозданием Чижевского с ее подачей в соответствующий том, который к тому времени уже вышел из печати. Текст этой краткой заметки был следующим: «Гайдеггер Мартин (род. 1889), проф. во Фрейбурге, ученик Гуссерля, от феноменологии перешел к своеобразной философии жизни. Основа рассуждений — время. Основные категории мышления Г выводит из непосредственных форм человеческого существования. Главный труд — "Бытие и время"». — См.: *Пшеничний Є., Янцен В.* Листування Дмитра Чижевського с Василем Сімовичем // *Мних Р., Пшеничний Є. (Ред.).* Славистика. Том I. Дмитро Чижевський і світова славістика. Дрогобич, 2003. С. 327.

[39] Очевидно, речь идет о «Материализме и эмпириокритицизме».

лицо этого философского призрака, заметим в его облике нечто давно русской культурной жизни знакомое и ей — увы! — отнюдь не чуждое. Ведь нельзя отрицать, философия всегда была в России как-то на задворках культурной жизни. (...) Даже ослепленный и восхищенный "успехами" коммунизма европеец останавливается перед коммунизмом в философии, как перед пустым местом. (...) Какая тема является наиболее характерною, наиболее центральною для лежащего перед нами коммунистического философского журнала? Мы не ошибемся, ответив: "небытие философии". (...) Невозможно удивляться, что в области философии господствует какая-то нарочитая, демонстративная небрежность по отношению к фактам, их полное игнорирование. Ведь философия, как и каждая наука, должна считаться и прежде всего с теми воззрениями и теориями, что были высказаны философами в прошлом, что являются общепринятыми или отстаиваются отдельными мыслителями в настоящем. Коммунистические философы находятся, однако, в том счастливом положении, что считают себя вправе игнорировать как прошлое, так и настоящее философии. Со своей точки зрения они, пожалуй что, и правы. Если всякая философия (кроме диалектического материализма) — вздор, пустая болтовня ни о чем, собрание бессмысленных заблуждений, вырастающих на почве то "развития торгового капитализма" (или иных хозяйственных форм), а то из сознательного и злостного обмана, — то и серьезный интерес к фактам этой псевдонаучной сферы не нужен и бессмысленен. Только из такой психологической установки можно сколько-нибудь правдоподобно объяснить как изгнание философии из высшей школы, так и *сознательное* понижение философской культуры, которое проводится по всему фронту — нарочитое культивирование философского невежества. (...) Но "большевистская философия" с ее характером псевдобытия, с ее неистовством отрицания, неспособного поставить на место отрицаемых некие положительные ценности, с ее подменой критики содержания отрицаемого — для нее невидимого и поэтому ее "критике" недоступного — чем-либо только "смежным" с отрицаемым, с ее "подозрительностью" и злобствованием в отношении ко всему неблагонадежному (непонятному) — является ли эта псевдофилософия чем-то абсолютно новым в русской культурной жизни? Нам думается, что нет. — И указание предшественников "советской философии" не являет-

ся только удовлетворением нашего пустого любопытства. Понимание генеалогии культурных явлений современности помога ет уразумению культурных задач, перед современностью стоящих. Наш ответ имеет в виду не прежнюю русскую марксистскую литературу. Она во многом имела какое-то непосредственное (хотя бы и неглубокое) отношение к объекту своей критики. (...) Корни современных настроений и глубже и шире. Элементы, живущие в современной философской коммунистической нескладице, разбросаны в истории духовной жизни русского общества почти на всем протяжении XIX в. Во всяком случае, с наибольшею силою они выступают, быть может, не столько по отношению к философии, сколько по отношению к литературе. Русская литература, несомненно, — наивысшее проявление русского творчества. Но этот факт никогда не был осознан всем русским обществом. Значительная его часть, широкие круги "интеллигенции" руководились в своем суждении о русской литературе именно таким же "небытийственным", из ничто и в ничто взирающим воззрением, как и прошедшая перед нами[40] "советская философия" в ее суждениях о философской истине. Не случайностью было, что в литературной критике господствовали "внешние" подходы к *художественным* произведениям — от этики, от политики, от социальных проблем и т. д. (...) Наиболее примечательно и показательно иное — долголетнее арбитрствование людей без всякой способности художественного восприятия, и поэтому *наивно и непосредственно* судивших о каждом произведении с точки зрения искусству чуждой и безразличной. Из подобных суждений можно составить потрясающую картину похода "*небытия*" против *великой* русской литературы. Так же обстояло дело и с философией (хотя философия в России и не могла, конечно, по масштабу равняться с литературой). Философское содержание не только оставалось *непонятым*, но и сознавалось, как *непонятное*. Поэтому брань была исступленнее и откровенно-невежественнее, чем в литературной критике. И по той же причине философу было еще труднее проникнуть в русскую журналистику, чем литературному критику с эстетическим чутьем и вкусом. Философские статьи большинства русских толстых журналов — произведения дилетантов — по большей части злобных, невежественных и ту-

[40] Исправлено, в оригинале была явная опечатка: «перед ними».

пых. И часто писатели, — в иных сферах не лишенные живости и оригинальности, подходя к философии, опускались до уровня господствовавшего поверхностного и хлестаковствующего дилетантизма. (...) Лежат ли основания отмеченной нами своеобразной "традиции" русской культуры в своеобразии "русского духа" как такового, или в специфичности исторически обусловленных форм духовного бытия России в XIX веке — вопрос сложный и не здесь место его решать. Во всяком случае, не только русское прошлое, но и русское настоящее требуют сознательного отношения к этой огромной опасности русской культурной жизни. Задачи будущего — не только в "поддержании традиций" русского культурного творчества, но и в существенном *изменении почвы*, на которой это творчество живет и которою питается. Иначе будет продолжать жить и традиция слепоты, торжествующего невежества и изоляции высших проявлений русской культуры»[41].

Да простит нам читатель столь пространную цитату, в которой пришлось отбросить все примеры и всю конретику, сохранив лишь логический каркас аргументации автора. Конечно, ссылка на Шпета в *такой* статье могла сослужить последнему плохую службу. Но эта ссылка в ней все же была, завершая размышления Чижевского о походе «просвещенского небытия» против великой русской литературы: «Некоторый материал собран в "Очерке истории русской философии" Шпета (т. 1, единственный пока). Шпет, может быть, несколько парадоксален в формулировках, но глубоко прав в основных пунктах своей характеристики русского "просвещенства"»[42]. Тема «невегласия» и «просвещенства» русской мысли была развита, уточнена и конкретизирована Чижевским в нескольких книгах, статьях и лекциях[43]. Причем

---

[41] *Прокофьев П.* «Советская» философия // Современные записки. 1927. № 33. С. 482–501.

[42] Там же. С. 497.

[43] Эта тема, проходящая красной нитью через все творчество Чижевского, заслуживала бы специального исследования. Мы встречаем ее в работах Чижевского о Достоевском (К проблеме двойника /см. примеч. 36/, особенно с. 27–32, в предисловии к публикации Fedor Dostojewskij. Auseinandersetzung mit der Aufklärung // Orient und Occident, Leipzig, 1931. H. 7. S. 1–2, в брошюре Dostojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft. Bonn, 1947.

он усматривал в «невегласии» и «просвещенстве» не только характерную черту и уже закрепившуюся традицию (например, правление Николая I характеризуется Чижевским не как «реакция», а именно как торжество «просвещенства»!), но и основной соблазн и опасность русского мировоззрения, уводящие его от магистральных путей развития мировой философской мысли в беспутья и тупики советской философии[44]. Критикой Чижевский, однако, не ограничился, отметив в последующих двух статьях трилогии выход в России значительных немарксистских

---

S. 4, и, наконец, в специально посвященной этой теме брошюре Dostojevskij und die Aufklärung. Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen. Nr. 5. Tübingen, 1975), о русской литературе XIX века (Russische Literaturgeschichte des 19 Jahrhunderts. Bd. 1, 1: Die Romantik. München, 1964. S. 146–149, Bd. 1,11: Der Realismus. München, 1967. S. 90–92, 208–210), о русском гегельянстве (Hegel bei den Slaven. Reichenberg, 1934. 2. Aufl. Darmstadt, 1961, в этом сборнике, содержащем немецкий вариант работы Чижевского «Hegel in Russland» было в общей сложности 10 ссылок на Шпета, отчасти сокращенных в русском парижском издании «Гегеля в России» 1939 года; в обоих вариантах книги для указанной темы особенно интересна глава «Господство просвещенства») и истории русской мысли (Das heilige Rußland. Russische Geistesgeschichte I. 10–17 Jahrhundert. Rowohlts deutsche Enzyklopädie. Bd. 84. Hamburg, 1959 и Rußland zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II. 18–20 Jahrhundert. Rowohlts deutsche Enzyklopädie. Bd. 122. Hamburg, 1961. 2. erweiterte Aufl.: Russische Geistesgeschichte. München, 1976. S. 192–200, 233–254, 308–312. В этой книге Шпет уже не упоминается, но теория Чижевского о потенцировании с середины XIX века западных влияний в России восходит к идеям не только Флоровского, но и Шпета). К немногим нереализованным творческим замыслам Чижевского, также связанным с темой просвещенства, относился замысел книги «История русской культуры», о котором он писал В. Вайнтраубу в 1962 и Г. В. Вернадскому в 1966 году.

[44] «"Нигилизм" и радикализм, современный догматический ленинизм и все русское просвещенство, с преувеличением обрисованное Шпетом в его "Очерке истории русской философии", – ведь они не менее характерны для русского мировоззрения, чем онтологизм, славянофильство и интуитивизм. Думается, что действительное уяснение этих, может быть, уродливых и искаженных форм русского мировоззрения возможно только при признании известных имманентных внутренних опасностей в самой системе категорий русской мысли (...) и этих опасностей нельзя прикрыть, демонстрируя только более ценное, что дано до сих пор русской мыслью». – См.: *Прокофьев П.*: С. Л. Франк. Русское мировоззрение // Современные записки. 1927. № 33. С. 236.

(А. Ф. Лосева, М. М. Бахтина, В. М. Каринского, М. М. Рубинштейна, Г. Г. Шпета) и заслуживавших упоминания марксистских философских работ (»Диалектики природы» Энгельса и «Философских тетрадей» Ленина, приведших к кризису механистического материализма и внесению гегельянских мотивов в советские философские дискуссии рубежа 20-х — 30-х годов, работ В. Ф. Асмуса, А. М. Деборина и других). Помимо этого, в статье о философских исканиях в Советской России дается оригинальное изложение сути феноменологического и диалектического методов[45] и проблемы «теодицеи»[46].

Статьи Чижевского не остались незамеченными в Советском Союзе. Несмотря на использование псевдонима, автор был точно идентифицирован. Правда, не сразу: еще в 1928 году он без особых затруднений мог публиковаться под своим именем в киевском журнале «Етнографічний Вісник»[47], а близко знавший Чижевского по Пражскому лингвистическому кружку Роман Якобсон мог написать в 1929 году в Россию, что «профессор Чижевский приглашен сотрудничать в Институте Маркса и Энгельса»[48]. Но начиная примерно с 1930 года, советские представители, издательства и ведомства стали избегать прямых контактов с Чи-

---

[45] *Чижевский Дм.* Философские искания в Советской России // Современные записки. 1928. № 37. С. 511–513.

[46] Там же. С. 508–509.

[47] *Чижевський Д.* Нові досліди над історією астрології // Етнографічний Вісник. Київ, 1929. № 8. С. 190–215. В 1928 году Чижевский писал Б. И. Николаевскому: «Мои работы все очень подвинулись. Кое-что удается печатать в Киеве в Записках Академии Наук». — B.I. Nicolaevsky Collection. Box 476, Folder ID 23. Письмо Чижевского от 3 октября 1928 года. Иррациональность этого сотрудничества со стороны советских учреждений состояла в том, что после побега в 1921 году за границу Чижевский именно на Украине был заочно приговорен к смертной казни.

[48] *Toman J. (Ed.)* Letters and Other Materials from the Moscow and Prague Linguistic Circles, 1912–1945 // Cahiers Roman Jakobson, 1. Michigan Slavic Publications. Ann Arbor, 1994. P. 60. Письмо Якобсона от 26 февраля 1929 года, адресованное В. Б. Шкловскому. Сотрудничество Чижевского с Институтом Маркса и Энгельса ограничилось добыванием для института редких немецких изданий и рецензией на русское издание сочинений Гегеля. Готовившийся им для института совместно с Б. И. Николаевским сборник о младогегельянцах в Москве не вышел.

жевским[49]. И когда поддерживавший с ним связи академик В. И. Вернадский, будучи в Лейпциге, отправил ему письмо, предложив встретиться и, вероятно, рекомендуя прочесть какие то советские философские работы, Чижевский тактично предупредил его об опасности такой встречи, сообщив о своем авторстве всех трех статей в «Современных записках»[50].

Полемика Чижевского с концепцией истории русской философии Шпета велась в основном по следующим направлениям:

---

[49] Несколько раз сообщал ему об этом Б. И. Николаевский. Отвечая на вопрос о гонораре из Укргиза, якобы посланном Чижевскому в Берлин на имя представителя Института Маркса и Энгельса, Николаевский 26 июля 1930 года писал: «Представителем Института М(аркса) и Э(нгельса) в Берлине являюсь я, но никаких извещений для Вас не получал. Сейчас здесь Ряз(анов), кот(орого) я сегодня спрошу и если он что знает, то напишу дополнительно. Но уверен в противном. Здесь какое-то недоразумение. Р(язанов) будет здесь и в сентябре, — между 10 и 15, т(ак) ч(то) сможете тогда его повидать. Но он на Вас сердит за Вашу статью в "Совр(еменных) Зап(исках)"». — Tschi I. Nr. 14/10. А вот письмо на ту же тему от 14 января 1931 года: «Сейчас мне сообщили, что Dr. Art. Stein'y послан каталог русских изданий Института М(аркса) с просьбой отметить, что именно нужно для отзыва. Снеситесь с ним. В Москве явно предпочитают иметь дело не непосредственно с Вами, а с немцем. Б(ыть) м(ожет), они и правы: там сейчас совсем жуткие времена». — Ibid., Nr. 14/14. То же нежелание прямого общения советских учреждений с Чижевским подтвердил и издатель журнала «Archiv für Geschichte der Philosophie» Артур Штайн в письме от 10 января 1931 года: «Институт Маркса и Энгельса в Москве поручил издательству Маркса—Энгельса в Берлине выслать мне каталог публикаций института. Посылаю Вам одновременно этот каталог. Прошу сообщить мне о том, какие сочинения Вы в особенности желаете. Затем я сообщу список берлинскому издательству Маркса—Энгельса, который переправит его в Москву. Думаю, нам следует придерживаться такого порядка после того, как издательство Маркса—Энгельса (...) посылает эти вещи мне, несмотря на то, что я определенно — с разрядкой и двойным подчеркиванием на полях — просил адресовать их прямо Вам». — Ibid., Nr. 16/9.

[50] В письме из Галле от 10 августа 1932 года он сообщил В. И. Вернадскому: «За советским "диалектическим материализмом" я следил довольно внимательно. К сожалению, статьи, которые я о нем напечатал (в "Современных записках", томы 33, 37, 43) носят несколько слишком полемический характер (оттисков у меня нет)...» — The Rare Book and Manuscript Library, Columbia University. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture in New York. V. and G. Vernadsky Papers.

1) сужение предмета исследования, ограничение истории русской философии только профессиональной, академической или — как он выражается в своем письме к Степуну — «наукообразной» философией и ее центральными фигурами;

2) выпадение из нее философской и внефилософской «периферии» (литературы и религиозной мысли), без которой именно в России невозможно понять почвы и благоприятных условий для возникновения профессиональной философии;

3) превращение теоретической, логической схемы в историческую, придание ей смысла периодизации истории русской философии.

Если под критикой, полемикой и «полемическим контекстом» понимать не пустое резонерство, средство к национальному самоутверждению или злопыхательство по поводу чужих промахов и ошибок, но один из побудительных мотивов к их преодолению в собственном творчестве (а именно так Чижевский и понимал полемику!)[51], то в его работах об украинской, русской и славянской мысли можно было бы найти немалое количество тем, в той или иной степени инспирированных Шпетом, но не положительным содержанием каких-то его идей, а, так сказать, «от противного»: Сковорода, жидовствующие, русское масонство, влияние немецкой мистики в России, философское образование в Киев(ской) Академии XVII–XVIII веков и другие.

---

[51] «Для великого человека характерны не только его положительные мысли, стремления и дела. Так же важны и его "враги", его антипатии, его отталкивания. Возможно, самой сильной антипатией Достоевского было русское Просвещение, или лучше: "просвещенство". "Просвещение" как духовно-исторический тип исследовано еще недостаточно. Может быть, лучшим, что было написано о "Просвещении", являются те немногие страницы, которые были ему посвящены в гегелевской "Феноменологии духа" (ср. также остроумную статью "Кто мыслит абстрактно?"). Но Просвещение 18 столетия, которое прежде всего имел в виду Гегель, в своей последовательности и выраженности духовной структуры далеко уступает русскому просвещенству 19 века. Если говорить об имманентных, внутренних "опасностях" русского духа, то русское Просвещение является воплощением этих опасностей во всей их величине. Поэтому критика Достоевским русского Просвещения является одновременно самокритикой русского духа». — *См.: Tschiżewskij D.* Fedor Dostojewskij. Auseinandersetzung mit der Aufklärung // Orient und Occident. Leipzig, 1931. H. 7. S. 1.

У Шпета и Чижевского была все же по крайней мере одна тема, в освещении которой они обнаруживают полное единство. Единство тем более поразительное, что оно противоречило общепринятым взглядам и что ни один из них о существовании работ другого по этой теме, по-видимому, ничего не знал. Эта тема — «развенчание» Белинского и его гегельянства[52]. Вряд ли можно согласиться с исследователями, усматривающими в критике Белинского Чижевским национально мотивированный акт «страшной мести» в стиле Гоголя[53]. В таком случае за что же в том же самом стиле «мстил» Белинскому Г. Г. Шпет? Дело, конечно, не в мести, а в том, что два прекрасных знатока западноевропейской и русской мысли, используя одни и те же источники и взяв на себя неблагодарный труд сравнения «гегельянских» высказываний Белинского и его окружения с подлинными сочинениями Гегеля и других представителей немецкого идеализма, пришли к одним и тем же выводам. Тема эта заслуживает специального исследования не только из-за совпадения основных оценок Шпета и Чижевского, но и потому, что над ней почти одновременно с ними работали и другие русские исследователи (А. В. Койре, вероятно А. Кожевников и особенно Б. В. Яковен-

---

[52] *Tschižewskij D.* Hegel bei den Slaven. Darmstadt, 1961. S. 207–229; *Чижевский Д. И.* Гегель в России. Париж, 1939. С. 113–143 (глава V: В. Г. Белинский); *Шпет Г. Г.* К вопросу о гегельянстве Белинского // Вопросы философии. М., 1991. № 7. С. 115–176 (архивная публикация текста, датированного 1 мая 1923 года).

[53] «Проведенный Чижевским безжалостный, уничтожающий анализ философского и литературно-критического творчества Виссариона Белинского ⟨...⟩ — это не что иное, как "страшная месть" в стиле Гоголя. В книге "Гегель в России", напечатанной на русском языке, русскими издателями, для русского читателя, Чижевский низверг кумира русской интеллигенции с пьедестала. Шаг за шагом, он документально доказал, что Белинский формировался под влиянием вторичных источников, поверхностных и неточных. Со стороны Чижевского это был акт возмездия Белинскому за его презрение к украинскому языку и литературе — этот критик даже пытался переубеждать Тараса Шевченко ради творческого самоусовершенствования перейти на русский язык». — См.: *Прицак О., Шевченко И.* Памяти Дмитрия Чижевского (23 марта 1894 — 18 апреля 1977) // Философская и социологическая мысль. Киев, 1990. № 10. С. 99.

ко, написавший несколько книг и статей о Гегеле и гегельянстве в России и отдельную монографию о Белинском[54]).

Биография и философское творчество Е. Д. Шора пока остаются загадкой. Публикуемые в Приложении 3 письма Е. Д. Шора к Г. Г. Шпету и неизвестному парижскому корреспонденту свидетельствуют об их авторе как личности весьма незаурядной: одаренной и наблюдательностью, и искусством слова, и способностью предвидения, и деловыми качествами, и умением общаться с людьми и быть компетентным посредником в диалоге различных культур. Вот лишь один пример: будучи доверенным лицом В. И. Иванова в вопросах издания его сочинений в Германии, Шор по собственному почину переводит его статью «Русская идея», через Ф. А. Степуна посылает этот перевод с собственным сопроводительным письмом в тюбингенское издательство Мора–Зибека и добивается согласия на его издание как раз в момент отказа издателя от работ С. Л. Франка, Л. П. Карсавина и Е. Н. Трубецкого. Причем издатель не только включает «Русскую идею» Иванова в свою программу, но и просит переводчика переработать сопроводительное письмо в предисловие к этой публикации. Что же в этом письме произвело такое сильное впечатление на издателя? По-видимому, деловой и компетентный характер этого письма, написанного не в стиле прошения одного из почитателей автора, а в стиле экспертизы специалиста, имеющего представление не только о содержании текста и значении творчества автора в целом, но и о перспективах его благожелательного приема в Германии. Чтобы не быть голословным, приведу полный текст этого письма:

«Фрейбург-Церинген
16.VI.29

Многоуважаемый господин доктор Зибек,

Пожалуйста, простите некоторое запоздание с посылкой "Русской идеи" проф. д(окто)ра Вячеслава Иванова. Это запоздание связано с тем, что после тщательного просмотра перевода вместе с господином Мартином Каубишем я еще раз переслал манус-

[54] *Магид С.* Философ Яковенко (Подготовительные материалы) // Духовные течения русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике: (Менее известные аспекты) / Под ред. Л. Белошевской. Прага, 1999. С. 259–311.

крипт автору в Павию с просьбой сделать дополнения, представляющиеся ему необходимыми для немецкого читателя.

Если я вместе с господином проф. Степуном взял на себя инициативу сделать этот труд В. Иванова доступным немецкому читателю, то случилось это по двум причинам. "Русская идея" является попыткой выведения противоречивой сущности русского народа, внутренней диалектики его души и дуалистического принципа его истории из основной глубинной религиозной тенденции его характера и истолкования всего загадочного и удивительного в русской жизни, исходя из своеобразия русской религиозности. "Русская идея" возникла в 1907—1908 годах и вышла в печати в 1909 году. События русской революции 1917 года подтвердили идеологические конструкции автора. Таким образом, эта статья является одновременно осознанием русским духом самого себя и документом своего времени. С другой же стороны, благодаря публикации этой статьи, в немецкую культуру будет введен русский мыслитель, способный, очевидно, связать духовную Германию с Россией.

Поскольку для меня представляется существенным, чтобы и остальные сочинения В. Иванова вышли в Вашем издательстве, я позволяю себе дать краткую характеристику его творчества. Профессор Иванов соединяет строгое западно-европейское научное воспитание и широкую эрудицию с подлинно русской непосредственностью переживания и глубокой интуицией. Он — философ, филолог и поэт одновременно. Вместе с Андреем Белым и Александром Блоком он способствовал появлению новой русской символической поэзии и был ее первым представителем, инициатором и идеологом. Вместе со своими сподвижниками он воспринял наследие Владимира Соловьева и Достоевского и придал русской поэзии новую мистически-религиозную глубину и новые возможности художественного оформления. Он открыл символическую традицию в творениях русских поэтов — Тютчева, Пушкина, Лермонтова — и у великих прозаиков — Гоголя, Достоевского. Великих европейских поэтов — Данте, Шекспира, Сервантеса он, как провозвестник и основатель трагического символизма, научил понимать по-новому. Из скрытых тем и тайного содержания русской литературы и народной поэзии Иванов сформировал религиозную доктрину и мистическое сказа-

ние и тем самым поднял из глубин дремлющего народного сознания русский национальный миф.

Разумеется, "Русская идея" — всего лишь проба из его творчества, особенно подходящая для введения в мир мысли этого автора. Исчерпывающее впечатление о его творчестве дают, помимо нескольких томов его стихов, его основные сочинения:

I. Достоевский.

II. Искусство и символ.

Ш. Судьба театра.

IV. Преодоление индивидуализма.

Полное оглавление, обзор содержания этих сочинений и некоторые пробы из них я вышлю Вам на днях.

С совершенным почтением остаюсь

весьма преданный Вам Е. Шор.

Член Российской Академии Художественных Наук.

Freiburg-Zähringen i. B. Blasiusstrasse 4»[55].

Сравнивая этот проект с десятками других, зачастую безграмотных и даже бестактных предложений, получавшихся всемирно известным немецким издательством Мора-Зибека из СССР и от русских эмигрантов[56], не приходится удивляться тому, что его владелец, доктор философии Оскар Зибек, сразу же выделил его из общей массы, прозорливо угадав в Е. Д. Шоре не только переводчика, но и оригинального мыслителя. Впоследствии Шор стал одним из внештатных экспертов этого издательства по русской тематике и был инициатором издания в нем книги В. И. Иванова о Достоевском[57].

Письма Е. Д. Шора (публикуемые в Приложении 3) еще раз подтверждают факт сохранения Г. Г. Шпетом связи с Э. Гуссер-

---

[55] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1929. 445, Pf–Schu. О проекте дальнейших изданий В. И. Иванова у Мора-Зибека см.: Приложение 3, примеч. 14.

[56] Более подробно об этих проектах см.: *Янцен В.* О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX века // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004 / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2005. (В печати).

[57] О предыстории немецких изданий работ В. И. Иванова у Мора-Зибека см. переписку между Ивановым и Е. Д. Шором за 1924–1932 годы: *Иванов В.* Собрание сочинений / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Т. IV. Брюссель, 1987. С. 757–770.

лем после революции. Несомненный интерес представляет также набрасываемый в них портрет М. Хайдеггера. Но главная цель их публикации — привлечение внимания исследователей русской мысли к биографии и творчеству Е. Д. Шора и его богатейшему архиву в Иерусалиме, освоение которого могло бы принести немало новых находок и открытий, в частности, и для шпетоведения.

В заключение хочется выразить глубокую признательность Татьяне Щедриной, Ирине Валявко, Екатерине Кудрявцевой, Михаилу Ароновичу Пархомовскому и Лазарю Соломоновичу Флейшману, без поддержки которых эта публикация не могла бы состояться.

Галле, 7 апреля 2005 г.

## Раздел IV

# АРХИВ ЭПОХИ

## Приложение 1

# ПРОКОФЬЕВ П. ⟨Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ⟩ ГУСТАВ ШПЕТ. ОЧЕРКИ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ.

**Первая часть. Петербург, 1922. Стр. XVI—350**[1]

Книга, к сожалению, поздно и лишь в очень небольшом количестве экземпляров проникшая за пределы Советской России. Между тем именно эта книга заслуживает быть прочтена всяким: и философом, и историком, и историком литературы, и просто мыслящим интеллигентом. Прежде всего — это не только «очерк истории русской философии», но и крупное — красочное и яркое — публицистическое произведение, выдержанное в благородных тонах философской публицистики. Содержание книги — не только история русской философии, но и смысл этой истории, не только судьба русской философии, но и философия русской судьбы. Вторым моментом, заставляющим особенно настоятельно рекомендовать общему вниманию книгу Шпета, является то строгое благородство стиля, с которым она написана. Автор *мыслит* о вопросах, которые он, как то видно из книги, остро и болезненно *переживает*. Но вся сила этого переживания не выводит книгу из плоскости философского размышления и не заставляет ее спуститься в сферу той «потасовки мнений», до которой так часто — и увы так охотно — спускаются теперь и писатели, и ученые, и философы. Заслуга г. Шпета не равнодушие и бесстрастие (сомнительная добродетель!), а уменье *удержаться в пределах* чисто интеллектуальной страстности, не разбить фили-

---

[1] Впервые опубликовано под псевдонимом П. Прокофьев в «Современных записках» (1924. № 18. С. 454—457).

гранной работы мысли порывами настроения и, прежде всего, настроения политического.

Для специалиста и читателя со специальным интересом к истории русской мысли, книга Шпета — богатая сокровищница фактов, среди которых много совершенно нового материала, беспристрастно написанный очерк — в вышедшей пока первой части — зачатков философской мысли в России. Формулировки ясны, четки и глубоки. Мимоходом брошен и намечен ряд проблем. Перед историком и историком литературы отчетливо поставлены проблемы проникновения в русскую мысль тех или иных «западных влияний». Здесь было бы бесполезно давать отчет обо всем богатстве содержания книги. — Фактический материал переплетен в книге с рядом мыслей, подчас лишь попутно брошенных, но дающих в своей совокупности опыт философии русской культуры. И именно эти вскользь брошенные мысли придают книге, остающейся крупным научным явлением, — не менее крупное публицистическое значение.

Собственно, для Шпета — русской философии еще не было и нет. Его книга — история «накануне» русской философии. Но это «накануне» развивалось в обостренной до трагизма ситуации, — философия, теоретическое, «чистое» мышление, вынуждена была зародиться и расти в атмосфере, принципиально отрицающей возможность и необходимость «чистого», теоретического, философского мышления. Страницы, характеризующие эту атмосферу, принадлежат к наиболее ярким в книге. Русская духовная атмосфера была атмосферой, в которой еще не выкристаллизовались, не отделились друг от друга понятия теоретического и практического, понятия истинного и хорошего, «умного» и «доброго». Мало того, если даже подымались до этого различения, то только, чтобы поставить практическое, доброе, хорошее *выше* теоретического, истинного, правильного. Наука, философия знания должны были служить добру, быть полезны, «хорошие люди должны командовать умными». Так знание стало неавтономным, было поставлено в зависимость от принципа пользы — «не только все правительства и всегда в России смотрели на науку с утилитарной точки зрения, но в подавляющем большинстве случаев так же смотрело и смотрит само русское общество». «Правительственной интеллигенции наследовала нигилистическая... оппозиционная правительственной, но столь же порабощенная ути-

литаризмом, хотя и с прямо противоположным пониманием пользы и службы людям». «Общая формула утилитарности стала лозунгом дня, — утилитарность в искусстве, литературе, науке, философии — «ненасытная утилитарность» (Пирогов). Арбитры утилитарности заседали в журнальных редакциях, откуда неслись по России в свисте и улюлюканьи их интеллигентские приговоры... И вот в русском самосознании переплелись Гоголь и Белинский, Толстой и Ткачев, Розанов и Чернышевский, Писарев и наши дни, когда в штукатурку старого Московского Университета влеплена в кудряшках эпиграмма: "Дело науки — служить людям"» — так теоретическое знание было сковано игом практических требований с двух сторон — со стороны правительства и со стороны оппозиционной интеллигенции, теоретическая мысль — и в первую очередь философия — была оттеснена на задворки и взята под двойную суровую цензуру. О цензуре правительственной — известно достаточно. Цензура оппозиционной интеллигенции была «настолько строже правительственной, насколько неписаный закон обязательнее писаного и насколько убежденный доброволец злее наемного бандита». — *Предпосылкой и следствием* такого положения с неизбежностью было, что русская культура — правительственная и интеллигентская — одинаково была «культурой невежества», «невегласия» — «наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества...» — «Везде в истории борьба между культурою и государством... У нас эта борьба выливается в парадоксальную форму препирательства между невежественным государством, в лице правительства, и свободною культурою невежества, в лице оппозиционной интеллигенции». — Мы не можем здесь развернуть всю тонкую диалектику развития этой проблемы у г. Шпета. Несомненно одно: в центре его внимания столь центральная проблема, которою болеет современная, как и старая Россия, — проблема «России и культуры», проблема для нас, русских интеллигентов, транспортируемая в иную: «мы и культура», т. е. «русская интеллигенция и культура». Острая и четкая постановка этой проблемы делает книгу Шпета — повторяем еще раз — заслуживающей самого большого и серьезного внимания.

Мы позволим себе здесь лишь несколько беглых замечании. Отдавая должное всей суровой серьезности стиля книги, все-таки нельзя не заметить, что по отношению к русскому «просвещенству» автором допущено некоторое преувеличение. Первая часть доведена лишь до начала 40-х годов, но уже сейчас можно предвидеть, что для автора русское просвещенство *вне* философии. Между тем при всем, несомненно, антифилософском пафосе «просвещенства» — оно было именно какою-то «пропедевтическою» стадиею русской умственной жизни. В чистом «нигилизме» горел неосознаваемый пламень истины. Не только Белинский и Чернышевский, но и Нечаев и Ленин в *своей* вере в истину и в *своем* служении ей (хотя бы истина и сливалась с пользой, добром, человеком, партией или подчинялась им) образуют какую-то необходимую (хотя бы и «отрицательную») ступень русского философского сознания. Оценка русского философского прошлого как невежества, «невегласия» притупляет до известной степени восприимчивость Шпета к культурным явлениям, не вмещающимся в эту схему. Шпет обходит молчанием русскую науку (Лобачевский), пренебрежительно проходит мимо масонов (к которым как бы ни относиться, но нельзя отрицать, что они были руслом, по которому протекали в Россию некоторые философские идеи), ограничивается суммарною и беглою характеристикою украинской религиозно-философской жизни XVII–XVIII века (проходит мимо Петра Могилы и широким взмахом перечеркивает Сковороду — «не философ»!), не видит ничего заслуживающего внимания во всей истории сект (талмудические и западные влияния)... Этот список можно бы было умножить. Но, по существу, эти пробелы не роняют значения книги и могут представить лишь desiderata[2] для других исследователей. Серьезнее дело обстоит с вопросом об ограничении рамок исследования. В «Очерке» нашлось место по преимуществу для цеховых философов или во всяком случае для мыслителей, сознавших свое философское «призвание». Следовательно, вне рамок «очерка» остаются все мыслители-поэты, мыслители-писатели... Конечно, в философской среде немецкого XIX века, скажем, Веневитинов или Баратынский не много бы значили, но в России именно этими путями — через поэтов, писателей и пуб-

[2] *Desiderata* — пожелания (лат.).

лицистов — вливалась в сознание широких кругов философская мысль. Отказ от освещения философских воззрений или внефилософской мудрости, скажем, Гоголя или Достоевского (а их обойдет, очевидно, Шпет в следующих томах) означает попросту, что история русской мысли прослеживается в «Очерке» лишь на побочных ее проселочных путях. Так, отчасти, это уже и в этом томе. — Все эти замечания сводятся, в существе, к одному: Шпет не верит в то, что истина живет, хотя бы в уродливых и искаженных формах, всюду: и в «просвещенстве», отрицающем автономию науки и философии, и в невегласии, живущем смутною и недоступною ему по смыслу символикою идей, ключ к которым потерян (отцы церкви — в древней Руси, философия Запада — в масонстве и т. п.), и в «ненаучном» искусстве, литературе, публицистике. И иногда — истина там живее, полнее и глубже, чем в автономных по форме, но беспомощных и мертвых по духу школьных мудрствованиях философов. За последними Шпет следит. И делает это с любовью, интересом и глубоким пониманием. И ученый и каждый читатель поблагодарит его за это. Но напрасно он закрывает себе доступ в смежные с философией и родные ей сферы, которые для истории *русской* мысли все еще сохраняют огромное значение. Стоя твердо на почве научной философии, можно все же видеть и верить, что и Пушкин, и Сковорода, и Достоевский и сектанты вещали, часто не сознавая того сами, о *философской* истине.

## Приложение 2

# (ЧИЖЕВСКИЙ Д. И.) РЕЦЕНЗИЯ НА Г. ШПЕТА: ОЧЕРК ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. Ч. I. СПб., 1922[1]

Очерки истории русской философии Густава Шпета. Часть первая. Петербург, 1922. Стр. XVI + 348.

*Первая* история русской философии! (до сих пор мы имели только не претендующие на полноту очерки Радлова[2] и Яковен-

---

[1] Публикуется впервые по: Tschi I. Nachlass-Tschiżewskij im Institut für Slawistik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Nr. 1/3. Рецензия сохранилась в личном архиве Д. И. Чижевского при Институте славистики в городе Галле в виде гранок с рукописными вставками, исправлениями и памятными приписками. Первое заглавие написано от руки, после заглавия рукой Чижевского дописано: «Логос 1925 (не вышло в № 1)». Поскольку речь идет о гранках, то «невыход» этой рецензии в № 1 пражского «Логоса» мог означать, что она была перенесена в следующий номер и набрана для № 2, но выпуск второго номера по каким-то причинам не состоялся. На эту мысль наводит наличие в архиве гранок еще одной рецензии Чижевского (Nr. 1/4) на книгу Н. М. Ершова «Пути развития философии в России» (Владивосток, 1922), на которой рукой Чижевского дописано: «"Логос" т. II (не вышел)». Приблизительная датировка печатного текста и исправлений: после 1925 года. Название книги Шпета в обоих случаях (и рукописного и печатного написания) искажено, в действительности книга называлась: «Очерк развития русской философии». Рукописные исправления Чижевского внесены в текст публикации без особых упоминаний. Слова, заключенные в квадратные скобки, в оригинале были перечеркнуты. Слова и буквы, заключенные в угловые скобки, добавлены публикатором. Курсив – автора. Примечания составлены публикатором.

[2] *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии. СПб., 1912, 2-е изд. Пг., 1921. Чижевским были написаны критические рецензии на второе издание

ко[3] и «материалы» Колубовского[4] и Боброва[5] — о невысоком достоинстве которых см. и в книге Шпета — стр. 286). При этом: история, написанная не просто историком философии, но и философом. Правда — остается скромное название «очерка», но уже беглый просмотр книги показывает, что мы имеем дело с работою, дающею, действительно не «очерк» или «материалы», а «историю» и притом философскую историю, т. е. включающую в себя и «философию истории русской философии».

Дать оценку такой книги, конечно, непосильная задача для рецензии; тем более непосильная, что мы имеем дело только с первым томом. Выразил ли этот том вполне позицию автора? Не изменится ли общая перспектива весьма значительно в следующих двух томах? Автор просит «читателей, и в особенности критиков, и вообще не торопиться с решительными и общими заключениями о... работе: перед ними пока только первая часть, а что я скажу о русской философии дальше, того они не знают» (стр. IX). Мы позволим себе, несмотря на несомненную правильность этого замечания, все же писать рецензию. С одной стороны, все же уже и на основании первого тома можно попытаться дать некоторый отчет — себе и читателям — о характере книги, представляющей такой огромный интерес по своей теме, с другой стороны(,) — быть может(,) все же можно сделать и некоторые общие замечания, которые мы считаем себя тем более вправе высказать, что мы всецело принимаем очень много — и очень существенное из основных положений автора.

[Мы уже упомянули, что книга проф. Шпета есть не только история философии в России, но и философия этой истории. Мы]. Остановимся сначала на том, что дает книга проф. Шпета для истории русской философии и для философии истории русской мысли, чтобы потом перейти к некоторым общим замечаниям.

---

этой книги («Логос». Прага, 1925. Кн. 1. С. 225–228) и на ее немецкое издание («Современные записки». Париж, 1926. № 28. С. 491–495).

[3] *Яковенко Б. В.* Очерки русской философии. Берлин, 1922.

[4] *Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России // Вопросы философии и психологии. М., 1890, 1891, 1898. Кн. 4–8, 44.

[5] *Бобров Е. А.* Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Т. 1–6. Казань, 1899–1902.

1. Лежащий перед нами том доведен до 40-х годов, т. е. обнимает наименее интересную, наименее философски самостоятельную эпоху истории русской философской мысли. То, что дает «очерк», есть строгое и четкое изложение, покоющееся всегда на фактическом материале, на осторожном и тщательном обсуждении его. Поэтому картина получается ясная и определенная, богатая материалом, приведенным прежде всего в удобовоспринимаемую форму (которую достаточно может оценить тот, кто знаком, напр(имер), с «материалами» Боброва). Все это — результат несомненно большой работы, «розысков и исследований, которые (давным-)давно должны (были) бы быть произведены, если бы мы серьезнее и внимательнее относились к своему прошлому» (XIII). Вся эта большая работа для читателя в значительной степени остается «за кулисами» изложения; для синтетического очерка автору приходилось заниматься исследованиями монографического характера, которые «в таком очерке могли быть отмечены подчас лишь одною строкою, словом-эпитетом или даже просто пройдены молчанием» (XIII). Наконец, странная склонность русских философских писателей к второстепенным и третьестепенным философским мыслителям Запада — по преимуществу Германии — требовала от автора прекрасного знакомства с этим Hintergrund'ом[6] истории европейской философии, плохо изученным и остающимся в небрежении и в самой-то Европе, — здесь автору очень мало приходилось полагаться на традиционные утверждения курсов истории философии. И здесь его суждения самостоятельны и интересны. Все это дает первой «истории русской философии» высшее, чем может иметь такая историческая работа, право стать *надежным* и верным руководством во всех дальнейших изысканиях и работах научного характера в области истории русской мысли. Да не только в этой области — страницы, посвященные истории эстетики в России, совершенно необходимы для каждого историка русской литературы и т. д. Традиционные суждения и оценки сильно изменены, обычные перспективы сильно сдвинуты. Отметим здесь только кое-что. — Автор отодвигает на задний план — в отличие от обычных суждений — Сковороду (68 ff., см. ниже), арх. Гавриила (120—1), Велланского (126—132), Галича (133, 136—7, 318 ff.), Павлова

[6] *Hintergrund* — задний план, фон (нем.).

(286–291), Давыдова (особ(енно) 331–8). Напротив, на более высоком уровне остались [проф. Сидонский (149),] Новицкий (198), Гогоцкий (212), Кроненберг (324 ff.), отчасти проф. Голубинский (ср. 178). Шаду и Буле вряд ли справедливо уделено слишком мало места, – будучи оторваны от русской среды, они все же были сами по себе слишком крупны (особенно недостаточно высоко оцененный и оцениваемый Шад), чтобы остаться без сильных влияний на эту среду, влияний отчасти невыясненных (ср. в книге 115, примечан(ие)).

Нельзя достаточно высоко оценить всю «черную работу», проделанную проф. Шпетом, если только сопоставить всю доказательность и обоснованность утверждений «очерка» с голословными и суммарными высказываниями, встречающимися обычно в литературе, посвященной истории русской философии.

2. Обработанный в I томе материал позволяет автору лишь попутно наметить свою точку зрения на национальный характер философии.

Национальный характер философии сказывается не в решениях проблем – «научные ответы для всех одни» – а в их подборе и постановках (VIII–IX). Но в России с национальными особенностями сплетается исторически обусловленный примитивизм (о котором мы еще скажем ниже – ср. VIII, 36). Этот примитивизм не позволяет национальному характеру окрасить самое существо философского мышления. Национальный характер русской философии – «в психологической атмосфере, окружающей и постановку вопросов и решение их» (36).

Национальные особенности русской философской мысли сводятся поэтому к: 1) ее *историзму* (285–6), который объясняется, быть может, тем, что исторически отсталая Россия, сталкиваясь с ушедшей вперед Европой, естественно должна была обращать свою рефлексию на эту свою историческую отсталость, на вопросы своей истории, делая таким образом свою историю сознательным строительством истории. «Проблема России» – материальное выражение формальной проблемы историзма (206, 37); 2) проблемы исторического строительства рождают в России (под влиянием в значительной степени «национальной психологии» – 37) *утопизм*, – русская философия насквозь утопична (37); 3) главным образом примитивизм русской мысли в сочетании с историзмом рождает *практицизм*, практическую (моральную, по-

литическую, социальную) направленность философии (174, 244); 4) наконец, отсутствие в России научных традиций или — даже больше — отсутствие науки (310) при концентрации творческого духа в литературе, делает именно литературу, а не науку, как на Западе, объектом приложения философской рефлексии в России (критика! — 313). — Остается, однако, неясным, отрицает ли проф. Шпет вообще возможность наличия более глубоких национальных моментов в философии, чем только «психологическая атмосфера» и «постановка проблем». — Нам представляется, что в истории философии национальность *способна* дать философии нечто новое — а именно — впервые открыть новые, *еще* неизученные сферы знания, области истины. Это только и делает историю философии вообще имеющей философский смысл, *а не простым* сплетением случайностей и *не только* чистым самодвижением идеи. — Впрочем, для оценки *русской* философии с этой точки зрения еще не пришло время, и пока здесь место — только *вере* философа в будущее его национальной философии. Но лишь такая вера может руководить поисками истинно оригинального в прошлом национальной философии.

3. Совершенно бесспорной представляется мне также и развитая автором — в целом своеобразно западническая — концепция философии истории русской философии. Не отрицая возможности самостоятельного развития философской мысли в России (автор оптимистически смотрит на возможность реализации этой возможности — XIII), автор считает ⟨необходимым⟩ для достижения этой самостоятельности — путь через школу западно-европейской мысли. Историей этой западно-европейской выучки и является настоящий «Очерк» (самостоятельность, «становление философии в науку» — дело будущего — VIII, 17; но эпоха ученичества уже кончилась? — ср. XI). До начала же этой выучки — и вне ее — Русь — царство тьмы, «невегласия», невежества (2, 33, 256–7). Невежество, «невегласие» — не только отрицательный — пустота незнания, но и положительный — самоутверждение незнания — конституирующий русский исторический процесс фактор русской жизни. «Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве... наша история есть организация природного, стихийного русского невежества» (256). До западно-европейских культурных влияний мы знали лишь византийские культурные «суррогаты», «приду-

манные в эпоху ее (Византии) морального и интеллектуального вырождения» (12). Школа западно-европейской мысли проходилась в атмосфере «невегласия» с трудом и медленно — невегласие «не позволяло» (33). А вместе с тем невегласие не могло породить самостоятельного «движения идеи» (36). Невегласие не позволило даже прильнуть к источнику философской рефлексии Запада — учились у западных учеников — у второстепенных подражателей, компиляторов и популяризаторов — (51). Философия становилась «забавою» (57). Неудивительно, если задерживающие развитие факторы преодолены лишь теперь — «к концу второго века после Петра» (17).

Невегласие *могло и согласилось принять* философию, да и знание вообще *только как утилитарное*, «полезное», не автономное[7] (а служебное) знание (26 ff., 29, 311). А это значило, что приемлемая как неавтономная, но по самому существу своему стремящаяся стать автономной, свободной, философия по существу же своему является подозрительною и — в своей подозрительности и таинственности знания — опасной, всегда достойной быть взятой под надзор, под контроль, быть стесненной, связанной (ср. 213—278). «Подозрительная» философия *не только* со стороны власти — но для обоих полюсов русского общества — «для власти и для оппозиционной интеллигенции». Философия была одинаково *неавтономной, служебной* и *потому* одинаково достойной гонения для обеих (31). Вокруг философии развертывалась борьба «между невежественным государством и свободною культурою невежества в лице оппозиционной интеллигенции» (30). Основною предпосылкою для тех и других, для «правых» и «левых» было — «хорошие люди должны командовать умными» (32, 88, 256, 277). Носители и представители философии — одна небольшая группа интеллигенции — до известной степени противостоящая «революционной интеллигенции» — как Ломоносов противостоял Радищеву (24) — группа философов, в значительной части «профессоров», университетских деятелей философии (109) оказалась, как естественное следствие *недоверия и подозрения* — под двоякою «цензурою» — справа и слева, со стороны правительства и оппозиционной интеллигенции (88, 109, 256, 277). Но еще тяжелее цензуры и еще более, чем недоверие, обрекало философию

[7] В оригинале: «неавтономное».

на бесплодие — *равнодушие* к ней, невнимание, безразличие (109). — Таким образом, атмосфера жизни русской философии — атмосфера не только невегласия, но и выросшего на его почве «утилитарного просветительства» или «просвещенства» (32) неизбежно делала чистую философскую мысль «обреченной», и центр тяжести переносился с философского знания на «отношение к нему», и составляющее в значительной степени содержание истории русской философии (109). — Мы, к сожалению, не можем здесь остановиться на намечаемых автором объяснениях такой своеобразной судьбы русского духа. Логически возможное расчленение — непонимание или бездарность (29), т. е. — в иной плоскости — культурное несовершеннолетие или исторический рок (34). Проф. Шпет подмечает как будто и моменты исторического рока (отсутствие в России аристократии — 36, приятие русскою мыслью «синтетической формулы, не пережив еще момента антитетического» — 85), но в общем остается, как мы уже упомянули, оптимистом в своих прогнозах.

4. Мы намеренно не касались ранее вопроса, в чем освещение фактов истории русской мысли может являться у проф. Шпета предвзятым. — Сейчас мы перейдем к этому.

Для проф. Шпета схема: невегласие — усвоение результатов чужого философского мышления — самостоятельное мышление — обладает не только теоретической, логической значимостью, но приобретает, как будто, и значимость историческую. Схема приобретает смысл периодизации. — Только этим можно объяснить тот факт, что проф. Шпет слишком недооценивает значение ряда явлений русской философской мысли, находившихся «на периферии» русской жизни, на той «периферии», где невегласию приходилось встречаться с культурными традициями иных сфер и — также — с философскими мышлением и идеями. — На страницах «Очерка»[8] мы встречаем несколько таких «периферических» моментов, в которых автор слишком поспешно — и в отличие от общего характера книги — бездоказательно наклеивает на факт ярлыки: «невегласие», «невежды» — или просто «переходит к очередным делам». — Таким «периферическим» моментом является, напр(имер), догматическое богословие. В старой Руси существовали переводы отцов церкви, даже пере-

[8] В оригинале явная опечатка: «опыта».

воды философско-богословских сочинений Иоанна Дамаскина, Дионисия Ареопагита (40–41). Можно ли отмахнуться от всего этого вопросом – «но широко ли эти переводы были распространены?». Сам автор констатирует влияние Дамаскина на Зиновия Отенского (44). Правда, Зиновий «исключительное явление своего времени» (XVI в.). Но должна ли история проходить *мимо* «исключительных явлений», не стремясь их связать с их временем и объяснить из него? – «Периферическими» моментами были некоторые из ересей. Проф. Шпет упоминает о переводах (с еврейского), сделанных, вероятно, иудействующими и сохранившихся в ряде списков логики и части метафизики Альгазали, одного сочинения Моисея Маймонида (42–3). Для проф. Шпета решающим является их «тарабарский язык» – «в лучшем случае они могли оказывать на суеверное сознание малограмотного читателя лишь магическое или теософическое внушение» (43). – Но кто же их переводил? И кто переписывал и читал? Ведь в среде «иудействующих» были связи и с какими-то иудейскими богословскими традициями. Эти вопросы требуют такого же тщательного обсуждения и обоснованного ответа, какой дается автором по отношению к профессорам философии XIX века. – Особенно несправедливо отношение проф. Шпета к одной из периферий – к истории богословской мысли на Украйне. Автор ограничивается кратким рассказом о внешних судьбах Киев(ской) Академии XVII–XVIII вв., с большою легкостью зачисляя и ее богословских и философских деятелей по категории «невегласей». Но единственная *упоминаемая* автором богословская работа из этого круга – «Православное Исповедание» Петра Могилы неожиданно оказывается «до XIX в. единственно глубоким» богословским опытом. Все же остальное наследие Академии не рассматривается автором. Между тем, уже из внешнего рассказа видно, что в Киеве была философская традиция – вряд ли ограничивавшаяся Аристотелем (да и Аристотель: насколько выше был тогда возможного для Москвы) – подумаем, напр(имер), об источниках политических идей одного из «префектов» Академии Феофана Прокоповича! – В середине XVIII века аристотелевская философия сменилась вольфианством. Да ведь это целая революция! Мы вовсе не требовали бы от автора освещения философской мысли в Киев(ской) Академии XVII–XVIII веков, – изучение рукописей, хранящихся в Киев(ской) Духовной

Академии, конечно, сейчас невозможно для ученого, работающего в Москве. Но мы думаем, что было бы осторожнее не утверждать безапеляционно, что это было только «школьное хождение вокруг да около философии...» с единственною ссылкою на (насколько компетентных?) историков Киев⟨ской⟩ Академии (48, положительным отзывам проф. Шпет не поверил бы с такою легкостью). Киевская («украинская») периферия была в культурном смысле в те времена неизмеримо выше и духовно свободнее Москвы и несравненно теснее связана с Европою (ср. в «Очерке» на стр. 48, 50 перечисление «префектов» Академии, учившихся заграницею, другие свидетельства о связи с заграницею — 7, 13 — между тем, данные, приводимые проф. Шпетом, совершенно случайны), чтобы можно было сплеча малевать ее той же краской «невегласия». (Заметим, что все эти наши замечания — *не утверждения*, а лишь скромные пожелания не видеть в книге страниц, не гармонирующих с общим ее характером.) Пострадала и Украина XVIII века, лишенная проф. Шпетом своего философа, — ибо проф. Шпет отрицает за Сковородою право на имя философа (68–9, 72). Сковорода — мнимо-народный «философ» (в кавычках — 69), «начетчик» (77), «моралист» (76) и даже... фантастический и плохой языковед (80). — Действительно правильны в страницах, посвященных Сковороде, только отрицательные отзывы о работах Эрна, Зеленогорского, Ефименко... (71–2, 79 и др.). Мне представляется неубедительным отрицание философского значения Сковороды по следующим основаниям (на которых я подробнее остановлюсь еще ниже): одна непонятность, чуждость внешней формы мыслей Сковороды для современных представителей «научной философии» — или «науки-философии» — недостаточный аргумент. А к этому аргументу сводится вся аргументация проф. Шпета (72–5). — Впрочем, нас не так удивит отрицание философского значения Сковороды, когда мы встретимся в «Очерке» с отрицанием философского значения и Я. Беме («не философия» — 60). — Наконец, «периферия» масонства также не находит внимания у автора — о масонстве в «Очерке» буквально две строки (60). — Трудно судить до появления следующих томов, какое освещение встретит «периферия» литературных и художественных мыслителей, — но, напр⟨имер⟩, Одоевский для проф. Шпета как будто *только* «известный своими философскими настроениями писатель» (102), *только упоминается* и

Баратынский (250), и Веневитинов (333). Между тем(,) в России — мы помним — связь литературы с философией — теснее, чем где бы то ни было (см. выше!).

Околдованный своею схемою, проф. Шпет *подчас* отмахивается от неподходящих под схему явлений только соображениями типа «едва ли» (44), «куда тут было» (67), «ни из чего не видно»... (126) и т. п.

Повторяю — все эти замечания — лишь скромные сомнения читателя, стоящего на той же почве философии-науки, что и автор книги, сомнения, высказать которые побуждает высокая оценка книги в целом.

5. Обратимся к некоторым принципиальным соображениям, которые, может быть, явятся возражением против невысказанных предпосылок автора — во всяком случае, против тенденций книги.

Прежде всего: тот отбор научных и наукообразных (с *современной* точки зрения) произведений, который проделывает автор с целью выделить все существенное для истории русской философии, очень рискованный прием именно с точки зрения научной философии. Научная философия только тогда может доказать свою ценность и достоинство, если она покажет, что в истории мысли именно мыслители, наиболее от нее далекие по своим позициям, именно они в своем мышлении имели дело *с теми же* реальными данностями, с тою же истиною, с которою имеет дело современная научная философия. В чуждом нам языке Сковороды или Беме нужно только *вскрыть* несомненно заложенные в их мышлении и не выявленные лишь в меру его[9] методологического несовершенства и принципиальной неуясненности элементы истины, «идеи», «философские объекты». — С этой точки зрения нельзя исключить из рассмотрения ни «писателей с философскими интересами», ни философствующих моралистов — лишь бы в них жил пафос искания истины.

Но эта мысль — уже основа для другого замечания. — Ведь именно в России: гораздо чаще пафос истины — именно у непрофессоров, в непрофессорской и «непрофессорообразной» философии «дилетантов». Именно профессора, «профессионалы философии» имеют гораздо более «соблазна» говорить лишь об усвоен-

[9] В оригинале опечатка: «ее».

ных ими *словах*, а не об усмотренных «идеях», конструировать диалектику слов, а не развивать диалектику идей. Что важнее для истории мысли: неясная диалектика идей — методологически непросветленных или ясная игра четко определенных слов? Или: не эти «полюсы» — что важнее — неметодическое самодвижение идеи или усилия методической — часто бесплодной — мысли? Если взять *лучших* представителей профессорской методичности и «дилетантского» захвата «идеей», то кто важнее для истории русской философской мысли: Герцен или о. Сидонский? К. Леонтьев или Владиславлев? Розанов или Грот? Или еще — Пушкин (ср. в «Очерке» — 313) или Надеждин? Гоголь или Карпов? Достоевский или Троицкий? — Сознание себя представителем философской мысли или стремление философски мыслить — разве *всегда* необходимое условие для философского мышления? Ненаучный «моралист» Сковорода в этом смысле особенно характерен! И не только в России представители «неметодической» — или неметодизирующей — мысли — неизбежно крупные фигуры в истории философии, — Данте, Вольтер, Гельдерлин, Гете, Маркс, Ибсен... То же и с мыслью «последователей» — освещение русского гегельянства немыслимо без «нефилософских» произведений Герцена и сплошь нефилософского Белинского; ср. также, напр(имер), влияния Д. Штрауса в живописи Иванова...

Третье: в России наибольший «пафос истины» был часто именно у «просветителей», «утилитаристов». «Пафос» — менее всего еще *залог* истинности высказываний. Но часто он — *симптом* того, что данное высказывание — *ступень истины*. Это, конечно, чисто теоретический вопрос: отбрасывается ли система мысли, если она не соответствует объективному идеалу научности, или же задача научной мысли — принять эту систему в себя, как элемент, вскрыть в ней ее «правду» (Wahrheit). Отметим тут только отношение двух максимально научных по духу мыслителей к чуждым их системам связям мыслей. — Гуссерль всегда заботливо ищет истину у философов ему — в целом — далеких и чуждых: Протагора, Локка, Юма. Но, правда, у *философов*. — Большее делает Гегель: он принимает все системы духовного бытия — не только наукообразные или научные — в свою систему. — Такое отношение скорее правильно, чем мертвое отрицание. Глава об Aufklärung[10] (в

[10] *Aufklärung* — Просвещение (нем.).

«Phänomenologie des Geistes»[11] Гегеля) кончается страницами, названными — «Die Wahrheit der Aufklärung»[12]. — К слову — характеристика Гегелем «просвещения» XVIII века во многом напоминает даваемую проф. Шпетом характеристику русского XIX века. — В русской Aufklärung для проф. Шпета нет «истины». Может быть(,) это — не так! — «Утилитаризм» «справа» и «слева», его «полезная», «неавтономная» истина — не имела ли она часто в себе больше элементов действительной истины, чем чисто словесные конструкции «автономных» профессоров философии. Не представляется ли возможною *такая* история русской философии, в которой в содержание «истории русской мысли» принята не только формально и сознательно автономная и «чистая философия» истинных философов, но и неавтономный, утилитарный пафос «цензоров» и заушателей «справа» и «слева». Ведь — большая месть истории: что гонители и отрицатели «чистой» истины, что и они *в конечном счете* — служили *ей же*, чем было бы то, что служители чистой истины отрицают «неавтономную философию», которая и не ждала и не ждет их признания. — Конечно, высказанное нуждается в доказательстве. Но это доказательство — осуществление (Verwirklichung) — естественно(,) вне рамок рецензии. — На эти возражения можно ответить: — «да, но философия есть только одна научная философия и ее история и дана в очерке». Это, быть может, и правильно, но философская и внефилософская «периферия», оказавшая решающее и определяющее влияние на зарождение и судьбы философской мысли в России (ведь не выросла же философия в России из *одних* западно-европейских влияний, не вросла она в русскую жизнь *целиком* извне!), заслуживает не меньшего внимания, чем сознательное философствующее мышление, невольные служители истины — не меньшего внимания, чем вольные, — а, может быть, в обстановке *подготовки* действительной философии — и большего.

Заканчивая наши беглые замечания, повторим еще раз, что все они нисколько не умаляют данной нами высокой оценки книги и нашего глубокого уважения к труду проф. Шпета.

Отметим в заключение красочный и четкий язык, каким написана книга. Но изредка наталкиваешься на вычурные и стран-

---

[11] «*Phänomenologie des Geistes*» — «Феноменология духа» (нем.).

[12] *Die Wahrheit der Aufklärung* — истина Просвещения (нем.).

ные обороты (напр⟨имер⟩, — «пока не взметнулась грозной тенью борода Фейербаха» — 172, Михневич «и заодно перекусывает (!)» запутанный узел о познании Абсолюта — 195, Ястребцев «спланировал на моральную плоскость, поросшую скептическим вереском» — 307 стр. еще, напр⟨имер⟩, 233, 259, 311 и друг⟨ие⟩).

Freiburg i⟨m⟩ Br⟨eisgau⟩

Дм. Чижевский
IV. 1923[13]

[13] Дата дописана Чижевским от руки.

## Приложение 3

# ШОР Е. Д. ПИСЬМА Г. Г. ШПЕТУ И НЕИЗВЕСТНОМУ ПАРИЖСКОМУ КОРРЕСПОНДЕНТУ

### Е. Д. Шор — Г. Г. Шпету[1]

Фрейбург-Гюнтерсталь
1 — XII — 23

Многоуважаемый
Густав Густавович,

Сердечно благодарю Вас за «Эстетические фрагменты»[2]. Сведение о посылке их доставило мне большую радость. К сожалению, до сих пор они не дошли до меня, и я лишен поэтому возможности открыть навстречу Вам весь фронт вопросов, которые они, я предчувствую, вызовут у меня.

Недавно я посетил Гуссерля[3], который просил передать Вам свои самые дружеские приветы, расспрашивал о Ваших работах, Вашей философской деятельности, и выразил надежду, что он

---

[1] Фонд Д. С. и Е. Д. Шоров в отделе рукописей Библиотеки национальной литературы Израиля при Иерусалимском университете. Ед. хр. 367. 2-страничный машинописный черновик или копия. Публикуется впервые. Слова, заключенные в квадратные скобки, в оригинале были перечеркнуты. Слова, знаки препинания и буквы, заключенные в угловые скобки, добавлены публикатором.

[2] *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты. Вып. 1. Пг., 1922; Вып. 2, 3. Пг., 1923.

[3] *Эдмунд Гуссерль* (1859—1938). Согласно информации сотрудника Центрального архива Э. Гуссерля в Лейвене, доктора Т. Вонгера, Е. Д. Шор был слушателем курсов Гуссерля во Фрейбургском университете с летнего семестра 1924 года по зимний семестр 1929—1930 годов. Письмо Шора к Г. Г. Шпету, однако, уточняет эту информацию: действительное начало его занятий у Гуссерля относится к зимнему семестру 1923—1924 годов.

будет иметь удовольствие видеть Вас у себя во Фрейбурге. Он необычайно очарователен: перманентно волнуется феноменологическими проблемами, жалуется на то, что последние тридцать лет живет в постоянном философическом беспокойстве, боится, что не успеет высказать самого главного и решительного; и высказывает это с такой неподдельной простотой, что обезоруживает самых решительных противников своих.

Годы войны, события последних десятилетий произвели на него глубочайшее впечатление. Войну, поражение, революцию он принял, как симптомы и символы кризиса культуры. Феноменология получила для него новый смысл: пересмотр и прояснение фундаментальных начал всех наук и подведение под них «рационального» основания стало для него актом разрушения вавилонской башни современного [дифферен] раздробленного знания, преодоления демонических сил научной культуры, завлекших Западную Европу — «современное человечество» — в тупики духовных, политических и экономических кризисов.

Это программное значение феноменологии он сообщает только в частных беседах. На лекциях он лишь проговаривается об этом, стараясь постоянно держаться строгих рамок «научной философии». В этом семестре он обещает дать итоги своего учения. [До сих пор он] Истекший месяц он посвятил историческому введению, установлению традиций своей философии. Со следующей недели начинает систематическое изложение Феноменологии. Если Вас интересуют последние формулировки его идей, я постараюсь передать их нюансировку. Между Гуссерлем и его учениками часто возникает спор: они обвиняют его в решительной измене своим старым взглядам, Гуссерль же утверждает, что это лишь продолжение все того же пути. В его семинаре, который я начал теперь посещать, я надеюсь(,) представится возможность вызвать его на полную философскую откровенность.

Получили ли Вы ленты для пишущей машины, которые в августе были переданы в Комиссию Наркомпроса. Расписку в получении их я переслал Вам тогда же, но до сих пор не знаю о [результатах] дальнейшей судьбе лент. На всякий случай я написал в Берлин просьбу препроводить Вам с оказией еще две ленты. В качестве старого машинописца, я [хорошо понимаю] ясно представляю себе грустный образ машинки без ленты, глубоко чувствую проникающую машинку атмосферу — прошедших через

ее клавиши и молоточки — чувств и идей, и всегда готов служить Вашей машинке, пронесшей на себе написанные Вами книги. Мои друзья часто выражают недовольство механичностью машинного почерка. Мне невольно вспоминаются слова А. Гумбольдта, который говорил, что стальные перья, правда, прекрасное изобретение, но для лирических писем годятся только гусиные.

Я был бы очень рад получить от Вас сообщения о Вашей московской жизни. Если Вы захотите снестись с Гуссерлем, то я с удовольствием буду передавать ему Ваши письма. Года два тому назад он составлял по Вашей просьбе список книг по философии[4], и интересовался, пригодился ли он Вам.

С искренним уважением

⟨Е. Шор⟩

---

[4] Список книг по философии, посланный Гуссерлем Г. Г. Шпету приблизительно в 1921 году, был недавно обнаружен Т. Г. Щедриной в ОР РГБ. Ф. 718. К. 6. Ед. хр. 13 (Списки литературы по философии, логике, психологии). Л. 120, 121. 2-страничный машинописный текст с пометками синим карандашом рукою Г. Г. Шпета.

Ниже приводим этот список:

1. Heinrich Maier, Sokrates, (Niemeyer, 1914)
2. Dilthey, Schriften, [B II, IV]
3. Brunschwig, Kant (Teubner, 1914)
4. Meinong, Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit (Barth, 1914)
5. Meinong, Emotionale Präsentation (Sitzungsber⟨ichte⟩ der Wiener Akademie der Wissenschaften, 1917)
6. Drisch, Ordnungslehre, 1914
7. Drisch, Leib und Seele, 1916
8. Max Scheler, Vom Umsturz der Werte, 2. Aufl. 1919
9. Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1921
10. Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauung (2. Aufl.)
11. Marty, Raum und Zeit, 1916
12. Cassirer, Idee und Gestalt, 1920
13. Cassirer, Geschichte des Erkenntnisproblems, Bünde die nach 1914 erschienen sind
14. Cassirer, Einsteins Relativitätstheorie
15. Volkelt, Wahrheit und Gewissheit, 1918
16. Volkelt, Aesthetisches Bewusstsein, 1920
17. Spengler, Untergang des Abendlandes
18. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, 1919
19. Max Weber, Ueber Religionssoziologie, [B. I–III]

20. Rickert, Das System der Philosophie
21. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 1921, 4 Aufl.
22. Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920
23. Reinach, Gesammelte Schriften, 1921
24. Spranger, Lebensform, 2. Aufl. 1921
25. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaft, 1921
26. Simmel, 4 metaphysische Kapitel
27. Hartmann Nicki, Grundlegung einer Metaphysik der Erkenntnis
28. Rosenzweig, Hegel und der Staat
29. Kraus, Ueber Franz Brentano
30. Tietze, Die Methode der Kunstgeschichte, 1919
31. Külbe, Die Realisierung, 1920, nur Band II
32. Külbe, Psychologie, 1920
33. Külbe, Aesthetik, 1921
34. Külbe, Zur Kategorienlehre, 1915
35. Haering, Die Struktur der Weltgeschichte (Tübingen)
36. Theodor Lessing, Ueber Geschichte, 1919 (Beck München)
37. Phalen, Das Psychische
38. Cassirer, Kants Leben und Werke, 2. Aufl.
39. Villamowitz-Moellendorf, Plato, [B. I–II]
40. Stenzel, Platonische Dialektik
41. Bolzano, Wissenschaftslehre, Bände I und II
42. Ziehen, Logik, 1919
43. Bühler, Die Geistige Entwicklung des Kindes, 2. Aufl.
44. Lindwoski, Der Wille, 2. Aufl.
45. Henning, Der Geruch, 1917
46. Krüger, Ueber Entwicklungspsychologie, 1915
47. Paul Linke, Psychologie der Wahrnehmung
48. Einstein, Relativitätstheorie, (Vieweg)
49. Rehmke, Logik, 1919

***

50. Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung, Husserl Bände I bis V
51. Logos, Band V–X [IX]
52. Kantstudien, Bd., 15–25
53. Psychologische Forschung (Springer, Zeitschrift)

Kölner Vierteljahrsschrift für Sozialwissenschaft. Reihe A. Soziologische Hefte.

## Е. Д. Шор — неизвестному парижскому корреспонденту[5]

Фрейбург-Церинген
⟨Без даты⟩[6]

Дорогой мой!

Простите, что обращаюсь к Вам без имени: но, ведь, отчества Вашего я раньше не называл и не знаю его.

Одновременно с этим письмом посылаю Вам статью Хайдеккера[7] о Метафизике[8] и Вячеслава Иванова[9] о Русской Идее[10]. Хайдеккера я несколько раз слушал в здешнем Университете; в нем есть глубина, большая напряженность мысли и оригинальное философское переживание; к сожалению, успех вскружил ему немного голову; он полон самим собой, своей карьерой и сво-

---

[5] Фонд Д. С. и Е. Д. Шоров в отделе рукописей Библиотеки национальной литературы Израиля при Иерусалимском университете. Ед. хр. 95. 1-страничный машинописный автограф с подписью, и припиской Шора на левом поле: «вернулось».

[6] Датировка затруднена широким хронологическим разбросом упоминаемых в письме фактов: от 1929 (выход работы М. Хайдеггера) до 1931 года (книга Вяч. Иванова о Достоевском /1932/ еще не вышла, письмо написано из Фрейбурга, где Шор жил до конца 1931 года, в начале 1932 года он уже переселился в Берлин-Вильмерсдорф).

[7] *Мартин Хайдеггер* (1889–1976). Е. Д. Шор – почти ровесник Хайдеггера, в недавнем прошлом и сам профессор, по-видимому, не был постоянным участником его лекций и семинаров во Фрейбургском университете, чаще встречаясь с ним в частном порядке, между прочим, и для обсуждения сходства некоторых тем его философии с проблемами, разработанными русской мыслью. – См.: *Янцен В.* Неизвестный эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 / Под ред. М. А. Колерова. М., 2004. С. 544–554.

[8] *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? Bonn, 1929. Отдельное издание речи Хайдеггера от 24 июля 1929 года при вступлении в должность заведующего кафедрой философии Фрейбургского университета, которую до него занимал Э. Гуссерль.

[9] *Вячеслав Иванович Иванов* (1866–1949). Е. Д. Шор был другом, доверенным лицом, инициатором нескольких изданий сочинений Иванова в Германии и состоял с ним в продолжительной переписке. Письма В. И. Иванова сохранились в личном архиве Е. Д. Шора в Иерусалиме.

[10] *Iwanow W.* Die Russische Idee. Tübingen, 1930. Е. Д. Шор был переводчиком (над исправлением стиля его перевода работал немецкий поэт Мартин Каубиш) и автором предисловия к этому изданию.

им высоким университетским положением (он ведь здесь на месте Гуссерля); теперь он получил приглашение в Берлин на место Трелча[11], что, конечно, еще более повысит его в его собственных глазах. Это очень странное соединение существенной философии с личностью, где-то проблематической.

Статья Вячеслава Иванова о России представляется мне очень удачной. Иначе я конечно не стал бы ее переводить[12]. Возможно, что в скором времени выйдет его книга о Достоевском[13] и Собрание его Эссе[14]. Я очень люблю его как мыслителя, поэта и че-

---

[11] *Эрнст Трёльч* (1865–1923) – протестантский богослов, философ и историк церкви, профессор богословия и философии Гейдельбергского и философии Берлинского университетов, государственный секретарь по делам протестантской церкви в Прусском министерстве культуры.

[12] Почти наполовину расширенная по сравнению с русской статьей брошюра Вяч. Иванова «Die russische Idee» была принята к печати тюбингенским издательством Я. Х. Б. Мора-Зибека в момент, когда его владелец О. Зибек только что отказался от предлагавшихся ему Н. Н. Бубновым переводов «Предмета знания» С. Л. Франка, «О началах» Л. П. Карсавина и «Смысла жизни» Е. Н. Трубецкого, собираясь и впредь воздерживаться от принятия русских предложений. На изменение его позиции в данном случае повлияли сразу три фактора: инициатором этого издания выступил лично знакомый О. Зибеку Ф. А. Степун, проект был энергично поддержан экспертом издательства по русской философской и религиозной мысли, швейцарским богословом Ф. Либом, но главное – издателю настолько понравилось сопроводительное письмо переводчика (Е. Д. Шора) от 16 июня 1929 года, что он предложил ему по материалам этого письма написать предисловие к принятой им безоговорочно брошюре. – Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1929. 445. Pf–Schu.

[13] *Iwanow W.* Dostojewskij. Tragödie – Mythos – Mystik. Autorisierte Übersetzung von *Alexander Kresling*. Tübingen, 1932.

[14] Речь идет о неосуществленном проекте продолжения немецкого издания сочинений В. И. Иванова у Мора-Зибека, сформулированном Е. Д. Шором в письме к О. Зибеку от 25 июля 1932 года: «(...) В своем предисловии к "Достоевскому" В. Иванов упоминает, что инициатива "собрать в едином изложении то, что вышло в печати и что не было напечатано о Достоевском", исходила от меня. Аналогичным образом я побудил В. Иванова сконцентрировать его разбросанные по журналам и сборникам эссе вокруг трех больших тем. Так возникли три книги, краткое сообщение о которых я дал в своем письме от 16.VI. 29 года: 1. Искусство и символ. 2. Преодоление индивидуализма. 3. Судьба театра. Мне кажется, что все эти три сочинения стали в наши дни особенно актуальными.

ловека, и прилагаю все старания, чтобы содействовать выходу в свет его произведений. Он очень аристократический писатель, и хотя многие пользуются и пользовались его мыслями и наблюдениями, немногие лишь признаются в этом. Буду очень рад узнать Ваше мнение о «Русской Идее». Меня интересует также вопрос, возможно ли было бы издание этой статьи на француз-

---

1. "Искусство и символ" — это религиозная философия искусства, подымающаяся из глубин поэтического опыта и несравненным образом соединяющая феноменологическое описание духовно-творческого процесса с философской рефлексией и с религиозным мировоззрением. В то же время в этой книге дано изложение возникновения и сущности символического мышления и разработана теория или лучше — эстетика западноевропейского и русского символизма как поэтических школ.

2. "Преодоление индивидуализма" прослеживает в крупных линиях возникновение индивидуализма как идеи и формы жизни в западноевропейской и русской духовной жизни, вскрывает сущность и внутреннюю немощь индивидуализма и показывает пути его преодоления в христианском бытии и сознании.

И, наконец, 3. "Судьба театра" — книга о кризисе и внутренней сущности театра. В центр рассмотрения выдвигается проблема трагедии, осуществляется проникновение в сущность трагического, а во внутренней структуре трагедии отыскивается "норма театра". В книге обсуждается не только жгучий вопрос о кризисе театра, стоящий сейчас в центре театральной, а, может быть, и художественной жизни; она вскрывет сущностное слияние этого вопроса с проблематикой трагедии и благодаря этому получает возможность показать путь преодоления кризиса и установить норму возрождения театра. Удивительным образом русский поэт предвосхитил здесь западноевропейское мышление: ибо из аналогичного осознания кризиса в 1930 году возникла книга "Thespis", в которой проблема трагедии занимает ценральное место. Но только этому широко задуманному и все стороны театрального искусства затрагивающему сборнику недостает решения проблемы, уже имеющегося в книге Иванова и составляющего ее суть. Пожалуй, потому, что сознание духовного кризиса, очень медленно и нерешительно распространявшееся в Германии после мировой войны, в России сложилось уже после Японской войны и неудачной революции 1905 года. Как бы там ни было: чем мрачнее жизнь Западной Европы, тем актуальнее становится творчество Иванова, в котором проблематика европейского кризиса глубоко пережита и найдены выходы.

Все три книги сформулированы весьма кратко. По предварительному подсчету я оцениваю их объем следующим образом:

"Искусство и символ" — около девяти печатных листов книги о Достоевском.

"Преодоление индивидуализма" — около пяти печатных листов.

"Судьба театра" — около пяти или шести печатных листов.

ском языке. Я слышал, что между русскими и французскими писателями установился теперь постоянный обмен мнений, и(,) быть может(,) возможно было бы действовать через Бердяева[15] или Вышеславцева,[16] чтобы осуществить выход Русской Идеи во французский свет. Но я боюсь, что через писателей русских ничего не добьешься: ведь все пишут на одни и те же темы, каждый по доброй совести считает себя наиболее точным выразителем русской национальной мысли, и вряд ли станет заботиться о том, чтобы и иные взгляды и воззрения получили бы распространение. Напишите, пожалуйста, как обстоит дело во Франции с изданием новых авторов? Надо ли заранее приготовить французский

---

Некоторые из эссе, вошедших в эти книги, как я Вам однажды сообщал, будут опубликованы в журнале "Corona" ("Die Grenzen der Kunst" – из книги "Искусство и символ", "Du Bist" – из книги "Преодоление индивидуализма") и в журнале "Orient und Occident" ("Nietzsche und Dionisos" – из книги "Судьба театра"). Надеюсь, что это ни в коем случае не будет препятствовать изданию книг, а скорее будет способствовать их успеху. Во всяком случае, можно будет указать, что статья взята из книги, выходящей в ближайшем времени; тем самым статьи будут рекламой для книг.

Был бы очень рад, если бы Вы заинтересовались изданием этих сочинений. Проф. Иванов хотел бы видеть эти сочинения вышедшими на немецком языке и просил меня предпринять необходимые для этого шаги». – См: Universitätsbibliothek Basel. Nachlass F. Lieb. 043, Ab 1002, 15. Письмо цитировано по копии, хранящейся в архиве внештатного эксперта издательства Мора-Зибека по русской религиозно-философской литературе, швейцарского богослова Фрица Либа.

[15] *Николай Александрович Бердяев* (1874–1948). С 1932 года Е. Д. Шор стал основным переводчиком сочинений Бердяева на немецкий язык, который не был для него родным, поэтому при окончательной обработке переводов он постоянно вынужден был прибегать к помощи немецких специалистов. Тем не менее это не помешало ему стать, действительно, одним из лучших переводчиков Бердяева. Им были переведены: «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «Судьба человека в современном мире», «Правда и ложь коммунизма», «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан», «Христианство и классовая борьба», «Смысл и судьба русского коммунизма» и множество статей Бердяева. С последним он состоял в продолжительной переписке. Письма Бердяева сохранились в личном архиве Е. Д. Шора в Иерусалиме.

[16] *Борис Петрович Вышеславцев* (1877–1954). Е. Д. Шор состоял с Б. П. Вышеславцевым в переписке. Письма Вышеславцева сохранились в личном архиве Е. Д. Шора в Иерусалиме.

перевод? Сколько он приблизительно должен стоить? Буду Вам очень признателен за сообщение этих сведений.

Я остаюсь здесь до лета. Зимою буду жить в Дрездене. Возможно, что на Рождество попаду в Париж. Надеюсь тогда с Вами свидеться и о многом побеседовать.

С сердечным приветом и искренним уважением

Ваш Е. Шор.

Freiburg-Zähringen i. Br.
Blasiusstr. 4

## Е. Д. Шор — неизвестному парижскому корреспонденту[17]

Фрейбург, 7 января 1931 года

Сердечно благодарю Вас за Ваше любезное письмо. С большим удовольствием вспоминаю зиму, проведенную с Вами во Фрейбурге, и наши(,) к сожалению(,) столь короткие встречи в Париже. Возобновление нашей переписки радует меня в особенности потому, что я не знаю, когда мне удастся снова попасть в Париж, хотя и живу я сейчас на расстоянии десяти часов от столицы Франции. Во Фрейбурге я предполагаю пробыть до конца нынешнего лета. Я работаю сейчас над Зиммелем[18] и мне хочется закончить часть работы, прежде чем я расстанусь с фрейбургской философской атмосферой. Хайдегер играет здесь, естественно, первую скрипку. Вы, верно, знаете, что в прошлом году он выпустил книгу о Канте[19]. Сейчас, мне кажется, он находится в критическом периоде своего развития. Он стал модным философом, и хоть он и старается всеми силами бороться со связанными с этим положением искушениями, — ограничивает количество слушателей, просеивает участников семинара, — но не знаю, удастся ли ему создать философскую общину, «Академию» или «Ликеум». Будет ли ему его философская гордость, и связанные с нею отъединенность и самозамкнутость, на благо? Позволит ли

---

[17] Фонд Д. С. и Е. Д. Шоров в отделе рукописей Библиотеки национальной литературы Израиля при Иерусалимском университете. Ед. хр. 95. 2-страничный машинописный черновик или копия.

[18] Е. Д. Шор писал тогда работу о немецком философе и социологе Георге Зиммеле (1858–1919).

[19] *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929.

она ему еще дальше углубиться в онтологическую почву его бытия — или оторвет его от живого общения с духом времени и его вещими пророчествами?[20] Вот вопрос, от которого, кажется мне, зависит существенная судьба Хайдегеровского творчества.

О Гуссерле Вы, верно, слыхали в Париже. Он читал в Сорбонне года полтора тому назад ряд лекций на немецком языке[21], в которых, как он мне сообщил, он пытался дать квинт-эссенцию своего учения. Это лекции должны были выйти на французском языке в одном из больших французских журналов. Оттиска от Гуссерля я до сих пор не получил. Думаю, что, если не вышли еще, то скоро выйдут[22]. Тогда я Вам дам знать об этом.

Конечно, я с удовольствием буду извещать Вас обо всем, что происходит во Фрейбургских философских кругах. Хоть и живу я довольно уединенно, стараясь избегать всех сложностей академического мира, но это не мешает мне быть в курсе существенных течений философской жизни. С своей стороны буду Вам очень благодарен, если от времени до времени Вы будете знакомить меня с духовной атмосферой французской жизни, с ее своеобразным составом, с ее особенным тембром, столь отличающимся от состава и тембра русской и немецкой духовности.

Вы спрашиваете меня о моих связях с немецкой прессой. Связи у меня есть самые разнообразные, и я буду очень рад, если сумею чем-нибудь (sic!) быть полезным Вам. У меня есть знакомства во фрейбургских и дрезденских газетах, есть связи с философскими и теологическими журналами. Напишите, пожалуйста, подробно о задачах и целях Вашей организации, чтобы я мог оказать реальное содействие осуществлению Вашей идеи. О том, что осуществление ее достойно всяческого содействия, свидетельствует факт Вашего участия в реализации ее.

В Новом году желаю Вам успеха в Вашей организационной работе — успеха, который дал бы Вам возможность посвящать свои силы самостоятельной творческой работе.

---

[20] Явная аллюзия на «Бытие и время».

[21] Доклады в Сорбонне, организованные при участии Л. Шестова, Э. Гуссерль прочел 23 и 25 февраля 1929 года. — См.: *Баранова-Шестова Н. Л.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников: В 2 т. Т. II. Париж, 1983. С. 26–27.

[22] *Husserl E.* Méditations Cartésiennes. (Introduction à la phenoménologie). Paris, 1932.

## Раздел V

# МАТЕРИАЛЫ ПРЕЗЕНТАЦИИ

## О КНИГЕ Т. Г. ЩЕДРИНОЙ «“Я ПИШУ КАК ЭХО ДРУГОГО...”: ОЧЕРКИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ ГУСТАВА ШПЕТА» (М.: Прогресс-Традиция, 2004)

*В. А. Лекторский*: Два дня шла конференция, очень интересная, очень плодотворная. И говорили мы о Густаве Густавовиче Шпете, об этом великом человеке. И в беседе о нем мы получили возможность поговорить и о наших проблемах, о том, что нас волнует сейчас, и о России, и о судьбах российской культуры, и о проблемах современной философии. Вчера разговор шел о герменевтике, феноменологии. А сейчас я хотел бы дать слово Т. Г. Щедриной, автору книги «“Я пишу как эхо другого...”: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета», одному из организаторов и вдохновителей этой конференции.

*Т. Г. Щедрина*: Книга называется «“Я пишу как эхо другого...”: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета». «Я пишу как эхо другого...» — цитата из письма Г. Г. Шпета к жене — стала своего рода эпиграфом, раскрывающим смысл этой книги. Смысл ее в том, чтобы не только я сама рассказывала историю его жизни и мысли, но чтобы он сам «заговорил» с нами *из своего языкового времени*, становясь сегодня нашим полноправным собеседником. Особое значение в осуществлении такой методологической стратегии приобретают архивные материалы. В процессе работы с архивными материалами я поняла, что, не раскрыв смысла документов (черновиков, отрывков, фрагментов), считающихся неглавными, мы не сможем понять конфигурации русского философского сообщества, его линий и траекторий развития. Я

выбрала такой методологический ход, который позволил уточнить основные методологические идеи Шпета, выявить их, структурировать и найти в этих идеях те моменты, которые самим Шпетом не были развиты. Выявление этих идей необходимо и для того, чтобы «опрокинуть» потом результат этой методологической реконструкции на его же собственный архив, чтобы показать, как работает его методология на материале его архива, т. е. с помощью его же методологических идей показать способы функционирования русского философского сообщества. Именно по этой причине обращение к его архиву необходимо не только для уточнения его творчества, расширения тематического содержания его философствования, что, безусловно, тоже имеет значение, но и чтобы показать архив эпохи, т. е. показать то сообщество, в котором Шпет жил и мыслил. Поводом именно к такого рода исследованию послужило то, что существуют определенные мифы о Шпете. О нем говорят как об «одиноком мыслителе», и я хотела показать, что на самом деле это не так. Его работы возникали как отклики на конкретные события русского контекста. Так, к Гуссерлю он ехал учиться как сформировавшийся русский мыслитель и воспринимал его идеи во многом как философ, сформировавшийся в русском контексте.

Такое исследование стало возможным благодаря тому, что в числе идей, высказанных Шпетом, но не получивших дальнейшего осуществления, преломления в других контекстах, оказалась и идея «сферы разговора» как особый методологический ход, как способ развертывания той реальности, в которой Шпет сам находился. «Сфера разговора» рассматривалась мною и как идея и как реальность, в которой Шпет общался. Поэтому, если говорить о книге, такой методологический ход позволил сохранить динамику, сохранить «живые» голоса из этой реальности, позволил включить в книгу очень большой пласт архивного материала, не просто расценивая его как некоторую публикацию, но как «приведение к очевидности». Я старалась сделать так, чтобы читателю всегда удавалось различать мой голос, голос Шпета и голоса его собеседников. Это, я думаю, очень важно, поскольку я подчеркиваю, что реконструкция не приводит к авторскому произволу, но, напротив, позволяет добиваться объективности. «Я пишу как эхо другого...» — это фраза самого Шпета и идея самого Шпета, которая состоит в том, что через другого показать свое

(свою мысль, свое чувство, свою реальность), показать свою сопричастность к мыслям другого и выразить свое согласие или интеллектуальное созвучие с идеями другого, но не раствориться в нем. Благодаря тому, что эта идея у Шпета была, для меня она стала лейтмотивом и основной идеей книги. Через эту идею Шпета я показала, как возможно реконструировать маргинальные архивные материалы и показать читателю шпетовские философские идеи в его жизненном контексте. Это очень важный момент, потому что без понимания экзистенциальной составляющей шпетовского творчества невозможно реальное понимание смысла его философских произведений.

В книге четыре главы. Первая глава — «Жизненный мир Густава Шпета», где рассказывается о его биографии. Однако целостность изложения биографии Шпета вполне сознательно мною нарушается. Биография дается с использованием метода разрыва. Она не представлена полностью, не дана последовательно как некоторая хронологическая цепочка, но становится отчетливой и ясной сквозь «разговоры» Шпета с собеседниками и моими примечаниями к этим «разговорам». Такой ход позволил сохранить экзистенциальную целостность, отказываясь от последовательного изложения. Во второй главе проводится мысль о том, что Шпет именно русский мыслитель. Показывается тематическая направленность его общения с Гуссерлем, но уже не для того, чтобы только лишь проанализировать и выяснить причины, по которым Шпет пришел к феноменологии Гуссерля (это уже неоднократно проделывалось в отечественной литературе), но скорее для того, чтобы показать, как повлиял русский контекст на шпетовское восприятие гуссерлевских идей. Наконец, третья глава — пожалуй, самая близкая мне. Здесь представлены «разговоры» Шпета с русскими мыслителями. Не стоит понимать «разговор» только как фактическое событие, как некий эмпирический факт. Разговор это своего рода и методологический прием. Разговор, в том случае, когда мы говорим о разговоре Шпета с Соловьевым, понимается не как реальный разговор, но как общение идей, как интеллектуальное созвучие этих мыслителей. Если разговор, как материальное событие, имел место либо в архиве мы находим факты интеллектуального созвучия идей Шпета и русских мыслителей, то возникает необходимость в архивной реконструкции, в реконструкции самого смысла этого

разговора, который потом неожиданно прорывается в опубликованных произведениях. Тематическая сфера «разговора» становится, своего рода, подтекстом для опубликованных произведений Шпета. И моя задача состояла в том, чтобы реконструировать этот подтекст, выявить некоторые смысловые пласты реальности, которые составляют русскую интеллектуальную культуру, т. е. реальность, в которой возникает общение идей. Поэтому я взяла термин Шпета «сфера разговора» и попыталась наполнить его конкретным смысловым содержанием. Я понимала и отдавала себе отчет, что это, конечно же, может быть, не совсем философская работа. Здесь я хочу обратиться к тому, что уже говорила Л. В. Федорова, когда ей задавали вопрос о биографии. Да, биография, с точки зрения Шпета, не имеет отношения к философскому исследованию как исследованию в области чистого знания, строгой науки. Однако здесь важно различать, что для Шпета это было историко-философское исследование, даже скорее социально-психологическое исследование, исследование «уклада сознания». Он различает эти два вида исследования — философское и социально-психологическое, — но показывает, что как в социально-психологическом исследовании постоянно идет философская работа, так и внутри философского исследования постоянно присутствует психологическая тема, контекст, в котором эти идеи возникают. Этот психологический контекст, т. е. выявление «уклада сознания», — очень важный момент в философской концепции Шпета, но он такой не считает проблемный срез философией в строгом смысле этого слова. Однако я попыталась пойти именно по этому пути, т. е. показать, какова «сфера разговора», в которой философские идеи возникают. Поэтому в четвертой главе показано, как возникают идеи и как они продолжаются. Шпет стоял у истоков развития методологии гуманитарного знания. Это методологические проблемы семиотики, психологии, истории. Эти проблемы представлены в контексте разговоров Шпета с теми мыслителями, которых мы очень хорошо знаем, — Якобсон, Шпенглер, Спенсер и др. Показать, почему Шпет стоял у истоков именно этих гуманитарных дисциплин в России, — вот еще одна задача этой книги. По воспоминаниям его современников и учеников Шпет, действительно, одним из первых поднимал проблемы семиотические, герменевтические, что и было представлено в докладах на конференции.

К сказанному хочу добавить. Я писала «как эхо другого», и Шпет так писал на самом деле. Все его работы так написаны, поэтому появляются такие интерпретации, что Шпет аналитик, но как самостоятельный философ непродуктивен. Поэтому я представила опыт историко-философских реконструкций как опыт реконструкции маргинальных текстов из архива. Это рукописи его черновиков в приложении. Я попыталась восстановить контекст, чтобы не просто представить подлинный текст черновика, но реконструировать его. Если бы мы дали подлинный текст черновика, то он потерял бы смысл, мы утеряли бы возможность читать этот текст сегодня. Утеряли именно потому, что кавычки и квадратные скобки не дают этой подлинности. Если эти скобки и создают ощущение материальной подлинности, т. е. соответствие воспроизводимому документу, то они никогда не дают подлинности духовной, идейной. Более того, изобилие этих скобок и значков затрудняет путь читателя к этой идейной духовной подлинности. Поэтому я позволила себе представить не текстологическую публикацию шпетовских архивных текстов в строгом смысле этого слова. Это историко-философская реконструкция, потому что я «врываюсь» в текст Шпета (как делал он сам), потому что я пытаюсь своим вхождением в этот текст показать продолжение его слова. Это очень дерзкий замысел, но если у Шпета указаны страницы цитат и ему явно некогда было их воспроизвести, то я пытаюсь просто восстановить эти цитаты. Если идет речь о рецензии Шпета на книгу Ильина, то я вставляю эти цитаты другим шрифтом, обозначая границы своего вхождения в текст Шпета. Когда мы восстанавливаем реальный контекст, мы можем выносить, действительно, какие-то суждения, базируясь на реальных вещах, которые были реконструированы, а не даны нам как нечто готовое в содержательном плане. Вот такую работу я проделала. Я хочу поблагодарить семью Шпета, Е. В. Пастернак, М. Г. Шторх, всех моих коллег, кафедру философии — всех тех, в общении с которыми эта книга состоялась.

*В. А. Лекторский:* Мы благодарим Татьяну Геннадьевну за эту книгу. Потому что книга В. П. Зинченко «Мысль и Слово Густава Шпета» (М., 2000) представляет Шпета в психологическом контексте, а то, что сделала Т. Г. Щедрина, — это философский анализ. Я считаю, что эта книга — событие в нашей философской жизни. Я хотел бы, чтобы высказались те, кто эту книгу читал.

*В. П. Зинченко*: Главный герой книги Т. Г. Щедриной, как и ее многочисленных публикаций, — Густав Густавович Шпет. По классификации уровней понимания, предложенной О. Э. Мандельштамом, Шпет был человек *всепонимания* (как Гёте). Для того чтобы, в свою очередь, понять Шпета во всей его сложности и обманчивой простоте, нужно быть человеком исключительного понимания. Если учесть многообразие гуманитарных занятий Шпета, то для их охвата необходимо панорамное мышление. Наконец, нельзя писать о Шпете плохим языком, нужно выдерживать заданную им планку литературного стиля. Всеми этими качествами обладает Т. Г. Щедрина. К ним следует добавить и скромность («Я пишу как эхо другого...»), деликатность, умение сохранить дистанцию между собой и своим героем.

Благодаря этому работы Т. Г. Щедриной читаются с напряженным интересом и большой пользой. При чтении ощущаешь, что ты не только узнаешь новое, но и поднимаешься на новый уровень понимания идейного и научного наследия Г. Г. Шпета.

Г. Г. Шпет еще до С. Л. Франка ввел понятие «живое знание», он говорил также о «живом слове-понятии». И то и другое эквивалентно тому, что М. Полани позже назовет «личностным знанием». В живом, личностном знании имеется существенный биографический аспект. Не каждому ученому выпадает счастье самому завершить свою научную биографию или судьбу. Советская эпоха уничтожала ученых дважды: она не только убивала, но и запрещала труды, а выжившие ученики и современники были парализованы страхом. Попытки завершения научной биографии, а по сути — личности Шпета, начались лишь через 50 лет после его убийства. И одна из самых совершенных и полных принадлежит автору книги. Завершение, предпринятое Т. Г. Щедриной, обладает не только научной, философской, исторической ценностью, но также, в полном соответствии с М. М. Бахтиным, и эстетической ценностью. Конечно, когда речь идет о завершенности, то под ней подразумевается нерешенность проблем, обсуждавшихся Шпетом: многие из них являются вечными. Речь идет о жизненном мире мыслителя, о его целостном образе, о мире его единомышленников и оппонентском круге.

Т. Г. Щедрина смогла представить мир Шпета, обратившись к его архивам, неизданным рукописям, переписке, дневниковым записям, записным книжкам, воспоминаниям современников

и т. д. При этом в тексте книги к голосу Шпета все время присоединяется голос понимающего интерпретатора — ее автора. Т. Г. Щедрина не просто использует перечисленные материалы. Она придает им определенный методологический статус. И в самом деле, она не ставит перед собой задачу дать сколько-нибудь полную характеристику научного и философского наследия Шпета. Для решения такой задачи нужно быть Шпетом. В качестве основного замысла книги выступает архивная реконструкция философско-методологического проекта Шпета, что само по себе весьма существенно. Но автору этого мало, поэтому ставится еще одна задача — задача демонстрации методологических возможностей подобной реконструкции в исследовании коммуникативной реальности русского философского сообщества. Думаю, что это имеет значение не только для философского, но и в широком смысле для русского научного сообщества. Именно для русского, так как отечественная философия и наука развивались в XX веке не по нормальной логике кризисов, а по безумной логике катастроф. И именно здесь обращение к архивам, поскольку они чудом сохранились, бесценно.

Должен сказать, что Т. Г. Щедриной повезло не только с сохранностью значительной части архива и допустившими к нему хранителями, но, главным образом, с героем и автором в лице Шпета. Дело даже не в том, что он «русский европеец», полиглот и т. п. Таких европейцев и в Европе — раз-два и обчелся. А дело в том, что он один из последних энциклопедистов и представители многих наук почитают за честь считать его своим. И не только наук, но и искусств, в частности театра, поэзии. Судя по отдельным откликам А. Белого, Н. И. Жинкина, Н. Н. Волкова, А. Н. Леонтьева (последний писал, что Г. Г. Шпет — самый знаменитый профессор Психологического института) и по книге Т. Г. Щедриной, Шпет не только участник русского гуманитарного коммуникативного сообщества, но и один из главных его создателей. И на этом фоне жутко читать выдержки из письма Шпета жене, где он пишет о выбранном им пути длительного молчания, публичного одиночества. Это похоже на мандельштамовское: «читателя, советчика, врача...». Тем не менее, автору книги удалось показать, что научно-философская тематизация проблемы общения в горизонте «разговора» русских философов была осуществлена именно Шпетом.

Если воспользоваться терминологией Шпета, то смысл методологической работы с архивом, которую осуществляет Т. Г. Щедрина в своей книге, можно выразить следующим образом. Исследование архива помогает реконструировать предметную, историческую, социокультурную *внутреннюю форму* философствования того или иного, как говорил Шпет, философствующего персонажа. Мне, как психологу, конечно, морально тяжело признать, что это не психологическая работа, но это так. Методологический подход, предложенный в книге Т. Г. Щедриной, оказывается перспективным для различных областей гуманитарного знания, в том числе и для психологии. В качестве доказательства этого положения могут быть использованы аргументы самого Шпета в споре с Гершензоном о Пушкине, по поводу плодотворности феноменологической работы, помогающей извлекать из эйдосов достоверное знание, а не «имманентную философию».

Книга Т. Г. Щедриной амбивалентна: с одной стороны, это законченное, завершенное произведение, с другой — это платформа или трамплин для следующих этапов работы по освоению шпетовского наследия; а может быть, и для создания будущей энциклопедии шпетоведения, в которой будут осмысленны и омыслены шпетовские значения и означены шпетовские смыслы.

*Л. А. Микешина*: В отечественной культуре появилась прекрасная книга. Она научно обоснована, привлечены архивы, и в то же время автор — Татьяна Геннадьевна — рассказывает о своем герое — Г. Г. Шпете — с живым участием и личным отношением, зная его семью, детей, внуков и правнуков. И этот ракурс, выбранный автором книги, — сочетание научного и экзистенциального контекстов — приобретает для современной гуманитарной методологии особое значение. При чтении этой книги я испытываю непреходящую горечь, которую трудно пережить. Невозможно смириться с тем, что крупнейший наш мыслитель, дорогой, родной человек в российской культуре, был вырван из нее жестоко и несправедливо. Сколько он бы еще мог написать и сделать! 57 лет — это ведь самый расцвет творчества и зрелость мысли. Поэтому я воспринимаю книгу Т. Г. Щедриной как возможность не только вспомнить сегодня утраченные когда-то нашей философской культурой интеллектуальные ценности, но и вернуть имя Густава Шпета и его идеи в современные научные и

философские дискуссии. Многое из того, что сегодня хочется сказать о Шпете, как о близком нам человеке в отечественной культуре, а не только о его идейном наследии, сказано в этой книге — в этом ее нравственный смысл, глубина и специфика выбранного Щедриной жанра интеллектуальной биографии.

В книге Т. Г. Щедриной, отличающейся от большинства историко-философских работ высоким уровнем методологической рефлексии, представлен богатейший пласт архивного материала (что не очень часто встретишь в исследованиях по эпистемологии и философии науки). Т. Г. Щедрина обратилась к материалам не только публичного архива (ОР РГБ), который известен исследователям, хотя и недостаточно освоен, но и семейного архива семьи Шпета, практически неизвестного в философских и научных сферах. Исследовательский подход, предложенный Т. Г. Щедриной, позволяет также выявить ряд новаций в методологии историко-философского исследования. Прежде всего, это обоснование необходимости различения публикаций и архивных реконструкций. Конечно, многие текстологи-пуристы могут на нее напасть. Как это так? Но ведь она совершенно сознательно применяет к архиву другую методологическую стратегию. С одной стороны, абсолютно точное отношение к материалу и выверено все вплоть до запятой самым серьезным образом, а с другой — перебивка архивного текста, различные включения и т. д. Щедрина заявляет право на такую методологию историко-философского исследования. Я думаю, что этот подход еще вызовет дискуссию. По крайней мере, на защите у нас были скептики, и звучала мысль, что это не научно. Я думаю, что битвы продолжаются, будут рецензии, хотя всерьез еще пока никто не возражал.

Однако следует признать, что Щедрина имеет право на такую позицию. Само понятие «архив» приобретает у нее не просто терминологический, но категориальный смысл, становится, я бы сказала, «принципом оживающего архива», что необходимо и плодотворно в методологии историко-научного исследования. Не просто уточняются детали, подробности, даты, события, но архив позволяет восстановить личность мыслителя и коммуникативную реальность прошлого, поскольку более достоверного источника информации мы зачастую не имеем. Отступление от некоторых принципов агиографии, включение вставок, других

материалов, по существу, дает историку философии, имеющему другие цели, нежели точность материала, возможность включить «живой комментарий» в историю идей и событий, переосмыслить и переоценить роль философских идей Шпета, включая их в «разговор» и жизнь сообщества российских философов. Шпетовские идеи предстают не только в контексте западноевропейской философской мысли, но и в интеллектуальной сфере русской философии.

И еще одна важная и интересная особенность: в книге Т. Г. Щедриной разрабатывается новый образ Шпета-исследователя — как методолога гуманитарного знания, на что до сих пор обращалось мало внимания исследователями. Действительно, удивительное богатство, которым обладает наша отечественная философия, сегодня еще недостаточно раскрыто, я имею в виду и труды Г. Г. Шпета. Будучи философом-европейцем, он разрабатывает русскую философскую традицию; как мыслитель-рационалист он сочетает рациональное и герменевтически-антропологическое — все то, что соотносилось в той или иной степени с интеллектуальной традицией «философии жизни», идущей от немецких романтиков, Дильтея и других философов. Шпет обратился к герменевтике именно как к иной философской традиции, не логицистской, жестко рационалистической, где идеалами являлись только образцы естественнонаучного познания. Это другая могучая волна, идущая от культуры и гуманитарного знания, предполагающая свою философски осмысленную методологию. И все, что Шпет написал, — это ответ на такой «вызов», при этом в самом богатом и глубоком варианте, в разнообразных подходах, с опорой и на западноевропейские идеи и исследования, и на труды отечественных философов.

Я думаю, что книга Т. Г. Щедриной удалась, она подтверждает идеи гуманитарной методологии в совершенно новом свете, помогает нам осмыслить опыт Г. Г. Шпета, понять, что научное, это не только естественнонаучное, и что есть множество других научно оправданных приемов и методов. Татьяна Геннадьевна продемонстрировала, сколько разнообразных приемов и методов есть у самого Г. Г. Шпета, а также и у нее в исследовании. Думаю, что будущее за такими исследованиями, за таким подходом, а значит и за новым пониманием и оценками работ и идей Г. Г. Шпета.

*Б. И. Пружинин*: Первое, что привлекает внимание к книге Т. Г. Щедриной, это, конечно, выбор ее героя. Густав Густавович Шпет, его философские и научные идеи, являются, на мой взгляд, необходимыми составляющими того культурно-исторического и методологического фундамента, на котором сегодня можно строить современную русскую философию. Он сегодня предельно актуален, прежде всего, потому, что он профессиональный философ (в лучших традициях мировой философии), философ в собственном смысле слова, без оговорок, без условностей. Профессионал. Но при этом он — философ, который жил и мыслил в России, его идейное наследие принадлежит России. Так вот Т. Г. Щедрина сумела показать, что Шпет — русский философ. При чтении книги становится очевидным, что та тематика, вокруг которой группируются исследовательские интересы Шпета, это проблемы России, это проблемы русской интеллектуальной культуры. Он пытается на них ответить профессиональным языком западного философа, языком мировой философии, с блеском используя методологический инструментарий мировой философской мысли, используя интеллектуальный ресурс мировой философии. В этом его заслуга. Это очень ясно и очень четко представлено в книге. В качестве демонстрации русского специфического способа философствования все-таки обращусь к Достоевскому. Его книги — это бесконечные разговоры — все его творчество таково. Разговор — это центральная проблема и специфический способ трансляции русской интеллектуальной культуры. И именно этот концепт «разговор» Шпет ставит в центр своей философии как философ-профессионал.

Но здесь важно заметить, что Щедриной удалось развести понятия «разговор» и «диалог». Поскольку диалог — более интеллектуализированная форма общения, он может осуществляться и на уровне общения идей. Его собственная имманентная форма реализации — отработанные тексты и идеи. Разговор отправляет нас не к текстам, а к архивам, к незавершенным произведениям и контекстам их создания. Разговор — это более живое «слово-понятие» (воспользуюсь терминологией самого Шпета). Обсуждая этот вопрос можно сказать, что всякое время по-своему акцентирует «живое» в строгом интеллектуальном процессе, как соприкосновение с жизнью этого интеллектуального процесса. Было время, когда концепт «диалог» являлся таким живым интеллекту-

альным образованием. Это было около двух десятилетий назад Именно в тот момент он приводил исследователей к весьма интересным философским находкам и давал возможности новых, подчас парадоксальных, интерпретаций. Сегодня дело обстоит несколько иначе. Я рискну сказать, хотя, может быть, и вызову массу возражений, что к сегодняшнему дню понятие диалога «как бы» законцептуализировалось, «инкапсулировалось». Оно словно ушло в сферу общего интеллектуального багажа, и поэтому время потребовало нового метафорического сдвига, новых точек соприкосновения с действительностью. Понятие «диалог» перестало быть полем напряжения между полюсами объяснения и понимания. Поэтому то, что сейчас делает Щедрина с концептом «разговор», методологически продуктивно сегодня. С помощью этого понятия она обозначает место соприкосновения интеллектуальных традиций, концептуальных, теоретических, с нашей сегодняшней реальностью. И мы, таким образом, с помощью этого понятия восстанавливаем преемственность с традициями русской философии и по-новому осмысливаем сегодня саму преемственность. Мы видим в русских философах — «актуального собеседника» при решении сегодняшних философских проблем, и не только философских проблем, но и, в частности, задач педагогических. То есть мы *пишем* историю.

Используя концепт «разговор», опираясь на него как на методологическую базу, а не только как на средство теоретизации наследия Шпета, Щедрина, в частности, показывает, как можно анализировать, реконструировать целые пласты русской интеллектуальной культуры. Она демонстрирует, как можно углубляться в архив эпохи. Книга вызывает вопросы, с ней интересно спорить, потому что и в понятии «разговора», и в самой работе Щедриной есть мощный методологический потенциал. Для меня, например, архив и архивные публикации особого интереса не вызывают. Но когда создается вот такая реконструкция, показывающая мне, в каком контексте работал тот или иной текст автора, я вижу точки соприкосновения того контекста с нынешним, и, следовательно, актуализирую свое исследование, через историко-философские реконструкции, сделанные Щедриной.

Помимо этого, представленная в книге Щедриной идея реконструкции, реконструкции контекста («архива эпохи») и напрямую связанная с ней идея целостности русской философии,

вообще меняет конфигурацию русского философского сообщества. Надо признать, что русская философия до сих пор не вписана в общемировой интеллектуальный процесс. Интерес к ней сегодня скорее как экзотическому явлению, нежели как к одной из составляющих мирового интеллектуального процесса. Наши представления о русской философии сложились в силу того, что мы зачастую пользуемся самоидентификациями русских философов. Написал Зеньковский историю русской философии в религиозном контексте, будучи сам религиозным философом, а мы ее сегодня воспринимаем онтологически как религиозную. Хотя для него это были концептуальные схемы. Если мы будем осуществлять эпистемологический анализ русской философии, то мы сможем очень много понять сегодня. Наша задача заключается в том, чтобы рассматривать концептуальные схемы русских религиозных философов эпистемологически, а не онтологически. Когда мы осуществим эпистемологический анализ «Истории русской философии» Зеньковского, да еще в архив его посмотрим, в его эпистолярное наследие, то мы вдруг обнаружим, что и он и Шпет говорили об одном и том же. Эта идея общения — стержневая тема русской философии, вокруг которой вращается вся интеллектуальная жизнь России.

Эта важная мысль открывает нам новые интеллектуальные горизонты, потому что, когда мы берем, например, западника, ориентированного на мировую философскую традицию с ее методами, у нас говорят, что это не русский философ. Когда мы берем славянофила — то говорят: «да, русский, но не философ». Вот ведь что получается, если мы их в этом линейном спектре располагаем. А на самом деле, они не в спектре лежат, не по краям, не в линию, не сидят как в парламенте слева направо. Русская философия это своего рода интеллектуальная, культурно-философская ткань, где каждый философ — нить, переплетающаяся с другими. А если немного отойти, отодвинутся и посмотреть на историческом расстоянии (т. е. из нашего времени), «реконструировать», то оказывается очевидным, что у русской философии есть свой узор. Есть некоторая терминологическая основа, в которой работали и жили русский философы. И эта концептуальная основа должна быть сегодня проработана настолько, чтобы она могла быть осмыслена как некая понятийная структура русского философского сообщества. И тогда мы сможем соотне-

сти это с мировой философией. Фигура Шпета в этом смысле очень показательна. Чтобы понять его значимость, необходимо вернуться в историю, нужно возвращение и глубина. Расширение и углубление. Он значим своей внеидеологической направленностью. Чтобы вернуться, необходимо отказаться от идеологем, от привычных оппозиций, и это нужно для того, чтобы после этого вновь поставить вопрос об идеологии. Необходимо пройти цикл положительной научной философской работы, рефлексии и саморефлексии. Надо по другому, по-новому понять смысл понятий «положительная философия», «соборность», «народность». И вообще, надо переосмыслить культурные основания русской философии. Книга Щедриной — и по выбору фигуры Шпета, и через метод историко-философской реконструкции — это попытка включения русской философии в мировой интеллектуальный процесс. Вот почему актуализация архива эпохи, предпринятая Щедриной, имеет проблемный характер и требует дальнейшей положительной философской работы.

*В. Л. Махлин*

### Концы и Начала

Книга Татьяны Геннадьевны Щедриной оказалась, — как мы все это чувствуем, — не только удачной и интересной; похоже, ее монография о не самом известном и не самом читаемом отечественном мыслителе стала даже некоторым событием в нашем научно-философском сообществе. Как это возможно? Существуют ли — по ту сторону этой «презентации» — какие-то, скажем, нерепрезентативные, но совершенно объективные предпосылки исследовательской удачи автора — «условия возможности» в историческом смысле?

Конечно, должен был сложиться такой исследователь-энтузиаст, как Т. Г. Щедрина, для того чтобы ее исследование, как говорится, состоялось. И все же есть резон и конкретный повод — учитывая потенциал нашего автора, которого трудно назвать начинающим, но который, конечно, еще только начинает, — поговорить о потенциале другого рода, об упомянутых духовно-исторических возможностях историко-философского исследования сегодня. Ведь обсуждаемая монография в чем-то прояснила нам эти возможности — не в этом ли самая большая удача Т. Г. Щедриной?

Коснусь в этой связи трех реализованных в обсуждаемом исследовании объективных возможностей, имеющих, как мне кажется, принципиальное методическое значение в общей теперь у нас и на Западе ситуации «радикально иного». Во-первых, стоит сказать о роли и месте в современной научно-философской культуре историко-философского исследования — традиционного жанра, в котором написана книга Т. Г. Щедриной. Во-вторых, обращает на себя внимание центральное для обсуждаемого исследования понятие «разговор», не выдуманное, но открытое исследовательницей, найденное в самом предмете — коммуникативном хронотопе русского философствования конца XIX — начала XX в. В-третьих, наконец, понятие «разговор» — как впечатляюще продемонстрировала Т. Г. Щедрина на архивном материале, не просто опубликованном, но заговорившем, — имеет в случае Г. Г. Шпета существенный, если не решающий, для русского философствования аспект: я имею в виду возможность возобновления русского диалога с немецкой философией, ставшего невозможным в советский век.

1. Постольку, поскольку подлинное философствование (в отличие от «фундаментальной» схоластики любого рода, ищущей лишь конвенционального соответствия готовому образцу) сегодня актуально и действенно только в качестве исследования, историко-философское исследование перемещается сейчас в центр философской проблематики, точнее — на место самих философских проблем. Это обусловлено — как нетрудно почувствовать, но трудно и непривычно осознать и признать — тем, что темпорально-исторический цикл философии, явным образом, как таковой подошел к концу. Нам, похоже, предстоят десятилетия в тени того, что произошло и что понято было в философии XIX—XX веков, подобно тому как века эллинизма не могли не сознавать и не создавать себя только с оглядкой на Платона и Аристотеля, как на нечто, что не только «было» и не только «имеется», но что еще нуждается в прояснении, комментарии, истолковании и «просто» публикации.

Это — не «конец философии» и не «конец истории»; история, как говорил покойный С. С. Аверинцев, «кончалась уже множество раз». Завершился огромный духовно-исторический период, возможности которого соответствовали некоторым, так называемым объективным, тенденциям, и которые исчерпаны

вместе с этими последними. Культура вплоть до «конца нового времени» — донаучная, а потому и научная — была еще относительно единой, «общной», как выражался Г. Г. Шпет; больше этого нет. Налицо отсутствие так называемых объективных тенденций, особенно болезненно (с непривычки) переживаемое в послесоветской ситуации в обществе и в научном сообществе: потребность в мировоззрении-для-всех, в идеологическом катехизаторстве, в «библии для бедных» — естественная инерция после советского «средневековья». Сегодня что-то определяют не объективные тенденции, но объективные же возможности, которые могут быть, а могут и не быть: все дело в том, кто и как — в ситуации так называемого «конца человека» — лично реализует эти возможности, независимо от каких бы то ни было trends и foundations. Философствование в ближайшие десятилетия выживет лишь постольку, поскольку сумеет открыть для себя прошлое, историю философии как источник обновления философии, ее будущего. Формальный историзм (так называемое «историческое сознание», «историцизм» и т. п.), сложившийся в XIX веке в русле гегелевской, а потом и марксисткой романтико-теологической метафизики истории, еще и сегодня, когда эти и подобные конструкции давно имманентно рухнули, мешает нам осознать неформальную, открытую историчность всех смыслов — схоласты и идеалисты от науки и от религии, в страхе потерять почву под ногами, не могут по недоразумению не обзывать эту герменевтическую историчность «релятивизмом», «постмодернизмом» (а то и похуже). Между тем, все более или менее сознают то (что так трудно по-настоящему осознать и принять), что Платон и Аристотель, Кант и Гегель, Ницше и Хайдеггер, Шпет и Бахтин, многие и многие мыслители второго и даже третьего ряда имеют сказать нам гораздо больше интересного, чем все, что мы способны сказать о них.

Это — не скандал идеи линейного, формального прогресса (давно скомпрометированной и скорректированной), идеи, за которую все еще цепляется «научный» рационализм и «религиозный» обскурантизм, подменившие и науку и религию; нет, «выживая», мы изживаем сейчас совершенно заслуженный «конец бэконовской эпохи» (как называется книга 1993 года немецкого историка научной культуры нового времени Г. Беме). Т. Г. Щедрина сделала предпосылкой позиции в научном сообществе не

собственную и фиктивную, но другую и реальную позицию философа периода подлинного взлета русского философствования — подлинного и единственного напряжения мысли, сегодня объективно невозможного. Повторюсь: реальная возможность проблемной мысли сегодня реализуема только в жанре историко-философского, историко-научного исследования.

2. Но даже и такое исследование, написанное и напечатанное, имеет в своем источнике нечто более непосредственное и «инонаучное», более ценное в наши времена тотального опосредования — живую речь, разговор. Т. Г. Щедрина сумела нащупать и в значительной мере проанализировать это агональное начало («зачало») мысли Г. Г. Шпета и, шире, в «сфере разговора» русских мыслителей начала XX века. Архив здесь, в какой-то мере, сам стал «зачалом»: открываются новые возможности исследования и понимания коммуникативных предпосылок и презумпций русского философствования в его «герменевтической фактичности», т. е. возможности войти в разговор наших дней, парадоксальным образом, как раз оставаясь в границах и напряжениях разговора своего времени.

Методически важен акцент исследователя на связи «сферы разговора» с повседневностью. Дело в том, что понятие «разговор» в нашем научно-философском языке не имеет — в противоположность немецкой традиции от Шлейермахера до Гадамера (как, впрочем, и англосаксонской аналитической традиции с Витгенштейном во главе) — философского статуса в отличие от иноязычного и, как все иноязычное, несколько сакрализованного, «возвышенного» и «платонического» (сиречь «философского») понятия «диалог». Здесь не место говорить об этом более подробно. Достаточно подчеркнуть: в исследовании Т. Г. Щедриной произошел, если я правильно вижу, знаменательный понятийно-семантический сдвиг — к «разговору» в философии и между философами; и произошел этот сдвиг с опорой не на иноязычный, а как раз отечественный культурно-речевой и философский контекст, не столько «поэтический» (как в приводимых в книге знаменитых строках Гельдерлина, которые кто только не цитировал из мыслителей XX века), сколько «прозаический» — повседневный. Это — достойный внимания «ход» или «заход», Ansatz, как говорят немцы. То есть не какая-то духовная, ни, тем более, материальная «тенденция духа времени», но реально осуществ-

ленная отдельно взятым исследователем возможность, способная повлиять и на других исследователей: не больше, но и не меньше.

3. На этом пути исторической конкретизации мышления и самого мыслящего решающая, как мне кажется, возможность послесоветской философии — та, которая оборвалась у Г. Г. Шпета, как она, между прочим, оборвалась и у тех, за кем Шпет, как и Флоренский, не пожелали последовать, выбрав риск физического уничтожения (вполне оправдавшийся) духовно-исторической смерти в эмиграции. Сколько русских училось в немецких университетах до первой мировой войны — у Когена, Виндельбанда и других! А где в эмиграции русские ученики Гуссерля, Шелера, Хайдеггера или, скажем, их оппонентов Георга Миша и Хельмута Плеснера в решающем для немецкой и западноевропейской философии XX века разговоре 1920-х годов?.. Описанный Гадамером в воспоминаниях фрайбургский эпизод 1923 года, в котором его «друг» Федор Степун, «прирожденный артист», удачно пародирует жестикуляцию Гуссерля при полном безразличии к тому, что собственно инициатор феноменологического движения говорит на лекции, — это, если угодно, внутренний «философский пароход» русской философии, остановившейся и замкнувшейся в себе, как евреи после разрушения Храма. Это произошло не только вследствие варварских внешних обстоятельств, но вследствие общего в Европе и в России краха неокантианского гносеологизма и чересчур убедительного для русских профессоров философии шпенглеровского «Заката...». (Не случайно творческий путь даже такого блестящего мыслителя, писателя, «артиста», артиллериста и любовника, как Ф. Степун, закончился книгой Mystische Schau, «Мистическое видение»; запоздалые разговоры с Е. Евтушенко, даже если они имели место, не могли преодолеть разрыв с национальной историей, которая, как ни верти и ни мистифицируй душеспасительно, осталась за «новой богословской школой», как называл Г. П. Федотов русский коммунизм.)

Густав Шпет в еще большей степени, чем Федор Степун, — это оборванный конец или возможность «русско-немецкой темы» (упоминавшийся С. С. Аверинцев в заметке о германисте А. В. Михайлове называет четырех важнейших для русской культуры участников «диалога с Германией» в XX веке: это — Бердяев, Шпет,

Лосев и Бахтин). Не французская философия (возникшая из рецепции и разговора с немецкой), не англо-американская аналитическая философия (создающая иллюзию, что можно остаться в науке, не обращаясь к истории), но именно разговор в особенности с неклассической немецкой философией — вот, как мне кажется, актуальная задача русской философии как живого русского философствования. Ведь почти не осознаваемые сегодня предрассудки, предвзятости и предпочтения нашей научно-философской культуры связаны как раз с теми традициями романтико-идеалистической немецкой классики и греческой метафизики, которые, конечно, только немецкие же наследники этих традиций могли поставить под вопрос в прошлом столетии.

Наследие Г. Г. Шпета, снова и по-новому «озвученное» в монографии Т. Г. Щедриной, я думаю, поможет нам не только реконструировать, но и возобновить мыслительные возможности научно добросовестной философии, которая сегодня — в очередной раз в истории — должна доказывать свою состоятельность, не боясь ставить под вопрос и понятие «философии», и понятие «науки» в русле того, что Г. Г. Шпет называл «исторической философией».

*В. Н. Порус*: В 30-х гг. Б. В. Яковенко подчеркивал, что трудности истории русской философии вызваны рядом объективных причин: русское философствование относительно молодо (сейчас ему не более двух с половиной столетий); оно очевидным образом зависимо от философских течений иных народов и других эпох; оно слишком часто осуществлялось в форме публицистики и беллетристики, что вынуждает историка философии прибегать к рискованным интерпретациям; для русской философской мысли характерна множественность идей и тенденций, которая практически не поддается систематизации; она не создала собственной традиции. Нет необходимости соглашаться со всеми выводами Б. В. Яковенко, но он прав, по крайней мере, в том, что указанные им трудности имеют принципиальный характер. А их перечень можно было бы и продолжить. Напомнить хотя бы, что в XX веке виднейшие представители русской философии были оторваны от родной почвы и работали в добровольном или вынужденном изгнании, что на протяжении более чем полувека русская философская мысль была в значительной сте-

пени репрессирована (уродовалась не только жизнь людей, но и жизнь идей), что она находилась в насильственной и мучительной изоляции от мирового философского процесса. Могло ли все это не сказаться на истории русской философии, на ее методологии и содержании?

Хотя написаны объемистые книги с соответствующими названиями, среди их авторов — имена мирового значения, философская периодика не может сетовать на дефицит актуальных исследований, а идеи русских философов освещаются не только в словарях и энциклопедиях, но и в массовых учебниках — несмотря на это, целостная история русской философии, история, бережно и внимательно сохраняющая преемственность русской философской мысли, еще не написана. Но она пишется.

К числу работ, которые вносят посильный вклад в решение этой, бесспорно сложной, но настоятельно требующей своего решения проблемы, я думаю, можно отнести книгу Т. Г. Щедриной — первую, насколько мне известно, в «постсоветской» философской литературе крупную монографию о философии Г. Г. Шпета.

Это исследование, безусловно, важное само по себе и вносящее весомый вклад в отечественную литературу о Шпете, является для автора отправным пунктом методологического подхода, основанного на глубоком проникновении в контекст формирования и развития коммуникативной реальности русского философского сообщества Серебряного века. Такой подход, я думаю, не менее важен, чем результаты, полученные с его помощью, поскольку он открывает интересную перспективу историко-философского и методологического анализа.

Важную методологическую роль в книге играет концепт «разговор», введенный автором и для характеристики философской концепции Шпета, и для обозначения собственной исследовательской позиции. Этот концепт выполняет функции своеобразного методологического «синтезатора», позволяющего видеть в рассуждениях Шпета не только их, так сказать, внешнюю, открытую поверхностному наблюдению сторону, но и внутреннюю, уходящую в почву культурно-исторического контекста. Сторону, раскрытие которой, как это ни покажется странным, больше дает для понимания философских взглядов мыслителя, чем их исследование, замыкающееся в текстах, доступных «постороннему» чтению.

Чтобы эта задача могла быть выполнена, исследователю необходимо занять позицию не наблюдателя, а участника «разговора», в который вовлекается мыслитель и его коммуникативное сообщество. «Разговор» — это «контекстуальное поле, в котором приобретает внутреннюю форму предметный смысл слова-знака» (С. 12). Это поле обладает особым свойством: наблюдаемое «со стороны», оно скрывает смыслы, наполняющие его, но если удается стать на его почву, так сказать, «сродниться» с ним, смысловая структура раскрывает себя не только формально, но и выявляет свою экзистенциальную (интимно-личностную) подоплеку.

Философская позиция, представленная как «разговор», обращена в сферу личностных ожиданий и надежд не менее, чем в сферу логического. Отсюда возможность сочетать традиционный метод историко-логической реконструкции (который не всегда применим, особенно, когда речь идет о творческой «кухне», о набросках, письмах, черновиках, разговорах, всего того, что остается за рамками публикуемых текстов) с методами герменевтическими. Замечу, Г. Г. Шпет не только интересовался герменевтикой, но и внес определенный (высоко оцениваемый отечественными и зарубежными исследователями) вклад в разработку ее методологической проблематики. При этом мне представляется, что успешное обращение автора к методологии Шпета для исследования концептуальных оснований его философии демонстрирует нам эффективность преемственного подхода к традиции русской философии как принципа историко-философского исследования.

Вместе с тем автору, на мой взгляд, удалось избежать неоправданного противопоставления герменевтической традиции логическому дискурсу. Применение этих методов не исключает друг друга, а образует определенный спектр рационального анализа, в котором все его части органически связаны. Это позволяет выходить на решение фундаментальных проблем любого историко-философского исследования: проблем соотношения индивидуального философского творчества и коммуникативных процессов, характеризующих состояния философского сообщества и культурную среду в целом.

Особенностью книги Т. Г. Щедриной является то, что используемые ею методы опираются на конкретное архивное исследование, которое само по себе нуждается в методологическом об-

основании. Поэтому методология автора проходит как бы двойное испытание: с одной стороны, она применяется к исследуемым текстам (в том числе малодоступным архивным материалам Г. Г. Шпета), с другой стороны, — к самому архивному исследованию, выявляя его перспективы. А перспективы эти отнюдь не сводятся к исправлению ошибок традиционного «шпетоведения», но расширяют область анализа идей Шпета до рациональной реконструкции коммуникативной структуры русского философского сообщества начала XX века.

По сути, архив оказывается той информационной средой, в которой обнаруживаются глубинные пласты философской мысли, скрытые от наблюдения, если оно ограничено только опубликованными работами. Причем автор работает не только с архивом Шпета, но, что сегодня особенно важно, предлагает исследовать «*архив эпохи*», осуществляя перекрестный анализ документов из архивных фондов М. О. Гершензона, А. Белого, С. Е. Фейнберга, Э. К. Метнера, П. Н. Сакулина, а также ряда учреждений, где работали русские философы: МВЖК, ГАХН, Алферовская гимназия. Именно в «архиве эпохи», хранящем (помимо черновых набросков, планов, предварительных вариантов работ) эпистолярное наследие, Т. Г. Щедрина находит ответы на вопросы о внутренних мотивациях, личных философских симпатиях и антипатиях, сомнениях и туманных концептуальных догадках мыслителя. Благодаря архивным документам ей удается реконструировать неосуществленные философские замыслы Шпета, уточнить биографические данные, приобретающие концептуальное значение для понимания его идейной эволюции.

Г. Г. Шпет как философ — одна из наиболее сложных и противоречивых фигур русского философского Ренессанса первой половины XX века. Еще можно встретить оценки, по которым его философия в своих основных моментах заимствована и представляет собой «провинциальный отклик» на центральные события европейской мысли. Оценки неверные, но доказательство их ошибочности требует понимания глубинных причин, по которым русская философия вступала в спор с идеями, определявшими духовную атмосферу той эпохи. Острое ощущение культурно-исторического кризиса направляло движение ее рациональных дискурсов на поиски (не всегда удачные, но всегда поучительные) выхода из европейских понятийных лабиринтов. Г. Г. Шпет

был одним из наиболее тонких знатоков и критиков современной ему философии, и эволюция его идей — от феноменологии Э. Гуссерля к герменевтике — является примером такого поиска.

Автор раскрывает логику мысли Шпета, направленной на разрешение трудностей, с которыми столкнулась гуссерлевская феноменология в ее первоначальном варианте при сопоставлении с культурными реалиями современной Европы и России. Эти трудности осознавались Шпетом не только в работе над своими текстами, но и в многочисленных встречах, беседах, спорах («разговорах») с современниками, среди которых было немало действительно выдающихся мыслителей. Именно в этом контексте понятен интерес Шпета к проблемам понимания, а следовательно, и к философской герменевтике. Т. Г. Щедрина как бы восстанавливает контекст его философских исканий, заставляет нас пройти с философом путь формирования его взглядов и идей.

Правомерен ли такой подход как метод историко-философского исследования? Вопрос, на который нельзя отвечать поспешно. Дело в том, что границы исследования могут определяться по-разному, в зависимости от той цели, какую оно ставит перед собой. Вообще говоря, работа с архивом требует от исследователя не только скрупулезности, терпения, эрудиции. Необходимы самоограничение, сдержанность в выдвижении интерпретативных гипотез, уважение к творческой тайне. Исследователь должен постоянно иметь перед собой образ философа, который, возможно, вовсе не предназначал свой архив для исследовательского вмешательства. Где граница между незавершенным, подготовительным, предваряющим дальнейшую шлифовку мысли материалом, с одной стороны, и тем, во что сам мыслитель не хотел бы посвящать постороннего?

Это не только методологическая проблема, но еще и проверка концептуального такта автора. Т. Г. Щедрина эту проверку выдержала достойно, что хотелось бы подчеркнуть, имея в виду и масштаб, и трудность исследования, во многих направлениях которого она шла по совершенно неизведанным тропинкам. И отрадно, что на этом пути Т. Г. Щедриной, как она отмечает во введении, всегда были рядом дочь Шпета М. Г. Шторх и его внучка Е. В. Пастернак.

Решая неизбежные в архивной работе проблемы интерпретации, Т. Г. Щедрина, разумеется, опиралась на известные ей раз-

работки шпетовского наследия. Однако ей присуще и собственное понимание структуры русского философского коммуникативного пространства современной Шпету эпохи. Особенно показательны в этом отношении авторские реконструкции идейных контактов Шпета с такими русскими философами и учеными, как В. Соловьев, Л. Шестов, М. Гершензон, Р. Якобсон, Д. Петрушевский. Читателя привлекут ее размышления, связанные с реконструкцией творческих рефлексий Шпета, то есть таких материалов, в которых философ предстает «наедине с собой», выступает как собственный критик и аналитик.

Реконструируя «пространство разговора» Шпета и его собеседников, Т. Г. Щедрина ищет новые стилевые возможности интерпретации философских текстов. Поэтому вполне понятна ее склонность к метафорическим конструктам. Метафора помогает показать, что за границами логического дискурса есть поле целостного (до-дискурсивного) смысла — как подводная часть айсберга — где, собственно, и действует ratio. Метафора пронизывает процессы рациональной коммуникации, которые, разумеется, не сводятся к выполнению определенных жестких правил. Общение разумных людей, рациональный диалог — не обмен репликами, каждая из которых представляет шаг в цепочке явно сформулированных логических выводов в фиксированном семантическом пространстве, что и демонстрирует в своих реконструкциях Т. Г. Щедрина. Коммуникативные процессы осуществляются в условиях неполной и даже отсутствующей информационной определенности, они сами создают и изменяют свою семантику. Обращение к метафоре позволило автору не только удержать целостность контекстов культурной коммуникации начала XX века, но и выявить косвенное, скрытое содержание философских текстов Шпета.

Однако не только проблема интерпретации занимает автора книги. Она задается и другой целью: коррекцией существующих воззрений на философию Шпета, которая была бы просто невозможна без работы с архивами, без углубления в творческую лабораторию этого мыслителя. Вот как об этом важном моменте книги говорит автор: «легенда об "одиночестве" Шпета в поле идей русских мыслителей того времени исчезает, если исследовать не формальный оппонентный круг русского научного и философского общения, не внешние ссылки философов друг на

друга, но попытаться посмотреть на их отношения изнутри, исследуя контекстуальную структуру интерсубъективного общения идей, т. е. раскрывая неявные предпосылки их возникновения в философском сознании» (С. 31).

Я думаю, что именно этот методологический ход открывает новые возможности, реализация которых позволяет продвинуться к решению задачи по написанию целостной истории русской (в том числе «советской») философии.

Пример для пояснения. Известно, что архив Г. Лейбница содержит несколько десятков тысяч писем и черновиков. Насколько мне известно, этот архив полностью не опубликован; точнее, опубликована только очень малая его часть. Предположим, что когда-нибудь эта гигантская работа будет выполнена. Привело бы это к существенным изменениям наших сегодняшних представлений об истории европейской философии Нового времени, о рационализме и самом Лейбнице как ученом и философе? Думаю, нет. Место и роль Лейбница ясны и неоспоримы. История немецкой и мировой философии была бы только уточнена, обогащена нюансами, подробностями, если бы все написанные великим мыслителем страницы стали доступны широкому читателю.

Судьба и роль философских архивов в России иная. Особенно это очевидно по отношению к архивам, хранящим документы «советского времени», в которых мысль, часто скрытая, «зашифрованная» или вовсе невысказанная в печатных текстах, проступает во всей своей трагической подлинности. Сомнение, старательно спрятанное. Догадка, в которой страшно признаться самому себе. Мотив, часто более важный, чем вызываемое им действие.

В этих архивах — выскажу предположение — многие и многие тайны, раскрытие которых позволило бы связать кажущиеся сегодня разрозненными фрагменты истории отечественной философии. Именно потому, что эти тайны не раскрыты (и не в последнюю очередь из-за недостаточной разработанности герменевтической методологии), исследователи ограничиваются только опубликованными источниками. И потому интерпретации, получающиеся в итоге их работы (если оставить в стороне проблемы, связанные с влиянием собственных предпочтений, идейной и идеологической ангажированности и других известных и неустранимых субъективных факторов), так часто выглядят оторванными от исторического и культурного контекста.

История русской философии сегодня — это попытки ее со здания на более или менее прочных методологических основа ниях. Поэтому важны работы, благодаря которым эти основания проясняются. Книга Т. Г. Щедриной «"Я пишу как эхо другого". Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета» — одна из таких работ.

*И. М. Чубаров*: С Татьяной Щедриной мы познакомились в 1999 году на Шпетовских чтениях в Томске. Она была тогда еще совсем начинающей. Еще и в Москву не собиралась ехать. И за такое короткое время — даже докторская написана. Это так неожиданно.

Думаю, что Шпету (его архиву) с Татьяной очень повезло. Можно сказать, что она достойно взяла эстафету у шпетоведов, которые активно работали с его архивом в 80-х и 90-х гг. Например, мы, редакторы журнала «Логос», бросились публиковать в начале 90-х наиболее интересные и неизвестные работы Шпета. Первый интерес был связан, разумеется, с его феноменологией и герменевтикой. Мы публиковали письма Гуссерля. Помню, как даже конкурировали однажды с журналом «Начала», где была опубликована та же работа Шпета, что и в «Логосе», только подготовленная независимо от меня Людмилой Федоровой. Кстати, Людмила Федорова опубликовала ряд очень интересных текстов Шпета, о диссертации Чернышевского и др. Потом мы с ней вместе такую гигантскую книжку (II том «Истории как проблемы логики») готовили. И вот уже здесь Татьяна Щедрина нам очень помогала. По-видимому, есть в Густаве Шпете нечто такое, что притягивает к его идейному наследию активных таких исследователей.

Первыми исследователями архива Шпета были Е. В. Пастернак, М. К. Поливанов, А. А. Митюшин. Благодаря их интеллектуальным усилиям началось возрождение научного интереса к Шпету в перестроечные годы, была написана краткая биография Густава Шпета, опубликованы его избранные работы, увидела свет рукопись Шпета «Герменевтика и ее проблемы». Они обратили наше внимание на глубину и содержательность интеллектуального наследия Шпета. Помню, как первоначально мы ксерокопировали его «Внутреннюю форму» и «Явление и смысл», обменивались номерами «Контекста», где была опубликована «Герменевтика» и т. д. И теперь все эти работы можно будет иметь

в полном объеме, с архивной контекстуальной поддержкой и научным комментарием. И все это благодаря Татьяне.

Она не просто воплотила в жизнь наши исследовательские замыслы, не реализованные в 90-е годы, но открыла много новых исследовательских перспектив. Это и завершение публикации «Языка и смысла», одна из глав этой работы представлена в книге «Я пишу как эхо другого...», и реконструированные здесь же черновики рецензий Шпета на книгу И. Ильина о Гегеле и статью Шестова о Гуссерле — рукописи, сложнейшие для осуществления археографической работы. В самой книге мы видим большое количество интереснейшего архивного материала, который до этого был просто никому не доступен. Важнейший ресурс в воссоздании образа Шпета-философа, как справедливо пишет Татьяна, представляет его переписка с родными и интереснейшими людьми своего времени, которую она готовит сейчас к публикации совместно с Мариной Густавовной Шторх.

В процессе воссоздания контекста философского общения Шпета, Т. Щедрина представляет его как, по преимуществу, русского философа. В этом плане наиболее интересны страницы, посвященные общению Шпета с Л. Шестовым, А. Белым и др. Любопытно, что именно с людьми, которые, пожалуй, были наиболее чужды его рационалистическому пафосу, он был наиболее дружен. Эту сторону творчества и биографии Шпета Т. Щедрина впервые раскрыла в таком впечатляющем объеме. Интересно было бы, конечно, узнать подробнее об идейных «спорах» Шпета с П. А. Флоренским, С. Л. Франком, но это, наверное, будет осуществлено в ближайшем будущем.

Сегодняшнюю исследовательскую задачу я вижу не столько в адекватном и подробном пересказе идейного наследия Шпета, сколько в дальнейшей проблематизации наиболее актуальных вопросов философии, затрагиваемых Шпетом в своих построениях, но не получивших у него однозначного решения. В контексте проблемного освоения актуальных вопросов философии наибольшее значение приобретает *архив* Шпета и как архив профессионального философа, и как архив активного участника различных научных философских и культурных организаций. Шпет в разное время работал в различных институциях, а их архивы частью утрачены, частью просто неизвестны или утеряны. Нужны профессиональные архивные изыскания, и, исходя из соб-

ственного исследовательского опыта, я хочу обозначить дальнейшие наиболее продуктивные возможности таких исследовании. Прежде всего, речь идет о корпусе текстов Шпета по истории отечественной философии, который должен был составить трехтомник «Очерка развития русской философии» (реконструкция плана «Очерка» представлена в книге Щедриной). Возможно, отдельные тексты из 2-го и 3-го томов хранятся в архиве издательства «Колос». Кроме того, я думаю, что работа по датировке, атрибуции и расширению текста «История как проблема логики» не завершена томом, изданным в 2002 году. Богатейший пласт идейного наследия (как Шпета, так и других русских ученых гуманитариев) содержит архив ГАХНа — я имею в виду не только корпус текстов, хранящийся в фонде ЦГАЛИ, но и огромный массив рукописей сотрудников ГАХНа, сохранившихся как в семейных архивах, так и в других государственных архивах. Это большой массив текстов, к которым Шпет имел прямое или косвенное отношение как соавтор[1].

Конечно, заниматься посмертным архивом философа — дело непростое. Оно требует не только профессиональных философских знаний, но и какой-то особой формы личной любви. Но есть еще и прижизненный архив мыслителя, архив его мысли (имея в виду различение В. А. Подороги прижизненного и посмертного архива). В его освоении очень мало еще достижений. Призывающие сегодня сделать Шпета актуальным не совсем верно ставят вопрос. Ведь самая первая и неимоверно сложная задача — стать на уровень его мысли. Вряд ли кто-то может похвастаться на сегодня тем уровнем культуры и философского образования, которым обладали такие философы, как Г. Г. Шпет. Не случайно, думаю в книге Т. Щедриной, как, впрочем, и в большинстве публикаций о его творчестве, мы не встречаем пока досконального анализа шпетовской версии феноменологии, его модели истории как становления и саморефлексии слова и языка, экспликации его понимания Гегеля из выполненного им перевода «Феноменологии духа», описания параметров его культурного back-

[1] Между прочим, участие Шпета в «Словаре художественных терминов», который я подготовил сейчас к публикации, остается загадкой. Ведь ни одного текста Шпета из запланированных для этого словаря мне найти не удалось.

ground'а в связи с переводами художественной литературы, и прежде всего «Записок Пиквикского клуба» Ч. Диккенса и т. д.

Разумеется, у Татьяны была другая задача — представить Шпета как активного «собеседника» в контексте обсуждения «вечных философских вопросов» Серебряным веком. И она выполнила ее достойно — такое количество материалов по этой теме мы и представить до этого не могли. Но здесь есть ряд трудностей, на которых я хотел немного остановиться. Думаю, что «русскость» русской философии — тема безнадежная. Те же немцы или французы никогда не считали себя исключительно национальными гениями, но прежде всего европейскими или мировыми величинами. Идентификация своей философии как национальной — признак глубокого провинциализма, очень, кстати, для нашей культуры характерного. Другим ее признаком является подражательность, в чем мы наиболее гениальны. Думаю, Шпет ощущал эти проблемы, и, прежде всего, поэтому поехал в Германию учиться философии, и затем беспощадно разоблачал наших философских «самородков». Потому что, только оказавшись в Европе, понимаешь, что философия не может быть русской или немецкой, она просто может быть философией или не быть ею. Густав Шпет — философ-профессионал, энциклопедист, мыслитель европейского уровня. Поэтому я думаю, что деятельность шпетоведов-архивистов, по крайней мере, заведомо не бесплодна, что и продемонстрировала в своей книге Т. Щедрина.

*В. К. Кантор*

### Переводные картинки, или Целостный образ мыслителя

Надо сказать, Владимир Натанович немного опередил меня. Я тоже хотел говорить о Возрождении русской философии. О том, что это возрождение происходит на наших глазах и усилиями наших друзей и нас самих. Работа Татьяны Геннадьевны — одно из самых замечательных явлений в этом ряду. Я прочел ее книжку, хотя и не всю, поскольку она была подарена мне всего неделю назад. Но в какой-то момент, мучаясь от бессонницы, я половину прочел. Прочел с увлечением, почти как роман, поскольку было очень интересно, шаг за шагом открываются разные стороны Шпета. Я, к сожалению, специально его творчеством не занимался, хотя читал его тексты, да и литературу о нем. Мне кажется, что

эта работа, этот труд (а это, действительно, не работа, это — труд), помимо всего прочего, конгениален по вдохновению работе самого Шпета. Только будучи конгениальным по духу можно было это все создать. Я не хочу сказать, что Таня — это второй Шпет. Но то, что эта Танина увлеченность вхождения в мир Шпета, вхождения очень основательного, позволила ей сделать такую работу — это бесспорно. У Николая Николаевича Вильмонта в его книге о Пастернаке есть такое понятие: «находимость вненаходимости». Это относится к любому большому делу, человек должен быть и внутри предмета, и немножко вне его. И презентируемая сегодня книга о Шпете именно такого рода, ибо Таня и внутри предмета, и немножко вне, как исследователь, который позволяет себе не просто пересказать Шпета, а поставить его в контекст творчества Гершензона, Соловьева, Шестова, Балтрушайтиса. Контекст этот и дает такую мощную стереокартину шпетовского творчества.

Пушкин, кажется, писал, что следовать за мыслями великого человека есть занятие удивительное. Но, когда исследователь не просто следует за мыслями гения, не просто анализирует их, а воскрешает забытые тексты, реконструирует их, восстанавливает то, что было утрачено и, казалось, пропало навсегда, это занятие особенное. Оно напоминает мне своего рода проявление переводных картинок. Сейчас их уже не увидеть в продаже, стало быть, и не проявить, а когда-то это было любимейшим занятием моих сверстников. Взрослые нам покупали тонкие листочки, на которых сквозь смутную пленку угадывались контуры и краски возможной картинки. Надо было вырезать эту непроявленную картинку, приложить ее к нормальному листу бумаги и осторожно смачивая водой, тихонько водить по поверхности пальцем. И вот начинали отслаиваться сероватые катышки, защитный слой утончался, и все отчетливее и отчетливее мы могли видеть будущее яркое чудо. Надо было быть только очень осторожным, чтобы, снимая пленку, ненароком не дернуть и не порвать, не уничтожить то, что под ней скрывалось. И если мы проявляли терпение и ловкость, бывали вполне вознаграждены. Как будто из некоего тумана, из белесой неотчетливости вдруг появлялась яркая, цветная и очень радовавшая нас картинка.

Думая о судьбе Шпетовского наследия, невольно сравниваю ее с этой переводной картинкой. Некая белесая зыбкость... Было

известно, что где-то хранятся неизданные рукописи и письма, потихоньку перепечатывались, републиковались тексты забытые, но задача была в том, чтоб проступил целостный образ мыслителя. Именно этого и достигла в своей книге Т. Г. Щедрина. Как говорили в начале девятнадцатого века, после счастья быть творцом на втором месте стоит счастье его искреннего читателя и издателя. Можно только догадываться, сколько усилий она приложила и сколько препятствий преодолела. Тут и собирание текстов, и работа в архивах, и прямое знакомство с близкими родственниками Шпета, которые, как могли, помогали Татьяне Геннадьевне. К тому же, насколько мне известно, Таня выпустила не только свою книгу о Шпете, наполненную чрезвычайно важным архивным материалом, но и подготовила собрание сочинений мыслителя, первые тома которого должны выйти уже в 2005 г.

Повторю, что это возрождение русской мысли происходит на наших глазах и, отчасти, усилиями всех здесь присутствующих. И мы рады, но не тому, что смеем себя гордо называть «людьми возрождения», но тому, что кто-нибудь из нас на этих работах, которые вернулись, сможет снова подняться на уровень той русской мысли, которая созидалась в Серебряный век или чуть позже, в период эмиграции, в тот период, когда некоторые мыслители, пережив революцию, еще какое-то время могли работать в Советской России. Нынешнее возрождение не должно преувеличивать свое значение. Сегодня создается и возрождается почва, ревитализируется. Но без такой почвы ни одно растение в саду, называемом садом философии, искусства и словесности, существовать не может. Тургенев нашел однажды (не однажды, разумеется, но я вспоминаю только один этот раз) для своего персонажа замечательную фамилию. У него роман назывался по фамилии героя — «Рудин». Так вот Рудин, оценивая себя, говорил: «Строить я никогда ничего не умел; да и мудрено, брат, строить, когда и почвы-то под ногами нету, когда самому приходится собственный фундамент создавать!». Этот фундамент сейчас и создается. Издание отечественной философской классики — это руда, из которой что-то будет выплавлено. То, что мы делаем, это вероятная основа для будущей, большой, как мне кажется, мысли, которая все же должна состояться в России. Возможно, появится новый Шпет, или Степун, или Леонтьев, или Франк. И в этом смысле то, что сделала Татьяна Геннадьевна, это хороший элемент этого фунда-

мента, хороший кирпич. А что касается трудностей, то вспомним один анекдотический случай, который, может, не более чем анекдот, но анекдот характерный. Когда Поппер написал свою знаменитую книгу «Открытое общество и его враги» и послал ее в метрополию как результат своего труда, ему якобы ответили, что, очевидно, он не занимается своей прямой деятельностью, т. е. преподаванием, и поэтому нужно подумать, не пора ли его уволить.

Все хорошие вещи создаются через преодоление разнообразных препятствий — это факт. Есть родовое свойство хороших вещей. Они всегда создаются и огромным трудом, и через всяческие трудности. То, что Вы их преодолели, это очевидно, и за это спасибо Вам.

Как любил повторять Натан Яковлевич Эйдельман: «по времени мы на расстоянии двух-трех шагов от самых замечательных людей». Вот и мы в двух шагах от Густава Густавовича Шпета благодаря Марине Густавовне, которая пришла сюда в память об отце и чтобы поддержать работу Татьяны Геннадьевны. Действительно, расстояние оказалось невелико.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*


А

Августин Блаженный – 49, 87
Аверинцев С. С. – 134, 204, 207, 283, 429, 432
Автономова Н. С. – 45, 46, 203
Адамар Ж. – 85
Адорно Т. – 147
Айдукевич К. – 155
Алексеев Н. Н. – 54
Аль-Газали – 397
Андроник (Трубачев), игумен – 302, 352
Анненский И. Ф. – 281
Аристотель – 23, 49, 57, 197, 220, 280, 331, 356, 397, 430
Асмус В. Ф. – 375
Ауэрбах Э. – 187, 188
Ах Н. – 123
Ахманов А. С. – 223
Ахматова А. А. – 113, 198
Ахутин А. В. – 158

Б

Балтрушайтис Ю. К. – 279, 444
Бальмонт К. Д. – 310
Баранова-Шестова Н. Л. – 412
Баратынский Е. А. – 388, 399
Бахтин М. М. – 62, 63, 79, 80, 85, 86, 120, 131, 187, 198, 199, 204, 207, 214–216, 375, 420, 430, 432
Бахтин Н. М. – 215
Бек А. – 29, 49, 203, 216
Белинский В. Г. – 341, 342, 345, 349, 367, 378, 387, 388, 400


---

*Указатель составлен С. В. Черненькой.

Белый А. – 85, 131, 189, 198, 213, 230, 231, 246, 302, 303, 307, 310, 315, 80, 421, 436
Бем А. Л. – 364, 369
Беньямин В. – 188
Бергсон А. – 36, 124, 178, 132
Бердяев Н. А. – 21, 207, 359, 410, 432
Бейль П. – 52
Бернштейн Н. А. – 10, 115
Бёме Г. – 204, 430
Бёме Я. – 398
Бибихин В. В. – 87, 89, 110–113, 118, 133, 134
Биневский А. А. – 15, 330
Бион В. – 84
Блок А. А. – 85, 96, 230, 231, 246, 302, 380
Бобров Е. А. – 391, 392
Бодуэн де Куртенэ И. А. – 365
Бокль Г. Т. – 54
Больнов О. Ф. – 201
Больцано Б. – 406
Борисов Е. В. – 38, 264
Боссюэ Ж.-Б. – 52
Ботт М.-Л. – 360
Брентано Ф. – 406
Бродский И. А. – 84, 85, 113, 133
Брюсов В. Я. – 310
Бубер М. – 205
Булгаков С. Н. – 157
Бурдах К. Ф. – 215
Бурдье П. – 351
Бэкон Ф. – 204
Бэн А. – 302
Бюлер К. – 406

**В**

Вагнер Р. – 356
Валери П. – 118
Валявко И. – 357, 382
Вахмистрова Н. В. – 325
Вебер М. – 55, 59, 107, 405
Веневитинов Д. В. – 388, 399
Велланский Д. М. – 392

Верлен П. – 310
Вернадский В. И. – 376
Вертгеймер М. – 87, 121
Вико Дж. – 188
Виламовиц-Мёллендорф У. фон – 406
Вильмонт Н. Н. – 444
Виндельбанд В. – 53, 432
Виноградов В. В. – 325
Винокур Г. О. – 216
Витгенштейн Л. – 62
Владиславлев М. И. – 400
Волков Н. Н. – 10, 120, 325, 421
Вольтер Ф. – 52–54, 400
Вольф Ф. А. – 213
Вольф Х. – 52
Вундт В. – 56
Вучетич Г. Г. – 132
Выготский Л. С. – 10, 62, 64, 79, 80, 82–90, 94–111, 113, 114, 124, 126–128, 133, 231–235
Вышеславцев Б. П. – 410

Г

Габричевский А. Г. – 325
Гавриил арх. – 392
Гаврюшин Н. К. – 271
Гадамер Г.-Г. – 1, 2, 50, 188, 190, 196, 197, 199, 205, 207, 219, 220, 360, 431, 432
Гайденко П. П. – 9, 136
Гайдукова В. – 326, 327
Галич А. И. – 392
Гальперин П. Я. – 97, 107
Гартман Н. – 406
Гарфинкель Г. – 60
Гегель Г. В. Ф. – 10, 23, 40, 67–69, 72, 78, 210, 222, 338, 340, 342, 343, 345, 349, 360, 365, 367, 375, 377, 378, 400, 401, 406, 430, 440, 441
Гейгер М. – 222
Георге Ш. – 45
Гердер И. Г – 52, 55
Герцен А. И. – 15, 340–350, 361, 362, 364, 365, 367, 400
Гершензон М. О. – 307, 436, 438, 444
Гёльдерлин Ф. – 309, 400, 431

Гёте И. В. – 87, 210, 400, 420
Гибсон Дж. – 92
Гирц К. – 59, 60
Гнедич Н. И. – 280
Гойя Ф. – 129
Гоголь Н. В. – 378, 380, 387, 389, 400
Гогоцкий С. С. – 393
Голицын С. М. – 328
Голубинский Ф. А. – 393
Гоманн Ф. – 369
Гомер – 210, 277, 280
Гордеева Н. Д. – 114, 132
Горнунг Б. В. – 327–329
Грек Максим (Михаил Триволис) – 285
Громов М. Н. – 285
Грот Н. Я. – 400
Губер А. А. – 324
Гумбольдт В. фон – 44, 78, 96, 104, 110, 115, 122, 133, 213, 222, 237, 239, 252–255, 259, 325, 355, 405
Гумилев Н. С. – 117, 204
Гуревич Л. Я. – 320, 321, 348
Гуссерль Э. – 10, 14, 25, 26, 28, 37, 42, 48, 63, 74–78, 135, 136, 139, 141, 146–149, 151–167, 171–174, 185, 186, 190, 191, 205, 222, 237–239, 261–264, 266, 279, 315–319, 325, 339, 352, 357, 360–362, 381, 403–405, 408,412, 432, 440, 441
Гучкова Н. К. – 309, 310, 312, 315, 316, 327

Д

Давыдов И. И. – 393
Д'Аламбер Ж.-Л. – 52
Дамаскин И. – 397
Данте А. – 109, 380, 400
Дебольский Н. Г. – 314
Деборин А. М. – 375
Деррида Ж. – 45
Декарт Р. – 28, 96, 151, 152, 370
Денн М. – 14, 236
Джеймс У. – 84
Дильтей В. – 12, 22, 34, 36, 49, 54, 137, 171–186, 201, 205, 208–210, 222, 363, 405
Диккенс Ч. – 443

Дионисий Ареопагит – 397
Достоевский Ф. М. – 129, 192, 317, 369, 373, 377, 380, 381, 389, 400, 408, 425
Дриш Х. – 405
Дройзен И. Г. – 49
Дувакин В. Д. – 325, 326
Дурылин С. Н. – 356

Е

Евлампиев И. И. – 271
Евтушенко Е. – 432
Егер В. – 211
Егоров Б. Ф. – 273, 274
Ершов Н. М. – 390
Емельянов Б. В. – 271
Ефименко П. С. – 398

Ж

Жильсон Э. – 281
Жинкин Н. И. – 10, 223, 325, 326, 421
Жуковский В. А. – 280

З

Заболоцкий Н. А. – 123
Зайцева Е. Д. – 174
Замятин Е. И. – 301
Запорожец А. В. – 82, 102, 103, 115, 116
Зейфрид Т. – 302
Зеленогорский Ф. А. – 398
Зелинский Ф. Ф. – 215
Зенгер Н. Г. – 203
Зеньковский В. В. – 269, 270, 427
Зибек О. – 362, 379, 381
Зиммель Г. – 58, 359, 406, 411
Зиновий Отенский – 397
Зинченко В. П. – 10, 62, 82, 87, 114, 130, 132, 263, 271, 329, 419, 420

И

Ибсен Г. – 317, 400
Иванов В. И. – 281, 359, 379–381, 407, 408
Иванов А. А. – 400
Игнатова Н. И. – 347, 348
Св. Иероним – 275

Ильенков Э. В. – 86
Ильин И. А. – 345, 419, 441
Ингарден Р. – 154
Иоанн VIII – 275

К

Калиниченко В. В. – 173
Кандинский В. В. – 124
Кант И. – 10, 23, 30, 66, 67, 69, 70, 75, 208, 255, 258, 332, 338, 352–355, 406, 411, 430
Кантор В. К. – 14, 443
Кареев Н. И. – 54
Кассирер Э. – 51–55, 405, 406
Каринский В. М. – 314, 375
Карпов В. Н. – 400
Карсавин Л. П. – 379
Каубиш М. – 379
Кемпбелл Д. – 30
Киселёва М. С. – 279
Клапаред Э. – 85, 132
Ключевский В. О. – 209
Ковалевский М. М. – 54
Коген Г. – 63, 67–70, 432
Кожевников (Кожев) А. В. – 378
Козлова М. С. – 24
Койре А. В. – 270, 378
Колеров М.А. – 308, 357, 381
Колубовский Я. Н. – 391
Константин Философ – 275
Корхаазе В. – 357
Краус В. – 286, 406
Крафт В. – 154
Креслинг А. К. – 360
Крижанич Ю. – 291
Кронеберг А. И. – 393
Кронер Р. – 357
Крюгер О. О. – 406
Кудрявцева Е. – 382
Кузнецов В. Г. – 26, 49, 167, 173, 271
Кун Т. – 136, 200, 204
Кьеркегор С. – 157

Л
Лавров П. Л. – 15, 340–345, 362, 367
Лакатош И. – 136
Лассон Г. – 54
Лацарус М. – 56, 222, 233
Левин И. Д. – 325
Левит К. – 188
Лейбниц Г.-В. – 28, 39, 52, 184, 365, 439
Лекторский В. А. – 10, 302, 415, 419
Ленин (Ульянов) В. И. – 370, 388
Леонардо да Винчи – 123
Леонтьев А. Н. – 10, 82, 98, 100, 101, 103, 108
Леонтьев К. Н. – 400, 445
Лермонтов М. Ю. – 380
Лессинг Т. – 52, 210, 406
Лешли К. – 121
Либ Ф. – 8, 9, 410
Линке П. – 406
Липпс Г. – 201
Локк Дж. – 30, 400
Ломоносов М. В. – 395
Лопатин Л. М. – 95, 172, 304, 313–315
Лосев А. Ф. – 16, 132, 134, 207, 211, 283, 327, 328, 366, 432
Лосский Н. О. – 271, 319
Лотце Р. Г. – 28, 318
Лузин Н. Н. – 329
Лурия А. Р. – 10, 82, 88, 103, 104, 130, 131
Лютер М. – 83

М
Магид С. – 379
Маймонид М. – 397
Малкин В. Б. – 129, 130
Мамардашвили М. К. – 84–87, 119, 124, 133, 209
Мандельштам О. – 85, 91, 92, 100, 101, 107, 109, 110, 114, 117, 124, 133, 134, 277, 281, 282, 420
Марти А. – 222, 405
Махлин В. Л. – 14, 187
Майер Г. – 231, 315, 405
Манн Т. – 206
Маркс К. – 64–67, 71, 72, 74, 208, 363, 376, 400

Мах Э. – 370
Мейнонг А. – 231, 405
Метнер Е. М. – 315
Метнер К. К. – 315
Метнер Э. К. – 307, 436
Мещеряков Б. Г. – 83
Микешина Л. А. – 11, 21, 24, 41, 49, 422
Милль Дж. С. – 30
Минковский Г. – 126
Миронов В. В. – 26
Митюшин А. А. – 271, 440
Михайлов А. В. – 187, 196, 205, 207, 208, 432
Михневич И. Г. – 402
Миш Г. – 201, 205, 432
Могила П. – 388, 397
Молчанов В. И. – 136
Монтень М. – 134, 319
Монтескьё Ш.-Л. – 52–55
Мотрошилова Н. В. – 14, 24, 38, 153, 155, 156, 311
Мурьянов М. Ф. – 205

Н

Надеждин Н. И. – 400
Наторп П. – 63, 67, 74
Нечаев С. Г. – 388
Никитин Е. П. – 142
Николаев Н. И. – 215, 216
Николаевский Б. И. – 363, 376
Ницше Ф. – 194, 203, 205, 210, 211, 215, 280, 309, 373, 430
Новгородцев П. И. – 54
Новицкий О. М. – 393

О

Овсянико-Куликовский Д. Н. – 233
Огурцов А. П. – 60
Ортега-и-Гассет Х. – 86

П

Павлов М. Г. – 392
Панин Д. – 204
Парменид – 129, 333, 337
Пархомовский М. А. – 382

Пастернак Б. Л. – 122, 444
Пастернак Е. В. – 269, 271, 419, 437, 440
Петрушевский Д. М. – 59, 438
Пиаже Ж. – 97, 98, 106
Писарев Д. И. – 348
Платон – 23, 28, 30, 49, 85, 87, 219, 220, 277, 278, 280, 284, 337, 338, 352, 353, 355, 406
Плеснер Х. – 191, 432
Плеханов Г. В. – 370
Плотин – 338
Плотников Н. С. – 12, 171, 177, 185, 186, 381
Подорога В. А. – 235, 442
Полан Ф. – 102
Полевой К. А. – 292
Полевой Н. А. – 292
Поливанов М. К. – 334, 440
Поппер К. – 73, 86, 154, 219, 446
Портнов А. И. – 91
Порус В. Н. – 13, 146, 155, 432
Потебня А. А. – 87, 96, 97, 110–114, 118, 124, 131, 222, 223, 355
Пришвин М. М. – 195
Прокопович Ф. – 397
Протагор – 30, 400
Пружинин Б. И. – 11, 135, 425
Пушкин А. С. – 85, 115, 123, 124, 246, 277, 310, 342, 347, 348, 380, 389, 400

**Р**

Рабле Ф. – 214, 215
Радлов Э. Л. – 390
Райнах А. – 406
Рассел Б. – 33, 338
Резниченко А. И. – 15, 351
Рейхенбах Г. – 142, 143
Ремке И. – 406
Реформатский А. А. – 325, 326, 329
Рибо Т. – 231
Риккерт Г. – 325, 406
Рильке Р. М. – 85
Роди Ф. – 201–203, 205
Розанов В. В. – 302, 387
Розенцвейг Ф. – 205, 406

Рорти Р. – 30
Рубинштейн М. М. – 375
Рубинштейн С. Л. – 62–73, 77–82, 305, 351, 352
Руссо Ж.-Ж. – 52, 53
Руткевич А. М. – 270
Рязанов Д. Б. – 363

С

Садовский В. Н. – 31
Сакулин П. Н. – 307, 436
Самойлов Д. – 133
Самсонов Н. В. – 326
Свасьян К. А. – 147
Сенека – 210
Сервантес М. – 380
Сидонский Ф. Ф. – 393
Сковорода Г. С. – 364, 377, 388, 389, 392, 398–400
Солдатова Д. В. – 14, 261
Солженицын А. И. – 204
Соловьёв В. С. – 9, 21, 76, 204, 274, 278, 304, 307–314, 380, 438, 444
Софокл – 284
Спенсер Г. – 418
Спиноза Б. – 151, 325, 338
Степун Ф. А. – 276, 278, 282, 302, 308, 360, 361, 364, 366, 377, 379, 380, 432, 445
Стёпин В. С. – 24
Сухушин Д. В. – 307
Счастливцев Р. А. – 14, 251

Т

Талызина Н. Ф. – 98
Тертуллиан К. – 280
Тимофеев-Ресовский Н. В. – 329
Титце Х. – 406
Ткачев П. Н. – 387
Толстой Л. Н. – 317, 387
Трёльч Э. – 408
Троицкий М. М. – 400
Трубецкой Е. Н. – 379, 314
Трубецкой С. Н. – 76, 304, 305, 314
Тугендхат Э. – 208, 209

Тургенев И. С. – 445
Тютчев Ф. И. – 310, 380

У

Уайльд О. – 328
Узнадзе Д. Н. – 84
Успенский Б. А. – 275
Ухтомский А. А. – 116, 125, 126, 128, 315
Ушаков Д.Н. – 7

Ф

Фасмер М. – 365
Федорова Л. В. – 15, 16, 271, 340, 418, 440
Федотов Г. П. – 209, 276–278, 282, 432
Фейерабенд П. – 136
Фейербах Л. – 345, 349, 350, 402
Фейнберг С. Е. – 307, 436
Фет А. А. – 310
Фихте И. Г. – 10, 67, 71, 72, 74, 78, 118, 338, 339
Флаций Матиас, Иллирийский – 49
Флейшман Л. С. – 382
Флоренский П. А. – 15, 16, 21, 302, 319, 352–356, 432, 441
Флоровский Г. В. – 362, 364, 374
Фоллмер Г. – 30, 31
Фолькельт Й. – 405
Фосслер К. – 188
Франк С. Л. – 21, 175, 319, 351, 352, 374, 379, 420, 441, 445
Франк Э. – 211
Фреге Г. – 239
Фрейд З. – 114
Фукидид – 284
Фуко М. – 46

Х

Хайдеггер М. – 22, 35, 44, 46, 188, 190–192, 197, 198, 205, 211, 238, 305, 357, 359, 362, 369, 370, 382, 407, 411, 412, 430, 432
Хеннинг Х. – 406
Херинг Ж. – 406
Хладениус И. М. – 305
Хлебников В. – 246
Ходасевич Вл. – 283
Хорстманн А. – 203

Хоружий С. С. – 8, 215, 274

Ц

Целлер Э. – 231
Циген Т. – 406

Ч

Чаадаев П. Я. – 274, 276, 277, 280
Чернышевский Н. Г. – 280, 341, 342, 345, 347, 349, 350, 387, 388, 440
Черняков А. Г. – 14
Чижевский Д. И.(Прокофьев П.) – 16, 357–364, 366–370, 373–378, 385, 390, 402
Чубаров И. М. – 13, 185, 186, 205, 221, 307

Ш

Шад И. Б. – 393
Шаламов В. Т. – 122
Шанявский А. Л. – 82
Шевченко Т. Г. – 378
Шекспир В. – 380
Шелер М. – 191, 405, 432
Шеллинг Ф. В. – 208, 210
Шестов Л. И. – 150, 154–161, 163, 281, 305, 315–317, 319–321, 412, 438, 441, 444
Шиллер И. Ф. – 126, 210, 369
Шкловский В. Б. – 375
Шлегель Ф. – 220
Шлейермахер Ф. – 49, 210, 220, 431
Шор Д. С. – 412
Шор Е. Д. – 16, 357, 359–362, 367, 379, 381, 382, 403, 405, 407, 410–412
Шпет Г. Г. – 7, 8–97, 100–124, 128–136, 139–181, 183–260, 262–285, 287–351, 353–369, 373–379, 381, 385–391, 393–394, 396–399, 401, 403, 405, 415–426, 428–438, 439–446
Шпет Н. К. – 327
Шпрангер Э. – 49, 406
Шпенглер О. – 213, 405, 418
Шпицер Л. – 188
Штайн Л. – 363
Штейнталь Х. – 56, 222, 233
Штенцель Й. – 406
Шторх М. Г. – 289, 301, 324, 419, 437, 441, 446
Штраус Д. – 400

Шулятиков В. М. – 370

Щ

Щедрина Т. Г. – 17, 37, 59, 93, 115, 159, 161, 165, 173, 185, 200, 201, 219, 222, 241, 271, 289, 293, 302, 305, 327, 340, 341, 346, 347, 358, 382, 415, 419–426, 428–431, 433–438, 440–446
Щедровицкий Г. П. – 133
Щербатской Ф. И. – 337

Э

Эйгес В. – 328
Эйдельман Н. Я. – 446
Эйзенштейн С. М. – 130
Эйнштейн А. – 84, 87, 121, 131, 406
Элиот Т. – 128
Энгельс Ф. – 376
Эразм Роттердамский – 275
Эрн В. Ф. – 319, 351, 398

Ю

Юм Д. – 30, 52, 332, 339, 400
Юркевич П. Д. – 29, 278, 295, 304, 314, 342, 343, 348, 350, 368

Я

Якобсон Р. О. – 241, 246, 247, 358, 375, 418, 438
Яковенко Б. В. – 271, 378, 379, 390, 432
Янцен В. – 8, 9, 16, 357, 362, 370, 381
Ясперс К. – 7
Ястребцев И. И. – 402

# АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

**Биневский Александр Александрович** (ДВГУ, Владивосток)
**Денн Мариз** (Университет М. Монтеня, Бордо, Франция)
**Зинченко Владимир Петрович** (Институт общего среднего образования РАО, Москва)
**Кантор Владимир Карлович** (ж. «Вопросы философии», Москва)
**Лекторский Владислав Александрович** (ж. «Вопросы философии», Москва)
**Махлин Виталий Львович** (МИГУ, Москва)
**Микешина Людмила Александровна** (МПГУ, Москва)
**Плотников Николай Сергеевич** (Институт философии Рурского университета, Бохум, ФРГ)
**Порус Владимир Натанович** (ГУ-ВШЭ, Москва)
**Пружинин Борис Исаевич** (ж. «Вопросы философии», Москва)
**Резниченко Анна Игоревна** (РГГУ, Москва)
**Солдатова Дина Владимировна** (ТГУ, Томск)
**Счастливцев Роман Алексеевич** (МПГУ, Москва)
**Федорова Людмила Владимировна** (ГУ-ВШЭ, Москва)
**Чубаров Игорь Михайлович** (ИФ РАН, Москва)
**Шторх (урожд. Шпет) Марина Густавовна** (МПГУ, Москва)
**Щедрина Татьяна Геннадьевна** (МПГУ, Москва)
**Янцен Владимир** (Галле, ФРГ)

## В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ ВЫШЛИ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ

**В. М. Алпатов.** Волошинов, Бахтин и лингвистика. 432 с. 2005.

**В. М. Алпатов.** История лингвистических учений, 4-е изд. 368 с. 2005.

**А. Ю. Андреев.** Русские студенты в немецких университетах XVIII — первой половины XIX века. 432 с. 2005.

**А. К. Байбурин.** Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. 224 с. 2005.

**А. В. Бондарко.** Теория морфологических категорий и аспектологические исследования. 624 с. 2005.

**А. П. Бужилова.** Homo sapiens: История болезни. 320 с. 2005.

**А. А. Булычев.** Между святыми и демонами: Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. 304 с. 2005.

**Ф. И. Буслаев.** Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков / Сост. Б. А. Успенский. 856 с. 2004.

Гендер и язык. 624 с. 2005.

Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 12. 888 с. 2005.

**В. М. Живов.** Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. 760 с. 2002.

**В. М. Живов.** Очерки исторической морфологии русского языка XVII—XVIII веков. 656 с. 2004.

**В. А. Жуковскій.** Полное собрание сочинений: В 20 т.

Т. I. Стихотворения 1797–1814 годов. 760 с. 1999.

Т. II. Стихотворения 1815–1852 годов. 840 с. 2000.

Т. XIII. Дневники. Письма-дневники. Записные книжки. 1804–1833. 608 с. 2004.

Т. XIV. Дневники. Письма-дневники. Записные книжки. 1834–1847. 768 с. 2004.

**А. А. Зализняк.** Древненовгородский диалект – 2-е издание, переработанное с учетом материала находок 1995—2003 гг. 872 с. 2004.

**А. А. Зализняк.** «Русское именное словоизменение» с приложением избранных работ по современному русскому языку и общему языкознанию. 2002. – I–VIII, 752 с. 2002.

**А. А. Зализняк.** «Слово о полку Игореве»: Взгляд лингвиста. 352 с. 2004.

**Анна А. Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелев.** Ключевые идеи русской языковой картины мира: Сб. ст. 544 с. 2005.

**Вач. Вс. Иванов.** Избранные труды по семиотике и истории культуры

Т. I. 912 с. 1998.

Т. II. 880 с. 2000.

Т. III. 880 с. 2004.

**Вяч. Вс. Иванов.** Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему. 208 с. 2004.

**С. А. Иванов.** Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» миссионера? 376 с. 2003.

**С. А. Иванов.** Блаженные похабы: Культурная история юродства. 448 с. 2005.

**О. Б. Йокояма.** Когнитивная модель дискурса и русский порядок слов. 424 с. 2005.

**А. В. Исаченко.** Грамматический строй русского языка в сопоставлении со словацким. Части 1–2, 880 с. 2003.

**М. И. Каган.** О ходе истории. 704 с. 2004.

**Г. Е. Крейдлин.** Мужчины и женщины в невербальной коммуникации. 224 с. 2005.

**Т. Леннгрен.** Соборник Нила Сорского.

Ч. 1. 472 с. 2000.

Ч. 2. 512 с. 2002.

Ч. 3. 584 с. 2003.

Ч. 4. 568 с. 2005.

Ч. 5. 488 с. 2005.

**Н. А. Любимов.** Неувядаемый цвет: Книга воспоминаний. В 3 т.

Т. I. 416 с. 2000.

Т. II. 416 с. 2004.

**Т. А. Майсак.** Типология грамматикализации конструкций с глаголами движения и глаголами позиции. 480 с. 2005.

Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Второе издание, исправленное и дополненное / Под ред. акад. Ю. Д. Апресяна. 1488 с. 2004

**Н. С. Павлова.** Природа реальности в австрийской литературе. 312 с. 2005.

**Е. В. Падучева.** Динамические модели в семантике лексики. 608 с. 2004.

**А. С. Пушкин.** Тень Баркова. 496 с. 2002.

Россия в XVIII столетии. Вып. 2. 360 с. 2004.

**В. В. Седов.** Избранные труды: Славяне. Древнерусская народность. 944 с. 2005.

**А. М. Селищев.** Труды по русскому языку. Т. 1. 632 с. 2003.

Семиотика, лингвистика, поэтика: К столетию со дня рождения А. А. Реформатского. 768 с. 2004.

**О. А. Смирницкая.** Древнегерманская поэзия: Каноны и толкования. 176 с. 2005.

**Дж. Смит.** Взгляд извне: Статьи о русской поэзии и поэтике. 528 с. 2002.

**А. И. Соболевский.** Труды по истории русского языка.

Т. 1. 712 с. 2004.

**Ж. Старобинский.** Поэзия и знание: История литературы и культуры.

Т. I. 528 с. 2002.

Т. II. 600 с. 2002.

**А. Д. Степанов.** Проблемы коммуникации у Чехова. 400 с. 2005.

**В. Н. Топоров.** Из истории русской литературы. Т. II: Русская литература второй половины XVIII века: Исследования, материалы, публикации. М. Н. Муравьев: Введение в творческое наследие.

Кн. 1. 912 с. 2001.

Кн. II. 928 с. 2003.

**В. Н. Топоров.** Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. 816 с. 2004.

**О. Н. Трубачев.** Труды по этимологии: Слово. История. Культура.

Т. 1. 800 с. 2004.

Т. 2. 664 с. 2005.

**Н. М. Тупиков.** Словарь древнерусских личных собственных имен: С прил. 1032 с. 2005.

**Я. Ульфельдт.** Путешествие в Россию. 616 с. 2002.

**Б. А. Успенский.** Крестное знамение и сакральное пространство. 160 с. 2004.

**Б. А. Успенский.** Часть и целое в русской грамматике. 128 с. 2004.

**Б. А. Успенский.** Историко-филологические очерки. 176 с. 2004.

**С. В. Чирков.** Археография в творчестве русских ученых конца XIX — начала XX века. 320 с 2005.

**Т. Б. Юмсунова.** Язык семейских — старообрядцев Забайкалья. 288 с. 2005.

**Е. М. Юхимейко.** Старообрядческий центр за Рогожской заставою. 240 с. 2005.

Язык. Личность. Текст: Сб. ст. к 70-летию Т. М. Николаевой. 976 с. 2005.

# ГУСТАВ ШПЕТ
# И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ
# ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Издатель А. Кошелев

Оформление переплета Ю. Саевича

Оригинал-макет подготовила Л. Гоготова

Корректоры О. Заикина, Л. Саевич

Художник-консультант Л. Панфилова

Подписано в печать 20.09.2005. Формат 70 × 100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Баскервил.
Усл. изд. л. 37,41. Тираж 1000. Заказ № 5616.

Издательство «Языки славянских культур».
№ госрегистрации 1037789030641.
Phone: 207-86-93 Fax: 246-20-20 (для аб. М153)
E-mail: Lrc@comtv.ru Site: http://www.lrc-press.ru

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: (095) 247-17-57, тел.: 246-05-48, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 2, стр. 1 (Метро «Парк Культуры»)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153)

Отпечатано с готовых диапозитивов на ФГУП ордена «Знак Почета»
Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова.
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.