

Т.Г. Щедрина

*“Я пишу как эхо
другого...”*

Очерки
интеллектуальной биографии

ГУСТАВА ШПЕТА

Т.Г. Щедрина

*“Я пишу как эхо
другого...”*

Очерки
интеллектуальной биографии
ГУСТАВА ШПЕТА



Прогресс-Традиция
Москва

УДК 1/14

ББК 87.3

Щ 36

*Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
проект № 03-03-00271*

Научные рецензенты:
*доктор философских наук Б.И. Пружинин
доктор философских наук В.К. Кантор*

Щедрина Т.Г.

Щ 36 «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. — М.: «Прогресс-Традиция», 2004. — 416 с. + 32 ил.

ISBN 5-89826-197-4

В монографии исследуется жизненный мир известного русского философа начала XX века — Г.Г. Шпета. Анализ его интеллектуальной биографии осуществляется на материалах архивных фондов РГБ, РГАЛИ, ЦИАМ, ЦМАМ, а также семейного архива Шпета (письма, записные книжки, неопубликованные рукописи), находящегося на хранении у его дочери М.Г. Шторх и внучки Е.В. Пастернак.

Автор воссоздает интересубъективное пространство коммуникации («сферу разговора») русских философов, включая мысль Г.Г. Шпета в широкий контекст философских идей его европейских и русских собеседников (Эд. Гуссерля, О. Шпенглера, Л. Шестова, М. Гершензона, Р. Якобсона и др.). Диалогический подход к научно-философскому идейному наследию Густава Шпета позволяет актуализировать проблематику его философско-методологического проекта.

В приложении представлена реконструкция черновиков ранее не публиковавшихся философских текстов Г. Шпета и фотографии из семейного архива.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся проблемами философии, отечественной истории и культуры.

ББК 87.3

© Щедрина Т.Г., текст, 2004

© Шторх М.Г., Пастернак Е.В., фотографии, 2004

© Орешина А.Б., оформление, 2004

© «Прогресс-Традиция», 2004

ISBN 5-89826-197-4

К 125-летию Густава Густавовича ШПЕТА

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	9
Введение	19
1. Идеи Густава Шпета в проблемном поле современных философских дискуссий	19
2. Легенды о Густаве Шпете	26
3. Тайны, которые хранят архивы... ..	32
3.1. «История как проблема логики» — целостный текстуальный корпус	34
3.2. План «Очерка развития русской философии»: проблемы реконструкции	37
3.3. Письма Густава Шпета как эхо жизненного мира	40
Глава 1. Жизненный мир Густава Шпета	49
1. Прелюдия к разговору с Густавом Шпетом	49
2. «начинается биография...»	51
3. Разговоры как нюансы биографии	55
3.1. Шпет в «Мусагете»	55
3.2. Густав Шпет и Николай Метнер: феноменологические вариации и музыкальные формы	61
3.3. Густав Шпет и Наталья Гучкова: поэтический мир	64
3.4. Шпет и Балтрушайтис: знаки дружбы ..	68
3.5. Густав Шпет и Наталья Ильинична Игнатова: «Почему Вы не говорите со мной о музыке и Пушкине?»	72

3.6. Шпет с самим собой: дневниковые записи	74
--	----

Глава 2. Шпетовский образ «исторической философии»: немецкое «ученичество» и «свое» слово

1. Общение Шпета и Гуссерля: лекции и письма	85
2. «Что такое философия?» Густав Шпет о природе философского знания	90
3. Между диалектикой и феноменологией	97
4. «Логика» и «История» — предметные основы философской концепции Густава Шпета	105
4.1. Мир логических идей как поле предпосылок «исторической философии» Шпета	107
4.2. Лекционный курс «Логика»: постановка проблемы методологии гуманитарных наук	109
4.3. Смыслы и значения «истории»	113
5. Методологические идеи Густава Шпета: проблема понимания в историческом познании	117
5.1. Шпет и Шлейермахер	117
5.2. Разговор с Гумбольдтом: внутренние формы слова	120
5.3. Методология наук	124
5.4. Роль феноменологического метода в гуманитарном исследовании	130
5.5. Г.Г. Шпет и Д.М. Петрушевский о логических проблемах исторической науки	139

Глава 3. Шпет в русской философской сфере разговора

1. Сборная «сфера разговора» русских философов	155
2. Три «разговора» Густава Шпета с Владимиром Соловьевым: исторический контекст русского философского поиска	161

3. Проблема «реального единства сознания» в феноменологической перспективе	166
4. Возвращение к Платону (Вл. Соловьев и Г. Шпет)	176
5. «Заслуженный собеседник» (общение Густава Шпета с Львом Шестовым)	183
6. Мысль Шпета в пространстве пушкинского Слова	192
6.1. Густав Шпет versus Михаил Гершензон: Разум или Мудрость?	193
6.2. Философский проект Шпета «Разум Пушкина»	200

**Глава 4. Мир intersубъективных
смыслов культуры215**

1. У истоков русской семиотики и структурализма	215
1.1. Собеседники Шпета в ГАХНе: дискуссия вокруг «Эстетических фрагментов»	217
1.2. Культурно-историческое сознание как проблема: интеллектуальный параллелизм Шпета и Якобсона	220
2. Густав Шпет в поиске исторических собеседников	229
2.1. Идеальный замысел «Очерка развития русской философии» (разговор в письмах)	229
2.2. Проблемы национальной философии: источники возникновения русского «культурно-философского сознания»	235
2.3. Выбор Густава Шпета: «Остаться, чтобы действовать...»	244
3. Горизонты культуры Густава Шпета	249
3.1. Шпет и Шпенглер о культуре: методологические повороты интерпретации	250
3.2. Структурные элементы культуры	252
3.3. Проблемы интерпретации театрального представления	257
3.4. Искусство как знание	263

3.5. Шпет и Спенсер: педагогические идеи	266
Продолжение разговора (вместо заключения)	276
Материалы философского архива Густава Шпета: опыт историко-философской реконструкции	279
Шпет Г.Г. Опыт популяризации философии Гегеля	281
Шпет Г.Г. Рабочие заметки к статьям Л.И. Шестова «Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» и «Самоочевидные истины»	323
Шпет Г.Г. История как проблема логики: развернутый план III тома и наброски IV тома ..	341
Шпет Г.Г. Глава из рукописи [Язык и смысл. Ч. I.]	354
Источники и литература	379
Именной указатель	398

ПРЕДИСЛОВИЕ

Философские и теоретические идеи Густава Густавовича Шпета (1879–1937) приобретают особое звучание в современном научном дискурсе. Они задают направленность концептуальных поисков современных исследователей, становясь точками столкновения различных позиций в философских спорах, открывают новые возможности решения проблем в профессиональных сферах, оказываясь связующим звеном целого ряда исследовательских направлений, как философских, так и специально научных. К творчеству Шпета обращаются в наше время психологи, философы, лингвисты, историки, и это не случайно. Почему сегодня Шпет столь актуален? Книга является попыткой ответить на этот вопрос. Думаю, что актуальность идей Шпета связана с тем, что в нем соединились вещи, казалось бы, не очень совместимые. Творческий философский поиск Шпета — целостное единство экзистенциальных устремлений и научно-философского профессионализма; западной логической культуры и удивительной, внешне неуловимой интонации русского философского опыта мышления, выраженной во внутреннем мире разговора, в личном общении русских мыслителей. Именно этот синтез делает Шпета своеобразным и позволяет ему быть актуальным сегодня. Истоки актуальности шпетовских идей в том, что его профессиональные философские размышления были погружены в русский контекст. Задача книги — раскрыть этот контекст, который я пытаюсь определить как русскую философскую «сферу разговора». Эту тематику невозможно исследовать не обращаясь к письмам Шпета, его дневникам, т. е. повседневному общению, поскольку именно в сфере повседневного разговора и выражается специфика русского философского общения.

В процессе работы над рукописями семейного архива Шпета я обнаружила материалы различного рода. Прежде всего, это были материалы, которые можно в целом определить как рукописные варианты опубликованных им

самим работ — разные планы, записи лекционных курсов, наброски, варианты смысловых интерпретаций, конспекты историко-философского характера, библиографические описания. По ним прослеживается динамика исследовательской работы Г. Шпета, движение его мысли внутри интересовавшей его философской и научной проблематики. К подобного же рода материалам можно отнести и почти завершённые философские сочинения, не опубликованные Шпетом по тем или иным причинам. Вместе с тем, в семейном архиве сохранились документы, вообще не предназначенные для печати (письма, записные книжки, заметки на полях прочитанных им книг), но имеющие самое прямое отношение к явно выраженным, публично изложенным философским размышлениям Шпета. И что примечательно, эти личные материалы оказываются своего рода отблесками его прямого или опосредованного общения, так или иначе связанного с научно-философской работой. В процессе исследования именно этих, дополнительных на первый взгляд, материалов я и обнаружила возможность иначе, по-новому посмотреть и на уже опубликованные тексты Шпета, и на его философский архив, и более того, на коммуникативную реальность русского философского сообщества того времени.

Следует заметить, что в плане исследования коммуникативной реальности современного Шпету русского философского сообщества обращение именно к его архиву представляется особенно перспективным. Дело в том, что, говоря современным нам языком, «коммуникация» и, в том числе, коммуникативное пространство философского сообщества были для него предметом специального философского рассмотрения. Причем рассмотрения научно-философского. Можно сказать, что *научно-философская* тематизация проблемы общения в горизонте философского «разговора» русских философов, была осуществлена именно им. Несмотря на экзистенциальную окрашенность шпетовских размышлений, проявляющуюся в его письмах и дневниковых записях, его философскому способу мышления была свойственна принципиальная установка на научное исследование, т. е. ему хотелось продумать и выразить, рационализировать в философских понятиях ту, как он выражался, «сферу разговора», то непосред-

ственное общение, в котором он жил и мыслил. Тем более, что его философские установки вполне соотносились с традицией «положительной философии» на русской почве, под которой Шпет понимал «единое, внутренне связанное, цельное и конкретное знание о действительности»¹, 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...»². По опубликованным работам Шпета можно видеть, что именно эта 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 методологии, где «сфера разговора» приобретает понятийное оформление³.

Хотя мы и не находим у Шпета развернутого обоснования самого понятия «сфера разговора», тем не менее, обращение к соответствующим фрагментам шпетовских текстов показывает, что «сфера разговора» — это, своего рода, метафорический конструкт, все же позволяющий ему достаточно точно 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 контекста⁴. Шпет заимствует термин «сфера разговора» из логических размышлений А. Бэна⁵ и пытается показать, что для полного понимания «отдельного слова» (вплоть до понимания без понимания) требуется «некоторое более обширное целое выражения...»⁶. Очевидно, что Шпет, говоря о «сфере разговора», имеет в виду некоторую разновидность коммуникативной реальности, в которой слово становится осмысленным.

Но почему все-таки сфера *разговора*? Шпет в общем достаточно ясно отвечает на этот вопрос. В «разговоре» смысл

не статичен, а динамичен и позволяет творить новые предметные формы мыслимого, т. е. сфера разговора — подвижное смысловое образование, своего рода динамичный коммуникативный контекст. При этом, поясняет Шпет, для понимания и истолкования философского «слово-понятия» важен не просто контекст, не столько сфера обыденного разговора вообще, сколько профессиональный контекст методологического характера. Именно по этой причине Шпет уточняет проблему философского коммуникативного пространства, разводя социокультурный контекст философского исследования (собственно «сферу разговора») и методологический контекст: «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»⁷. 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»⁸. В сфере разговора запечатлевается процесс становления смысла. Эта сфера, по сути, есть совокупность контекстов (методологических, психологических, исторических 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»⁹ и рассматривает его в контексте разговора, где слово понимается и произносится не как единица речи, но как знак, имеющий значение¹⁰. Разговор — это контекстуальное поле, в котором приобретает внутреннюю форму предметный смысл слова-знака. И, стало быть, для нас сегодня, по Шпету, имен-

но в контексте разговора Шпета и его современников, именно внутри реконструированной сферы их разговора только и может быть раскрыт полноценный смысл их философских текстов. А если еще принять во внимание и отмеченную выше ориентацию современного Шпету отечественного философского сообщества на общение как экзистенциальную ценность, то данное обстоятельство приобретает принципиальное значение.

Однако, оценивая эффективность предложенных Шпетом способов исследования коммуникативного пространства философии, необходимо учитывать (нам, во всяком случае) еще одно обстоятельство. В процессе нашего исследования *исторически осуществившегося* опыта мышления мы, как правило, имеем дело только с описанием разговора, с выражением разговора, представленного в письмах, записях бесед, в нарративе (рассказе о разговоре), выполняющем регистрирующую функцию. Единицами анализа в таком исследовании становятся акты коммуникации, выявляемые в процессе соотнесения архивов друг с другом. Необходим своего рода перекрестный анализ архивных документов, позволяющий выявить реальные связи и отношения авторов сообщений, причем отношения, зачастую неявные, иногда воображаемые, если угодно, фактически невозможные, и в этом смысле — виртуальные, но имеющие вполне реальное продолжение в содержании опубликованных философских текстов. Реконструкция такого рода «разговоров» позволяет выявить в уже известных текстах русских философов дополнительные для нас (не современников Шпета) смысловые пласты, а также наметить и обосновать дополнительные линии их аналитического соотнесения между собой.

В ходе архивной реконструкции «сферы разговора» самого Шпета и ряда его современников (причем не только через 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 не можем ограничиваться фиксацией только, так сказать, личностного содержания этих «разговоров», но оказываемся просто вынужденными соотносить их с идейным содержанием известных со-

чинений Шпета и его философских собеседников. Работая с архивом мы, фактически, реконструируем некоторое дополнительное содержание этих сочинений, которое явно не выражено, но которое образует смысловой подтекст философских текстов русских мыслителей — их согласие или жесткую скрытую полемику по некоторым общим для них темам. Более того, предпринимаемая на базе архивного материала реконструкция «разговора» философов может и не предполагать реальной возможности личного общения мыслителей, и тем не менее, такая реконструкция (если она действительно выполнена на основе архивного материала) вполне способна убедительно обосновать *возможность и необходимость* сравнительного анализа текстов даже весьма далеких друг от друга философов, конкретного сопоставления их выраженных философских позиций. Архив, в этом случае, выступает как основание историко-философского и содержательного проблемного исследования.

При этом важно, что в ходе такого архивного исследования-обоснования «общение» понимается в широком (шпетовском) смысле — как процесс понимания (предполагающего проникновение в мысль другого посредством считывания смысла) и последующей интерпретации чужого опыта мышления (ниже я попытаюсь это продемонстрировать на воображаемом «разговоре» Г. Шпет — В. Соловьев). Вместе с тем, исследование архива помогает выявить и реальные связи и отношения между мыслителями, и тогда мы получаем возможность обосновать само право на сравнение даже несоизмеримых, на первый взгляд, концепций русских мыслителей (Шпет — Шестов)¹¹, что опять-таки позволяет оценить степень идейной и тематической консолидированности отечественного философского сообщества рубежа веков. Между прочим, на эту возможность 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.

Для реализации эвристических возможностей архивного исследования коммуникативного пространства русской

философии начала прошлого века, мне кажется, следует использовать прежде всего техники одновременного прочтения известных философских сочинений и «разговора», запечатленного в архиве. Поскольку разговор не разлагается на составные части, если мы берем его как акт «смыслового генезиса» в «интерсубъективных отношениях», то разложение разговора на структурные элементы (деконструкция) равносильно смерти самого разговора. Такого рода опыты оборачиваются лишь еще одной неудачной попыткой оторвать философские идеи от исторического контекста, т. е. разрушить историю философии. Поэтому для описания коммуникативного опыта Шпету требуется метафора («сфера разговора», «собственник сознания»), позволяющая сохранить жизненный план, экзистенциальную направленность русской философской мысли. Полагаю, и для современного нам исследования (историко-философского и проблемного) русской философии такого рода идейные образования необходимы, иначе мы не сумеем понять 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 такого рода коммуникативную реальность, понимание конкретного смыслового слоя разговоров русских мыслителей становится доступным для историка философии во многом благодаря именно архивным материалам: дневникам, письмам и даже инскриптам¹⁴. Именно архивное исследование 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. Оно перестает быть только «антикварной» или «монументальной» историей (Ницше), но активно включается в совре-

менный 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 «невывказанные» в его сочинениях мысли, дают возможность увидеть его в пространстве русского философского опыта мышления.

На мой взгляд, русская философия не может быть понята без контекста живого общения, и таинственное понятие соборности еще предстоит прояснить. Поэтому в тексте используются метафоры разговора, общения, которые позволяют многое понять в процессах, идущих в русской философии и сегодня.

Эта книга является попыткой представить в целостности явную часть шпетовской позиции, выраженную в его опубликованном философском наследии и неявную, понимание которой становится возможным благодаря архивным материалам. Как представляется, такой синтез только и позволяет понять и интерпретировать философскую позицию Шпета в ее целостности и ответить на вопрос об актуальности его философских размышлений.

Эта книга стала возможной во многом благодаря личному, непосредственному общению и дружескому участию

очень многих людей, которые помогали мне и советом и делом. Я хочу поблагодарить дочь философа Марину Густавовну Шторх (урожд. Шпет) и его внучку Елену Владимировну Пастернак за предоставленные материалы семейного архива и за действенную помощь в археографической и комментаторской работе над рукописями Шпета. Эта книга не смогла бы состояться без административного, научного и личного участия зав. кафедрой философии Дальневосточного госуниверситета проф. Александра Александровича Биневского и зав. кафедрой философии МПГУ проф. Людмилы Александровны Микешиной, я благодарна им за помощь в осуществлении возможности моего научного исследования архива Густава Шпета. Многие комментаторские находки и переводы с немецкого были осуществлены благодаря общению с проф. Виталием Львовичем Махлиным.

Выражаю сердечную признательность всем исследователям: философам, филологам, историкам, в общении с которыми осуществился «разговор» с Густавом Шпетом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шпет Г.Г. Философия и история // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 3. С. 8.

² Там же. С. 13.

³ 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 // НЛЮ. 2002. № 53. С. 64–74.

⁴ См.: Лекторский В.А. Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 150–160.

⁵ Бэн (Vain) Александр (1818–1903) — шотландский философ, логик и психолог, представитель английского эмпиризма, разрабатывал идеи ассоцианизма в психологии. Шпет заимствовал понятие «сфера разговора» из его труда «Logic», L., 1873.

⁶ Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. № 7. 1996. С. 93.

⁷ Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. № 1. 1998. С. 46.

⁸ Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 428.

- ⁹ Там же. С. 380.
- ¹⁰ Шпет Г.Г. Знак-значение как *sui generis* отношение и его система // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 80.
- 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.
- 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.

1. ИДЕИ ГУСТАВА ШПЕТА В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУССИЙ

Научные и философские идеи Густава Густавовича Шпета достаточно хорошо известны в широких кругах отечественных ученых, но, как отмечали многие его современники, произведения этого мыслителя, написанные блестящим русским языком, тем не менее требуют от читателя профессиональной подготовленности в тех областях знания, которых он касался¹. Для актуализации шпетовского идейного наследия сегодня тем более необходима высокая научная и философская эрудиция. Обращение к шпетовскому творчеству ведущих российских и зарубежных философов, ученых, деятелей культуры — яркое подтверждение плодотворности его философских идей и методологических поисков.

Философские произведения самого Г.Г. Шпета начали публиковать у нас в стране сравнительно недавно, в последнее десятилетие XX века, при активном содействии наследников. Исследователи ведут активные архивные изыскания, результатом которых явилась публикация его основного, как считают некоторые философы, труда — «Герменевтика и ее проблемы» (1918), а также других сочинений, конспектов лекций, статей, посвященных исследованию гуманитарной проблематики.

Как считал сам Шпет, для того, чтобы «голос автора зазвучал», нужен не только слушатель, читатель, но и интерпретатор. Активная интерпретация шпетовских идей в современной отечественной гуманитаристике началась в последние десять лет, о чем свидетельствует множество статей, диссертаций, международных и российских конференций, посвященных творчеству Г.Г. Шпета. О нем писали феноменологи, филологи, психологи, литературоведы и др. Их методологические усилия были направлены на обнаружение и последующее фиксирование узло-

вых моментов шпетовской проблематики. Однако задача актуализации идей Шпета, проблема включения их в современный научный и профессиональный контекст остается открытой на сегодняшний день.

Как отечественные, так и зарубежные исследователи (В.Г. Кузнецов, В.В. Калиниченко, Т.Д. Марцинковская, Ф. Роди, А. Хаардт, М. Денн и др.) не раз предпринимали попытки сопоставления его опыта мышления с философскими взглядами как западноевропейских (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г. Липпс, Г. Миш и др.), так и русских (М.М. Бахтин, П.А. Флоренский, Вл. Соловьев и др.) мыслителей. Но, как показал опыт такого рода попыток, действительное сопоставление их взглядов возможно лишь при погружении шпетовских идей в проблемы тех наук, на фоне которых разворачивалась его мысль. Именно в этом направлении идут современные исследователи творчества Шпета, пытаясь найти для его философских идей и концептуальных поисков наиболее адекватный контекст.

Одна из последних тематизаций шпетовского идейного наследия непосредственно связана с попытками переосмысления проблемы субъект-объектной дихотомии в гуманитарных науках. Такие попытки предпринимают В.П. Зинченко и В.А. Лекторский². В.П. Зинченко задает психологический контекст проблемной интерпретации шпетовских новаций. Он пытается актуализировать методологические подходы Шпета к решению современных психологических проблем, т. е. задает психологический метауровень исследования шпетовских текстов. В.А. Лекторский рассматривает проблемы, сформулированные Шпетом, в контексте современной философской мысли, как российской, так и западноевропейской. Он демонстрирует перспективные возможности шпетовских философских идей (его способы постановки проблемы интерсубъективности и интерпретации «Я» в контексте культурных объективаций) для современных гуманитарных исследований.

В.П. Зинченко интерпретирует «слово» (основное понятие философии Шпета) как «слово-действие», указывая на плодотворность этого понятия при исследовании психических актов сознания. В.А. Лекторский пытается эксплицировать понятия деяния и действия, совершенно точно указывая на механистическую природу действия

и его отличия от деяния, имеющего этические и культурные параметры. Мне кажется, что экспликация «деяния» и «действия» весьма существенна для гуманитарных исследований.

И В.П. Зинченко, и В.А. Лекторский актуализируют шпетовский способ проблематизации субъект-объектной дихотомии, но методологически идут разными путями, т. е. предпринимают 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. С точки зрения историко-философского подхода к данной проблематике такое исследование представляется «методологической фикцией», поскольку, совершенно очевидно, что Шпет в кругу русских психологов начала XX века является «фигурой умолчания». Но автор осознает всю сложность выбранного им подхода к исследованию шпетовских психологических новаций и фиксирует свою позицию как особый концептуальный прием, используя метод «параллельных высказываний», осуществляя с его помощью своеобразную «переключку» «голосов Разума». В результате такого подхода «методологическая фикция» превращается в авторскую «герменевтическую новацию», которая позволяет ему воссоздать «семантический ландшафт», «общее напряженное поле мысли» того времени. Метод «параллельных высказываний», по мнению автора, позволяет не только актуализировать идеи Шпета, но и идентифицировать свои собственные взгляды³. Я думаю, что такой подход представляет попытку экстенсивной интерпретации. Поскольку 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 осуществляет интенсивную интерпретацию, задает внутренний проблемный контекст исследования продуктивных методологических возможностей, тематизируемых Шпетом. Его цель заключается в том, на мой взгляд, чтобы аналитическими средствами эксплицировать основные понятия шпетовской концепции, прослеживая смысловую трансформацию этих понятий.

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).

Экстенсивная интерпретация шпетовских идей, принятая В.П. Зинченко и аналитические повороты интерпретации В.А. Лекторского являются, на мой взгляд, взаимодополняющими, поскольку и тот, и другой исследователь, несмотря на различные формы изложения, констатируют необходимость включения русской философской мысли в контекст развития западноевропейской философии и науки и осуществляют в своих построениях проблемный подход к исследованию русской философии и, в частности, к философии Г. Шпета. Такой подход, как констатирует П.П. Гайденко⁴, является наиболее плодотворным для современных исследований русской философской мысли, поскольку он дает «ключ к решению сегодняшних вопросов, возникающих в сфере онтологии, теории познания, логики, философии науки, социологии, психологии»⁵. И экстенсивная интерпретация Зинченко, и интенсивная интерпретация Лекторского являются своеобразной констатацией продуктивности шпетовских идей для современного гуманитарного знания. Несмотря на различие интерпретативных путей В.П. Зинченко и В.А. Лекторского, исследования, предпринятые ими, демонстрируют, что шпетовская проблематизация субъекта и тематизация методологических аспектов гуманитарного исследования, а также его попытка экспликации гумбольдтовской «внутренней формы языка» имеют интеллектуальное созвучие с методологическими поисками современной гуманитаристики, а его идеи активно участвуют в современных дискуссиях в гуманитарных науках.

Эпистемологический контекст исследования герменевтических новаций Шпета задает Л.А. Микешина. Она обосновывает концепцию синтеза когнитивных практик, где методологический опыт Шпета представлен как «уникальная реконструкция исторического развития герменевтики»⁶. В отличие от интерпретаций Зинченко и Лекторского, тематизирующих шпетовский способ *проблематизации* субъекта, Микешина осуществляет своеобразный поворот к актуализации его методов *решения*

проблемы субъект-объектной дихотомии как проблемы герменевтической. Размышления Микешинной являются, на мой взгляд, созвучными и еще одной дискуссии в сфере шпетоведения, развернувшейся между В.Г. Кузнецовым и В.В. Калиниченко десять лет назад (1991–1992), но сохраняющей свою актуальность и сегодня. Я думаю, что проблема соотношения феноменологических и герменевтических компонент в текстах Шпета, которая стала предметом спора между российскими исследователями, не потеряла своей значимости и сегодня, поскольку осмысление методологических приемов и способов аргументации выводит эту проблему за рамки шпетоведения и позволяет поставить вопрос о контекстуальном плюрализме как наиболее плодотворном подходе к современным философским проблемам.

В.В. Калиниченко рассматривает творческое развитие Шпета как герменевтический *поворот* (поворот от феноменологии к герменевтике), а В.Г. Кузнецов определяет эту тенденцию как *синтез* феноменологии и герменевтики. Очевидно, что предметом спора становится динамика шпетовского творчества. Но при ближайшем рассмотрении содержания предложенных интерпретаций и на основании исследования текстов Шпета обнаруживается предметная неопределенность возникшей дискуссии. Две предложенные интерпретации шпетовского творческого развития не подлежат сравнению, так как в их основании лежат две совершенно разные предметные философские установки.

Калиниченко исходит из тезиса включенности творчества Шпета в западноевропейскую философскую традицию и проводит параллель между его творческой эволюцией (герменевтическим поворотом) и развитием философии в Западной Европе в XX столетии. Он считает, что такой герменевтический поворот был характерен не только для Шпета, «он был и остается симптоматичным для философии XX столетия»⁷. Творческий путь М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Г. Гадамера, П. Рикера и многих других философов яркое тому подтверждение. И с этой точкой зрения нельзя не согласиться. Таким образом, говоря о герменевтическом повороте в творческом пути Г.Г. Шпета, В.В. Калиниченко усматривает в нем смену его творческой

программы, предлагая историко-философский и феноменологический контекст прочтения его идей.

В.Г. Кузнецов рассматривает эволюцию творческого *метода* Шпета. В книге «Герменевтика и гуманитарное познание» он не «обозначает программу Шпета как феноменологическую герменевтику»⁸, как считает В.В. Калининченко, но анализирует шпетовский метод философского исследования и определяет его как феноменологическую герменевтику. «Герменевтика в традиционном ее понимании, — полагает Кузнецов, — является методической дисциплиной, которая предоставляет возможности для постижения смысла. Но она необходима там, где существует непонимание, когда обычные средства умопостигающей деятельности человека ...оказываются недостаточными для полного проникновения в сокрытый смысл. Феноменология как раз и оказалась в таком положении, когда ее внутренних средств было недостаточно для постижения смысла. Всегда оказывался пробел в методологических средствах и вследствие этого всегда существовал непостижимый «остаток». Для заполнения такого «пробела» Шпет и предназначал инструментарий феноменологической герменевтики»⁹. Таким образом, для Кузнецова важно, «что наполняемая новым теоретическим содержанием герменевтика методологически и концептуально не противоречит феноменологии, поэтому употребление термина «феноменологическая герменевтика вполне оправдано»¹⁰. Итак, ни в своей книге, ни в указанной статье Кузнецов не говорит о программе феноменологической герменевтики у Шпета, но задает логико-методологический контекст осмысления шпетовских герменевтических новаций, рассматривая «феноменологическую герменевтику» Шпета как метод или своеобразный «инструментарий» для исследования проблем современного гуманитарного знания.

При всем своем различии и та, и другая точка зрения имеют право на существование. Я думаю, что эта дискуссия демонстрирует плодотворность и той и другой интерпретации, но одновременно заставляет задуматься о необходимости предметной определенности для современных дискуссий. И обозначенный В.В. Калининченко «герменевтический поворот», как динамика шпетовской фило-

софской программы, и предложенная В.Г. Кузнецовым интерпретация метода Шпета как «феноменологической герменевтики» могут работать одновременно, но в разных исследовательских контекстах.

Не менее интересным мне представляется обсуждение проблемы соотношения шпетовских идей с идеями «позднего» Гуссерля. Эта проблема явилась предметом спора между Е.В. Борисовым, выдвинувшим идею интеллектуального параллелизма шпетовских идей и развитие феноменологических исследований «позднего» Гуссерля¹¹ и И.М. Чубаровым, который полагает, что «было бы неверным считать позицию Шпета предвосхищением поворота позднего Гуссерля к проблематике интерсубъективности, «жизненного мира» и т. д.»¹². На мой взгляд, вопрос о «предвосхищении», «влиянии» и т. п. не позволяет выйти этой проблеме на предметный уровень интерпретации, так как носит историко-философский характер. С другой стороны, при методологическом повороте проблемы происходит выход за рамки специфического историко-философского спора, расширяя исследовательский горизонт. Такой методологический поворот предполагает вопрос: «может быть «интерсубъективность» и «жизненный мир» являются своеобразным ядром контекстуального напряжения и русской и западной философии XX века?». Я думаю, что такой вопрос меняет направление дискуссии, проблема, по-разному решаемая Борисовым и Чубаровым, предстает в ином смысловом поле и предполагает контекстуальный плюрализм, а попытка И. Чубарова соотнести шпетовские идеи с современными постмодерными новациями Ж. Делеза и Ф. Гваттари, искусственная на первый взгляд, приобретает легитимность.

Таким образом, разные методологические подходы, попытки вписать шпетовские новации в разные контексты современных философских, психологических и других гуманитарных проблем приводят к плодотворным обсуждениям, создавая своеобразное проблемное поле современных поисков интерпретации шпетовских идей. Возникает вопрос: «В чем причина множественности интерпретативных поисков современных исследователей шпетовского творчества, почему проблемное поле дискуссий оказывается таким широким»? Думаю, что это объясняется, прежде

всего, широтой научных и философских интересов самого Шпета. Кроме того, такая множественность интерпретаций возникает и из-за внутренних противоречий, свойственных шпетовскому способу изложения. И еще, широта проблемного поля дискуссий вокруг шпетовских философских подходов объяснима и современным диалогическим подходом к осмыслению философских проблем.

Однако существует еще один уровень исследования шпетовских текстов. Это действительный историко-философский контекст, проясняющий смысл его философских построений. Думаю, что адекватная историко-философская интерпретация идейного наследия Шпета должна осуществляться с учетом его архивных материалов и воссозданием действительного контекста его философского круга общения, иначе произвольные интерпретации, благодаря которым слагаются «научные легенды» о Шпете и его творчестве, еще очень долго будут затруднять путь к реальному проникновению и уразумению его идей и научных замыслов.

2. ЛЕГЕНДЫ О ГУСТАВЕ ШПЕТЕ

Идеи Густава Шпета еще не оценены и не переосмыслены современными философами в полной мере, поскольку не опубликован и не прочитан огромный пласт его архивного наследия, хранящегося в рукописном отделе РГБ. Кроме того, его архивные материалы для многих остаются недоступными, поскольку его записные книжки, письма к друзьям и коллегам, а также рукописи некоторых его философских работ остались в семье: у его дочери М.Г. Шторх и внучки Е.В. Пастернак. Именно по этой причине в современной литературе о Шпете существует много предположений, гипотез, которые можно условно назвать мифами, легендами. Эти мифы кочуют из статьи в статью и затрудняют путь к самому Шпету. Поэтому, я думаю, что задача исследователя его архива в том, чтобы попытаться сформулировать эти мифы и показать, что они — именно мифы, демонстрируя позицию самого Шпета по тому или иному вопросу, вокруг которого и создавался тот или другой миф. Иначе говоря, обращение

к эпистолярному наследию Шпета, как своеобразному нарративному элементу его философии, позволяет вскрыть неявные предпосылки шпетовской своеобразной постановки той или иной научной проблемы и тем самым показать возможные способы устранения мифов и легенд вокруг его имени и идей.

Тенденцию к мифологизации идей Шпета отметил в своем исследовании шпетовского творчества В.П. Зинченко. Он зафиксировал мысль о существовании в философской литературе «*легенды* (курсив мой — Т.Щ.) о том, что Шпет превосходный аналитик, еще лучший критик, но сам-то он якобы очень мало продуктивен»¹³. Добавлю, что некоторые исследователи принимают эту легенду, зачастую, в оценочном смысле, сожалея, что философу не удалось последовательно изложить свою положительную позицию. Но в письмах Шпет излагает свои мотивы именно такого (критического) отношения к философской работе, он последовательно продумывал свой метод работы с историческими идеями, вырабатывал стиль изложения проблемы — конструктивная критика предшествующих подходов и *историческое* изложение критического исследования, т. е. воссоздание своеобразного диалогического поля обсуждения проблем, которые сама действительность поставила перед ним и современным ему философским сообществом¹⁴.

Почему Шпет выбрал для себя путь длительного молчания? В чем смысл его отказа от положительного изложения собственных взглядов и идей, т. е. своеобразного диалогического стиля, которого он придерживался до самого последнего опубликованного произведения. Мне кажется, что такой стиль вырабатывался прежде всего во враждебной внешней атмосфере, складывавшейся вокруг Шпета в академических кругах философской Москвы. Он сам неоднократно писал об этом публичном одиночестве: «В Москве меня друзья упрекали в том, что я не пишу, враги указывали на это, как на мою несостоятельность, кричали, что я скрываю свои взгляды, потому что их у меня и нет... Я знал, что я делаю, чего хочу, и все-таки молчал... А мне было очень тяжело, но в этом было какое-то удовлетворение самолюбия: молчать, пока мысль не созреет окончательно. Но самому так хотелось, так хотелось

найти человека, с которым я мог бы делиться и несозревшими мыслями... Мне приходилось все обдумывать одному, но я чувствовал от этого не только недостаток в побуждении, поощрении, но и внутренне было как-то неуютно, как будто сидишь один-одинешенек в громадной пустой лаборатории...»¹⁵.

В 1912 году, уже находясь в командировке, в Геттингене, Шпет делится своими «несозревшими мыслями», методологическими сомнениями по поводу «Истории как проблемы логики» со своим другом Л.И. Шестовым. Между ними однажды состоялся примечательный разговор, в котором Шестов натолкнул Шпета на мысль, что «концов» для его произведений (для его стиля) и не нужно. Примечательно, что Шестов со своим «Апофеозом беспочвенности» как раз вызвал, навлек на себя гнев критиков именно за «безначальность» и «бесконечность» этого произведения. Шпет рассказывает своей невесте о встрече с Шестовым, описывает свои сомнения и вопросы, о которых шел разговор между ними: «Я прочел ему все, что здесь написал. Пожаловался, что не то выходит, что я думал. Я думал в 1-ой части только изложить историю вопроса, а у меня изложение отсутствует, а все критика. Он, напротив, говорит, что сам Бог толкнул меня в эту сторону. Его все очень заинтересовало и он настаивает, что выйдет очень интересная работа, если буду продолжать в том же направлении. <...> Нравится ему и самый характер изложения: понятно, спокойно, но внутренне напряженно... Очень только настаивает на одном: не писать в этой книге «концов», т. е. не высказывать окончательных решений и не обнаруживать своих положительных взглядов до конца, так как это свяжет на будущее; сверх того, не выходить из рамок академичности. Он указал два места, где я, по его мнению, это уже делаю. Я совершенно с ним согласен, но указал, что трудно удерживаться. Он говорит, что хорошо это чувство знает, но что нужно до крови закусить губу и молчать. Пусть ругаются те, что могут в неделю разрешить все вопросы... Я говорил, что есть здесь еще некоторые внутренние мотивы, когда откладываешь самое важное, то какое-то внутреннее сомнение дразнит: откладываешь, потому что не можешь и, значит, никогда не сделаешь. Но я все же согласен с ним, когда он на это

говорит: не сделаешь, значит не дано, но *нужно самому дойти до конца и тогда только заговорить* (курсив мой. — Т.Щ.). Мы решили, что когда я кончу первую часть, я поеду к нему, мы все вместе прочтем и тогда подробно поговорим»¹⁶.

Я думаю, что эти отрывки из писем самого Шпета уточняют его внутренние мотивы обращения к критическому способу изложения материала, являясь своеобразным объяснением особенностей формирования его стиля изложения, трудность для понимания и предельную абстрактность которого отмечали не только его современники, но и исследователи его творчества. Миф о неоригинальности и непродуктивности шпетовских идей несостоятелен, поскольку конструктивно-критическое изложение систем других мыслителей ведется Шпетом в контексте самостоятельно формулируемой им той или иной научной проблемы, а следовательно, это не просто критика, не просто анализ, но переосмысление пути других философов, пересмотр их способов постановки и решения научной проблемы, осуществление разговора с ними и попытка «дать понять» читателю самому выбрать свой путь в разработке научных и философских проблем. Замечу, что такой, синтетический по своей сути, способ построения философской концепции актуален и для современных философов, пытающихся излагать свои позиции с учетом многообразия различных когнитивных практик, концепций и парадигм¹⁷.

Уже в «Истории как проблеме логики. Ч. I.» Шпет предлагает именно положительные, самостоятельные концепции, развитие которых он осуществит в своих будущих произведениях. Прежде всего это осмысление своего методологического пути, а именно, обоснование своей «положительной» критики. «Положительная критика, — обосновывается во введении Шпет, — начинается именно с того, что раскрывает свои цели, показывает свои идеалы, укрепляет их истинность, и в критике ложного видит не самоцель, а только средство отстоять свое положительное. ...Хотя бы скрыто, но критика всегда предполагает некоторое основание, как регулятивную идею собственной работы, иначе она рискует выродиться в простое и утомительное отыскание мелких недочетов, противоречий в словах и выражениях, и пр.»¹⁸. И далее: «можно раскрыть свою хотя бы ос-

новную принципиальную позицию, обнаруживая ее в ее частностях в процессе самой критики, тогда облегчается и последующее построение, которое в значительной своей части превращается в собирание того, что было рассеяно в процессе критической борьбы»¹⁹. Уже в таком осмыслении критики можно увидеть истоки его герменевтического метода, который, фактически, станет основным методом его философской работы.

Более того, в этой работе, кроме положительной критики, уже содержится основная концептуальная идея, которая разворачивается в его будущих произведениях. Это и заметил Шестов в разговоре со Шпетом в 1912 году. Идея такова: «историческое познание, — полагает Шпет, — никогда не является познанием чувственным или рассудочным или познанием внешнего, либо внутреннего опыта, а всегда есть познание, предполагающее уразумение и интерпретацию, как средство уразумения. Такого рода познание можно условиться называть семиотическим познанием. Оно требует собственной гносеологии»²⁰. Шпет поясняет, что «своеобразие этой теории познания станет ясным, если сопоставить ее с логикой. Логика понятия, как выражения, по существу есть дисциплина семиотическая, но тогда как для других эмпирических наук она может считаться с понятием предмета, как значением выражения, для понятий исторических дело усложняется тем, что само значение исторического понятия выступает как знак, который может быть раскрыт только средствами *специальной герменевтики* (курсив мой. — Т.Щ.)»²¹, т. е. этот отрывок ясно иллюстрирует мысль Шпета, что даже в критическом произведении уже содержится положительное основание для критики. Тем более, что исследование герменевтики, как особой методологии гуманитарного знания, во всех ее исторических проявлениях, будет продолжено Шпетом в его дальнейших произведениях. Иначе говоря, в критике Шпета раскрывается его концептуальная идея — идея герменевтики как онтологии понимания и эпистемологии интерпретации.

В философской литературе, посвященной исследованию шпетовского творчества, существует и еще одна легенда. Она состоит в том, что Шпет — «одинокий мыслитель», «русский гуссерлианец»²², не понятый своими современ-

никами, и по своему историческому опыту мышления далеко стоящий от традиций русской философии, т. е. не имеющий с ней положительной связи, которую можно было бы зафиксировать формально, научными средствами. Аргументация этого положения строится прежде всего на исследовании системы ссылок научных произведений самого Шпета, а также на тематизации его идей в работах философов и ученых того времени, которая реально не прослеживается. Исследователи фактически проблематизируют только внешний пласт формирования и функционирования русского философского сообщества, но такая постановка вопроса не раскрывает всех методологических возможностей соотнесения философских идей Шпета с творческим наследием современных ему русских мыслителей. Мне представляется, что легенда об «одиночестве» Шпета в семантическом 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 intersубъективного общения идей, т. е. раскрывая неявные предпосылки их возникновения в философском сознании. Формально-количественные критерии при таком интерпретативном повороте к контекстуальному исследованию шпетовской мысли постоянно соотносятся с содержательно-качественным рассмотрением той или иной философской проблемы, раскрытием неявных предпосылок формирования идейного содержания русской философии, прояснением их замыслов, т. е. необходимо внутреннее проникновение в идеи русских философов и сравнительный анализ содержания самих идей и методологических подходов.

Такой, «внутренний» по своей сути, подход, предполагает прежде всего идейную проблематизацию методологического поиска русских философов. В центре историко-философской интерпретации оказывается их повседневный опыт общения, 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.

3. ТАЙНЫ, КОТОРЫЕ ХРАНЯТ АРХИВЫ...

За каждой страницей архива стоит живой человек, который пытается говорить с нами, он сообщает нам то, что не успел сказать в свое время, в своей жизни. Услышать этот рассказ может ученый, устремленный к воссозданию разговора со своим дальним и одновременно ближним собеседником, архивные работы которого он разбирает. Этот собеседник открывает нам тайны своей творческой лаборатории лишь в участной, т. е. предполагающей внутреннее участие мысли, беседе и, зачастую, по воле случая. Такая счастливая случайность произошла и с архивом Густава Шпета, историю создания которого рассказали Марина Густавовна Шторх и Елена Владимировна Пастернак.

После известия об аресте Шпета и не имея никаких сведений о его судьбе, Наталья Константиновна весной 1938 года поехала в Томск, где в «окошке» НКВД ей, наконец, сообщили, что ее муж отправлен в лагерь строгого режима на десять лет без права переписки. Это сообщение было воспринято как надежда, пусть даже самая маленькая, ведь в те годы люди еще не знали, что «десять лет без права переписки» — это расстрел, и нет никакой надежды ждать... Наталья Константиновна собрала все рукописные материалы, переводы, осуществленные Шпетом в Томске и привезла их в Москву. Все рукописи, заметки и другие материалы были сложены в небольшой сундучок, где и лежали очень долго неразобранными. Во время войны семья Шпета не эвакуировалась из Москвы, поэтому его бумаги сохранились, пострадали только его письма к дочери Маргарите, поскольку дом, в котором она жила, был разрушен бомбой в 1941 году. Рукописи Шпета не разбирали до тех пор, пока в семье не было принято решение о сдаче всех сохранившихся рукописных и прочих материалов в рукописный отдел библиотеки им. Ленина. Только небольшая часть рукописей Шпета была перепечатана еще при его жизни («История как проблема логики. Ч. II» и «Герменевтика и ее проблемы», «Герберт Спенсер и его педагогические идеи»), большинство работ оставалось в рукописном варианте. В 1966 году Ленора Густавовна, старшая дочь Шпета, подготовила к изданию его труды по эстетике для издательства «Искусство», но в 1967 году издательство разорвало конт-

ракт, и сочинения Шпета не увидели свет. Так создавались машинописные варианты рукописей Шпета, которые были сданы в библиотеку им. Ленина вместе с рукописями.

Решение о сдаче рукописных материалов Шпета в библиотеку было принято после смерти сына Шпета, Сергея, который, фактически, являлся хранителем архива своего отца и в течение своей жизни все-таки пытался читать и разбирать его бумаги. Ленора Густавовна вместе со своей дочерью Еленой Владимировной Пастернак и архивистом рукописного отдела библиотеки им. Ленина Натальей Дворцовой разобрали и произвели первичную систематизацию архива Шпета. Работа была очень сложная, Ленора Густавовна консультировалась в различных архивах, составляла библиографию трудов Шпета по материалам Книжной палаты, обрабатывала и те материалы, которые были на хранении у других членов семьи (в основном — письма). Большая часть разобранных рукописей была сдана в архив в 1975 году. Так в рукописном отделе библиотеки им. Ленина появился фонд 718. Большое содействие в этом оказала заведующая отделом рукописей ГБЛ — С.В. Житомирская. Но буквально через несколько лет после открытия и в связи со сменой руководства рукописным отделом фонд 718 был закрыт для исследователей. Решение о закрытии было мотивировано тем, что в этом фонде хранится письмо Л. Каменева к Шпету по поводу выпуска шпетовских переводов Шекспира в издательстве «Академия».

В фонд 718 были переданы не все рукописи Шпета. Ленора Густавовна решила не сдавать биографические материалы, записные книжки отца, а также рукописи без названия, начала и конца, которые хотела для начала сама разобраться в них, а потом сделать добавления к фонду 718. Но смерть прервала планы Лены Густавовны, а через несколько лет закрылся и фонд 718. Рукописи Шпета так и остались лежать «в сундучке». Именно по этой причине до сих пор ведутся исследования и по материалам фонда 718 ОР РГБ, и по архивным материалам, которые остались в семье Шпета. В семейном архиве и был обнаружен ряд документов, благодаря которым некоторые его незаконченные труды соотносятся с опубликованными работами и предстают как целостный текстуальный корпус.

3.1. «История как проблема логики» — целостный текстуальный корпус

В семейном архиве сохранилась тетрадь без обложки (7 страниц) и вложенный в нее листок бумаги. В этой тетради содержится план III и наброски IV томов «История как проблема логики». Думаю, что расшифровка плана имеет значение для реконструкции этого незаконченного философско-методологического труда Шпета²³.

Замечу, что первая попытка реконструкции «Истории как проблемы логики» впервые была осуществлена в 2002 году, благодаря усилиям творческого коллектива российских историков и философов²⁴. Несмотря на то, что это издание продолжает знакомить современных философов с археографическими исследованиями и публикациями подготовительных материалов Шпета, осуществленных отечественными философами, психологами, феноменологами, его цели и задачи могут быть сформулированы более широко, а именно: не только представить читателям еще одну «архивную находку», но и позволить современным специалистам, работающим в различных областях социально-гуманитарного знания, актуализировать его философско-исторические и логико-методологические идеи, которые оказываются поразительно созвучны современным концептуальным поискам в области философии и методологии истории²⁵.

Иначе говоря, эта книга современна, точнее своевременна. Ведь, как писал сам Шпет: «идеи истории в собственном смысле не имеют; они имеют достоинство...»²⁶. Эти строки можно отнести и к идейному содержанию «Истории как проблемы логики». Философские и научные идеи Шпета достоинство имеют. Они не только представляют реальный научный интерес для узкого круга специалистов-шпетоведов, но и приобретают актуальность для историков, непосредственно работающих с эмпирической тканью истории, выявляющих новые наиболее эффективные методы исторического исследования; историков философии, интересующихся динамикой самих идей; филологов, стремящихся переосмыслить историческое движение языковых структур и семантических универсалий; психологов, пытающихся актуализировать поворот от

«догматической теории деятельности» к проблемному исследованию сознания, личности, души и духа; философско-методологов, ищущих нетривиальные подходы к проблеме социокультурной обусловленности когнитивных процессов. На мой взгляд, такая широта исследовательских возможностей актуализации шпетовского творческого наследия напрямую связана с многогранностью его идейных замыслов и научных устремлений, представленных в рецензируемом произведении, в особенности во второй, ранее не публиковавшейся части.

Вторая часть — результат археографической работы творческого издательского коллектива — является одним из возможных вариантов реконструкции шпетовских критических и подготовительных материалов (машинописных и рукописных текстов) к «Истории как проблеме логики. Ч. II», хранившихся до сих пор в архиве (ОР РГБ, ф. 718). Эти материалы содержат шпетовские концептуальные герменевтические новации, представленные в динамическом процессе расширения, переосмысления и пересмотра логико-методологических и исторических идей, развертывающихся в фундаментальных трудах таких философов и логиков XIX века, как Г. Риккерт, В. Виндельбанд, В. Вундт, Х. Зигварт, В. Дильтей.

Несмотря на огромную работу по расшифровке и реконструкции второй части «Истории как проблемы логики», проделанную творческим коллективом, их результат — только «первый шаг...» в поиске адекватной реконструкции шпетовского труда, поскольку Шпет все-таки не смог «заговорить» с читателем в полной мере. Это означает, фактически, отсутствие качественного комментария, работа над которым, на мой взгляд, может быть осуществлена при последующем переиздании. Работа над комментарием — это, как мне кажется, общее, в общении возникающее, дело всех шпетоведов: философов, психологов, историков, литературоведов и др., т. е. она под силу только междисциплинарному исследовательскому коллективу, который сможет учесть весь предшествующий опыт издания шпетовских архивных работ. Комментаторская работа, как она видится мне, может быть продолжена в трех основных направлениях, т. е. нужно «снять» три

основные точки напряжения, возникающие при работе со шпетовскими архивными текстами.

Во-первых, необходимо осуществить детальную реконструкцию и последующую расшифровку «библиографического кода» «Истории как проблемы логики. Ч. II», под которым я понимаю основной корпус исследуемых Шпетом текстов (источников). Ссылки на них Шпет, как правило, обозначал прямо в собственном тексте соответствующими номерами, не раскрывая название этих работ, т. е. не делал подробного библиографического описания. Тем не менее, работа по расшифровке «закодированных ссылок» Шпета может быть осуществлена при тщательном исследовании его дневниковых заметок и подготовительных материалов к опубликованным работам, находящимся как в семейном, так и в научном (ОР РГБ) архивах Г.Г. Шпета.

Второе, основное, на мой взгляд, направление дальнейшей работы состоит в попытке прояснения идейного замысла Шпета или в экспликации плана третьего и четвертого томов «Истории как проблемы логики». Если следовать логике Шпета и придерживаться его замысла, то «поворот» его мысли «от феноменологии к герменевтике» (как считают некоторые философы) существенно уточняется, а после тщательной расшифровки плана и последующего переосмысления его философских идей этот «поворот» можно интерпретировать как поиск методологических обоснований исторической природы общения, герменевтическая составляющая которого оказывается своеобразным связующим звеном между феноменологией и его логико-семиотическими построениями с последующим выходом на проблематику философии языка. Работа по реконструкции и последующей экспликации идейного замысла «Истории как проблемы логики» может быть продолжена, на мой взгляд, именно в этом направлении и должна при этом учитывать не только дневниковые записи, подготовительные материалы, но и эпистолярное наследие Шпета.

Наконец, третья точка напряжения, снятие которой могло бы привести к осуществлению «разговора со Шпетом», состоит в воссоздании культурно-исторического и научного контекста, в котором это произведение создавалось. Необходимо реконструировать коммуникативное пространство, т. е. саму проблемную ситуацию, сложив-

шуюся в философии начала XX века, которая привела Шпета к мысли о возможности переосмысления логики исторического исследования, к выходу на семиотическую проблематику, к попытке осмысления реальности, как реальности, по сути, коммуникативной, или как он сам называет «социально-исторической», понимая под ней действительность общения или «сферу разговора». Воссоздание коммуникативной контекстуальной напряженности и последующая вдумчивая и тщательная работа с подготовительными материалами из архива Шпета позволит, на мой взгляд, представить «Историю как проблему логики», как синтетически целостный текстуальный корпус, включающий в себя не только две опубликованные части, но и его более поздние, опубликованные в качестве самостоятельных произведений, тексты (как части этого корпуса): «Герменевтика и ее проблемы», «Язык и смысл. Ч. I, II», «Внутренняя форма слова» и даже «Введение в этническую психологию».

3.2. План «Очерка развития русской философии»: проблемы реконструкции

В архиве Густава Шпета сохранились черновики, которые содержат несколько вариантов плана второй и третьей части «Очерка развития русской философии». Кроме того, сохранилась переписка Шпета с издателем Ф.И. Витязевым-Седенко, где обсуждаются вопросы по структуре «Очерка...»²⁷, что позволят внести определенные уточнения в план. После расшифровки этих записей, перекрестного анализа разных вариантов плана, а также в результате сопоставления этих вариантов с первой, опубликованной, частью этот план можно реконструировать в таком варианте:

Очерк развития русской философии **Часть первая**²⁸

I. Невергласие

1. Общий очерк развития русской образованности до Петра Великого

2. Общий очерк развития образованности с Петра Великого
- II. Около школы
3. Философия в Духовных Академиях и в Московском университете до конца XVIII века
 4. Вне-академическая философия. Кн. Щербатов. Радищев. Сковорода.
- III. По прописям
5. Московский университет: Буле, Брянцев, Давыдов.
 6. Московский университет: Зеленецкий; Харьковский университет: Шад и его преемники и ученики; Казанский университет: Лубкин, Арх. Гавриил.
 7. Петербург и Петербургский университет: Велланский, Лодий, Галич, Фишер.
- IV. По линейкам
8. Духовно-академическая философия первой половины XIX века в Киеве: Сидонский, Надеждин, Кедров, Дроздов, Карпов.
 9. Духовно-академическая философия первой половины XIX века в Москве: Голубинский; в Киеве: Скворцов, Авсенов.
 10. Университетские профессора из Духовных академий: Михневич. Новицкий. Гогоцкий.
- V. Первые испытания
11. Идеология Священного Союза и наша образованность. Магницкий. Националистическая реакция. Шишков.
 12. Официальная идеология народности. Уваров. Ширинский-Шихманов и изгнание философии из университетов.
 13. Официозно-профессорская идеология народности. Карпов. Арх. Гавриил. Новицкий. Фишер.
- VI. Первые ученики
14. Шеллингизм в Москве. Павлов.
 15. Галахов. Максимович. Эстетическая адаптация шеллингизма.
 16. Эстетические воззрения Галича, Ив. Среднего-Камашева, Кронеберга, Давыдова.

Часть вторая²⁹

VII. Без линеек. «По-своему». Первые итоги

17. Споры о романтизме и диссертация Надеждина. Проблема народности в эстетике.
18. Проблема народности в философской постановке.
19. Киреевский. «Телескоп» и Надеждин.

VIII. Свое призвание. Герцен

20. Философское мировоззрение Герцена.
21. Философское мировоззрение первых славянофилов.
22. Философско-историческое решение проблемы народности у славянофилов и у Герцена.

IX. Добронравие (Благоговение) и озорство (наобум)*

23. Юркевич.
24. Чернышевский. «Источники диссертации Чернышевского».
25. Очерки гегельянства Белинского.
26. Антропологизм Лаврова в свете истории философии.

X. Серьезное ученье

27. Рефлексия. Страхов. Данилевский.
28. Розанов. Чичерин.
29. Второй итог.

XI. На своих ногах. (За свой страх)

30. Кареев.
31. Соловьев, Дебольский.
32. Третий итог.

Часть третья³⁰

XII. Долг службы (конкретность; опровержение прочего; спасительность спиритуализма). Четвертый итог

XIII. Новое озорство и нечаянный спаситель (учитель):

Маркс, народники, Конт

XIV. Во все стороны. (В разброд)

33. Авенариус. «Путь».
34. «Логос».
35. Адогматизм. Скептицизм и моралисты.

XV. Vivat academia. Pereat philosophia!

36. Организация сил. К школе: Струве, Франк, почти даже Бердяев.

*В связи с развитием научной мысли! И неуменно отличать техническую выучку от образованности.

37. Согласие позитивистов, Бердяева и большевиков.
- XVI. Банкротство (т. е. интеллигенция — революция).
От «Вех» до Ильина. Через отсутствие философии у:
38. Противников «Вех».
39. В идеологии войны.
40. В идеологии революции.
41. В идеологии контрреволюции.
42. Итог: нужна *наука* — философия!
- XVII. Откуда свет. (общие положительные итоги и вопрос: Восток или Европа?)

При реконструкции плана «Очерка развития русской философии» возникает мысль о том, что многие опубликованные статьи Шпета: «Мудрость или разум», «Скептик и его душа», «Антропологизм Лаврова в свете истории философии» и др. — могут быть интерпретированы как части целостного текстуального корпуса «Очерка...». В процессе написания этих теоретических статей Шпет постоянно имел в виду русский контекст, контекст развития философской мысли в России. Поэтому, когда Шпет приступил к написанию «Очерка...», основные идеи были им уже так или иначе продуманы и прописаны в теоретических статьях и заметках в записных книжках. Кроме того, огромный труд был проделан Шпетом при составлении библиографии к «Очерку...» (более 400 наименований). Все эти документы сохранились в семейном архиве и в отделе рукописей РГБ. Я думаю, что при тщательном исследовании этих документов и дальнейшей расшифровке архивных текстов и заметок Шпета возможна полная историческая реконструкция шпетовского «Очерка...».

3.3. Письма Густава Шпета как эхо жизненного мира

Вильгельм Дильтей однажды заметил, что письма выявляют такие моменты жизни человека, осознание и интерпретация которых позволяет создать целостный образ мыслителя. Они являются своеобразным жизненным контекстом, тонально окрашивают философское слово автора, открывают внутренние смыслы его творчества. Иссле-

дование писем имеет особое значение при работе с текстами русских философов начала XX века, которые, в силу объективных причин, не успели завершить многих своих замыслов, оставив в архивах, зачастую, лишь фрагменты, наброски, развернутые планы будущих работ. К числу таких мыслителей принадлежит и Шпет, большинство писем и философских сочинений которого сохранены в семейном архиве. Заметим, что до нас дошли, к сожалению, лишь письма самого Шпета. Ответы, как правило, он уничтожал. Как отмечает его дочь М.Г. Шторх, такое отношение к письменным свидетельствам возникло у него после первого обыска и ареста «за марксизм», еще в студенческие годы.

Язык Шпета, его стиль изложения очень своеобразны. «Я пишу как эхо Другого», — эти строки из его письма к невесте (Н.К. Гучковой) как нельзя лучше характеризуют его «слово», ему одному свойственное специфическое «выражение» мыслей. Действительно, при чтении и философских текстов Шпета, и его писем, возникает ощущение, что ты ведешь разговор и с ним самим, и с его адресатом. Иначе говоря, Шпет демонстрирует мастерское владение «цитированием». И вместе с тем, в текстах его усматривается «остаток», нередуцируемое смысловое ядро, которое и представляет особую ценность для исследователей его творчества.

Письма адресованы разным людям, а их содержание меняется в зависимости от адресата. В них выражается отношение Шпета к современникам: Л.И. Шестову, Э. Гуссерлю, Б.А. Фохту, А. Белому, Б. Пастернаку, Ю. Балтрушайтису, М. Гершензону и др., содержатся его мысли о текущих событиях, будь то Первая мировая война, корниловский мятеж или революционные события 1917 года в России. С другой стороны, в письмах раскрываются сложности и конфликты, возникающие в жизни и деятельности философа, проясняются не только отдельные факты его биографии, но и некоторые моменты, касающиеся его философских произведений, которые раскрывают и уточняют авторский смысл его текстов. Наконец, чтение его писем — это способ проникновения в бытие языка, осмысление речевых и стиливых особенностей его повседневного общения. Они (письма) и литературный факт,

и бытовая, и автобиографическая, и интеллектуальная информация. В них — философские размышления и описания переживаний, разговор об отношениях с жестокой действительностью и признания в любви — разные формы, которые менялись в зависимости от разных причин, прежде всего от времени их написания.

Здесь, в письмах, со временем тот же уход от сложного и изысканного, те же поиски простоты и строгости, которые так характерны для философского пути Г. Шпета как дороги жизни, творчества и осуществления его духа, мысли. Шпет постоянно находился в движении, в поиске, в творческом вихре. И чем сложнее были жизненные ситуации, возникавшие на его пути, тем интереснее, ярче, глубже становились его мысли, которые находили свое воплощение не только в статьях, монографиях, очерках, рецензиях, но и в его письмах к жене, детям, друзьям.

Наибольшую часть эпистолярного наследия Шпета составляют письма к жене, Н.К. Шпет (урожденной Гучковой). При расставании Густав Густавович и Наталия Константиновна писали друг другу каждый день, таковы были условия устного договора между ними, верность которому они сохранили до конца своей жизни. Обширнейшая переписка (только за 1912 год — около 130 писем) охватывает 1911–1914 годы — время обучения Шпета за границей, а также письма философа из ссылки в Енисейск и Томск 1935–1937 гг. (последние опубликованы в книге «Шпет в Сибири: ссылка и гибель» Томск, 1995.). Сохранились письма и других лет.

При чтении писем Г.Г. Шпета становится очевидным, что Густав Густавович и Наталья Константиновна сумели сохранить душевную теплоту и отзывчивость сердца на протяжении всей супружеской жизни. Можно ли сказать, что отношения между ними всегда были безоблачными? Нет, конечно, хотя письма Шпета полны самых нежнейших любовных признаний. Требовательность к себе и взаимное уважение помогли им преодолеть трения, возникавшие в совместной жизни, и уже с середины 20-х годов их можно было назвать «счастливой семьей». Мир подлинной любви для Шпета — тот, в котором происходит слияние душ. Этот «жизненный» мир он анализировал в своих философских сочинениях и подчас — в своих письмах. Поэ-

тому весь свой откровенный «разговор» (общение в письмах) с Н.К. Гучковой Шпет пытается направить в «любственное» русло. Но эта любовь — особая, как говорил сам Шпет — метафизическая, «когда два Я интимно сливаются в единое целое — Мы». Он пытался найти в отношениях с Натальей Константиновной такое духовное родство, которое, по его мнению, и рождает семью, и является путеводной нитью для счастливого брака. Именно поэтому он делится со своей невестой своими творческими планами, рассказывает о работе над магистерской диссертацией, высказывает свое мнение о прочитанных философских книгах. Письма содержат подробный план второй части его работы «История как проблема логики», а также источники, которые использовал Шпет для написания работы «Герберт Спенсер и его педагогические идеи».

Не менее интересны письма Г.Г. Шпета к детям. История педагогики, философия образования достаточно долго оставались приоритетными направлениями в его исследованиях. Концептуальное содержание его взглядов на философию образования выражено в работе «Герберт Спенсер и его педагогические идеи»³¹, но его взгляды на практические методы воспитания и образования усматриваются в разговорах с собственными детьми. Именно в разговорах, так как письма его написаны в форме диалога, просты, доступны и вместе с тем его рассуждения по отношению к тем или иным поступкам своих детей достаточно аргументированы, логически стройны и иногда даже безапелляционны.

Еще один, с нашей точки зрения, довольно интересный пласт эпистолярного наследия Шпета составляют письма к друзьям. Наиболее важными нам представляются письма к Е.Н. Коншиной и Н.И. Игнатовой 1935 года. Материалы этих писем не содержат философских размышлений, но благодаря заключенной в них информации мы можем почерпнуть немало интересного о переводческом периоде в жизни Шпета. Как известно, в ссылке он переводил «Феноменологию духа» Гегеля. Даже несмотря на то, что издательство разорвало контракт с ним на этот перевод, он осуществил его до конца, и при том так, как только он мог это сделать. Марина Густавовна рассказывала о том, как работал Шпет над тем или иным переводом:

«при работе над переводами, — говорила она, — Шпет пользовался множеством различных словарей, объясняя такой подход поиском необходимого, единственного в своем роде смысла переводимого слова». По письмам можно восстановить и литературу, которой пользовался Шпет при переводе гегелевской «Феноменологии духа».

Но не только предельно сжатая информативность свойственна этим письмам. В них Шпет предстает как мастер словесной игры и саморефлексии. Вот строки из одного письма: «...я наблюдал интересное явление на Енисее. Он успокаивается только тогда, когда покроется льдом толщиной метра в полтора. Успокаивается медленно, ибо дни и недели его замерзанию предшествует движение шуги, опочить которой не дает вливающееся в Енисей бешенное течение ангарских вод. Но вот шуга все же уплотнилась, сжалась, — Енисей покрылся слоем льда, местами достигавшего до 1 1/2 метров толщины. Но новый сильный натиск Ангары, громозвучный треск енисейского льда, вздыбившиеся льдины, полыньи, выброшенные как былинки на берег самоходы и огромные баржи... шуга над потоком моих мыслей и чувств поплыла уже осенью, одновременно с енисейской шугою; переезд в Томск совершался уже по крепкому льду, хотя и не гладкому, восторженному. И вдруг «взрывчик»... Начинаю замерзать заново, — потому-то благодарю за письмо... Рефлексия кончается...»³².

Шпет не успел воплотить многие свои философские мечты в реальность, и мы сегодня можем только предпринимать попытки реконструкции его замыслов по его критическим работам, рукописям, сохранившимся в семейном архиве и письмам. Такие попытки реконструкции его философских идей нельзя назвать утопическим, так как при написании своих произведений, в том числе и писем, Шпет постоянно находился в жизненном мире, в пространстве общения. «Идеи не могут объясняться, — писал он, — они подлежат интерпретации и ищут общения, т. е. требуют уразумения, после чего принимаются или отвергаются»³³. Формируется единая взаимосвязь между внешними проявлениями жизни философа с его внутренними, только ему присущими, идеями и мыслями. Благодаря такому соотношению внешних обстоятельств, единичных со-

бытий творческой биографии Шпета с внутренним содержанием его замыслов может быть достигнуто целостное понимание личности этого оригинального мыслителя в контексте социокультурных особенностей эпохи.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Блонский П. Рецензия на книгу Г. Шпета «Явление и смысл» // Голос Москвы. 1915. № 65.
- ² Зинченко В.П. Мысль и Слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). М., 2000., Лекторский В.А. Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10.
- ³ Зинченко В.П. Мысль и Слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). М., 2000. С. 28.
- ⁴ Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 10–11.
- ⁵ Там же. С. 12.
- ⁶ Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. С. 73.
- ⁷ Калининченко В.В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. С. 38.
- ⁸ Там же. С. 49.
- ⁹ Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 184.
- ¹⁰ Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 200.
- ¹¹ Борисов Е.В. «Явление и смысл» Г. Шпета в контексте развития феноменологии Э. Гуссерля // Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск, 1996. С. 191.
- ¹² Чубаров И.М. К вопросу об отношении герменевтический диалектики Г.Г. Шпета к классической герменевтике и проблематике интерсубъективности у Эд. Гуссерля // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. Томск, 1999. С. 18.
- ¹³ Зинченко В.П. Мысль и Слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). М., 2000. С. 10.
- ¹⁴ Уже в 1910 году, на стадии замысла своей работы «История как проблема логики», Шпет пишет Е.М. Метнер о своих переживаниях, связанных с выбором и разработкой философской проблемы исторического знания: «...увы, не удовлетворен другим, — сокрушается он, — у меня есть свой рок: когда я начинаю интересоваться каким-нибудь вопросом и нахожу что-нибудь сказать в нем новое, не проходит года, как этот вопрос становится модным и 1, становится противно заниматься «модным» вопросом, 2, литература растет как грибы после дождя и либо приходится копать во всем этом для «академической полноты», либо находить там свои мысли и, следовательно,

- терять прежний острый вкус к работе. И теперь — вопрос, по которому я приехал работать, оказывается интересует всех — стоило мне зайти в первый магазин и передо мною вывалили грудку книг, помеченные 1909, 1910 годом, где все, так или иначе, подходит к моей теме. Правда, это и хорошо — кое-что я все-таки нашел и для себя, основная моя мысль все-таки моя, и прямо на нее еще никто не натолкнулся, но меня злит, что я опять попал в модный вопрос». Письмо Г.Г. Шпета к Е.М. Метнер от 24 июня 1910 года, отправленное Шпетом из Берлина // ОР РГБ. Ф. 167. К. 16. Ед. хр. 31. Л. 3 — 4.
- ¹⁵ Письмо № 81 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 6 июля (23 июня) 1912 года // Архив семьи Шпета.
- ¹⁶ Письмо № 56 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 июня (29 мая) 1912 года // Начала. 1993. № 3. С. 40–41.
- ¹⁷ См.: Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. С. 14.
- ¹⁸ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М., 2002. Ч. I. С. 47–48.
- ¹⁹ Там же. С. 48.
- ²⁰ Там же. С. 287.
- ²¹ Там же. С. 287–288.
- ²² Проблемная констатация существования этой легенды и попытки ее преодоления предприняты в философской литературе В.П. Зинченко, В.Г. Кузнецовым, В.В. Калининенко, В.А. Лекторским, А.А. Митюшиным, и др. См.: Зинченко В.П. Мысль и слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). М., 2000.; Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 199–214.; Калининенко В.В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. 37–61.; Лекторский В.А. Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 150–160.; Митюшин А.А. Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 93–104.
- ²³ План третьего и четвертого томов «Истории как проблемы логики», содержащийся в описанной тетради и комментариев к нему см. в приложении.
- ²⁴ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Ч. I, II. М., 2002.
- ²⁵ См., например: Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997.; Хвостова К.В., Финн В.К. Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований. М., 1997.; Копосов Н.Е. Как думают историки. М., 2001.
- ²⁶ Шпет Г.Г. Герберт Спенсер и его педагогические идеи (1914 г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 1. Ед. хр. 9.
- ²⁷ Письмо Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко от 3 марта 1922 г. // РГАЛИ. Ф. 159. Оп. 75. Ед. хр. 13. Л. 15–16.: Дорогой Ферапонт Иванович!
<...> Сколько выйдут листов? Когда я считал по первой корректуре,

я еще не разобрался в ней, и считал, как принято для честного ручного набора, в среднем на гранку 11/2 стр. верстанной книги. Я ошибся. У Вас каждая гранка аккурат равна 2 стр. Теперь считаю точно: 144 печатных страницы (9 листов) соответствуют и моим 144 страницам писанным. Всего отводится для I ч. моих писанных 450 стр., следовательно нужно считать и печатных около того же, т. е. выходит уже 28 листов! Увы, увы, увы! Смущает ли это Вас? — Меня не смущает. Меньше будет напечатано, тем лучше. Не думайте, что во мне говорит корысть. Нет. Вы, кажется, недоверчиво смотрите на 2-ое издание, а я на него возлагаю надежды. Книга писалась на курьерских (Вы-то знаете, что фактически она написана в 4–5 месяцев, не считая предварительного собиранья материалов, конечно, а я говорю о самом писании), печатается тоже. Пропуски и частичные повторения уже бьют меня по ушам. Но все же я не считаю книгу безнадежно испорченной, и думаю, что все это поправить можно, но, конечно, уже в новом издании. Если тут у меня корысть, то только корысть писательской добросовестности и репутации. Но думаю, что в этом же заинтересовано и издательство. Посему да простится мне, если некоторая задержка теперь также простекает из желания проверить и подготовить написанное.

²⁸ Письмо Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко от 3 августа 1921 г. // РГАЛИ. Ф. 159. Оп. 75. Ед. хр. 13. Л. 12: «<...> I том Русской философии буду пересылать по мере переписки. При сем прилагаю переписанную и выправленную, — более или менее, кое-что хочется еще вставлять и вставлять!.. — первую главу. Некоторая задержка с перепиской произошла от того, что долго не мог получить бумаги, а когда Владимир Петрович любезно снабдил меня, переписчику запрягли по делам Коминтерновского конгресса. Теперь пошло гладко. Первую главу отдавайте в типографию, прочее буду переписывать без остановки, так что типографии разгрузки не будет.

Как только закончу переписку, сделаю от Русской философии маленькую передышку — недели на три — нужно написать за это время статью, заказанную здесь. Затем непосредственно приступаю к тому II, который, впрочем, и сейчас понемногу пишется: влип и трудно оторваться!.. Надеюсь, что болеть больше не буду, и не придется гнать в том бешеном темпе, как было весной. Да и источники теперь не потребуют такой кропотливой работы и той безумной скачки по статьям и книгам. <...>».

²⁹ Письмо Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко от 27 сентября 1921 г. // РГАЛИ. Ф. 159. Оп. 75. Ед. хр. 13. Л. 13.: «Теперь — другой вопрос, для решения более легкий. Для I тома я предположил отдать 400 страниц своей рукописи, рассчитывая, что выйдет около 20 листов (мои 20 страниц — приблизительно = 1 печатный лист). И я все время колебался, куда поставить главу «Свое призвание», — сделать ее последней в I томе, или первую во II томе. По содержанию и настроению (она, пожалуй, самая оптимистическая у меня) было бы лучше ею закончить I том, но я боялся, что это сильно выйдет за пределы 20 листов. Теперь, когда есть гранки, можно произвести более точный расчет, и я предлагаю решительно отнести ее в I том: и по смыс-

лу лучше, и на II том останется больше места. Расчет у меня следующий: из 84 моих страниц получилось 39 гранок, следовательно из 400 страниц получится $38400/84=186$ гранок, т. е., совершенно точно, $(186 \times 3)/2=279$ печатных страниц, или $279/16=17$ печатных листов приблизительно. Добавить около 3 листов вполне возможно, а в этой главе именно 60 моих страничек. Давайте, так и решим! — Чтобы Вы не заподозрили меня в корыстолюбии, алчности, любостязании, госзнакопреданности или другом подобном смертном грехе, торжественно заявляю, что будет эта глава и по оплате присоединяться к I или ко II тому, — мне все равно, тем более, что, кажется, в предоставленном мною плане, она уже включена в I том».

³⁰ Письмо Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко от 26 июня 1922 г. // РГАЛИ. Ф. 159. Оп. 75. Ед. хр. 13.:

«Дорогой Ферапонт Иванович,

<...> Ваш Владимир Петрович писал свое предложение, что, может быть, технически и материально лучше разбить Очерк на 3 выпуска. Он даже предлагал — 4 выпуска, но это — чересчур! А против трех я не возражал, главным образом, из того соображения, что это сделает перерыв между выпусками короче. Напишите тотчас Ваше решение, потому что если принять предложение Владимира Петровича, то нужно остановиться на том, что я сегодня посылаю: всего 331 стр., т. е. выйдет несколько больше 21 листа, при 7 главах. Во II выпуске тогда вышло бы 6 глав и столько же в третьем... II выпуск можно было бы начать писать осенью. И теперь я уже не повторю глупости переписывания во время набора, а перепису все заранее. Итак, жду ответа для соответствующего распределения занятий! <...>

Жму руку, Ваш Г. Шпет

P.S. Так Вы советуете готовиться к бою из-за Русской философии, а я думал — по головке поглядят!..

Idem.»

³¹ Шпет Г.Г. Герберт Спенсер и его педагогические идеи (1914 г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 1. Ед. хр. 9.

³² Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 6 марта 1936 г. // Архив семьи Шпета.

³³ Шпет Г.Г. Герберт Спенсер и его педагогические идеи (1914 г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К.1. Ед. хр. 9. Л. 1.

Жизненный мир Густава Шпета

1. ПРЕЛЮДИЯ К РАЗГОВОРУ С ГУСТАВОМ ШПЕТОМ

*«Жизнь и смерть давно беру в кавычки...»
М. Цветаева*

Прикосновение к «внутренней» жизни Шпета, т. е. чтение его писем и дневниковых записей, позволяет не только «говорить о...» нем, о его философии, но и «говорить с...» ним непосредственно, слушая его самого и отвечая ему из нашего времени. Метафора Марины Цветаевой вводит нас в шпетовскую сферу разговора. Мы попытаемся вслушаться в атмосферу его жизни, в его переживания мира философского и поэтического, контурно намечая основные темы его творчества. Разговор, в отличие от литературно оформленного диалога, возникает неожиданно, стихийно. Он всегда потенциально незавершен, т. е. остается пространство для его возобновления. Поэтому представленные здесь «разговоры» — это лишь небольшие зарисовки, своеобразные штрихи к портрету, позволяющие увидеть Шпета не только в мире его философских идей, но и в мире повседневности, в пространстве общения, в котором эти идеи рождались. Темы наших разговоров со Шпетом возникли в процессе осмысления и его философских произведений, написанных в разное время, в которых он пытается преодолеть разрыв между мыслью и словом,

«внутренним» и «внешним», и его переживаний мира культуры (музыки, поэзии), выраженных в письмах и записных книжках.

Участниками нашего разговора будет не только сам Шпет, но и его собеседники. Собеседники реальные, с которыми он делился в письмах своими переживаниями: его жена — Наталья Константиновна Шпет (Гучкова), его друзья — Лев Шестов, Юргис Балтрушайтис и Наталья Ильинична Игнатова, Николай Метнер и Андрей Белый. И идеальные собеседники, т. е. те философы, писатели, поэты, музыканты: А.С. Пушкин, П. Верлен, Вл. Соловьев, С.Н. Трубецкой, и др., над произведениями и мыслями которых Шпет размышлял, задавая им вопросы и осуществлял профессиональный разговор, откликаясь на их идеи. Иногда разговор происходит и не лично со Шпетом, скорее он становится фигурой обсуждения, как в письмах Эмиля Метнера и Андрея Белого. Но и эти разговоры важны для нас, поскольку добавляют еще несколько нюансов к жизненному миру Шпета.

Путь философа — множество путей его предшественников. Но вместе с тем, путь его — это только его дорога жизни, творчества, осуществления мысли, поиски своего «слова». «Слово», произнесенное философом, послано в историю, с тем, чтобы она оправдывала их задуманный наперед смысл¹. Творческий путь Шпета — это бесконечный поиск, постоянное волнение и преодоление себя, самовыражение и неуспокоенность. Путь не от простого к сложному, а, наоборот, от сложного к простому, наперекор самому себе. Путь к истине, поиск все новых и новых смыслов знаков окружающей нас реальности. И вместе с тем ежеминутная аналитическая работа мысли: не легкое прикосновение к проблеме, а порыв и прорыв к ней, страсть к творчеству, работа «усердия и сердца». Вот как работал Шпет и делал это осознанно, так как считал, что лучший способ отношения к работе состоит в том, чтобы обдумывать ту или иную проблему и одновременно писать. Иначе она «оцветет в уме» и выполнять ее явится... тяжестью². Шпет постоянно находился в движении, в поиске, в творческом вихре. Можно только позавидовать его упорству в достижении цели, прямолинейности, силе духа и потрясающему жизнелюбию, словом, тем чертам его

характера, которые помогли ему пройти «свой» и творческий, и жизненный путь достойно и не сломаться под бременем внешних обстоятельств.

Как считал сам Шпет: «хотим мы этого или нет, но до поры до времени мы все идем путем протоптанным: от груди матери и до... вот до какого момента? Давно замечено, что легче всего сокрушаются всякие теории, школы и академии людьми в 15 лет, когда голое «не» кажется самым убедительным аргументом... но труднее всего его произнести, когда школа, академия пройдены. Вот тут только подлинно великие произносят свое «не» и начинают *свой* непротоптанный путь»³. Эти строки были написаны Шпетом в 1936 году, в конце жизненного пути, когда он кардинально переосмыслил свое отношение к философии, к своему образу жизни и мысли. В письме к своему близкому другу Любови Яковлевне Гуревич он говорил: «А если (просить еще было *можно?*) 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!»⁴. Этой фразой я и начну разговор со Шпетом.

«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 мировоззрение, 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...*»⁵.

2. «НАЧИНАЕТСЯ БИОГРАФИЯ...»⁶

Густав Густавович Шпет родился 7 апреля 1879 года в Киеве в обедневшей дворянской семье. Благодаря усилиям матери Марцелины Иосифовны он получил классическое образование. Вспоминая время своего обучения во 2-й киевской классической гимназии, он писал, что долгое время находился под впечатлением таких поэтов, как, например, С.Я. Надсон, впрочем, как и бóльшая часть русской молодежи 80-х годов XIX века, но уже в старших классах

обратил внимание на творчество А.С. Пушкина, П. Верлена, Ф. Тютчева, А. Фета, Ф. Достоевского и др. Окончив гимназию в 1898 году, Шпет поступил в университет св. Владимира на физико-математический факультет, с которого был исключен без права продолжать обучение за участие в революционном «союзном совете». Как и многие современные Шпету мыслители: С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, П.Б. Струве и др., он увлекался в юношеские годы марксизмом, но, как он сам говорил, не смог найти в этом учении ответов на многочисленные вопросы, которые ставила сама действительность. Возможно именно по этой причине он стал изучать философию в ее истории, обратился к текстам Канта, Гегеля, Шеллинга, увлеченно читал мемуарную литературу («Записки» А. Никитенко), автобиографии философов и писателей (Г. Спенсера, Г.Х. Андерсена и др.), проявлял повышенный интерес к русской истории и литературе. Интерес этот во многом предопределил его выбор дальнейшей профессиональной деятельности и в 1901 году Шпет вновь был принят в университет на историко-филологический факультет. Он слушал лекции А.Н. Гилярова по истории греческой философии, С.Т. Голубева по истории христианской церкви и др. Но особое влияние на его становление оказал Г.И. Челпанов, который в это время вел в университете учебные курсы «Введение в философию», «Теория познания» и «Психология». Шпет принимал самое активное участие и в организованном Челпановым психологическом семинаре. В этот период Шпет публикует свои первые философские сочинения: «Память в экспериментальной психологии» и дипломную работу, удостоенную золотой медали, «Проблема причинности у Юма и Канта. Ч. I».

В 1907 году Шпет вместе с Челпановым переехал в Москву, где вместе со своим учителем участвовал в создании Психологического института, преподавал философию и логику в Алферовской гимназии⁷, Московских Высших Женских курсах (МВЖК). С 1909 преподает в Народном Университете им. А. Шанявского. В 1910 году он выдержал магистерские испытания и по прочтению пробных лекций был утвержден в звании приват-доцента Московского университета.

В июне 1910 года Шпет впервые выезжает в научную командировку⁸ в Берлин, где работает в библиотеке,

а в июле того же года он знакомится с психологическими школами Европы, посещая Бонн, Вюрцбург, встречается с известным психологом Освальдом Кюльпе, основателем Вурцбургской школы в психологии. В одном из писем 1910 года он рассказывает: «...настроение мое исключительное. Вроде как после тяжелой болезни, чувствуешь какую-то слабость и в то же время силы, а главное, надежды и светлый взгляд на будущее. В Бонне мне прямо хочется целовать город, настроение благоговейное. Кюльпе очарован, и как я жалею, что сразу не приехал сюда»⁹. Летний период 1911 года Шпет также проводит в Берлине, где работает над диссертацией.

В начале апреля 1912 года Шпет выезжает в Геттингенский университет на стажировку, где работает в университетской библиотеке и пишет свою вторую часть диссертации «История как проблема логики», анализирует философские сочинения Бурдо, Милля, Зигварта и Вундта. В Геттингене он находится до середины августа 1912 года¹⁰. Август-сентябрь 1912 года Шпет проводит в Москве, где принимает экзамены на ВЖК, и в «Знаменском» — фамильном имении семьи своей будущей второй жены Н.К. Гучковой.

С сентября 1912 по июль 1913 года Шпет снова возвращается в Геттинген для продолжения работы над диссертацией, пишет главы о Риккертe и Дильтеe. Именно в этот второй приезд в Геттинген Шпет в октябре-ноябре 1912 года знакомится с Гуссерлем¹¹. 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...»¹². Он знакомится с Ж. Херингом, слушает лекции М. Шелера, но большую часть своего времени он посвящает работе над книгой «Явление и смысл».

Июль-август 1913 года Шпет проводит в библиотеках Эдинбурга и Лондона. 28 августа 1913 года он возвращается в Геттинген, где работает до начала октября, после чего отправляется в Москву.

В середине июня 1914 года состоялся последний приезд Шпета в Геттинген и встреча с Гуссерлем. В этот период Шпет работал над книгой о педагогических идеях Г. Спенсера, которая осталась неопубликованной¹³.

Свою диссертацию («История как проблема логики. Ч. I.») Шпет защитил в Московском университете в 1916 г., после чего был утвержден в звании профессора МВЖК (ныне МПГУ) и доцента Московского университета. С 1918 года — утвержден в звании профессора МГУ. Основные учебные курсы, разработанные и прочитанные Шпетом: логика, методология наук, теория познания, введение в философию, история философии, философия истории, история психологии, этническая психология, общая психология, педагогическая психология, история педагогических идей. После революции 1917 года Шпет продолжает научную и преподавательскую деятельность. Он начинает выпускать ежегодник «Мысль и слово» (вышло 2 выпуска), к участию в котором приглашает известных русских философов: Н.О. Лосского, Л.И. Шестова, М.О. Гершензона, С.А. Алексеева (Аскольдова), И.И. Лапшина и др. Становится зав. философской секцией, а затем вице-президентом Российской Академии Художественных Наук, организованной в 1921 году (РАХН, с 1927 г. — ГАХН). После отстранения от преподавания в университете Шпет создает в МГУ Кабинет этнической психологии. Кроме того, он активно участвует в научных дискуссиях Московского лингвистического кружка, общается с Р. Якобсоном, М. Кенигсбергом, Г. Винокуром, Б. Горнунгом и др. Становится членом правления Российского союза писателей, во главе которого стояли Б. Зайцев и Н. Бердяев, а после их отъезда — Б. Пильняк. Входит в Художественный совет МХАТ, по приглашению К.С. Станиславского становится профессором Академии высшего актерского мастерства. В этот период Шпет продолжает работу над «Историей как проблемой логики», издает отдельные части этого труда в виде самостоятельных работ: «Эстетические фрагменты», «Введение в этническую психологию», «Внутренняя форма слова»; в 1922 году выпускает в свет первую часть книги «Очерк развития русской философии».

После чистки и ликвидации ГАХН (1929) Шпет был полностью отстранен от философской деятельности и занялся переводами художественной литературы. Он переводил Диккенса, Шекспира, Байрона и др. В 1935 году арестован и сослан в Енисейск, а затем в Томск. Его пос-

ледняя философская работа, выполненная в Томске: перевод «Феноменологии духа» Ф. Гегеля. Расстрелян 16 ноября 1937 года. В 1956 году посмертно реабилитирован.

3. РАЗГОВОРЫ КАК НЮАНСЫ БИОГРАФИИ

Скупые строки биографии Шпета, точнее хронографии, не могут в полной мере передать внутреннюю атмосферу его жизни. Его жизненный мир соткан из полифонической ткани разноголосого общения, без описания которого невозможно целостное исследование его философских идей. Письма, письма, письма, как бесконечная череда разговоров, каждый из которых буквально по одной фразе добавляет еще одну частицу к целому, к миру шпетовской жизни и мысли. Шпет был очень общителен. Его современники запомнили его именно таким: веселым, жизнерадостным, ищущим собеседника. «Кого только не знал Шпет!»¹⁴ — воскликнул Федор Степун, описывая характерную для него общительность. Разговоры как штрихи к портрету Шпета, оживляют контурно очерченную внешнюю биографию, раскрывая поэтический и музыкальный мир его общения.

3.1. Шпет в «Мусагете»

*«незабываемое» наших встреч лежит
на дне «Мусагета»...
А. Белый*

После приезда в Москву Шпет стремительно входит в московское интеллектуальное сообщество. Это произошло во многом благодаря его сотрудничеству в кружке «Эстетика» и издательстве «Мусагет», которому покровительствовал Эмиль Метнер. Андрей Белый, один из организаторов «Мусагета», вспоминал: «Шпет тотчас завелся в «Эстетике», как только приехал из Киева вместе с Челпановым, переведенный в Москву; в душе артист — этот крепкий подкальыватель кантианцев при помощи Юма пел: мое дело — стихи: ни к чему философия мне; с Балт-

рушайтисом, да и со мной, стал на «ты»; дружил с Метнерами; и его появление бодрило»¹⁵. «Мусaget» был в то время одним из культурно-философских центров Москвы, где собирались представители самых различных направлений в русской литературе и философии. Степун вспоминал: «Не только описать, но даже перечислить всех людей, с которыми приходилось встречаться на вечерах в «Мусagете», невозможно»¹⁶. Сохранилась и другая зарисовка интеллектуальной атмосферы Мусagetского общества, контурно намеченная все тем же Белым, но только в письме Эмилию Метнеру. Белый мастерски описал споры мусagetцев, зачастую возникавших стихийно: «...Очень интересный был спор Эрн с Гессеном в «Мусagете», затянувшийся на несколько часов; оба начали как непримиримые враги, оказали чудеса диалектической ловкости, расстались как теоретические противники, но дружески и хорошо. «Логосу» симпатизирует теперь и М.К. (Морозова) и Гершензон и даже... Новгородцев. Предполагается беседа в «Мусagете» о Логосе: будут Гессен, Гордон, Фохт, Кубицкий, Рубинштейн (партия «Логоса»), Эрн, Шпет, Булгаков (противники); будет Гершензон (он настаивает на *беседе*), Лурье; будут позваны Лопатин, Трубецкой, Новгородцев, Воден и др. философы. Было чтение в «Мусagете» прекрасной повести Садовского «Двуглавый орел». На чтении были: Маргарита Кирилловна, все Тургеневы, Кл. Петровна, Мама, Эрн, Шпет, Гордон, Поливанов, Гершензон, Булгаков, Гессен, Крахт, Руссов, Сизов, Петровский, Викентьев, Храпов, Феофилактов, прочие «мусagetцы», ряд студентов и т. д. Предполагаем раз или два раза устраивать чтения; следующее чтение — реферат Нилендера об орфических гимнах и т. д. Происходит уже философский семинарий Гессена (вместо удравшего Степуна) с кружком студентов по «Критике способности суждения»; Эллис читает свой курс у Крахта, занятия по ритму начались тоже. Маргарита Кирилловна продала дом и живет рядом с «Мусagetом»; она увлечена издательством. Кожебаткин мечтает о соединении Скорпиона — Мусagета и издательства Морозовой в деле книжного распространения. Шпет все также блестящ, но явно нам враждебен»¹⁷. Однако, несмотря на внешнее недоверие к Шпету, его приглашали на все заседания му-

сагетского общества. Кроме того, Белый составил список будущих авторов Мусажета, где определил сферы их интеллектуальных приоритетов. Он оставил за Шпетом интерпретацию философии Фихте и польской философии и культуры¹⁸.

По своему замыслу издательство «Мусажет» имело своей целью сближение русской и немецкой культуры, что особенно импонировало не только Эмилю Метнеру, но вполне соотносилось с идейным настроением русского интеллектуального сообщества, живо интересовавшегося в то время музыкой Вагнера и Скрябина, философскими идеями Ницше и Достоевского, поэзией немецких романтиков и русских символистов. Поэтому «Мусажет», во многом благодаря идее «созвучия немецкой и русской культур», быстро приобрел известность и поддержку в широких слоях российских интеллектуалов. «Можно было вчера сомневаться в действенности издательства, — писал Белый Эмилю Метнеру, — ныне это — факт; «Мусажет» морально растёт не по дням, а по часам; к нам прислушиваются; для издательства, функционирующего 1/2 года (книгами) это успех неожиданный; «Мусажет» — общественное учреждение; Редактор «Мусажета» (идейная сила) должен быть с «Мусажетом»¹⁹. Да и направления издательской деятельности (переводческая работа и теоретическая разработка эстетических и историософских вопросов) осуществлялись в контексте этой идеи «общения культур».

Разговоры в Мусажете развертывались не внутри какой-либо единственной и единой строгой программной философской установки (несмотря на порой ожесточенные споры, проходившие между неокантианцами и религиозными философами, они находили общий язык друг с другом), скорее «мусажетцев» сближала сама возможность *интеллектуального и культурного* общения, или, как пишет Степун: «разнонаправленность религиозно-философского и научно-художественного сознаний отнюдь не нарушала, однако, единства нового культурного фронта, начавшего слагаться после 1905 года. Их единство держалось борьбой за свободу личности и свободу творчества, за новую, если и не подлинно христианскую, то все же, так сказать, духовную культуру»²⁰.

О чем спорили «мусажетцы», какие идеи были в центре их интеллектуального общения, наконец, чем эти споры были интересны Шпету (если говорить предметно) и каковы были отблески коммуникативной реальности мусажетского интеллектуального сообщества (вполне возможно, неявные) этих идейных споров для развития шпетовского философского интереса к сфере методологии гуманитарных и социальных наук (истории, лингвистики, семиотики и др.)? Основным предметом полемики, которая в той или иной мере затрагивает дальнейшие философские интересы Шпета, была проблема «кризиса культуры», непосредственно связанная с обсуждением теоретических основ символизма как одного из направлений, в котором видели выход культуры из кризиса. Эта тема, плодотворно развиваемая Белым на протяжении всего творчества, но особенно ярко проявившаяся в работах «мусажетского периода», была осмыслена Шпетом в «Эстетических фрагментах». Именно в размышлениях Белого о символизме Шпет увидел «утверждение прав искусств»²¹. Он отмечал: «Ответственный подвиг принимает на себя Андрей Белый преждевременным выполнением обетования — потому что стиль может явиться только после школы»²². Достаточно сравнить идейное содержание «Эстетических фрагментов» Шпета и статей о символизме Белого, чтобы продемонстрировать не только их интеллектуально созвучие, но и связь шпетовских философских замыслов с коммуникативной реальностью русского культурного сообщества.

Не подлежит сомнению, что «Эстетические фрагменты. Ч. I» были написаны для определенного круга людей, хорошо знавших интеллектуальные предпочтения и идейные позиции друг друга. То есть в этом тексте скрывается колоссальный подтекст, раскрыть который может помочь именно исследование коммуникативной реальности русского культурно-философского сообщества начала XX века. Кроме того, Шпет сам констатировал существование подтекста еще при замысле «Эстетических фрагментов». В одном из писем к своему издателю Витязеву-Седенко он писал: «Не смутила ли Вас *не-академическая* форма I выпуска?.. Дальше будет обратно, — вполне академически. Но тут мне захотелось поозорничать и раздражить некоторых гусей. Даст Бог, попадутся. А там у меня есть свои

планы отмщения!..»²³. Споры, которые разворачивались в «Мусагете», не прошли для Шпета бесследно, впрочем как и для других собеседников этого интеллектуального круга. Поэтому идеи, содержащиеся в «Эстетических фрагментах», были восприняты положительно даже теми философами, которые не были сторонниками шпетовских идейных позиций. Он сам констатировал этот факт признания своих идей важными для своих идейных противников в одном из писем: «...я читал недавно в Российской Академии Художественных Наук доклад: *Современное направление эстетики*. Доклад вызвал одобрение и — неожиданно — согласие в основном со стороны даже не единомышленников философии, как Франк, Бердяев, Вышеславцев. Меня просили уже доклад к изданию, но я предпочел бы видеть его как IV выпуск «Фрагментов». Разумеется, еще не сейчас. Нужно написать еще. К докладу был составлен только конспект»²⁴.

Как и у Шпета в «Эстетических фрагментах», в работах Белого содержится не только содержательная программа символического направления в поэзии, но и осмысление своего видения символизма. Критикуя наивный реализм, ведущий к натурализму, Белый писал: «Момент реализма всегда присутствует в символизме; романтика и культ формы всегда присутствуют в нем. И оттого-то символизм отпечатлелся в литературе тремя существенными лозунгами: 1) символ всегда отражает действительность; 2) символ есть образ, видоизмененный переживанием; 3) форма художественного образа неотделима от содержания»²⁵. Сравню это высказывание Белого с высказыванием Шпета: «Содержание без формы есть чистая страдательность. Содержание страдает формы и страдает без нее, как страдает само от себя все отвратительное, как страдает душа «сама по себе», лишенная тела, отвратительная. Формы без содержания составляют предмет не творчества, а собирания, коллекционирования... Одно содержание, без формы, есть стихия природы и души — отвратительность и ложь духовная, логическая, эстетическая в культуре, ибо и культура — рождение, преображение и Возрождение духа — есть для природы ложь нравственная»²⁶. И Шпет, и Белый (по крайней мере, в «мусагетский период») утверждали реальность знака, символа. Только для

Белого с его неокантианской установкой это была «кажущаяся реальность», а для Шпета — это реальность символическая, но в сущности, и тот и другой стремились придать знаку бытийный статус. Символизм, в их понимании, восстанавливал в правах действительность «воображаемой реальности».

Однако есть и некоторые существенные расхождения в их методологическом стиле исследования общего, по сути, предмета. Скорее даже предмет сконструирован ими по-разному. Для Белого символизм — есть одно из самостоятельных направлений в искусстве, для Шпета — символизм — неотъемлемое свойство, характеристика всякого искусства. Поэтому Шпет обосновывает необходимость изменения познавательного отношения к действительности, признающего ее знаковый, символический характер.

Примечательно, что не только предмет и способ рассуждения Белого и Шпета имеют точки соприкосновения, но и стиль письма (тропированная речь, ее наполненность образами). Например, образы «смерти» и «рождения» присутствуют как у Белого, так и у Шпета. Если для Белого существенно, что жизнь есть преодоление смерти, смерть должна преодолеваться жизнью, т. е. налицо жесткая дихотомия, то для Шпета эта дихотомия снимается, он, говоря современным языком, пытается показать движение идеи, т. е. представить, описать динамику движения смысла, его круговорачение. Поэтому «смерть» для Шпета занимает срединное состояние между рождением и возрождением. Чтобы возродиться, нужно сначала умереть.

Однако несмотря на различные идейные платформы, Шпет и Белый остро чувствовали необходимость новых подходов к исследованию начал символизма, они прекрасно понимали, что необходима выработка определенных предметных основ для исследования «преображенной реальности» в философии и эстетике. Нужен был опыт и не только исследования этой реальности, но и новый культурный опыт, опыт созидания, реализации творческих интеллектуальных и культурных возможностей. Поэтому открытие издательств, создание журналов, организация литературных и философских салонов, где осуществлялось живое общение, способствовало такому раскрытию.

«Помните, — обращался к Метнеру Белый, — не искание средств, а «незабываемое» наших встреч лежит на дне «Мусагета», на поверхности же плавает цилиндр Кожебаткина и корректурные гранки; «неуловимое» наших встреч должно начаться *«совместным»*; оно требует продолжения; и тогда на поверхности Мусагета заплывает вместе с Кожебаткинским цилиндром и русская интеллигенция (например, и каблук сапога Булгакова, и бердяевские кудри и султан шляпы Маргариты Кирилловны, и Степуновское брюхо, и гессеновский сюртук, и гносеологические мозги Яковенки...)»²⁷.

3.2. Густав Шпет и Николай Метнер: феноменологические вариации и музыкальные формы

До Вагнера «...подпевали мелодии, пташечки, «духу» звучания; программы до Вагнера — «песенки»; в Вагнере «песенку» спел, вы представьте, — доселе ревун-носорог; «носорожья» программа у Вагнера перекричала десятками труб тему музыки, или «дух» музыки; но... «носорог», пожелавший пропеть, — факт, доселе небывший — пропел-таки: надо сознаться пропел превосходно»²⁸ — так описал А. Белый вагнеровскую увертюру к опере «Тангейзер», задающую тональность разговору Густава Шпета с Николаем Метнером. Почему именно вагнеровский «Тангейзер» прозвучал своеобразной увертюрой к их разговору? Ответ на этот вопрос можно попытаться получить у самого Шпета, который в 1914 году в предисловии к своей книге «Явление и смысл» написал: «Первоначально у автора была цель ознакомить русского читателя с идеями феноменологии Гуссерля. Но уже с самого начала его неотступно преследовала музыка Вагнера, — все время он слышал «Тангейзера». Однако, и теперь Гуссерль выделен всюду специальными указаниями и ссылками...»²⁹. Шпет отвечает на наш вопрос, словно не отвечая, читателю остается лишь догадываться о реальном контексте его обращения к «Тангейзеру». Я думаю, что обращение Шпета именно к этой опере глубоко символично потому, что она мыслилась Вагнером как новая синтетическая форма му-

зыкального произведения, которая возвращает музыку в реальную жизнь. Так и феноменология, полагал Шпет, может произвести духовный переворот в философии и возвратить ее к конкретной действительности.

В 1912–1913 гг. Шпет стажировался в Гёттингене. Направляясь на стажировку в апреле 1912 года, он и не предполагал, что «феноменологическая весна» 1913 года застанет его так неожиданно. Ведь в одном из майских писем 1912 г. к невесте Наталье Гучковой он писал, что вообще не собирается «ходить в Гёттингенский университет». И все-таки общение Шпета с Гуссерлем состоялось и явилось очень плодотворным, поскольку буквально через полгода после выхода в свет гуссерлевских «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Шпет выпускает в свет свое «Явление и смысл», где в каждом слове буквально непрерывно звучит «Тангейзер»... Почему? Еще раз попытаемся ответить на этот вопрос, но теперь поговорим об этом с одним из реальных собеседников Шпета Николаем Метнером, с которым он общался в «Мусгагете».

Метнер, характеризуя Вагнера, пишет: «Величие гения обуславливается для большинства его революционностью, способностью к уничтожению границ искусства. На самом же деле... он обладал бесконечно большим прозрением в глубину его основ. Проникая до самых недр основных смыслов, корней своего искусства, он обретал способность и более широкого развития его...»³⁰. Эта мысль Метнера созвучна идее Шпета, который сопоставил опыт мышления Вагнера и Гуссерля. Шпет увидел Гуссерля в образе Вагнера, проникающего в глубинные смыслы философии, способного к творческому преобразению философских понятий, не разрушая историко-философских традиций.

Шпет, переживая музыку Вагнера и размышляя над его идеями, не мог удержаться только в рамках пересказа «Идей...» Гуссерля, но попытался переосмыслить его учение, *творчески преобразить его*, сумел выявить, усмотреть новые проблемы, которые возникают при обращении к феноменологии. Феноменология интересна для Шпета не сама по себе, но как возможность «возвращения философии в жизнь, для оправдания жизни», феноменология как

методология, позволяющая, оставаясь на уровне научного объяснения, отойти от абстрактных схоластических схем и вернуться к полноте конкретной действительности.

Тема «Тангейзера» вводит нас еще в один разговор, который идеально мог бы состояться между Шпетом и Метнером. Мы можем лишь внутренне уловить речевое сближение их интеллектуальной беседы о музыкальном творчестве, о смысле (содержании) музыки, ее «внутренних» и «внешних» формах, сопоставляя идейное содержание книги Метнера «Муза и мода» (1935) и «Заметки о музыке» (1925) Шпета³¹.

Интеллектуальная сфера общения, своеобразное культурно-философское пространство подводит и Шпета и Метнера к вопросу: «Что такое смысл в музыке, что в ней содержится и в чем заключается понимание музыкального произведения?».

Метнер полагал, что в музыке, как и в любом другом творчестве, «содержание не может быть мыслимо нами вне формы так же, как и форма, отделенная нашим сознанием от содержания, сейчас же превращается в мертвую схему. Поэтому оба понятия всегда сливаются, когда мы непосредственно подходим к живому художественному произведению»³². Размышляя над музыкальным сочинением, он пытается найти возможности преодоления разрыва между музыкальной формой и ее смысловым наполнением. Позиция Метнера находит свое выражение в словах Шпета, который писал, что именно в музыке примиряются символ и воплощение, идея и вещь, внутренний и внешний мир. «Музыка стремится к нерасторжимому синтезу, внутреннему тождеству и адекватности идеи внутреннего и внешнего образа»³³. Говоря иначе, и Метнера и Шпета волновала проблема дихотомии индивидуального и универсального в музыке, только Метнер смотрел на эту проблему «изнутри», с позиции музыканта-исполнителя, а Шпет пытался осмыслить ее как слушатель-философ, таинственно постигая сущность музыки.

И еще одна идея, которая была близка как Метнеру, так и Шпету — идея исторических, европейских по своей сути, истоков русской культуры. Метнер пытается осмыслить эти истоки, говоря о современном ему «преклонении перед экзотической музыкой», а Шпет подчеркивает, что

корни русской культуры европейские и никакая «фортепианная техника» не может полностью вытеснить исторический и культурный контекст, в котором музыкальное сочинение создавалось. Музыкальный разговор Шпета и Метнера демонстрирует, что мысль философа-Шпета и музыканта-Метнера формировалась в едином коммуникативном пространстве культуры, которое было разрушено в годы Первой мировой войны и революции в России.

3.3. Густав Шпет и Наталья Гучкова: поэтический мир

Этот разговор хотелось бы начать строками из стихотворения одного из любимых поэтов Шпета — Поля Верлена³⁴.

*Два месяца уже и долгих две недели
Еще! Среди всего, что мучит нас доселе,
Быть вдалеке — увы! — горчайшая из бед!*

*Мы пишем каждый день, и пишут нам в ответ...
Мы в памяти своей воссоздаем движенья,
Звук голоса, лица черты и выраженья
И мысленно ведем беседы за двоих...*

Стихи Верлена — лучше чем какие-либо другие передают атмосферу Гёттингенского периода в жизни Шпета. Время, когда он и его невеста Н.К. Гучкова писали друг другу письма каждый день³⁵. Переписка Шпета и Гучковой — это их своеобразное «знакомство» друг с другом. Нет, реальное знакомство произошло гораздо раньше, в 1911 году, когда Шпет преподавал в выпускном классе гимназии Алферовых, где училась Наталья Константиновна. А эти письма — возможность ближе друг друга узнать. Для Натальи Константиновны — рассказать о своей жизни, идейных устремлениях, об идеале семейной жизни, о поэтических увлечениях, для Шпета — вспомнить юношеские годы, поговорить о своих творческих исканиях, любимых поэтах, писателях, философах.

Символом духовного общения между Шпетом и его невестой стали книги. Во время долгой разлуки именно они

стали предметом их поэтического разговора, запечатленного в письмах. Шпет писал: «Я ужасно люблю, когда ты говоришь: занималась или читала, и ужасно мне хочется, чтобы ты как можно больше читала, не только для того, чтобы там знать лишнее, а главным образом, чтобы тебя это удовлетворяло духовно... Знаю только, что до тебя все лучшее мое связано с книжками... как хочется, чтобы мы теперь вместе находили то, что я раньше находил один. Ах, какие у меня бывали тяжелые минуты, когда стольким радостным, светлым хотелось поделиться... и никого не было. Теперь есть...»³⁶.

Действительно, в Геттингене вместе со Шпетом находился томик «Евгения Онегина», который был дорог и близок ему потому, что точно такая же книга была у Натальи Константиновны. Они читали «Евгения Онегина» не порознь, но мысленно вместе, слыша и понимая друг друга.

В разговорах о книгах можно услышать «слово» Шпета о его переживании мира поэтического.

*Gottingen, Groner Ch<ausse>., 22. I
1912 июль 29 (16) Письмо № 104.*

«Дорогая моя Наталочка! Сегодня получил письмо утром, и хорошее, и потому и сам чувствую себя лучше. С удовольствием зачеркнул сегодня ещё один: до первого августа остается всего две недели, а там какие-нибудь пустяки и мы увидимся! — Очень меня тронуло, что Надсон тебе «вообще» нравится. Я-то его не люблю: стихи плохие, рифмы бедные, всё однообразно, очень много весьма нравственных рассуждений и мало образов, риторично очень... «вообще» это даже и не поэт. Но вспомнилась моя юность, 4-ый, 5-ый класс гимназии, тогда Н<адсон> трогает: хорошие слова, благородные мысли, никакого напряжения эстетической интуиции, а, главное, всё понятно, значит, уже и себя немножко взрослым считаешь. <...> но случайно натолкнулся на русских, первый был Бальмонт. Тут я набросился и на «стариков», тут начал любить и понимать Пушкина, Фета, Тютчева... И... Надсона мне стало жалко, то есть жалко было себя, что я так поздно пришел к серьезной поэзии, но было и его жалко, хотя я и сердился, как будто он «нарочно» меня обманул. А жалко всё-таки его, ибо его предсказания на нем не оправдались: Ку-

мир поверженный — не Бог, как, впрочем и неповерженный кумир³⁷. А сейчас меня даже как будто трогает, что его не совсем забыли, что все-таки он себе находит, — хотя и юных (в эстетическом отношении, а по большей части и буквально), но все-таки поклонников»³⁸.

Гёттингенское время для Шпета — период напряженных творческих исканий, работа над диссертацией, чтение философской литературы. Каждый день — по восемь часов интеллектуального труда. Но даже в таком жестком рабочем режиме он находил время для осмысления символов немецкой культуры, читал стихи средневековых поэтов-лириков: Вальтера фон дер Фогельвейде, Вернера фон Тегернзее, воспевавших рыцарскую любовь к Даме. Поэтические образы миннезингеров стали особенно близкими влюбленному Шпету.

Gottingen, Groner Ch, 22. I

Письмо № 82, 1912 июль 7 (июнь 24)

«...Я нашел одно стихотворение немецкое, неизвестного автора XIV или XV, а может быть и XIII века, в нем всего 4 строчки, — я восхищен им, так нежно, так тонко и так просто-наивно... Это один из лучших отрывков, какие я знаю... Мне обидно, что оно по-немецки... Захотелось перевести его на русский, но, разумеется, я его не помню... Я его еще раз посмотрю и тебе выпишу... Помню только первую строку приблизительно: «Ich bin din — du bist min», потом min рифмуется с sin, он запирает ее сердце и ключик, Slusselin, выбрасывает, кажется, в море... Как просто и восхитительно!.. Особенное впечатление производят эти архаизмы: min, din, Slusselin... как будто по детски звучит... Этого, конечно, не переведешь...»³⁹.

Шпет неоднократно подчеркивал, что его жизнь — это жизнь в философии, своеобразная *philosophia Natalis*, поэтому в разговорах с Натальей Константиновной он остается философом, контурно намечает те философские проблемы, решать которые он будет в течение всей своей жизни. Прежде всего это проблема дихотомии внутреннего и внешнего. Вот строки из одного письма: «...Ты говоришь, что тебя заботит не внешнее, а внутреннее. И делаешь пояснение: «а вот «внутреннее» больно делает... покажется иногда, что немного ленишься и распускаешься

и так что-то зацементит внутри и т. д.» Самое ужасное выходит то, что ты даже не подозреваешь, что вот — это-то и есть внешнее! Подумай, неужели, человек, который живет только своими внутренними интересами, для которого собственное творчество дороже всего, что для такого человека может иметь значение «лень»? Да, может это — естественная реакция духовного организма, *сон духа*, который так же необходим, как сон физический, и при котором точно так же, как и в физическом сне продолжается бессознательная работа! Может быть именно напряжение преодоления этого, было бы только пагубно, потому что что-то не было бы доведено до своего естественного конца, не было бы «доношено», не созрело бы. Творчество ведь тоже свободно и не терпит *сроков* и спешки, а ведь что значит тут лениться, как именно *не спешить*? Или ты думаешь, что эта лень — одного порядка с ленью пригостишки? Так ведь его же «внутреннее» может не в приготовлении уроков, а в игре! Представь себе, что ты его внутреннее захотела бы поддерживать, тогда ты вместе с ним должна была тяготиться его «уроками». Так ведь для человека, у которого «внутреннее» не в игре, игра может быть только необходимой передышкой!.. Во всем этом нехорошо то, что защищая лень, как принадлежность «внутреннего», я выходя из стремился *оправдать собственную лень!* Но ведь ты должна понимать, Натумик, *что этого нет*, что я говорю совершенно *вообще*, принципиально защищая *право и свободу* на лень, а собственно лень я сам порицаю. Мне важно только показать тебе, до какой степени ты сама не понимаешь разницы между внешним и внутренним, когда говоришь, что не стремишься к внешнему. Разве это не лень, что Шестов в теч<ение> *5 лет* не написал ни строки, Гуссерль за *14 лет* не нашел время исправить свою книжку и уже два года не выпускает свое 6-ое исследование, — таких примеров я тебе приведу тысячи! Я не хочу себя сравнивать ни с Гуссерлем, ни с Шестовым, ни с кем-нибудь ещё, — все это должно тебе только показать, в чем твоя ошибка. Понимаешь, точно также неверно твое определение «внешнего», когда ты его характеризует, как такое, что для «светской жизни создано». Нет, это слишком — слишком узко. Правда, я все-таки думаю, что тебе «светская

жизнь» больше подошла бы, но именно потому, что тогда то, что ты называешь «внутренним» было бы, *действительно, внутренним*, и ты жила бы *полнее*. Но когда приходится такое внешнее совсем даже без рассмотрения осетавить, а то что ты называешь «внутренним» превратит во внешнее, тогда с новым «внутренним» тебе трудно»⁴⁰. Тема «внутренней формы», неожиданно прозвучавшая в письме 1912 года, стала предметом философского сочинения Шпета «Внутренняя форма слова» (1927).

Еще одно воспоминание мне хотелось бы здесь оживить в связи со шпетовскими переживаниями поэзии. Вспоминая свои детские годы, Марина Густавовна говорила, что в семье большое внимание уделялось своеобразным лингво-поэтическим играм. Одна из них состояла в том, что нужно было выбрать только одно стихотворение, наиболее характерное для той или иной эпохи. В время одной из таких игр Шпет сказал: «Если бы мне нужно было выбрать только одно стихотворение русского поэта, самое яркое, самое выразительное, я бы назвал лермонтовский Парус...». Я бы согласилась со шпетовским выбором, добавив одну фразу: «В нем столько же страсти, сколько и мысли»...

3.4. Шпет и Балтрушайтис: знаки дружбы

*Густав, согласно уговору,
Сегодня в полночь я — с тобой...
31. XII. 1925
Юргис Балтрушайтис*

Как возможно целостное единство страсти и мысли в поэзии? Этот вопрос тонально окрашивал дружеское общение Шпета и Балтрушайтиса. Балтрушайтис в своем творчестве пытался найти такую форму выражения поэтических фантазий, чтобы страсть и мысль «интимно сливались». Он писал:

*В полночный час, в моем уме холодном,
От бега лет покорном и бесстрастном,
Чуть дышит явь в броженъи первородном,
Вплести в свой вихрь мой темный дух невластный.*

Проблема внутреннего отношения страсти и мысли в поэтическом произведении стала темой реального разговора между Балтрушайтисом и Шпетом в «Мусагете». Общение в письмах позволило им выразить взаимное отношение друг к другу как своему собеседнику, что в реальном разговоре высказать весьма затруднительно (всегда ощущается легкая фальшь). Общение между ними не прекращалось и во время длительных разлук. Письма связывали их.

В одном из писем к Гучковой Шпет писал: «Да, а я сегодня получил от Балтрушайтиса его вторую книгу стихов и письмо. Между прочим, он пишет мне свое мнение обо мне... Я боюсь и стыжусь таких оценок... Я знаю, что он пишет то, что думает, но это — неправда, и мне неловко, как будто я его обманываю... Мне вот даже тебе советно привести его слова полностью... И как-то больно, что вот человек может о тебе это думать, а ты и сотой доли не выполнишь из того, что он от тебя ожидает... Мне ему нужно отвечать, а мне стыдно... Ну, как я ему напишу, если он обо мне так думает...»⁴¹. Письмо Балтрушайтиса к Шпету, о котором идет речь в письме к Наталье Константиновне, сохранилось в семейном архиве:

«23 июня 1912 г. Rothabrunnen.

Дорогой Густав — рад твоему письму. Одновременно высылаю тебе “Горную тропу”⁴². Не послал ее в Москве, потому что в дни выхода книжки я был уже занят сборами в поход и многим не успел распорядиться. Словом, прошу зыскивать не строго.

Л.И. Шестов сообщил мне большую вещь о тебе: он глубоко восхищен твоей работой, — как ее внутренним замыслом, так и формой... Мое наитие, на котором я строю мои мысли о людях, с первой же нашей встречи внушило мне *глубочайшую* человеческую веру в тебя и героическую надежду на тебя. Я *знал*, что ты их оправдаешь, и мне так радостно слышать шестовскую хвалу тебе. Аллилуйя! Говорю это твердо и строго, во всей присущей мне наготе. Прошу встать, милостивый Государь: *через тебя* должно совершиться новое чудо *славянского откровения*. Только не говори пока об этом никому...»⁴³.

Мыслям, высказанным в этом письме, созвучны строки из стихотворения «Вифлеемская звезда» сборника «Горная тропа», посланного Шпету Балтрушайтисом в 1912 году.

*Дитя судьбы, свой долг исполни,
Приемля боль, как высший дар...
И будет мысль — как пламя молний,
И будет слово — как пожар!*

Но послушаем Балтрушайтиса. Продолжая разговор со Шпетом он размышляет в своем письме:

«Сколько ни пей пива, не станешь немцем. Немцы не оттого немцы, что пьют пиво, но пьют пиво потому, что они немцы. Мы же чем больше пьем браги, тем больше становимся славянами...»

В 1930 году, когда для Шпета настали тяжелые времена, когда он был окончательно отлучен от своей философской и преподавательской деятельности, одиночество вызывало желание уйти от повседневности, растворится в вине. Но рядом с ним оставались его друзья и единомышленники. Балтрушайтис на день рождения Шпета в 1930 г. написал следующие строки:

Нетрезвому Шпету

*Одна мне истина ясна:
Блажен приход земного сна
За чарой доброго вина.
Я помню на стезе былой
И я с ней был в час скорби злой,
Как путник в бурю за скалой...
Но та уже иссякла нить —
И мой удел той смутой жить,
Чьей горькой доли не запить.*

Юргис. Москва, 9 апреля 1930.

Лето 1915 года Шпет провел в Москве, где почти каждый день ходил вместе с Шестовым к Вяч. Иванову слушать стихи, которые очень высоко ценил. Балтрушайтис в это время отдыхал в деревне и писал Иванову. Примечательно единодушие Балтрушайтиса и Шпета в оценках ли-

тературно-философских трудов Иванова. Балтрушайтис пишет: «Брожу во ржи, Вячеслав, с межи на межу, с упорной думой о роковых днях, от которых может зависеть сама судьба времени. Страшное творится, но страха нет в груди моей, как не должно быть ни в чьей... Все остальное слишком мелко и неуместно, чтобы упоминать о нем здесь.

Братски обнимаю. Молись горячо

Твой Юргис Балтрушайтис.

P.S. Здесь, среди ржи и сосновых перелесков, вспоминаю твоего человека и могу только повторить сказанное тебе. Как не раз говорил, в тебе установилась новая жизнь. Есть образы, есть мысли, есть слова, которые не могут быть подсказаны счастливым исступлением ума или сердца, счастливым наитием, а требуют для своего возникновения тысячи ступеней — общего перерождения по всему объему человека. И таковы твои новейшие образы, мысли и слова...»⁴⁴

Дружеские отношения между Шпетом и Балтрушайтисом не прервались после ареста и ссылки Шпета в Томск. В семейном архиве Шпета сохранилось одно письмо, написанное Шпетом Балтрушайтису из ссылки.

«Томск

1936 апрель 17.

Дорогой, мой милый Юргис,

Твое отношение и твое незабывание меня — величайшая для меня отрада! Как часто я думаю о тебе, как о единственном, кого я встретил на своем пути, и сожалею, что недостаточно приник к той мудрости, которой проникнуто твое отношение к миру. Я знал немало хороших слов, но только теперь начинаю понимать, какие прекрасные скрываются за ними вещи; и я знал много хороших слов, мишурный блеск которых всегда мне был ясен так же, как и ничтожество, прикрываемое ими, но казалось, что от них все равно уйти нельзя и с ними нужно возиться, их нужно перебирать, чтобы среди них не задохнуться.

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

Люблю тебя, почитаю тебя и не хочу расставаться с этой жизнью, не повидав и не расцеловав тебя.

Преданный тебе до последнего конца, твой Густав»⁴⁵.

3.5. Густав Шпет и Наталья Ильинична Игнатова: «Почему Вы не говорите со мной о музыке и Пушкине?»

Марина Густавовна рассказывала мне о дружеских отношениях, которые сложились между Шпетом и Натальей Ильиничной Игнатовой (дочерью редактора журнала «Русские ведомости» И. Игнатова). Наталья Ильинична была интересна Шпету как человек близкий ему по духу. Они подружились, работая в ГАХНе. Между ними установилось внутреннее, симпатическое, как сказал бы Шпет, понимание, понимание с полуслова. И даже когда Шпет находился в ссылке, Наталья Ильинична приезжала в Томск, чтобы поддержать его. Именно в это время, в период работы над переводом гегелевской «Феноменологии духа», интеллектуальный разговор был Шпету особенно необходим. Их общение было идейно насыщенным и духовно обогащало обоих. Разговор развертывался в пространстве русской истории, литературы, музыки.

В начале 1921 года Наталья Ильинична уехала в санаторий. Между ними установилась переписка, которая частично сохранилась. Шпет в это время работал над «Очерком развития русской философии», он очень много читал, и, прежде всего, размышлял над русской литературой. Достоевский, Толстой, Пушкин, Лесков — именно эти писатели помогли создать Шпету свой образ русского философствования. Но что интересно, Шпет, по легендам, производит впечатление приверженца рационалистической философской традиции, многие считали, что ему вообще чужда поэзия. Он сам спрашивает в одном из писем Н.И. Игнатову: «Почему Вы не говорите со мной о музыке и Пушкине? Сие не ясно... Вы боитесь, потому что «боитесь» раскрыть мое в этих делах невежество... (ибо, как заметила однажды Соловьева⁴⁶, во многом Г.Г. превосходит С.С.⁴⁷ [благозвучием, как Вы изволили отметить, во всяком случае!], но вкус у С.С. — тоньше...)»⁴⁸. На что Игнатова ему

ответила, что, наблюдая за внешним его поведением, трудно поверить, что внутренний Шпет — другой, т. е. сложно вообразить, что у него есть свой поэтический мир. Она пишет: «к жизни нашей, житейской у Вас тоже жадность большая есть, и даже может быть, как Вы говорите, «страстность». Почему же не принести в нее что-нибудь от своего письменного стола? Ведь, как я понимаю и чувствую, жизнь только этим и может расцвечиваться. И, что главное, — за столом разве не лучше тогда будет? ...Глупо и смешно думать, что, когда человек 42 года прожил так, он *захочет* и сможет жить иначе; но что же делать, когда мне, увидав другое, хочется все время на это другое указывать и наивно кричать: разгреби хлам, — душа-то ведь чудесная!»⁴⁹. Действительно, за внешней строгостью и научностью шпетовских философских сочинений скрывалось иное, внутреннее, своеобразное экзистенциальное соло его размышлений в письмах и записных книжках.

Письма Шпета к Игнатовой интересны прежде всего как еще одна возможность создать его целостный образ. Ведь в них Шпет размышляет не только о своих переживаниях, вызванных чтением поэзии и прозы Пушкина, но рассказывает о своей работе над «Очерком по истории русской философии». Сохранились письма с его высказываниями о Пушкине, которые потом вошли в «Очерк...».

В одном из писем Шпет говорит: «А «русская философия» вполне возможна, потому что ежели Пушкин — случаен, то не значит, что Чернышевский, Писарев также случайны. Позвольте, это кто же и о ком писал: ..., *se mepris sunique pour la pensée et la dignité de l'homme*⁵⁰ — о себе он, что ли, а не о Писареве, Уварове, Булгарине? Да-с, Булгарин, этот паршивый отброс польщизны, нюхнул и сразу уловил, где Русью пахнет. Но его-то и отвергала русская интеллигенция, скажете. Да — оппозиционная, потому что она имела своих Булгариных, которые из русских бурс как тараканы лезли во все оппозиционные журналы, а правительственная интеллигенция принимала самого Фаддея Булгарина. Пушкин — великая, величайшая случайность!»⁵¹. Это размышление Шпета приобретает особый смысл в контексте рассуждения А.С. Пушкина о «Философическом письме» П.Я. Чаадаева: «Я должен Вам сказать, — пишет Пушкин в письме к Чаадаеву, — что мно-

гое в Вашем послании глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь — грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всему, что является долгом, справедливостью и истиной, это циничное презрение к человеческой жизни и достоинству — поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко»⁵².

Разговор с Игнатовой о Пушкине — это своеобразная попытка Шпета разобраться в своих мыслях, в «слове» выражая свое отношение к русской истории и литературе. Но почему именно Пушкин стал предметом разговора? Каков тот мотивационный контекст, в котором возникает шпетовское размышление? Ответ на этот вопрос можно обнаружить в одной фразе шпетовского письма:

«13 февраля 1921

Опять забыл, хотел что-то дельное написать!

Жалко все-таки, что про Нору⁵³ не написали. Очень уж долго ждать! А кроме того, она у меня тут еще будет, может быть пригодилось бы.

Сочинением ее я *не* остался доволен, не ярко, а кроме того, она прочла только «введение», а где же Пушкин сам? Пришлось прибавить новых пунктов 10–11 с разбором стихотворений, — и это ведь главное, а как выйдет значит, вовсе не знаю. Дал ей одну очаровательную цитату из Платона ...и посоветовал назвать сочинение: «Разум Пушкина» (в нос Пуф-пуфу⁵⁴ — так называл его промеж нас Л.И. Шестов)»⁵⁵.

Пушкин был интересен Шпету не только как поэт, но и как мыслитель, сумевший выразить свое отношение к реальной истории. Не поэтический дар Пушкина, не его Мудрость, о которой писал М.О. Гершензон, но его Разум, его идеи, мысли стали предметом философских размышлений Шпета⁵⁶.

3.6. Шпет с самим собой: дневниковые записи

Идеи Шпета не были услышаны его современниками. Он был безжалостно вычеркнут из жизни, из философской деятельности и не успел завершить многих своих на-

чинаний. Он внутренне переживал ту «враждебную внешнюю атмосферу», в которой находился в последнее десятилетие перед арестом 1935 года.

Его переживания превращались в разговоры с самим собой. В записной книжке 1921 года он писал: «Декабрь 30. Почему печатают заметки и записки «Из записной книжки» только после смерти авторов, а не сами авторы? — Потому что авторы надеются развить когда-нибудь свои мысли, т. е., следовательно, верят в свое бессмертие. Иначе может относиться к своим заметкам тот, у кого зародилось подозрение в своей смертности...»⁵⁷.

Так рождается афоризм — как мысль, которая не была развита автором. «Афоризм, — писал Шпет, — потому и афоризм, что он для его понимания не нуждается в контексте. В него мысль попадает как муха в паутину, некоторое время бьется, замирает и отдает дух свой. Существование афоризма не духовно, не идейно, оно только в этом трепетании и агонии мысли. Его атмосфера не контекст, а настроение. Поэтому, афоризм записывается, как дань настроению, и тогда кажется необыкновенно глубоким. Восприятие его требует соответственного условия. При несоответствии ему афоризм пустячен. Его можно оправдать только стилистическая забота. Но как раз на это не претендуют афоризмы нижеследующие. Это — действительно автобиография, и ничего больше. Это — дневник. Я его вел в такой форме с юных лет, но никогда не думал его печатать и без сожаления выбрасывал в корзину старые записные книжки. Теперь, когда *пришлось* печатать, я собрал жалкие остатки, и все же мне кажется, получается жизнеописание человека 50 лет»⁵⁸. Осознавая всю быстротечность своего жизненного времени, Шпет начинает писать «афористическую» автобиографию, хотя и этот замысел, как и многие другие, не был осуществлен Шпетом до конца в силу объективных причин.

В разговоре с самим собой Шпет пытался осмыслить свою жизнь и философскую деятельность. Вспоминая свою юность, он писал: «Роковым последствием моего юношеского *материалистического* аскетизма было подавление *не тех* отношений, которые следовало подавлять. От подавления эстетического сравнительно рано освободился, но, считаю, что все же вышел не полным победителем, уцерб

естественно хуже, много хуже от подавления того, что называется «добротою». Идея была: все разумно делать и *не обнаруживать* сердечности. На деле разумно (слава Богу!) не было, а в порядке доброты — не обнаружение, а ее самое усушил. И долго еще носился с доктринерским утверждением, что добрые не бывают умными. Как детскость суждения может сохраняться у взрослого — или только худшие черты детскости? Вся жизнь моя была бы иной, если бы не подавление доброты! И даже моя общественная отъединенность теперь не существовала бы. Поведение должно определяться непосредственной добротой и мотивами сердца, а у меня сплошь и рядом эти мотивы — не разумность, как воображалось когда-то — а упрямство, раздражение («а, Вы — так, ну, так я же стою на своем!»)⁵⁹. Он подводит своего рода итоги жизненного пути, словно предчувствуя, что будет раздавлен машиной власти.

В дневнике 1930 года он писал, обращаясь как бы к «сильным мира сего», к большевикам, стоящим у власти, а может быть и ни к кому: «А если Вы травите нас, опираясь на приспособленцев, то попадаете под вопрос: может быть только они, эти приспособленцы, вам в каких-нибудь политических целях — единственное нужное, а мы — я — по искренности и честности своего отношения к вашему (нашему?) идеалу вам не нужны? Ведь мы — я — всерьез принимаем ваш идеал, а для вас этот идеал — только политический волан!!!???».

И еще одна запись:

«Иногда практически меня занимает один вопрос: эта моя усталость и рутинность — временное явление или так я и дотяну до... пули в лоб? Ну, ну, затаскала меня жизнь! Где я, что осталось от меня?? Жутко гибнуть так бесславно».

И все же Шпет нашел в себе силы перенести все тяготы, выпавшие на его долю. Уже находясь в ссылке в Томске, он продолжал работать. Он переводил «Феноменологию духа» Гегеля. И перевел так, как только он, обладающий знаниями традиции школы философского перевода, мог это осуществить. Это была его последняя работа.

В одном из последних томских писем 1937 года к жене Шпет просит ее найти стихотворение Ламартина «Одиночество» и прочесть его, прежде чем переслать ему... «Ни-

чего нового ты из него не узнаешь, — с горечью констатировал он, — но еще раз услышишь о моих чувствах и настроении...»⁶⁰. Последуем его просьбе...

*...Как ночь спустилась над землю,
И как земля, в виду небес, мертва!
Встает гроза и вихрь, и лист крутит пустынный,
И мне, и мне, как мертвому листу,
Пора из жизненной долины...
Умчте ж, бурные, умчте сироту!*⁶¹

В завершение разговора замечу, что идеи Шпета приобретают в современной философской культуре особое звучание. Шпет современен нам, более того, он своевременен и мы находим в его лице «Заслуженного собеседника», которого мы сами (своими размышлениями, своими деяниями) ищем в Истории. В Истории, которая, по мысли Шпета, — есть наше настоящее, «действительность, которая окружает нас»⁶².

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. / Составл., переводы, вступ. статья, примеч. А.В. Михайлова. М., 1993. С. XLIII.
- ² Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 7 июля 1914 г. // Архив семьи Шпета.
- ³ Письмо Г.Г. Шпета к сыну Сергею // Архив семьи Шпета.
- ⁴ Письмо № 12 Г.Г. Шпета к Л.Я. Гуревич от 7 сентября 1935 года // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск: «Водолей», 1995. С. 57.
- ⁵ Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг. 1921. С. 53.
- ⁶ Первым биографом Шпета и исследователем его архивных научных материалов был А.А. Митюшин. Он составил и первую полную библиографию философских трудов Шпета. Но работа Митюшина по написанию подробного биографического очерка о Шпете осталась незавершенной. В семейном архиве сохранились две главы книги о Шпете, написанные Митюшиным, в которых подробно освещается жизнь и деятельность Шпета в Киеве. Работу Митюшина по написанию биографии Шпета продолжил внук Густава Густавовича, Михаил Константинович Поливанов. Он составил подробную биографию Шпета. См.: Поливанов М.К. Очерк биографии Г.Г. Шпета // Начала. 1992. № 1. С. 4–25. После смерти М.К. Поливанова работу над биографией Шпета продолжили отечественные психологи. Им удалось создать хронографию шпетовской жизни и деятельности. См.: Густав Густа-

- вович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. / Под ред. Т.Д. Мардинковской. М., 2000. С. 7–14. В настоящее время работа над биографией Шпета ведется его дочерью, Мариной Густавовной Шторх. Работая с письмами и записными книжками своего отца, она пытается восполнить «белые пятна» его биографии, которых еще очень много, особенно киевского периода. Думаю, что подробный биографический очерк — дело будущего. В этом параграфе мне хотелось только лишь наметить основные события его жизни и деятельности, контурно очерчивая, таким образом, круг его общения. Основные биографические сведения почерпнуты из черновых набросков биографии, составленной самим Шпетом. Черновики автобиографии хранятся в семейном архиве и предоставлены Е.В. Пастернак.
- ⁷ Директор Алферовской гимназии А.С. Алферова дала педагогической работе Шпета следующую характеристику: «Г.Г. Шпет преподает (2 год) педагогику в VIII классе, интерес учениц к преподаваемому им предмету выразился в том, что многие из них принимают живое участие в рефератах, которые предлагаются им для развития вопросов, относящихся к педагогике. Занятия свои обставляет научными демонстрациями по экспериментальной психологии». Докладная записка о состоянии гимназии на 15 января 1909 // ЦИАМ. Ф. 144. Оп. 1. Ед. хр. 39. Отчеты о педагогической деятельности преподавателей гимназии за 1908–1914 гг. Л. 5–7.
- ⁸ Во всех биографических очерках годы командировок не разграничены, сведения об этом периоде довольно скупы, поэтому я позволю себе остановиться на этом периоде более подробно с точки зрения хронологии и уточнить основные даты поездок, а также кратко обозначить круг его встреч и знакомств.
- ⁹ Письмо Г.Г. Шпета к Е.М. Метнер (жене К.К. Метнера) от 15 июля 1910 г. // ОР РГБ. Ф. 167. К. 16. Ед. хр. 31.
- ¹⁰ Датировка стажировки определена по письмам Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой, посланных из Геттингена // Архив семьи Шпета.
- ¹¹ Датировка установлена по письмам к Е.М. Метнер и Н.К. Гучковой.
- ¹² Письмо Г.Г. Шпета к Е.М. Метнер (жене К.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, датированным 8 октября 1912 года, о знакомстве с Гуссерлем Шпет не сообщает. Именно поэтому я думаю, что знакомство Шпета с Гуссерлем произошло в октябре-ноябре 1912 года.
- ¹³ *Шпет Г.Г.* Герберт Спенсер и его педагогические идеи // ОР РГБ. Ф. 718. К. 1. Ед. хр. 9.
- ¹⁴ *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994. С. 148.
- ¹⁵ *Белый А.* Между двух революций. Воспоминания. В 3-х кн. Кн. 3. М., 1990. С. 216–217.
- ¹⁶ *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994. С. 211.
- ¹⁷ Письмо А.Белого Э.К. Метнеру от 1, 2 октября 1910 г. // ОР РГБ. Ф. 167. К. 2. Ед. р. 18.
- ¹⁸ Письмо А. Белого к Э.К. Метнеру от нач. сентября 1909 г. // ОР РГБ. Ф. 167. К. 2. Ед. хр. 4. Л. 3.; Э. Метнер также высказывался о Шпете, как о «желательном авторе философского отдела» Мусасгета. См.:

- Письмо Э.К. Метнера к А. Белому от 27 сентября 1909 г. // ОР РГБ. Ф. 167. К. 5. Ед. хр. 14.
- ¹⁹ Письмо А. Белого к Э. Метнеру от 1, 2 октября 1910 г. // ОР РГБ. Ф. 167. К. 2. Ед. хр. 18.
- ²⁰ *Шпет* Ф.А. Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994. С. 206–207.
- ²¹ *Шпет* Г.Г. Эстетические фрагменты. М., 1989. С. 358.
- ²² Там же. С. 356.
- ²³ Письмо Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко от 3 апреля 1922 года // РГАЛИ. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 187. Л. 19.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Белый* А. Символизм // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 257.
- ²⁶ *Шпет* Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 358–359.
- ²⁷ Письмо А. Белого к Э. Метнеру от 1, 2 октября 1910 г. // ОР РГБ. Ф. 167. К. 2. Ед. хр. 18.
- ²⁸ *Белый* А. Вагнер // Белый А. Душа самосознающая. М., 1999. С. 250.
- ²⁹ *Шпет* Г.Г. Явление и смысл. М., 1914. См. Предисловие.
- ³⁰ *Метнер* Н.К. Муза и мода (Защита основ музыкального искусства) // ЭОН. Альманах старой и новой культуры. Вып. IV. М., 1996. С. 68.
- ³¹ «Заметки о музыке» — это первоначальные наброски к рецензии на книгу молодого С.Е. Фейнберга, написанные Шпетом около 1925 года. См.: ОР РГБ. Ф. 718. К. 7. Ед. хр. 2. 5 л. Полный текст «Заметок о музыке» см. в приложении. Рукопись книги С.Е. Фейнберга «Судьба музыкальной формы» хранится в РГАЛИ. Ф. 3087. Оп. 1. Дело № 8.
- ³² *Метнер* Н.К. Муза и мода // ЭОН. Альманах старой и новой культуры. Вып. IV. М., 1996. С. 82.
- ³³ *Шпет* Г.Г. Заметки о музыке // ОР РГБ. Ф. 718. К. 7. Ед. хр. 2. Л. 4.
- ³⁴ *Верлен* П. «Два месяца уже и долгих две недели...» из сборника «Добрая песня» 1870 г. пер. А. Эфрон.
- ³⁵ Переписка между Шпетом и Гучковой началась еще в Москве. В семейном архиве сохранилось первое письмо Шпета:

Письмо № 1

Наталии Константиновне Гучковой

Москва, 2 Неопалимовский, 4.

12 XI 1911.

Дорогая Наталия Константиновна!

Вы хотели, чтобы я написал Вам, но Вы и представить себе не можете, как это трудно. Столько сразу, — не мыслей даже, — а течений мыслей, что трудно остановиться на чем-нибудь одном, и при том какая-то общая усталость, бездейственность, никакой напряженности. Такое впечатление, как будто все мысли в жидком состоянии и смешались все. Я сам, как будто «избит», не хочется шевельнуть ни одной мыслью, подобно тому, как после длинной, длинной ходьбы, усталый, разбитый, не хочешь шевельнуть ни одним членом. Надежды?.. Даже их теперь нет, — как будто даже вообще нет будущего времени, я, например, даже не могу представить уже завтрашний, послезавтрашний день. Какое-то длительное, бесконечное настоящее... да смутное, грязное прошлое. Но и о прошлом не думается.

Здесь только чувство обиды, сожаления. Вспоминается иногда первая юность, она кажется чистой, а потом вдруг становится грязной, затасканной, захватанной грязными руками. Боже, кто только не хватался, чьи руки не оставили своих следов? Как это можно было допустить? И вот тут опять мысль: и опять будут все хватать, опять позволишь, опять тебя самого не будет видно за слоем новой грязи, нет, *сам* ты не очистишься... и т. д. По отношению к Вам? — Здесь уж окончательно полная спутанность, такая спутанность, что не знаешь, где кончается действительность и начинается греза. Я не могу, например, вполне восстановить вчерашнего разговора, многое кажется видением, иногда, как будто просто перерыв в сознании. Вы сами становитесь для меня каким-то недоступным мечтанием, я теряю представление о нашей пространственной разделённости и мне кажется, что Вы — во мне, какой-то мой лучший идеал, который, вот, я хочу осуществить, а сил нет. Во *мне* самом как будто происходит борьба: победите Вы, и это победа хорошего, победит то, что и сейчас владеет, старое лицемерие, ложь, ... нет, об этом я не могу думать, — это означало бы даже не победу, а надругательство, если во мне меня победит старое, я буду не просто побежден, а раздавлен, втопан в ту самую грязь, из которой я так хочу выкарабкаться. Я не могу вынести картины, которая мне при этом рисуется: это будет какое-то издевательство цинизма *во мне надо мною*, — поверил, мол, в возможность очищения, поздно, вот открыл свою душу, похвастался своей грязью, кому нужны твои старанья, — нам, циникам, они смешны, им, нашим врагам?, но разве они не замкнутая каста, куда пускают только рожденных ими самими? Ведь мы, мы, циники, во имя человечности протестуем против их «порядочности», у нас сердце, у них — справедливость!... И вот вдруг перед глазами Ваш образ... и нет, нет, все не так, а как, я не знаю... Тут я окончательно сбиваюсь с толку, тут Вы, только Вы могли бы мне сказать, что нужно думать и делать... И вот опять другая мысль: да ведь она тебя не любит и, значит, не может тебя любить, что же ты пристаешь, зачем мучаешь ее, еще не знающую всей грязи жизни и, даст Бог, не узнающей, ты сам уже пачкаешь ее своим приставанием... Если в тебе есть что-то хорошее, о чем ты говоришь, то что же ты пристаешь к ней, к ребенку? — И у меня нет сил дальше думать, писать, что я могу на это сказать? Ведь я люблю, но какую зленность имеет твоя любовь? Кому она нужна? *Ей* она не нужна! Ты злоупотребляешь ее добротой! Ты сравни-ка себя и ее!.. И все равно... и это не выражает и сотой доли моих мыслей. И это Вам будет больно... Лучше оставить, но Вы хотели и я стал писать.

До свидания! Ваш... (нет, — почему Ваш? — ничей, никому не нужный!!!...) Г. Шпет. 1911 XI 12.

³⁶ Письмо № 17 от 3 мая (21 апреля) 1912 г. // Архив семьи Шпета.

³⁷ Шпет перефразировал стихотворение М.Ю. Лермонтова «Я не люблю тебя: страстей...» (1830):

Я не люблю тебя: страстей
И мук умчался прежний сон;
Но образ твой в душе моей
Все жив, хотя бессилен он.

Другим предавшийся мечтам,
Я все забыть его не мог;
Так храм оставленный — всё храм,
Кумир поверженный — все Бог!

³⁸ Письмо № 104 от 29 (16) июля 1912 г. // Архив семьи Шпета.

³⁹ Речь идет о любовном послании немецкого средневекового поэта-миннезингера Вернера фон Тегернзее (или брат Вернер; 1190–1250):

Du bist mîn, ich bin dîn,
Des solt du gewiz sîn;
Du bist beslozen
In mînem herzen,
Verloren ist das slûzzelin,
Du muost iemer drinne sîn.

Перевод со ср.-верхн.-нем. А.Н. Веселовского:

Ты моя, я твой,
В этом ты можешь быть уверена;
Ты заперта
В моем сердце,
Ключик потерян
Ты должна всегда быть там.

⁴⁰ Письмо № 26 Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 25 июня (8 июля) 1914 года // Архив семьи Шпета.

⁴¹ Письмо № 70 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 25 (12) июня 1912 г. // Архив семьи Шпета.

⁴² «Горная тропа» — второй сборник стихов Ю. Балтрушайтиса. Последний, вышедший при жизни поэта.

⁴³ Письмо Ю. Балтрушайтиса к Г. Шпету от 23 июня 1912 года // Архив семьи Шпета.

⁴⁴ Письмо Ю. Балтрушайтиса к Вяч. Иванову от 14 июля 1915 г. // ОР РГБ. Ф. 109. К. 12. Ед. хр. 3. Л. 12.

⁴⁵ Копия письма Г.Г. Шпета к Балтрушайтису от 17 апреля 1936 г. // Архив семьи Шпета. Копия прислана из Парижа внуком Балтрушайтиса.

⁴⁶ Шпет имеет в виду А.К. Соловьеву, свою ученицу и сотрудницу ГАХН.

⁴⁷ Шпет имеет в виду Сергея Соловьева, племянника философа Вл. Соловьева.

⁴⁸ Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 11 февраля 1921 г. // Архив семьи Шпета.

⁴⁹ Письмо Н.И. Игнатовой к Г.Г. Шпету, конец 1921 — начало 1922 года // Архив семьи Шпета.

⁵⁰ «Это циничное презрение к человеческой жизни и достоинству» (франц.). Фраза А.С. Пушкина из письма к П.Я. Чаадаеву от 16 октября 1836 года. // Цит. по экземпляру из личной библиотеки Г.Г. Шпета с его пометками на полях. Пушкин А.С. Сочинения в 8 тт. Т. 8. СПб., 1909. С. 402.

⁵¹ Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 24 февраля 1921 г. // Архив семьи Шпета.

⁵² Письмо А.С. Пушкина к П.Я. Чаадаеву от 16 октября 1836 г. // Пушкин А.С. Сочинения в 10 тт. Т. 10. М., 1978. С. 288.

- ⁵³ Ленора Густавовна Шпет — старшая дочь Шпета, аспирантка ГАХНа.
- ⁵⁴ «Пуф-Пуф» — прозвище М.О. Гершензона.
- ⁵⁵ Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 13 февраля 1921 года // Архив семьи Шпета.
- ⁵⁶ В 1917 году в шпетовском ежегоднике «Мысль и Слово» появилась статья М.О. Гершензона «Мудрость Пушкина». Там же была опубликована статья Шпета «Мудрость или Разум», как скрытая полемика с гершензоновской концепцией исследования творчества Пушкина.
- ⁵⁷ Записная книжка Шпета 1921 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁵⁸ Запись в Записной книжке датирована апрелем 1928 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁵⁹ Записная книжка Г.Г. Шпета 1930 года // Архив семьи Шпета.
- ⁶⁰ Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 24 октября 1937 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁶¹ Ламартин. Одиночество (пер. Тютчева)
- ⁶² *Шпет Г.Г.* История как проблема логики Ч. И. М., 2002. С. 61.

Шпетовский образ «исторической философии»: немецкое «ученичество» и «свое» слово

*Как нельзя свести драматическое действие
к монологу, так нельзя требовать
от философии, чтобы она была знанием,
в точности подобным математическому
естествознанию, чтобы ее ценность
и ее смысл определялись технической
приложимостью! В диалоге, в жизненном
действии *personarum dramatis* ее собственная
жизненность, ее оригинальность,
ее единственность в сфере знания.
Густав Шпет*

Густав Шпет — русский мыслитель с европейскими корнями — оставил в истории философской мысли память о себе как о строгом приверженце западноевропейской философской традиции, как о «русском гуссерлианце», хотя сам он в письмах к жене, друзьям называл себя *русским* философом. Как и многие современные ему мыслители, свою философскую деятельность Шпет расценивал как «дело общественное». Не в «личном усовершенствовании» видел он смысл своего творчества, а в том, чтобы аналитической «работой мысли» внести свое «слово» в развитие культуры России.

Философское «слово» Шпета — будто с немецкого себя переводит — явное продолжение европейской рационалистической традиции от Платона до Гегеля. Но вместе с тем, напряженность мысли, своеобразный «внутренний» разговор со своим «единственным» собеседником,

звучащий в его произведениях, дневниках, письмах, позволяет усмотреть в шпетовском творчестве характерные черты типа *русского европейца*¹, мыслителя, верившего в европейское будущее философской культуры России.

Действительно, Шпет видел путь России в становлении русского «культурно-философского» сознания, в развитии философии в России как чистого знания, свободного от утилитаризма. Он полагал, что Россия должна «занять свое место в общеевропейской культуре». Кого выберет Россия? Каким путем будет развиваться ее философская культура? Обратит ли она свои взгляды на Восток, останется ли, как говорили славянофилы, *своеобразной*, «чисто русской» или, как думал Шпет, станет *самостоятельным* культурным государством в «европейской семье народов».

Самостоятельность России, полагал он, может возникнуть только в обращении к культурным традициям Европы как «подражание по воспоминанию», которое является необходимым условием развития культуры мышления, философии в России. Подражая, не копировать, но создавать свое и выработать свой стиль. Европа, в этом смысле, только «школа» для России. Шпет, действительно, расценивал свои стажировки в Европе как «ученичество»: «Сижу уже в немецком вагоне, — рассказывал он в одном из писем, — вокруг каркающая речь. Не понимаю, как это История этой каркающей нации предоставила на долю такую культуру, что, увы, и певучему славянину приходится к ней ездить учиться...»².

Замечу, что в начале XX века Россия и Европа были единым, европейским по своей сути, философским пространством, благодаря существованию которого русские философы чувствовали себя мыслителями европейскими. Знание европейских языков и философской терминологии позволяло русским философам не только учиться у европейцев: Гуссерля, Наторпа, Когена и др., но *понимать* их, полемически заостряя те философские проблемы, которые ставила перед ними историческая реальность. Именно в европейском философском ученичестве, в реальном общении с европейскими мыслителями (Гуссерлем, Кюльпе, Майером, Шелером и др.), а также в процессе глубокого проникновения в исторический опыт европейской рациональной философии (Кант, Гегель, Гумбольдт, и др.)

формировалась идейная позиция Шпета, складывался его опыт мышления, постепенно уточнялись основные понятия его философской концепции. Вместе с тем, его философский интерес, выбор проблематики был обусловлен (зачастую, *неявно*) коммуникативной реальностью русского философского и научного сообщества, что я и попытаюсь продемонстрировать.

1. ОБЩЕНИЕ ШПЕТА И ГУССЕРЛЯ: ЛЕКЦИИ И ПИСЬМА

Феноменологическая весна 1913 года неожиданно ворвалась в философскую жизнь Шпета и внесла весьма существенные уточнения в его идейные замыслы. В октябре 1912 года Шпет становится участником семинара Гуссерля, посвященного проблемам феноменологии. Вместе с тем, при чтении писем обнаруживается, что они общались не только в пределах семинарских занятий и лекций (т. е. предполагали позиции учителя и ученика). В общении Шпета и Гуссерля, описание которого (правда, очень скупое) дается в письмах к Н.К. Шпет и Л.И. Шестову, очень четко противопоставляются предметный разговор (интенционально направленный, нацеленный на предмет) и беседа, не предполагающая какого-либо определенного предмета. Вот описание одной из бесед: «...Вчера опять был у Гуссерля, просидел весь вечер, но говорили больше «вообще», потому что он был очень утомлен. Между прочим зашла речь о том, что я вообще предполагаю делать. Он очень удивился, когда я сказал, что в Петербурге я не хотел бы. Но ещё больше удивился, когда я сказал, что собственно в Юрьеве я мог бы самостоятельно устроиться и там получить кафедру в самом ближайшем будущем. Оказывается, он был года два <назад> в Юрьеве и абсолютно не понимает меня. — Очень любопытно он рассказывал наблюдения (которые он даже записал, но чтобы было издано после смерти) над собственным творчеством. Он говорит, что может писать только когда есть какое-то «наитие», что, например, в его «Логических исследованиях» почти все написано по интуиции, только некоторые части он вставлял, чтобы вышло законченное, и эти — самые не-

удачные...»³. Письма Шпета и Гуссерля — эхо их бесед, которые не пересказываются, но интенсивно переживаются, как нечто исключительно важное, даже решающее для осмысления феноменологии и своего отношения к ней.

Действительно, предметный разговор между Шпетом и Гуссерлем развертывался в пространстве феноменологических проблем. Обсуждались проблема феноменологического времени⁴, проблема Я и ряд других проблем. Кроме того, недоумение Гуссерля вызвала шпетовская интерпретация философских идей Бергсона (жесткое неприятие и даже несколько излишне риторичное, можно сказать даже пафосное, изложение идей Бергсона в «Явлении и смысле»). Такой подход был непонятен Гуссерлю. В одном из писем Шпет рассказывал: «...Вчера был у Гуссерля два раза. Он очень занят, потому что — экзамены, но желает видеть меня все время свободное. Оба любезны очень. Говорили обо «всем», немного и о моей книжке, — ему уже тут кое-что перевели и рассказали, но, видимо, не точно. Я перевел и разъяснил ему предисловие, которого он не понимал, и «речь». Находит, что последнее замечание о Бергсоне слишком резко (последняя страница), где об авторе *Le Rire*. Насчет перевода фрау Гуссерль вчера написала одному издателю, не знает ли тот переводчика. (Вчера она, между прочим, говоря о муже, — когда его не было, — сказала: «Вы знаете, я ведь живу только его делом». Очень как-то искренно это вырвалось у неё. Я ответил, что вижу это.)»⁵. Шпет ходил к Гуссерлям почти каждый день и это непосредственное общение во многом способствовало осуществлению его замысла «Явления и смысла», а также позволило внести ясность в те вопросы, которые возникали у Шпета в процессе слушания лекций и семинаров Гуссерля.

Шпет и Гуссерль обсуждали и возможности дальнейших способов сотрудничества. Шпет пишет: «Гуссерль предлагал мне еще одну вещь: он получил письмо от редактора французского философского журнала с предложением написать статью о его феноменологии. Гуссерль сам не хочет этого делать, а предлагал мне написать, как *Auszug*⁶ из книжки, — что может это не трудно мне. Но я и от этого должен был отказаться, так как опять-таки времени нет. Конечно, это — очень жаль, так как имело бы

для меня большое значение, но ничего не поделаешь! Когда буду большой и богатый, тогда уж начну и международную славу наверстывать!!? ...»⁷.

Какие проблемы вызвали реальный отклик Шпета, занимающегося в тот период, как он сам говорил, «исторической проблемой». В «Записной книжке» Шпета 1913 года сохранились записи этого семинара, по которым мы можем воссоздать ту предметную установку, с которой Шпет попытался войти в проблемную сферу феноменологии. Замечу, что в это время Гуссерль вел семинар «Метафизические и научно-теоретические занятия о природе и духе», содержание которого впоследствии было так или иначе зафиксировано в «Идеях II». В архиве Шпета сохранились записи следующих гуссерлевских семинаров: «Выделение вещи из окружения, наполненное пространство» (9 ноября 1912), «Вещь и ее протяженность, фантом» (16 ноября 1912), «Тело (Leib) как вещь и как [нечто] живое, собственное и чужое тело» (23 ноября 1912), «Сущность восприятия тела (30 ноября 1912), «Тело как нулевой пункт локализации, сущность *res extensa*, локализация ощущений» (7 декабря 1912)». А также запись основных положений лекции Гуссерля «Логика и введение в наукоучение»⁸.

Основные положения, сформулированные Шпетом в записях гуссерлевых лекций, свидетельствуют о том, что проблемы, которые ставит Гуссерль на семинаре — это взгляд изнутри уже сформировавшейся феноменологической программы, зафиксированной в «Идеях I». Почему именно эти темы были интересны Шпету?

Дело в том, что он начинал свое знакомство с философской и психологической проблематикой в семинаре Челпанова, кроме того, судя по ранней, сохранившейся в архиве, работе «Работа по психологии» (1907)⁹, видно, что Шпета не устраивало физиологическое решение проблемы сознания, а следовательно и психофизическое обоснование методов психологии. Поскольку в гуссерлевой феноменологии обосновывается объективный характер содержания сознания, мыслительных актов, постольку Шпет был заинтересован в дальнейшем углублении и развитии основных проблем, поставленных феноменологией, так как при принятии ее основных положений становится возможным обосновать объективный (как интересубъектив-

ный) характер психических данных, а, следовательно, психология приобретает статус *научного* знания.

Об исходной психологической установке Шпета (своего рода предпонимании из сферы психологии) свидетельствует и тот факт, что в процессе записывания лекций Гуссерля он постоянно сравнивает концептуальные положения Гуссерля с тем слоем знания, которое имеет сам. В процессе записи лекции «Вещь и ее протяженность, фантом» он размышляет о возможностях применения феноменологического анализа в психологии: «В этом феноменологическом чистом описании исходят всегда из того, что дано психологически. Это не беда само по себе. Но дело в том, что проблемы, которые видит перед собою феноменологический анализ суть проблемы, подсказанные психологией и имеющие значение только для психологии. Для феноменологического описания может ли быть проблема о различии фантома и вещи, если это не подсказано психологией. Например, анализ фантома и вещи подсказан именно психологическим различением действительности и иллюзии»¹⁰.

О плодотворности феноменологической постановки проблем для психологии Шпет указывает в одном из писем Гуссерлю: «Я читал доклад о феноменологии как основной науке в нашем старом «психологическом обществе». Этот доклад изменил мнение господина Ильина, заинтересовал господина Яковенко и господина профессора Лопатина. Собрание было довольно большое, примерно 200 членов общества и гостей. Доклад вызвал к себе живой интерес и пристальное внимание, несмотря на его сложность. ...Оценка феноменологии повсюду высока и благосклонна, феноменология рассматривается как серьезный и новый шаг в философии. ...господин профессор Лопатин не хотел понимать, что же есть феноменологическое Я. Он не хотел признавать возможности чего-то подобного чистой форме или трансцендентальной апперцепции и т. п.; Я, по его мнению, должно обладать реальным (*reelles*), пусть и не эмпирическим бытием, оно должно оставаться абсолютно конкретным бытием в смысле жизни духа. Я не отрицаю того, что допустим некий дух, такой, как Я социальной общности, но я утверждаю, что в самой феноменологии не может идти и речи о реальном (*reelle*) рассмотрении его самого, если феноменология хо-

чет оставаться эйдетической наукой. Но отрицать феноменологическое Я на том основании, что оно не «реально» (nicht “reell”), означает, я думаю, отречение от всей феноменологии, потому что она занимается сущностью»¹¹.

Сохранился конспект этого доклада, где Шпет пытается разъяснить продуктивность феноменологического подхода в сфере психологической науки. Он пишет: «И в самом деле, психологии не представляет труда допустить, что реальное единство сознания есть не сознание личное, а сознание соборное. → То есть, я не тол<ько> *знаю* с самим собою, но и с др<угими> индивидами из множества.

Не только генезис и воспитание говорят это, но факты, как биологического, так и психологического порядка: симпатии, подражание, очевидность, вчувствование, понимание и т. д.

Личность, как полнота выражаемого сознания, есть полнота соборного сознания, а не индивидуального.

Тут кончается вопрос: я не коснулся всех его осложнений, и может быть много возражений, но хочу только обратить внимание:

Самая возможность — из феноменологической постановки вопроса!

Следовательно, как влияет феноменология на психологию!»¹²

В процессе слушания лекций Гуссерля Шпет ставит следующие вопросы: «как возможно отличить вещь от фантома?»; «Только ли глаз играет роль в процессе познания вещи, или тело становится центром ориентировки?»; «Что такое реальное?». Шпет пишет: «По Гуссерлю — вещь — то, что остается одним и тем же, если она не только *vermeintes* (мнится, полагается, подразумевается), то она не фантом. Что реально?

Тут уже определение вещи спорно. Акт тоже в известном смысле остается одним и тем же, хотя может направляться на разные вещи. — Вещь можно сказать, есть то, что я выделяю в данном мне. Но анализируя данное, я очень многому придаю предикат: «мой». Разница между тем, чему я придаю этот предикат и чему нет, в том, что характеристикой «мой» я отношу все к чему-то «одному» и «единому». — Путем описания устанавливаем, что мы называем *реальным*: то, что дано, как часть в едином или единое из частей, но так,

что между ними есть связь, не позволяющая что-нибудь выбросить или вставить. (другие характеристики — через действие может быть заподозрена в не-феноменалистичности...) Это объединение не логическая общность, а общность источника: все из одного. Это единство я и не познаю, а улавливаю, понимаю. (например, дом — вещь, пока хожу вокруг, а внутрь вошел — все познание, пока не понял — к чему?) Там, где приложимо понимание — нечто реальное. Понимание — перевод на свой язык знака, единство «моего», «меня» — есть единственно данное непосредственно. Оно — не очевиднее в понятиях, тут оно такой же предмет рефлексии, как и все другие, как и вещь вообще. Но, как непосредственная данность оно столь же очевидно, как данность вообще (т. е. сознаваемое)»¹³.

Я хочу подчеркнуть одну важную, на мой взгляд, мысль. При исследовании писем и лекционных записей мы погружаемся во «внутреннее время» философа. И становится очевидно, что идеи возникают и обсуждаются в разговоре гораздо раньше, чем они фиксируются в опубликованных произведениях. Этот общеизвестный факт зачастую не учитывается историками философии при выделении хронологических этапов творчества того или иного философа. «Ранний Шпет», «поздний Гуссерль»¹⁴ — эти понятийные конструкторы, фиксирующие хронологическую последовательность опубликованных мыслителями произведений, существенно меняют свой смысл при обращении к архиву. Фактически, мы видим, что «ранний Шпет» слушал лекции «позднего Гуссерля», т. е. Гуссерль высказывал в лекциях 1913 года идеи, ставшие основой его поздних произведений. Поэтому мы не можем сказать, что Шпет «предвосхитил идеи позднего Гуссерля», скорее он воспринял и оттолкнулся от них, пытаясь найти свой путь в философии.

2. «ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?» ГУСТАВ ШПЕТ О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

У каждого философа есть произведения, тематика которых может быть выражена общим названием — «Что такое

философия?». Размышления о сущности философии, определение границ философского знания являются и для Шпета своего рода основаниями¹⁵, которые задают последовательность и самостоятельность философских размышлений. Прояснение этих оснований, т. е. анализ шпетовских ответов на вопрос: «Что такое философия?», приобретает особую значимость, поскольку в процессе исследования шпетовского способа философствования возникает ряд трудностей, связанный, прежде всего, с многозначностью терминов, в пространстве которых разворачивается его мысль.

Понятие «философия» — имеет в концепции Шпета как минимум два смысловых различия. Следуя принципам герменевтического исследования, он определяет «философию» и как некоторую «часть» целого, и как само целое. Философия как целое, — говорил он, — есть «не только некоторая система проблем и методов, но также известное жизненное настроение или миропонимание и отношение к миру»¹⁶. Философия как единое, внутренне связанное целое есть жизнь во всех ее проявлениях. Вот строки из одного письма к Н.К. Гучковой, в котором Шпет пытается сформулировать свое понимание философии: «...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, ... 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»¹⁷. Жизнь в философии, для Шпета, это «постоянное обращение к «философскому», внимание, на него направленное, постоянная «установка» сознания на него, — вот что создает само философское сознание, *философа*»¹⁸.

Иначе говоря, философия, как ее понимает Шпет, есть целостная система знания, принимающая наукообразную форму, и, вместе с тем, охватывающая всю совокупность переживаний, т. е. «дающая мирозерцание»¹⁹. В такой постановке вопроса нет противоречия, поскольку сам смысл «жизни в философии» Шпет видит в иной установке сознания, в ином видении мира, нежели только в построении теоретических систем или только в исключитель-

но морально-практической установке. Философия в своем выражении и через него узнает самое себя, поскольку она рефлектирует на самое себя, определяя основания мировоззренческих поисков.

Шпет полагал, что диалектически и исторически философия в своем развитии проходит три ступени: 1) Мудрости; 2) Метафизики; 3) Строгой науки. Но, каждый этап не исчезает при появлении исторически последующего, «мудрость», «метафизика» и «строгая наука» есть составляющие философии как целого. Философия как чистое знание не противопоставляет себя другим наукам, потому что она сама — наука; «точно также как часть, — а не как противоречие, она занимает свое определенное место в целом философии, под которой в широком смысле понимается и строгое знание, и «метафизика», и «жизнь»»²⁰. Характеризуя ступень мудрости, он писал, что такое понимание философии непременно утилитарно — философия-мудрость учит как должно жить, как в самом широком, так и в самом узком смысле. «Понимание философии как метафизики и мировоззрения вызывает более тонкое и возвышенное представление о ее пользе — для спасения души, разрешения загадок смысла жизни, оправдания мира, — но в основном также порождает утилитаристическое отношение к себе»²¹. Нужно углубиться до идеи философии как чистого знания, чтобы восприятие ее и науки как таковой выразилось в чистом «незаинтересованном» эросе.

Под строгой наукой Шпет понимал положительную философию, проводя при этом грань между философией как чистым знанием (положительной философией²²) и научной, «позитивной» (отрицательной) философией. Научная философия, по его мнению, обычно оказывается несостоятельной, так как «либо она бесцельно удваивает научные решения вопросов, либо она выходит за границы отдельных наук и берется решать научными средствами вопросы, которые научному решению не подлежат»²³. В отличие от научной, философия как чистое знание имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях. Эти основания должны быть критически установлены самой философией.

В основу противопоставления положительной и отрицательной философии Шпет положил антитезу «Платон—

Кант», видя в ней величайшее «да» и «нет» из когда-либо высказанных философией, поскольку «она касается самих начал во всем их всеобъемлющем смысле»²⁴. Действительно, для Шпета важно терминологически различить основания философских построений Платона и Канта, поскольку при таком различении становятся очевидными не только принципы послекантовской философии (философских учений XIX века), но и возможные пути дальнейшего развития философии. Критерием этого различения является вопрос о бытии познающего разума. Схема, предложенная Шпетом, такова²⁵:

Основные принципы Платона: а) Истина предметна и усматривается нашим разумом в идее; б) Высший принцип всякого утверждения истины есть «то же» в ней, то есть принцип тождества; в) Полнота истинного бытия, познаваемая как конкретная целостность общего; д) Идея выражает его сущность и всякое бытие утверждается через причастность ей или участие в ней; е) Идея конечной сущности, блага, разумна, так что за разумом сохраняется его автономия.

Основные принципы Канта: а) В начале познания лежит софизм, выраженный в дилемме: или предметы, или представления, — отрицание первой части дилеммы дает утверждение второй; б) Тождество есть принцип аналитических суждений, не расширяющих нашего знания, — синтетические суждения имеют своим принципом «я мыслю», а не высказывают истину; в) Общие положения нашего знания имеют абстрактный характер и представляют собой не высказывания об истине, а общеобязательные суждения, истинность которых тем более, чем они дальше от действительности; д) Как источник познания идея антиномична и может играть только роль регулятивного принципа, в роли конститутивного принципа она приводит только к иллюзиям; е) Выход из антиномичности разума лежит в отрицании его автономии и через признание его благодати.

Почему Шпет производит персонификацию положительной и отрицательной философии, связывая ее с фигурами Платона и Канта? Очевидно, что Платон явился для него «образцом, началом и неиссякаемым источником философствования», благодаря своей *идее*, поскольку имен-

но в ней заключена, по Платону, предметность истины. Шпет дал следующую характеристику платоновской философии: «Платон показал так ясно, в чем предмет философии, как знания и резко отделил философию от псевдофилософии... для него совершенно ясно, что различие предметов есть различие и способов направленности на них сознания: предположения и мышления, чувственной интуиции и интуиции «умственной», различие между которыми есть различие самой направленности. Это-то «открытие» и предугадывает философии ее единственный и верный путь»²⁶.

Напротив, Кант в шпетовской интерпретации — родоначальник отрицательной философии. Он, по мнению Шпета, разорвал преемственность понимания философии как *чистого, до-теоретического* знания. Несмотря на свое внутреннее неприятие кантовской философии, Шпет видел в ней большую заслугу перед историей философии, состоящую в том, что Кант не сводил различие между чувственными и рассудочными представлениями к различию степени ясности и отчетливости. Однако Кант делает шаг назад, стирая различие между «представлениями» внешнего и внутреннего опыта, разрывая тем самым преемственность не только с рационалистической, но и с христианской философией. Эта *внеисторичность* кантовской философии, ее жесткая структурно-методологическая схематизация человеческого опыта становится для Шпета основанием критики и пересмотра основных положений философской системы Канта.

Шпет направляет исследовательский интерес к предкантовской философской традиции, сосредоточивая свое внимание на философских учениях XVIII века. Обращаясь к анализу философских учений Вольфа, Майера, Хладениуса и др., он пытается найти основание положительной философии в принципе историзма, который состоит в признании контекстуальной обусловленности любого философского размышления исторически-определенной философской традицией. «Положительная философия, — писал Шпет, — ...освещает и тот путь, каким она достигает своих результатов. Все являющееся и все идеально существующее объединяется в одно в сознаваемом, которое покрывает и все дальнейшие виды и формы бытия, — мир

действительный и мир идеальный одинаково суть миры познаваемого. Сознание, таким образом, является новым общим титулом для философской проблемы. Но как выделяются в познаваемом различные области предметов и различные области их бытия, так коррелятивно и в сознании приходится говорить о некотором едином и многих путях его. Если из этих многочисленных путей нас особенно интересуют пути познания, то это происходит в значительной мере в силу критического требования философии отдавать себе отчет в высказывании нашего знания и формах его выражения вообще»²⁷. Другими словами, Шпет видел основную проблему философии в том, *как* она приходит к своим выводам. Его, следовательно, интересовали не только результаты философских построений, но сами возможные пути философии к истине.

Отрицательная философия, по Шпету, отрицает предыдущие проблемы и пытается начать философствовать на голом месте. Общим признаком отрицательных философских учений является, с точки зрения Шпета, «принципиальное отрицание непосредственной данности какого бы то ни было рода, т. е. будет ли то данность интуиции или внутреннего опыта или разума или откровения...»²⁸. Этот исходный принцип влияет и на систему методов, и на результаты, к которым приходит отрицательная философия.

Положительная философия, писал Шпет, всегда отмечает в качестве основного пути, как истинного и идеального, как необходимого, путь разума в широком смысле. Она не только устанавливает принципы и основания всякого знания, но и сама освещает путь достижения своих результатов. «Она не могла забыть, что путь, через разумное, идеальное, есть путь к действительности, которая встала перед философией, как ее первая и основная проблема»²⁹. Отталкиваясь от совокупного опыта действительности, положительная философия должна вернуться к ней и оправдать ее, подтвердив непосредственную убежденность здравого смысла в реальности мира. Для Шпета существенно, что «положительная философия» это и теория истины, то есть того, что есть, что является познаваемым, другими словами, она была и будет теорией предмета, а не теорией самого процесса познания.

Шпет фактически конструирует два идеальных типа философствования («положительный» и «отрицательный»), выделяя их логико-методологические составляющие. Но, что наиболее существенно, он пытается найти основания для выделения этих идеальных по своей сути конструкций в историческом опыте реально существующих философских концепций. Основными представителями «положительной» философии Шпет считает уже Парменида, который говорил, что бытие есть, а небытия нет³⁰. Платон углубляет, укрепляет и развивает начала, заложенные Парменидом. Он еще более определенно отделяет философию как чистое знание, от философии как мнения. Кроме Парменида и Платона, являющихся представителями положительной философии, уже в античности появляются школы, которые строятся на принципах философии отрицательной. Так, например, скептики не признавали действительность мысли и отвечали на вопрос о первоначалах, углубляясь в космогонические и космологические построения, подменяя тем самым понятие реальности, как предмета философии, понятием «природа». Все явления исторической реальности, в том числе и человек, рассматривались представителями отрицательной философии в качестве эмпирических предметов живой и неживой природы. Иначе говоря, Шпет утверждал, это была его принципиальная позиция, что гносеология как учение о знании — есть не «теория познания», а «теория познаваемого»³¹, т. е. теория, в основании которой лежит признание онтологического статуса содержаний сознания. Но не противоречит ли Шпет сам себе, говоря о «теории» познания, ведь он выступает с позиции философии как до-теоретического знания? Здесь важно учитывать позицию Шпета в отношении содержания термина «теория», поскольку он понимает под ним не только технический термин, употребляемый в логике (теория как приведенное в систему с помощью гипотезы знание), и не только как термин отношения «теоретическое — прикладное». Термин «теоретический» приобретает новый смысл в его противопоставлении не только к деятельному, но и к действительному вообще, так как Шпет имеет в виду «...то *чисто* теоретическое знание, которое может быть получено не из действительного опыта, а из рефлексии *по поводу* опыта»³².

Противоположность двух выделенных Шпетом направлений в философии («положительной» и «отрицательной») кроется и в противоречивом характере самого предмета действительности, и в разных способах истолкования этого предмета, т. е. в различии основных методологических установок философского исследования. Поэтому Шпет ищет положительные возможности обоснования самого предмета философии. Его философский интерес направлен на раскрытие исторически мотивированных, адекватных методологических процедур исследования содержания идеального бытия, которое он считал реальностью. Исторически такие попытки были предприняты в феноменологии Гуссерля и диалектике Гегеля, методологический опыт которых становится для Шпета предметом его логических рассуждений.

3. МЕЖДУ ДИАЛЕКТИКОЙ И ФЕНОМЕНОЛОГИЕЙ

Шпет видел путь философии к истине в целостном единстве множества единичных путей (или единстве индивидуальных опытов познания мира в истории), поэтому он обращается к историческому опыту философствования, чтобы, критически пересмотрев эти индивидуальные способы познания, синтезировать их для получения новых знаний о самом предмете. Он подчеркивал, что «бытие, как то, что есть, как истина, тогда изучается подлинно философски, когда наша рефлексия направляется на самую мысль о бытии»³³, поэтому сознание для Шпета и есть предмет, который представляет действительный интерес для философского исследования. Шпет полагал, что сознание не статично, не является раз и навсегда данным, но развивается исторически и сознавал необходимость обращения к историческому опыту предшествующих философских систем, но не для того, чтобы принять готовые результаты, достигнутые ими, а для того, чтобы понять, как они пришли к этим результатам.

Наибольший интерес у Шпета вызывали, на мой взгляд, два опыта мышления — Гегеля и Гуссерля, так как именно их философские построения, с его точки зрения,

и представляют собой осознанную в полной мере и теоретически обоснованную попытку отстоять самостоятельность философского мышления в ряду остальных форм духовной деятельности. В поисках полноты социокультурного бытия Шпет попытался осмыслить разные исторически сложившиеся направленности этого поиска, представленные в системах Гегеля и Гуссерля. Возможно, полагал он, что сопоставление идей этих философов позволит найти точки соприкосновения диалектики и феноменологии.

Для Шпета важно, что Гегель, следуя традициям положительной философии, создает свою философскую систему, в основе которой лежит все та же платоновская «идея». В ней Гегель усматривал и истину и действительность, которая не могла подчиняться чувственной видимости. Шпет так характеризует гегелевскую положительную философию: «Сама чувственная видимость находила себе оправдание только в действительности выражаемой ею идеи. И то, что Гегель в чувственной видимости мира усмотрел сияние самой идеи, было не только великим приобретением для наук о социальном, но в новом виде представляло саму проблему мира»³⁴. Шпет полагал, что разумный рационализм Гегеля утверждал конкретное единство логического и чувственного мира, именно он «вновь объединял разодранные — логическое и чувственное — совершенства в конкретном и действительном единстве самого духа, и его философия духа, как абсолютная философия, вмещала в себя их как диалектические моменты саморазвития и планомерного самораскрытия абсолютного духа»³⁵. Гегелевская логика и феноменология духа стали для Шпета отправной точкой его философских построений.

В статье для словаря «Гранат» Шпет пишет: «...немецкая идеалистическая философия... в лице Гегеля достигла результатов, приемлемых для нас». Что имеет в виду Шпет, говоря о приемлемости этих результатов? Прежде всего это, конечно, гегелевское положение, признающее существенную связь системы и метода познания: «Метод может ближайшим образом представляться только видом и способом познавания, и он в самом деле имеет природу такового»³⁶. Гегель определял метод как орудие и средство познающей деятельности, отличное от нее, как ее собственную осуществленность, как «средний термин» во

взаимодействии субъекта и объекта: «В ищущем познании метод тоже поставлен как орудие, как некоторое стоящее на субъективной стороне средство, через которое она соотносится с объектом»³⁷. Связав метод с познанием, Гегель дал ему содержательную характеристику: «Метод есть поэтому душа и субстанция, и о любом предмете мы должны сказать, что мы его постигаем в понятии и знаем его в его истине только постольку, поскольку он полностью подчинен методу; он есть собственный метод всякой вещи»³⁸. Эту связь гегелевской системы и метода и увидел Шпет. Он пишет: «у Гегеля диалектика — способ изложения, как способ приведения к *умозрительному* (не безотчетное привлечение читателя), отчего он и говорит, что в «диалектическом» и «состоит *умозрительное*»... Отрицание значения диалектики у Гегеля 1, как присущей ему манеры — было бы глупо; 2, как метода исследования — специальная задача специального логического исследования»³⁹. Иначе говоря, историческое значение гегелевской методологии в ее диалектичности. Я думаю, что именно с диалектическим подходом связаны те шпетовские плодотворные поиски в феноменологической сфере или те вопросы и проблемы, которые ему удалось вскрыть в поле самой феноменологии, исходя из исторической установки.

Работа Шпета «Явление и смысл» не только первая попытка систематического изложения на русском языке «Идей к чистой феноменологии...» Гуссерля, она также содержит анализ проблем, возникающих в самой феноменологии. В феноменологии, утверждающей предметность сознания, Шпет увидел возможность кардинального поворота в определении предмета, задач и метода философии. Феноменология, — писал он, — содержит в себе попытку построения философии как строгой, «универсальной и абсолютно обосновывающей» науки. Но не только идея строгой науки заинтересовала Шпета, он очень верно подметил, что для Гуссерля философия есть «наука об истинных началах познания, об источниках»⁴⁰, но при этом феноменология не является откровением, «...в ней нет истин «на веки данных», многое может быть исправлено, иное и вовсе отвергнуто, но ее заслуги должны быть оцениваемы прежде всего потому, как она приходит к своим результа-

там, и если путь ее — надежный путь, то и ее место в развитии положительной философии определяется твердо»⁴¹.

В процессе работы над «Явлением и смыслом» цель Шпета существенно углубляется и расширяется от простого изложения, пересказа «Идей...» Гуссерля, до ее проблематизации, переосмысления, и, как следствие, интерпретации феноменологического учения. Одной из основных проблем, выделенных Шпетом, является вопрос о последствиях выполнения феноменологической редукции в отношении всех выключаемых трансцендентностей. Гуссерль полагал, что феноменологической редукции подлежит не только естественная установка, но «мы распространяем нашу феноменологическую редукцию и на... «абсолютное» и «трансцендентное»»⁴². Шпет отмечает, что такое исключение трансцендентного приводит к тому, что в качестве сферы исследования остается одно чистое сознание, как интенциональное переживание, некоторый «совершенный акт cogito..., во всяком актуальном cogito направляется «наш» взор на «нечто», предмет, вещь, обстоятельство...»⁴³. Главное затруднение феноменологии, по мысли Шпета, связано именно с «чистым сознанием». Казалось бы, совершенно неясно, зачем нужно получить именно «чистое сознание», ведь в любых науках чистого сознания не существует, все научные объекты постигаются исследователем в социокультурном контексте. Но феноменология стремится быть основной наукой для всего научного познания, поэтому она и дает возможность выработать универсальный (чистый) метод познания сущности вещей. Шпет говорил о том, что «...феноменологии нет никакой надобности спешить с оправданием или установлением своих методов, — они должны быть установлены и оправданы в самом процессе ее работы, но потребность в этом установлении выдвигается необходимостью для феноменологии еще отстаивать свое право на существование.»⁴⁴. По Гуссерлю, феноменологическая редукция, являясь главным методом феноменологии, опирается на два рода интуиций: чувственная интуиция опыта изучает действительный естественный мир и интуиция идеальная, интуиция сущности, изучает мир идеальный. Такое деление интуиций проистекает из классификации наук, предложенной Гуссерлем, смысл которой состоит

в делении всех наук на науки о фактах и науки о сущностях. Шпет полагал, что такое деление не является полным, и, как следствие, задавался вопросом: «Является ли это разделение исчерпывающим, достаточно ли признать эти два рода интуиции, чтобы показать возможность всякого познания, — другими словами, всякое ли бытие дается нам только в интуиции этих двух родов?»⁴⁵. Шпет предположил, что «...между чувственной интуицией и идеальной есть еще нечто третье...»⁴⁶. Этим «третьим» по мысли Шпета, является третий род интуиции, интуиция интеллигибельная, синтезирующая в себе обе вышеуказанных и с помощью которой постигаются феномены социального бытия. Шпет поставил вопрос о третьем источнике познания, наряду с выделенными Гуссерлем двумя родами интуиции (опытной и идеальной). Он полагает, что существует еще один род интуиции, соответствующий познанию феноменов социального мира.

Шпет увидел, что Гуссерль не тематизирует наряду с фактуальным и сущностным еще один вид эмпирического бытия — бытие социальное, вызывавшее у него наибольший интерес. Такая постановка проблемы дает возможность Шпету выделить третий источник оригинального опыта, который вытекает из самого разделения на два рода интуиции: в свете вопроса о связи эмпирической действительности, которую мы получаем в естественной установке посредством чувственной интуиции, и эйдетики, которая дается в феноменологической установке сознания. Эта связь, по мнению Шпета, может быть понята через анализ способа получения интуиции социальных феноменов, поскольку существует нечто третье, что всегда представляет как за чувственную интуицию, так и за идеальную. Таковым для Шпета выступает *понятие*, в котором всегда так или иначе выражаются чувственные и идеальные представления и которое является феноменом социальным. Иначе говоря, Шпет повернул в иную плоскость вопрос об источнике образования смыслов — с трансцендентального субъекта на понятия, а следовательно — на логику, язык, слово. Именно здесь он будет искать источник синтезов, определяющих смысловую целостность предметов познания, именно это позволило ему построить методологию исследования социального бытия.

В процессе написания «Явления и смысла» у Шпета возникает сомнение в абсолютной ясности методов и приемов феноменологического анализа. У него возникают вопросы прежде всего в отношении проблем, связанных с постижением смысла и структуры понимающей деятельности, которая не зависела бы от психологических особенностей субъекта. Другими словами, в работе «Явление и смысл» он подходил к анализу феноменологии Гуссерля, исходя из принципа историзма (Гегель). Именно такой способ исторического постижения феноменологических проблем дал возможность Шпету поставить вопросы к самой феноменологии и выявить ее проблемные области. Шпет писал: «Но главные ее трудности (феноменологии) связаны все же с главной темой — чистым сознанием: надо не только сделать его объектом феноменологического исследования, но и показать, что оно не представляет собою той пустой единицы, которая остается вне скобок действительности и идеальности, как лишенный содержания индекс. Таким образом, точно определена первая проблема феноменологии: в чем состоит бытие чистого сознания, как оно изучается как такое и каково его содержание?»⁴⁷.

Шпет заметил, что «сознание», характеризуемое Гуссерлем как «поток переживаний», тем не менее, предстает перед нами как некая статичная структура, как субъективный коррелят разнообразных психических актов, как данность. Структурно-статический подход к «полю интенциональных предметностей» не является, по мнению Шпета, исчерпывающим, поскольку всегда существует возможность задаться вопросом о диалектическом подходе к исследованию «сознания», сущность которого выражена в следующем высказывании Гегеля: «Ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом... На этом различии, которое имеется налицо, основывается проверка. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится

иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию... Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется опытом»⁴⁸. Думаю, что Шпет искал выход из статичности феноменологического исследования социальных феноменов в диалектическом подходе, т. е. его методологический ход можно обозначить так: от Гуссерля к Гегелю⁴⁹.

Основанием для сопоставления феноменологической и диалектической методологии является для Шпета, по его собственному выражению, «отсутствие теории познания» у обоих авторов. И у Гегеля и Гуссерля, полагал Шпет, мы имеем дело не с теорией познания, а с «критикой» познания⁵⁰. Он пишет: «у Гегеля, я бы предпочел сказать, нет теории познания! Об этом свидетельствует убедительно «Введение» к Феноменологии духа и вся феноменология, которые и излагают «возникновение науки вообще или знания»⁵¹! У него нет теории познания и потому еще, что его субъективная логика есть последний момент развития (диалектического) от бытия через сущность к *идеи!*»⁵². И далее: «у Гегеля нет теории познания, потому что есть феноменология: *история*. Этот своеобразный историзм, как сущность философской концепции Гегеля, значит: в философии нет положений, а есть история»⁵³. Кроме того, для Шпета важно, что и Гегель, и Гуссерль, так или иначе, обращали внимание на интуицию как способ познания первично-данного. Он пишет: «философия Гегеля есть не только *последнее* слово философии, но и всеобъемлющее, все предыдущее в себя включающее. Гегель — интуитивист плюс дискурсия. Интуиция — не гегелевское средство, а общее философское»⁵⁴. Действительно, Шпет отмечает эту общность философской установки Гуссерля и Гегеля уже в «Явлении и смысле». Он пишет: «Что касается принципиальной стороны «реализма» Гуссерля, то она может только требовать уяснения новой проблемы, именно его постановкой вопроса и вызываемой: как и откуда мы приходим к тому, чтобы в первично данном интуиции видеть некоторое X, загадочные предметы, требующие своего теоретического разрешения

и совершенно вообще: *как есть действительность?* Mutatis mutandis мы воспроизводим сомнение Гегеля по адресу интеллектуальной интуиции Шеллинга...»⁵⁵.

Шпет замечает: «Это величайшее дело Гегеля: показать действительность как историческую! В его лице «история» покончила с «природой». Весь последующий материализм и психологизм боролся не с историей, как это было в XVIII веке, где механизм хотел убить зарождающуюся историю, в чем, например, видели даже признак века, — а он боролся, как и историзм, — впрочем дурно понятый, — с реализованием абсолютного! Поэтому-то они и шли под знаком *позитивизма* и, позже модифицируются в позитивный феноменализм! Их философская ложь — в отрицании абсолютного, их историческая правда — в отрицании реальности абсолютного»⁵⁶. По мнению Шпета, мы идем от чувственной действительности как загадки к идеальной основе ее, чтобы разрешить эту загадку через осмысление действительности, через усмотрение разума, в самой действительности реализованного и воплощенного. «Если понимание есть путь постижения духа, то одинаково и на одном уровне для философии становятся вопросы о реальности «внешнего мира», и реальности «чужой личности» и реальности «меня самого». В конечном итоге, — и следовательно, для исследования с самого начала, — это одна проблема: проблема духовной исторической реальности. Историческая реальность, как сказано, есть осуществленное, но в тоже время и осуществляющееся и подлежащее осуществлению. Словом, это есть непрерывное движение. Но движение не механическое, а движение теоретическое: осуществления, воплощения, реализации идеи»⁵⁷.

Что произойдет, если попытаться исследовать феноменологические структуры сознания сквозь призму диалектической методологии? Как повернется проблема и какая может быть дальнейшая направленность методологических поисков? Шпет анализирует диалектические принципы Гегеля с позиции феноменологического подхода. Он формулирует отличие феноменологического исследования от диалектического так: «для Гегеля, (т. е. для диалектического подхода — *Т.Щ.*) мысль и предмет мысли, как мышление — одно; они разделены в абстракции и в от-

носительности, но они тождественны абсолютно; только в отрицании (sc. в отрицании реальности внешнего мира) *Ideelle*⁵⁸ отделяется и противопоставляется реальному»⁵⁹. При феноменологическом подходе: «мысль и предмет мысли («нечто») соотносительны, и в этом смысле — одно; отношение, термины коего они составляют — мыслимое содержание (смысл): предмет — нозма, интенциональный предмет, а мысль — нозза, сама интенция; предмет наполняется мыслью и через это становится мыслимым»⁶⁰. В чем плодотворность «диалектической прививки» к феноменологии, сделанной Шпетом? Думаю, что такой, синтетический по своей сути подход, позволил Шпету выйти за рамки феноменологии, и, в процессе критического переосмысления диалектики, обосновать плодотворные методологические возможности герменевтики (как исторической философии) при исследовании социальных феноменов.

4. «ЛОГИКА» И «ИСТОРИЯ» — ПРЕДМЕТНЫЕ ОСНОВЫ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ГУСТАВА ШПЕТА

Семен Людвигович Франк однажды заметил: «философия истории и социальная философия... — вот главные темы русской философии. Самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями относится к этой области»⁶¹. Но, говоря это, Франк имел в виду конечно же не только онтолого-содержательную тематику философии истории, но и тематику философско-методологическую, целью которой было выяснение гносеологических корней и логических оснований исторического метода, обоснование статуса и специфики метода исторического познания, поиск критериев истинности исторического мышления. Эти задачи решались в трудах Н.И. Кареева, А.С. Лаппо-Данилевского, М.М. Хвостова и др.⁶². К их числу можно отнести и произведения Шпета.

Замечу, что, анализируя процесс развития философии и методологии истории в России, исследователи, как правило, выделяют два уровня проникновения в эту проблематику⁶³. «Первый уровень» — философия метода, содер-

жащая анализ исторического метода, его генезиса, структуры, функций, его статуса и специфики. «Второй уровень», к которому приближались лишь немногие, представлял собой, по существу, философию методологии истории, то есть учение о самой методологии истории. Предметом последнего являлось не столько философское осмысление метода, сколько исследование опыта такого осмысления. Шпет достигает с этой точки зрения второго уровня, поскольку он не только разрабатывает методологию истории, но и рассматривает её в историческом развитии, показывая, какие этапы прошла методология истории в своем становлении. Кроме того, он определяет её структуру и функции для выяснения её места в системе философского и исторического знания. Шпет раскрывает её связи с различными философскими, социологическими, историческими теориями, а также показывает изменение содержания этой отрасли гуманитарного знания в связи с меняющейся исторической практикой. Наибольшее значение для развития исторической науки и философии истории имеет установленная им связь методологии истории с общей методологией и методологиями специальных наук и определение её места в системе методологического знания.

Разработка «исторической философии»⁶⁴ — так определял цель своего творчества, свою философскую программу сам Шпет. Он противопоставлял ее как сциентистскому рационализму, так и позитивизму. По его мнению, предложенная концепция дает возможность понять конкретное сознание, страсти и конфликты, которые влияют и на конкретных людей, и на исторические идеи. Историческая философия определяется Шпетом не как панорамное видение будущего человечества, но как интерпретация настоящего и прошлого, связанная с осознанием человеком самого себя в исторической реальности.

Шпет отождествлял логику исторической науки с методологией истории, поэтому он, фактически, поставил вопрос о необходимости разработки специальной логики исторической науки, которая не отвергает остальную логику, но специфицируется сообразно особенностям исторического предмета. Соответственно в его концепции методология истории не есть какая-то новая методология,

отрицающая общую методологию, а специальная методология, определяемая особенностями предмета и метода исторической науки. Рассматривая исторический процесс как реальность, а историческое сознание как осуществленность, он предпринял попытку создания специфической методологии исторической науки, отождествляя ее с логикой истории.

4.1. Мир логических идей как поле предпосылок «исторической философии» Шпета

Интерес Шпета к проблемам логики истории был, фактически, предопределен самим ходом развития логических и методологических исследований в России конца XIX — начала XX века. К тому времени уже существовала солидная логическая школа в Санкт-Петербургском университете, вдохновителем которой был А.И. Введенский. И не только в Санкт-Петербурге, но и в Москве (М.М. Троицкий, Н.Я. Грот), и в Казани (Н.А. Васильев), и в Киеве, в университете св. Владимира, где учился Шпет, многие философы, логики, психологи предлагали свои способы разрешения вопроса о том, как можно логически устранить противоречия, возникающие в процессе аргументации и изложения основных результатов научно-исследования социально-гуманитарных проблем.

В контексте такого, достаточно пристального, интереса русских философов к социо-гуманитарной проблематике усилилось, как справедливо отмечал Э.Л. Радлов, «...значительное оживление, выразившееся, между прочим, и в том, что были изданы переводы крупных логических сочинений, как-то: Вундта, Зигварта, новый перевод логики Милля, большой логики Гегеля и т. д.»⁶⁵. В это же время начинает складываться и русская феноменологическая традиция. Идеи, сходные с гуссерлевскими, развивали В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой, уже в 1906 году на Э. Гуссерля ссылается Н.О. Лосский, через год о нем писал С.Л. Франк, а в 1909 году под редакцией последнего вышел перевод первого тома «Логических исследований» Гуссерля, благодаря чему круг философов, заинтересовав-

шихся феноменологической проблематикой, значительно расширился.

С другой стороны, в самой исторической науке того времени происходит переосмысление исторической проблемы, как проблемы принципиально философской и логико-методологической. И в западноевропейской, и в русской философской мысли рубежа XIX–XX вв. проблема эта была своеобразной точкой контекстуальной коммуникативной напряженности, которая выражалась как в онтологических спорах вокруг вопроса: «Что такое история?», так и в попытках выяснения гносеологических корней и логических оснований исторического метода, в поисках критериев истинности исторического мышления. Эти проблемы пытались осмыслить и логически обосновать в своих трудах В. Дильтей, Г. Риккерт, В. Виндельбанд, Н.И. Кареев, А.С. Лаппо-Данилевский, Д.М. Петрушевский и др.

Иначе говоря, интерес Шпета к логическим и методологическим проблемам исторической науки был обусловлен «духом» времени, «духом» науки. Вместе с тем огромную роль в развитии такого интереса сыграла внутренняя склонность Шпета к строгому логическому анализу, да и направление его деятельности в юношеские годы способствовало именно этому. Он изучал сначала математическую логику на физико-математическом факультете Киевского университета св. Владимира. Затем, посещая занятия «Психологической семинарии» Г.И. Челпанова, познакомился с классическими философскими сочинениями Декарта, Спинозы, Юма, Беркли, Канта, Спенсера и др. Еще в 1904 году, рассматривая творчество Канта и отношение к нему неокантианцев — О. Либмана, А. Рилля, Г. Риккерта, В. Виндельбанта и др., он отмечал, что попытки неокантианцев построить свои собственные философско-исторические системы на основе важнейших принципов кантовской трансцендентально-критической методологии не приводят к преодолению позитивного (естественнонаучного) отношения к наукам о духе и в том числе истории. Шпет попытался пересмотреть исторические концепции неокантианцев. В 1907 году он предложил свою интерпретацию проблемы причинности, написав работу «Проблема причинности у Юма и Канта»⁶⁶, в кото-

рой путем логического анализа попытался выявить основные противоречия закона причинности, возникающие в процессе приложения его к методологическим процедурам исследования исторических феноменов.

4.2. Лекционный курс «Логика»: постановка проблемы методологии гуманитарных наук

Можно сказать, что первый опыт собственных логических построений оказался для Шпета удачным и интерес к методологическим проблемам был развит в курсе лекций по логике на Высших Женских Курсах, который был издан небольшим тиражом на ротаторе по запискам слушательниц⁶⁷. Лекции эти весьма примечательны, на мой взгляд. Они сильно отличаются и от учебников по логике того времени, и от современных учебных пособий. И это отличие видится в характерной особенности шпетовской методики преподавания: в том, что, кроме систематического изложения основных положений формальной логики — «догматических истин, раз и навсегда данных», Шпет в силу своего яркого «живого» темперамента, не мог не выражать и своего собственного отношения к тем проблемам логического обоснования гуманитарных наук, которые оказались в центре внимания ведущих логиков и философов конца XIX — начала XX века. Такое «философское» отношение Шпета к изложению курса формальной логики рождало упреки в «антипедагогичности», высказываемые в его адрес университетскими преподавателями и вызывало в академической среде того времени непонимание и настороженность. Вот что он сам писал по этому поводу: «...Насчет моей антипедагогичности я и согласен в значительной степени, но отчасти и не согласен. По большей части у меня все-таки учатся. А потом, главное, самый предмет я люблю и этого не могут не чувствовать. Наконец, не могут не чувствовать и моего хорошего отношения (имею тому доказательства⁶⁸), хотя и есть что-то во внешности моих отношений, что иногда на первых порах, а иногда и надолго отдаляет от меня учеников. Словом, я хочу сказать, что, по моему, некоторые потенции

педагогические у меня есть, но всецело согласен с тобою, что в сущности плохой педагог и не только потому, что не могу отдаться целиком этому (этого можно достигнуть, нужно только сказать себе это), но самое худшее, самое антипедагогическое, что я чувствую себя связанным в классе: тут преподавание должно быть строго догматическим, должна быть дана азбука, *несомненное*, а я знаю, что то, чему приходится учить все сомнительно. А даже малая доля критики уже вмещается не во все головы, даже в очень немногие, а для *классного* преподавания это не годится, тут и критика должна быть догматической, чтобы ее «заучить». А у меня такое чувство, как будто я обманываю, если излагаю «как принято». Ты пишешь, что «иногда я увлекался», припомни и ты увидишь, что здесь объяснение А.Д. неверно, я увлекался, когда не сдерживался на догматическом изложении...»⁶⁹.

Шпет отступал от «догматического изложения» не только во время чтения лекций, эта увлеченность предметом, «живой», неподдельный интерес именно к логике высказываний, желание не только философски обосновать позитивный материал формальной логики, но и *дать понять* слушателям и читателям, в чем собственно он сам видит неразрывную связь философии и логики, выражается и в написанном им учебном пособии. Я думаю, можно согласиться с В.А. Суровцевым, который, анализируя шпетовские лекции по логике, обратил внимание на возможность соотношения шпетовского мотива, задающего содержание логики и кантовской классификации моментов трансцендентальной мотивации «в том виде, как она представлена в курсе лекций «Логика» И. Канта. Последний, в частности, выделил три группы ценностей (пользы, красоты и истины), связанных с практическим, эстетическим и теоретическим интересом разума соответственно. Основывая логику исключительно на теоретическом интересе, Шпет настаивал на необходимости преодоления понимания логики исключительно как практического органа, так как ценности истины, с его точки зрения, не имеют практического интереса или, во всяком случае, не связаны с ним однозначно»⁷⁰. Шпет придерживался определения логики, сформулированного еще Д. Скоттом: «Логика есть наука о науках»⁷¹.

Логика, как наука о познании, об истине, о средствах достижения данной истины, есть одна из философских наук, и уже в этом Шпет видел ее непререкаемый авторитет. Логика не может выделиться из общего философского лона, «...она всегда останется основной среди философских наук, и по мере того, как будут выделяться другие науки, ее руководящее значение, конечно, останется за ней»⁷². Утверждая, что логика, как и другие науки, исторически развивается, Шпет подчеркивал, что развитие это, понимаемое как раскрытие того, что уже есть в зародыше, как дополнение к тому, что было, не предполагает полную трансформацию логики, но подразумевает, что в результате такого исторического изменения в ней сохраняется абсолютное, априорное, неизменное ядро.

Шпет в своих лекциях, как учебном курсе, так и в своих научно-методологических исследованиях не предполагал построения какой-то новой логики, не задумывал он и реформы логики, если подразумевать под логикой (неизменным ядром) формальную логику. Если он и видел необходимость реформирования самой структуры логики, то реформа эта, по его мнению, затрагивала не формальную логику, как неизменяющуюся часть, но существенно влияла на развитие другой ее части (логики регистрирующей, или методологии), которая не устанавливает законы мышления, но регистрирует новые пути и методы научных исследований. Такая структура (формальная логика и методология), по мнению Шпета, позволяет в целом говорить о логике, как объединяющем начале всех наук. Очевидно, что, говоря о науках, он конечно же имел ввиду не только естественные, которые к тому времени уже отделились от философии и ни у кого не вызывало сомнений в том, что эти науки (физика, химия, минералогия и т. д.) — науки специальные, имеющие свой предмет и методы исследования. Под научным знанием он подразумевал и науки социальные и гуманитарные (историю, социологию, антропологию и др.), претендующие на роль теоретического знания, логическое обоснование которых, их методология научного исследования и составляли, по его мнению, основную проблему современной ему философии.

В своем понимании логики как науки Шпет шел вслед за Гуссерлем, который в своих «Логических исследовани-

ях» критиковал психологический подход к этой науке. Шпет, как и Гуссерль видел основной смысл формальной логики в экспликации идей универсальности формально-предметных взаимосвязей, имеющих место в любой науке. «Именно тот, кто поймет настолько логику, что с ее помощью сумеет оценить метод науки и ее логическое значение, тот не будет задавать вопросов о том, какое значение имеет для нас логика»⁷³. Вот почему логика есть экспликация идеи научности и, как таковая, не может быть мотивирована никаким психологическим интересом. Такой подход к достаточно четкому размежеванию логических и психологических проблем Шпет будет развивать в своих дальнейших философских построениях, в особенности при конструктивно-критическом исследовании логического и психологического монизма В. Вундта и Х. Зигварта⁷⁴.

Не только философские идеи Зигварта и Вундта интересовали Шпета в качестве объекта критики, но и логические исследования Риккерта⁷⁵. Интерес этот напрямую связан с проблемой «индивидуального понятия» и попытками ее разрешения Риккертом. Наметив в лекциях по логике эту важную тему, Шпет будет достаточно основательно развивать ее в последующих произведениях, например, в продолжении диссертации «История как проблема логики». В отличие от Риккерта, исходившего из абстракции сосуществования элементов объема понятия, Шпет настаивал на необходимости обязательного учета последовательности существования этих элементов. Только при выполнении этого условия возможно действительное выявление специфики исторических понятий, которые отличаются от естественнонаучных не степенью общности, но способом образования. Возможно, такое понимание логических операций с понятиями сближают Шпета не только с западноевропейской традицией, но и, что особенно важно, с русской традицией логических исследований, одним из ярких выразителей которой являлся М.И. Каринский⁷⁶.

Шпет пришел к весьма примечательному выводу о том, что логика и история находятся друг с другом в тесной взаимосвязи, и эта взаимосвязь выражается, с одной стороны, в историческом развитии логики как науки; с другой

стороны — в особом отношении к истории как к предмету логики. «Ещё недавно логика была только логикой математических и естественных наук, и лишь в 19 веке под влиянием признания истории как науки, поднялся вопрос о том, чтобы рассматривать и историю в логике, как специфическую науку. Тогда только и был поставлен серьёзно вопрос о логической ценности, о логических задачах истории»⁷⁷.

Думаю, что шпетовский курс лекций по логике в настоящее время мог бы носить название «Философия логики», чем «Логика» в современном смысле этого учебного курса. Фактически, Шпет излагает проблемную ситуацию, сложившуюся в логике и методологии гуманитарного знания к началу XX века, которая состоит в поисках обоснования специфических методов образования понятий в социальных и гуманитарных науках. Ведь именно главы, посвященные методологии социальных (в том числе и исторической) наук, остаются «открытыми».

4.3. Смыслы и значения «истории»

Как и многие историки того времени — антиковед П.И. Аландский, медиевист Д.М. Петрушевский⁷⁸ и др., Шпет полагал, что понимание метода и методологии истории зависит, прежде всего, от ответа на вопрос: «что такое история?», и определяется философской концепцией истории, из которой вытекает решение теоретических вопросов и методологических проблем, касающихся специальных методов изучения истории, способов получения исторического знания, процедур исторического исследования.

Что же понимает под «историей» Шпет? Прежде всего, история есть та действительность, которая нас окружает. Что, собственно, изучает история? «Правильнее всего было бы ответить на этот вопрос таким образом, что история изучает историю, потому что мы здесь имеем дело действительно со своеобразным отождествлением самого процесса, который мы изучаем, и науки. Когда мы произносим словосочетание «история народов» — это значит и наука и процесс»⁷⁹. На этой почве смещения двух значений сло-

ва возникает больше всего недоразумений. В логическом рассмотрении истории эта ошибка очень часто встречается. Если нас интересует вопрос о том, как объяснить исторические явления, — это вопрос логики. Однако в ходе научных исследований этот вопрос заменяется другим, и начинают рассказывать, как в действительности происходило историческое событие. В целях исключения подмены одного понятия другим необходимо под историей всегда разуметь собственно исторический процесс. «Наука об этом процессе также будет называться историей, но в том случае, когда возможно смешение, будем добавлять «наука»»⁸⁰. Обозначив проблему омонимии понятия «история», Шпет развил ее в магистерской диссертации «История как проблема логики». Для устранения недоразумений, которые возникают в процессе определения предмета истории и предмета логики истории, он сконструировал схему, представленную в приложении⁸¹.

Шпет выделял в составе исторического знания три основных предметных области. Он полагал, что история, как наука, в свою очередь отделяется от других наук; именно на этом основании он выделял *логику истории*, как отдельную область знания. Она заключается в том, чтобы исследовать не только объект, предмет и метод истории как науки, но и процесс образования исторических понятий. Но Шпет не мог недооценивать значение реального процесса исторического исследования, в котором историк должен «снестись» с документами, исследовать их филологически, сравнить их критически, сопоставить с другими и т. д. Эта работа, с точки зрения Шпета, может сделаться объектом изучения дисциплины, которая будет называться *историкой*. Такое деление проблемного поля истории фактически не является исчерпывающим. Ведь при объяснении исторических процессов мы часто наталкиваемся на субстанциональное объяснение с точки зрения, например, значения народа, с точки зрения той миссии, которую должен выполнить народ. Вот почему при определении проблемного поля изучения исторической реальности Шпет фактически обосновывал необходимость выделения философии истории в особую область научного знания. «Логика истории есть логика истории как науки; философия истории есть философия истории, как

эмпирической действительности»⁸². Говоря о прогрессе в истории, о том, что этот народ имеет определенную ценность в истории, мы подразумеваем под этим идеальный предмет. И это есть уже *философия истории*, то есть совершенно новая дисциплина. Объяснение с субстанциональной точки зрения будет всегда метафизическим объяснением. Философия истории всегда есть метафизическая наука.

Проблема логики истории как раз и состоит в том, что логика как абстрактная наука бессильна перед конкретной историей. Но история находит свое выражение в рациональных понятиях, поэтому только тогда, когда мы определим историческую науку как предмет, возникает возможность логического ее объяснения. «Таким образом, само собою определяется основное различие и смысл основных научных методов, — метод, обусловленный абстрактным характером предмета есть метод законоустанавливающий, науки об абстрактном предмете есть науки законоустанавливающие; метод, обусловленный конкретным предметом есть метод, устанавливающий возникновение и исчезновение, происхождение и гибель, то есть, метод исторический, науки о конкретном предмете есть науки исторические»⁸³.

В этом смысле магистральным направлением специальной методологии истории Шпет считал изучение форм выражения, но не предмета вообще, а каждого специализированного предмета в отдельности. Специализированные понятия и формы их отношений изучаются методологией в первичной и непосредственной данности предмета, следовательно, путем анализа тех предпосылок, которые наука вбирает в себя в качестве условий своего построения. В этой своей специфике методология сохраняет свой философский статус и остается, по существу, философской наукой. По мнению Шпета, методологические проблемы изучаются двумя путями: аналитическим и синтетическим. Аналитический путь предполагает изучение предмета в его логических формах выражения: в понятиях, отношениях понятий, в принципиальных связях и взаимной координации, субординации и т. д. Синтетический путь направляет методологию на логическое построение науки в целом. Здесь идет речь «о способах доказатель-

ства, об объяснительных теориях и их специфических особенностях в зависимости от специфичности предмета, об их характере, как теорий, устанавливающих законы или допускающих творчество...»⁸⁴. Именно в развитии синтетического направления Шпет видел реальную возможность решения высшей и конечной задачи методологии, а именно — изучение *форм выражения* каждого специального предмета. Такая трактовка методов изучения гуманитарных наук, и, в частности, истории, сближает Шпета и с М.И. Каринским, и с В.С. Соловьевым, и Е.Н. Трубецким, которые пытались решать проблемы методологии гуманитарного знания, основываясь на понимании исторической действительности как действительности целостной, совокупной. В связи с этим, замечу, что Шпет решительно различал *синтез* и *обобщение*. Синтез в его понимании есть или примирение противоположностей (тезиса и антитезиса), или объяснение многообразия в некотором цельном и органическом единстве, но в обоих случаях это есть путь к такому частному, которое не теряет содержания, приобретенного в течение следования по этому пути. «Обобщение, напротив, сопровождается отвлечением и потерей признаков конкретной целостности; в процессе обобщения следует различать два момента: момент *получения* общей отвлеченной формулы и момент *применения* ее, который не носит синтетического характера, так как по существу и не выходит за пределы данной формулы»⁸⁵.

Определив основные направления общей методологии науки, Шпет сформулировал задачи, которые с его точки зрения являются наиболее значимыми и актуальными для логических и методологических исследований в области истории. Во-первых, осмысление предмета, который характеризуется не только в порядке общелогическом, как конкретный или абстрактный, разделительный или коллективный, эмпирический или идеальный, но и в узком методологическом смысле как предмет природы, или животного мира, или социального и т. д. Во-вторых, уяснение положения истории в среде остального знания и, в частности, научного знания, в особенности важно определение отношения истории к другим наукам о том же предмете. В-третьих, изучение возможностей

применения исторического метода, «как специфического метода истории, в других науках о других предметах, но некоторого общего логического свойства»⁸⁶. Примечательно, что буквально через несколько лет к аналогичным выводам придет Э. Трельч, утверждая, что «логика реальных наук инстинктивно складывается в общении с объектом и существенно определяется также предметами»⁸⁷. И, наконец, четвертой, высшей и конечной задачей методологии является демонстрация особого характера исторической причинности, лежащей в основе всех исторических объяснений и теорий, исходя при этом из особенностей исторического предмета действительного мира. Таким образом, в первой части магистерской диссертации «История как проблема логики» Шпет только попытался обозначить основные проблемы и задачи, стоящие перед специальной логикой и методологией истории. Решение этих задач, а именно разработку специфицированной методологии гуманитарных наук (и истории в том числе), он будет последовательно осуществлять в своих дальнейших исследованиях.

5. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ ГУСТАВА ШПЕТА: ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

5.1. Шпет и Шлейермахер

Стремление Шпета к формированию общих для всех наук (и естественных и гуманитарных) методологических принципов приводит его к необходимости разработки «специфицированной» методологии («логики содержания») или герменевтики⁸⁸, которую считал основополагающим методом исследования проблем гуманитарных наук. Герменевтика, как самостоятельная дисциплина, которая может быть методологическим основанием целого ряда наук, возникла под воздействием немецкого философа Фридриха Шлейермахера. Именно он впервые предпринял попытку превратить герменевтику в универсальную методологию, формулируя при этом основную цель герменевтического метода следующим образом: понять

автора и его труд лучше, чем он сам понимал себя и свое творение. Для Шлейермахера предметом интерпретации являются, главным образом, литературные памятники, то есть такие тексты, которые отделены от интерпретатора культурной, языковой, исторической и временной дистанциями. Эти тексты представляют собой «застывшую речь» и нет иного метода при подходе к их исследованию, кроме введения абстрактной ситуации «диалога между интерпретатором и интерпретируемым текстом». При понимании чужой речи такой принцип диалогичности приобретает у Шлейермахера фундаментальный характер.

Универсальной методологией герменевтика, как «искусство истолкования», являлась и для Шпета. Язык как «первофеномен» становится основным предметом его философских исследований, а герменевтическая методология — собственно тем его творением, которое понималось им как своеобразная путеводная нить, с помощью которой можно наиболее ясно *понять* смысл исследуемого источника и адекватно выразить мысль другого, приближаясь при этом к истине. Но в отличие от Шлейермахера для Шпета важно было первоначально выяснить смысл «понимания», т. е. проанализировать все возможные подходы к исследованию этого познавательного феномена и прийти к такому смыслу «понимания», который наиболее адекватно мог бы быть использован при дальнейшем исследовании процесса понимания и интерпретации. Но Шлейермахер фактически не проводил четкой грани между понятиями «понимание» и «интерпретация», что и подметил Шпет⁸⁹. Интерпретация, считал Шпет, начинается там, где кончается естественное понимание, то есть наступает тот предел, переступив который исследователь вступает в зону неясности и непонимания.

Не выявляя всех смысловых различий самого понятия «понимания», не подвергая «понимание» анализу, Шлейермахер тем не менее различал несколько способов понимания как процесса, между которыми существует тесное взаимодействие. Понимание, по мысли Шлейермахера, имеет субъективную и объективную стороны, в каждой из которых понимание выступает соответственно как историческое и дивинаторное (пророческое). Так образуются четыре способа понимания: объективно-историчес-

кий, объективно-дивинаторный, субъективно-исторический и субъективно-дивинаторный. И все четыре способа понимания образуют, с точки зрения Шлейермахера, неразрывное единство.

Предметом объективного понимания, согласно Шлейермахеру, является речь как факт языка. И подход к исследованию текстов с этой стороны осуществляется через знание языка автора. Объективно-историческое и объективно-дивинаторное понимание составляют в совокупности грамматическую интерпретацию. Субъективная сторона понимания направлена у Шлейермахера на речь как на факт мышления, в центре которого находится автор текста. Здесь возможность субъективного исследования обусловлена знанием внешней и внутренней жизни автора. И это понимание есть вживание, перевоплощение в автора. Субъективно-историческое и субъективно-дивинаторное понимание составляют психологическую интерпретацию.

Рассматривая выделенные Шлейермахером субъективно-исторический и субъективно-дивинаторный способы употребления термина «понимание» (внутренней жизни, душевных переживаний), Шпет доказывал, что данный термин в этих случаях употребляется в переносном смысле. Психологическая интерпретация, считает он, не является понимающей деятельностью, относящейся к сфере деятельности разума по поводу раскрытия смысла, а есть субъективно-психологическое проникновение, вчувствование, «симпатическое» переживание явлений неинтеллектуальной природы. Шлейермахер, как считал Шпет, принял за интерпретацию то, что ею ни в коей мере не является, поскольку интерпретировать можно только знаки, которыми выражается определенный смысл; сама интерпретация — это операция по приписыванию непонятым знакам смысла, либо выявлению приданного ранее, но в настоящее время неизвестного нам смысла. Другими словами, герменевтика понималась Шпетом только как *метод* исследования гуманитарных наук. Анализ языка, по мысли Шпета, должен лежать в основе любого гуманитарного исследования, не для того, чтобы очистить проблемное поле от всякой двусмысленности, как полагал Гуссерль, но потому, что слово является тем общим слоем, который определяет истоки любого познания.

Согласно Шпету, всякий путь от знака или слова в его данных внешних формах к его смыслу и есть понимание. Получается, что, в конце концов, разум может усматривать смысл также непосредственно, как непосредственно воспринимаются чувственно-данные вещи. Поэтому, рассматривая социокультурные явления в качестве знаков и смысловых выражений, постижение их значений Шпет соотносил не столько даже с объяснением, раскрытием внешней формы их существования, сколько с «пониманием», «интерпретацией» и особым «уразумением» внутренней формы социокультурных феноменов. В этом смысле особое значение для Шпета имела концепция «внутренних форм», развиваемая И.В. Гете, В. Гумбольдтом, Вальцелем, Е. Эрматингером, А. Потебней и др.

5.2. Разговор с Гумбольдтом: внутренние формы слова

С введением понятия «внутренней формы слова» связывал Шпет реальные возможности получения принципиально новых результатов, рассматривая язык как один из важнейших методов изучения культуры. Язык, как и логика, должен стать универсальным методом исследований, и прежде всего методом исследования феноменов культуры. Ведь вся действительность, по мысли Шпета, говорит с нами на своем «языке» и каждое явление природы — это «знак», подразумевающий значение, ибо все можно рассмотреть как «язык», «речь» и «слово». Социокультурные явления всегда выступают в качестве знаков, и в каждом знаке можно выделить его объективное культурное значение.

Поскольку для любого, кто занимается языком, главной проблемой всегда будет значение и соотношение его с реальностью, естественно, что углубление его знаний будет происходить не благодаря исследованиям вокруг происхождения языков, а благодаря глубокому анализу процессов образования самого значения. Шпет высказывался в пользу структурных исследований и ключевая идея, на которой у него строится вся реконструкция слова — это «внутренняя форма».

Гумбольдт в своем исследовании языка пришел к понятию «внутренней формы языка»⁹⁰, которое соответствовало и замыслам Шпета. Вместе с тем, само понятие «внутренней формы языка» вызывало сомнение, и он трансформирует его в понятие «внутренней формы слова». Шпет объяснял это тем, что «внутренняя форма языка» выступает все же «фигуральной речью», перевод которой в «терминированную» осуществляется как раз «внутренней формой слова». Отталкиваясь от психологической по своей сути концепции «внутренней формы слова» А.А. Потебни, Шпет отстаивал объективный характер внутренней формы и указывал на необходимость ее логического анализа, так как именно она является тем главным механизмом, который лежит в основе присвоения и интерпретации культуры, то есть в основе формирования сознания.

Прослеживая отношение Шпета к различным интерпретациям термина «внутренняя форма» можно выяснить, как он сам понимал смысл этого термина. Используя исторический метод, выявляя все скрытые смыслы понятия «внутренняя форма», Шпет, тем самым, рассеивал все недоразумения, связанные с применением столь широко используемого термина в истории философии. Истоки рационального употребления «внутренней формы», полагал Шпет, восходят к Платону, к его «эйдосу», к тому, что Платон обозначал, как «прототип», «норма». Такое толкование возникает и у Плотина в связи с вопросом о синтезе двух противоположных планов — чувствительного и мыслительного. У мыслителей Возрождения (например, Джордано Бруно) «внутренняя форма» связана с понятием «внутренний художник», который изнутри навязывает материи принцип и форму. Для И.В. Гете «внутренняя форма» является просто метафорой, которая обозначает душу поэтического творения. И здесь Г. Шпет указывал на неточности терминологии Гете и нестрогом применении им столь сложного понятия. У А.Э.К. Шефстбери формирующей силой выступает красота, наибольшая степень которой будет в *forma formans*, то есть в форме, формирующей другие формы. У Гумбольдта применение «внутренней формы» впервые возникло в соотношении с искусством. Гумбольдт считал, что язык, как и искусство, ищет синтеза чувствительного и мыслительного между внешним

и внутренним, соединяет два крайних полюса: природу и разум. Для Потебни «внутренняя форма» — этимологическое ядро слова.

Для самого Шпета «внутренняя форма слова» — система отношений в основе сложной словесной структуры, где сплетение самих понятий формы и содержания, формы и материи, в конечном счете, приводит к утрате ими своего абсолютного характера, к тому, что одно превращается в другое. Внутренняя форма — закон и путь развития, движение, заложенное в слове и отображающее динамизм, присущий мысли и деятельности человеческого духа. Внутренняя форма является творческим моментом и располагает множеством разнообразных стратегий: интенсивность звука, морфологическая форма и т. д. Шпет выделял логическую и поэтическую внутреннюю форму. Логическая внутренняя форма является законом образования данного понятия и стремится к исчерпанию смысла конкретного понятия и объяснению всех возможных способов его употребления. Поэтическая внутренняя форма извлекает смысл из объективных связей и включает его в другие связи, которые подчинены не логике, но уже фантазии. Именно поэтическая внутренняя форма, согласно Шпету, позволяет проникнуть в суть реальной жизни.

Анализируя функции языка, Шпет писал о том, что в процессе своего развития человечество, помимо природного мира, создает мир новый, социокультурный, который отгораживает человека от природы. При этом сам человек превращается в социокультурного субъекта. Поведение человека, как социальной личности, является определенным знаком для других людей, и речь здесь выступает одним из важнейших знаков, анализ внутренней формы которой, по мнению Шпета, дает возможность понять как индивидуальный мир человека, так и внутренний мир народа, его искусство и культуру. Шпет видел в языке первое и необходимое условие всякого культурного бытия. Он (язык) служит для развития духовного мира и несет в себе мировоззренческое начало. Более того, языковая модель любой интеллектуальной деятельности становится для Шпета постоянной точкой отсчета, как прототип всякого выражения, всякого проявления культуры. Язык есть слово. Весь мир культуры репрезентирован нам

через слово-знак. Культурная функция слова, согласно Шпету, обусловлена тем, что слово есть «принцип» и «архетип» культуры: «Культура — культ разумения, слово — воплощение разума»⁹¹.

Рассматривая язык как основу философии, выделяя смыслообразующие принципы словесной структуры, Шпет характеризует «слово» как порождающее начало культурного мира, как некий универсальный прообраз социального творчества. Язык, по мысли Шпета, — это не только основа национального самосознания, но и смыслообразующий фактор в развитии философии, науки, искусства и других форм культуры, как интеллектуальной деятельности человека. Исходя из этих принципиальных соображений, Шпет объяснял отставание русской философской мысли от западноевропейской тем, что Россия при принятии христианской культуры не обратилась к языку оригинала — латинскому, что во многом повлияло на уровень развития отечественной науки. Еще в большей степени, чем развитие науки, по мнению Шпета, внутренняя форма слова определяет развитие искусства. Именно она является отражением творческого пути художника, определенным источником знания. При помощи внутренней формы происходит своеобразное воссоединение предмета искусства с его творцом. Шпет подчеркивал, что в искусстве как знаке содержится смысл конкретного предмета в данной культуре.

Занимаясь исследованием слова, выявляя источники и специфику связи слова и смысла, Шпет в «Эстетических фрагментах» разработал целостную программу исследования слова, в которой важнейшим является понятие структуры. «Под структурой слова, — писал Шпет, — понимается не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение, вообще не «плоскостное» его расположение, а, напротив, органическое, вглубь: от чувственно-воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета, по всем степеням располагающихся между этими двумя терминами отношений»⁹². Иными словами, структура — это, прежде всего, целостное единство составляющих его частей, которые могут изменяться во времени и пространстве, но непременно должны присутствовать хотя бы потенциально, чтобы это целое не распалось. Следовательно, и культуру-

ра, мыслимая Шпетом именно как единство, как социальная организация интеллектуальной деятельности, имеет свою структуру.

Для выявления структурных элементов словесной культуры Шпет воссоздал путь восприятия слова в соответствующей последовательности: от выделения голоса из ряда иных звуков, до выявления его фонетических, лексических и семантических форм. В языке не существует содержания, лишённого формы, весь язык дан нам как совокупность форм: «Форме противопоставляется содержание, но чтобы найти содержание языковой формы, надо выйти за границы языка»⁹³. Шпет полагал, что эффективным средством для изучения слова оказываются методы, направленные на то, чтобы уловить динамическое богатство процесса осуществления смысла: экспозиция и интерпретация. Экспозиция понимается Шпетом как анализ слов-понятий во всех их возможных значениях, а интерпретация выявляет их реальный смысл в известном контексте. При этом экспозиция, учитывая все возможные контексты, состоит именно в соотношении с системой, с целым, и это целое, согласно Шпету, не только лингвистическая система, но и вся культура.

Шпет видел в «слове» единый культурный знак, своеобразный общезначимый элемент любой культуры, в котором объединяются самые различные смысловые нити, создающие при этом ткань культурно-исторического бытия. Культура понималась Шпетом как такое проявление человеческого сознания, которое объективировано и общезначимо. Другими словами, она (культура) есть синтетическое целое, своеобразная точка пересечения смыслов многих форм духовного, эмоционального, художественного и научного понимания мира.

5.3. Методология наук

В процессе реконструкции основных положений шпетовской методологии гуманитарного знания возникает своего рода исследовательская проблема, состоящая в том, что эти методологические положения в трудах Шпета не всегда выступают в явном виде. Зачастую они носят неявный харак-

тер и нуждаются в экспликации. Тем более, что его философская концепция выступает как необходимый элемент критики философских концепций Дильтея, Зиггарта, Милля, Вундта и др. Методологический проект Шпета не поддается определению в качестве завершенной системы философских положений, он находится в постоянном становлении. Дело в том, что такое положение дел становится очевидным не только в процессе исследования содержания опубликованных произведений, но и рукописей. Шпет, скорее, ставит проблемы, задает вопросы, размышляет совместно с автором, идеи которого он переосмысляет. Кроме того, исторически биографическая ситуация Шпета сложилась таким образом, что методологические идеи сохранились в неопубликованных, незаконченных произведениях, поэтому необходимо постоянно учитывать время написания того или иного произведения или архивного материала и соотносить публично зафиксированное время выхода произведения и «внутреннее время» написания произведения.

В основе методологии наук, которую Шпет определял как некую систему, как организацию или, можно даже сказать, систему организаций, лежит, прежде всего, *идея*, в которой можно усматривать несколько смыслов. В первом значении, идея есть некоторая возможная «точка зрения». Понимая и принимая *идею* только таким образом, исследователю трудно остаться на объективных позициях и не «скатиться к субъективизму». Во-вторых, идею можно определить как «норму» и «долженствование». Конечно, если принимать идею только в данном смысле, методология сводится к регулятивности и возникает опасность разрыва с самим предметом. Следовательно, с точки зрения Шпета, требуется связь между «должно» и «есть». Поэтому в основе методологии как системы должна лежать идея, которая будет пониматься как сущность предмета, «идея не оторвана от предмета, а раскрывается в нем самом, поэтому изложение науки — есть осуществление ее идеи. Путь, приемы осуществления — есть метод науки»⁹⁴. Следовательно, если принять во внимание, что осуществление или реализация совершается в изложении, то методология — есть учение о методах выражения. Другими словами, методы прежде всего выступают в качестве средств понимания, а не только объяснения.

Говоря о методах как о средствах понимания, Шпет предполагал, что именно такой подход дает возможность определить общую цель научного знания не только как эрудицию, но и как *понимание*. Термин «понимание» выступает не как «логический охват в «понятии» и не представление, ясное и пр., а как перевод на язык непосредственно данной реальности»⁹⁵. Такой подход к пониманию обозначает, прежде всего, включение подлежащего пониманию в целое этой реальности. Это включение совершается, по мысли Шпета, через изложение, поскольку методологическое изложение ведет к пониманию соответствующего предмета, ведь «идея предмета лежит как признак в его содержании, именно в его сущности и потому может быть названа энтелехией предмета. Раскрытие ее — и есть формальное определение понимания»⁹⁶. Система рассматривается Шпетом как определенная форма науки о методах, в основе которой лежат описание, объяснение и сравнение. Описание, как метод, подразумевает, прежде всего, классификацию объектов, объяснение строится с помощью дедукции, а сравнение предполагает наличие истории, с помощью которой и происходит осмысление той или иной научной проблемы.

Ход мысли Шпета может быть интерпретирован следующим образом. Он пытается зафиксировать этапы научного исследования в гуманитарном знании, последовательно раскрывая условия предметного (онтологического) описания. Задача логики описания, по Шпету, сводится к вопросу об образовании понятий, т. е. к выяснению законов и правил их определения. Шпет, в принципе, согласен с Дройзеном в том, что метод исторического изыскания определяется морфологическим характером его материала, поэтому видит необходимое условие исторического исследования в *понимании* предмета⁹⁷. Историческое изыскание (описание), по Шпету, достигнув своей стадии понимания, переходит в историческое изложение, которое имеет здесь с изысканием то общее, что и его метод «определяется морфологическим характером» предмета. На этой стадии, стадии изложения, конкретный предмет исторической действительности должен быть описан с помощью общих понятий. Другими словами, несмотря на описание предмета с помощью общих понятий,

он не теряет своей конкретности. Конкретное «целое», с которым приходится иметь дело историку, представляет собой очень сложную организацию, или систему организаций. Поэтому **первой задачей исторического описания** Шпет ставит выделение в сложной системе этого конкретного «целого» отдельных самостоятельных организаций⁹⁸. **Вторая задача** вытекает из первой и состоит в том, что надо найти постоянный логический критерий, который давал бы основание в этом целом выделять отдельные организации, как относительно самостоятельные части. Наконец, **третья задача** описания состоит в построении системы отношений отдельных организаций. Другими словами, установленные задачи соотносятся друг с другом подобно системе кругов, между собою соприкасающихся, иногда концентрически, иногда более свободно и т. д., — каждый круг в себе обозначает некоторую в себе самостоятельную организацию, а различные отношения кругов приблизительно, и всегда только образно, обозначают отношения организаций»⁹⁹.

Вопрос об объяснении в истории есть вопрос о том, что и как образует ее содержание, поскольку она расширяет свое содержание, выходя за пределы того, что непосредственно дано ей в опыте. История как конкретная наука с помощью метода объяснения устанавливает всякого рода теории. А задача логики исторического объяснения сводится, с одной стороны, к тому, чтобы наметить правила и нормы установления этих теорий, а с другой, установить и общие правила объяснения, чтобы дать критерий для точного разграничения собственно объяснения от описания. Всякий описываемый исторический факт нуждается в том, чтобы было указание его причины или его объяснение.

Шпет рассуждает следующим образом: «с точки зрения формальной логики мы можем объяснение построить на основании законов, но если рассматривать закон как понятие, то и он нуждается в объяснении. Следовательно, выявление причины исторического явления или факта необходимо искать не в законах формальной логики, а в самой эмпирической действительности, которая умопостигаема с помощью имманентной интуиции, т. е. усматривается в собственном внутреннем опыте»¹⁰⁰. Поэтому действительной задачей методологии является установление само-

го характера действующей имманентной причины, так как именно в этом проявляется подлинный логический характер исторического объяснения и своеобразия истории и исторического метода, а также взаимоотношение его с другими видами и типами причинного объяснения. «Историческая причина всегда оказывается данной налицо, то есть, если она и отделена от объясняемого явления пределами какой-нибудь данной организации, то все же выход за ее пределы не бесконечен, так как сама интенсивная и экстенсивная ограниченность организации есть нечто во времени и в пространстве эмпирически и конечно данное»¹⁰¹. Иначе говоря, источник исторической причинности Шпет предлагал искать в пространственно-временной характеристике исторического явления.

Шпет признавал специфический характер исторической причинности и определял ее как организующую, распределяющую функции, деятельность, роли, места и т. д. Следовательно, историческое развитие есть не что иное, как развертывание распределяющей исторической причины, «рост» организации, дифференциация ее в новые организации, в свою очередь развертывающие себя распределении функций и деятельностей. Таким образом, историческая причинность занимает свое самостоятельное место в ряду других видов причинности. Основания к этому лежат в признании существования особого социального бытия. Если же говорить об объективном носителе этой исторической причинности, то таковым философия истории признала «дух», который проявляет себя не в условиях индивидуального существования, а в условиях совместной организованной деятельности «множества».

Следующей составной частью методологии науки в понимании Шпета является сравнение. Именно сравнительно-исторический метод, по его мнению, приобретает особую популярность в естественнонаучных и исторических исследованиях начала XX века. Шпет достаточно высоко оценивал роль этого метода для развития наук о духе, но подчеркивал при этом, что в его логической оценке есть довольно много несоответствующего его действительной логической природе. Дело в том, что сравнительный метод долгое время воспринимался в научной среде как научный метод, другими словами, с его помощью пытались устанавливать за-

коны. Но Шпет полагал, что сравнительный метод применим и к наукам, имеющим конкретный предмет, а именно — к исторической науке. В этом смысле наиболее характерным является следующий пример: «Исторический, подлинно исторический переход от одной организации к другой есть не что иное, как новое организационное связывание двух или больше таких ядер, другими словами, историческое движется «внутренно», во «внутренней» связи своих объектов. Но именно это не делает сравнительный метод — для него — и в этом его сходство с абстрактным, вводившее столь многих в заблуждение, не существует граней интенсивности и экстенсивности: сравнивать можно и то, что ни в какой внутренней эмпирически конкретной связи не стоит. Какую-нибудь организацию «племени» за 5000 лет до Р. Х. и имевшую место у подножия Гималаев мы можем сравнивать с организацией, возникшей совершенно независимо от той в V веке по Р. Х. на берегах Днепра, и наконец, с организацией, существующей в наше время где-нибудь в американских прериях или на австралийских островах. Сравнительный метод «связывает» то, что не связано, исторический метод имеет дело с фактически связанным»¹⁰². Шпет подчеркивал своеобразие сравнительного метода, которое состоит в том, что, с одной стороны, он не может устанавливать объяснений, ведь имманентная причина конкретных явлений не есть причина повторяющаяся, с другой стороны, сравнительный метод может являться обобщающим как обобщающий конкретную причину, так как здесь возникает совершенно оригинальное новообразование, в форме так называемого «среднего». «Другими словами, понятие конкретной причины не «обобщается» в собственном смысле и не подвергается абстракции, а берется в особом регулятивном значении «типичного» или «типического». Яркий пример такого своеобразного способа образования понятий и пользования ими представляет частный случай сравнительного метода вообще метод «статистический»»¹⁰³.

Шпет достаточно четко и принципиально определяет отличия сравнительного метода от методов абстрактного и конкретного, анализируя, прежде всего, специфические особенности его применения в исследовательской практике. Первое следствие применения сравнительного метода

состоит в следующем: несмотря на то, что историческая теория, по существу, не может претендовать на регулирующую функцию, так как имеет отношение только к конкретному, строго ограниченному рамками своей интенсивности и экстенсивности, нужно заметить, что она все-таки может «обобщать и типизировать», даже тогда, «когда в нашем распоряжении имеется всего «один» факт, в крайнем случае, «другие» случаи могут быть подсказаны деятельностью воображения»¹⁰⁴. Вот почему Шпет обращал особое внимание на то, что если историк и выставляет какое-либо свое теоретическое положение как типическое, не следует забывать при этом, что такого рода отношение историка к работе имеет право на существование, но выходит за сферу самой истории. «Историк как бы работает на исторической почве, имея ввиду «иное», для него его работа не «самоцель», а средство, подчиненное целям, лежащим в области систематических или даже абстрактных наук»¹⁰⁵. Таким образом, сравнительный метод, применяемый в историческом исследовании, имеет свои особенности, обобщая конкретный предмет и логически встраиваясь во всю систему методологии истории, однако его своеобразие несколько не нарушает чистоты его логической схемы, его оригинальности и самобытности.

5.4. Роль феноменологического метода в гуманитарном исследовании

Своеобразие шпетовского подхода к методологии истории заключается, на наш взгляд, в особом «герменевтическом» осмыслении способов познания истории как реального процесса становления смысла. Особая роль в этой методологии принадлежала феноменологическому методу, поскольку именно в результате введения феноменологических процедур в гуманитарное исследование мы можем конституировать предмет гуманитарных наук. Говоря о философии в широком смысле, Шпет полагал, что она включает и феноменологическую подготовку, и обоснование ее проблем, которые одинаково предшествуют как метафизическому изучению, так и научному и логическому. Феноменология как бы поглощает в себе специальную

проблему исторической действительности, так как, следуя за данным, не покидает почвы связанности всего целого. Но, разумеется, и феноменология может иметь не только экстенсивное, но и интенсивное устремление, и от изучения предметов вообще постоянно переходить к изучению региональных областей, так что теоретически, отвлеченно, вполне мыслимо и здесь выделение феноменологии исторической действительности в совершенно обособленную проблему. Эта до известной степени искусственно выделенная область в до-теоретическом изучении, до-научном, или пред-научном вместе с областью метафизического, после-научного, и составляет целое философии истории. Иначе говоря, история как наука, обращенная к той же действительности, составляет как бы некоторое «между» по отношению к обеим частям философии истории.

Особую роль в гуманитарном исследовании играет феноменологическое описание, имеющее целью не построение науки, не изучение данного предмета в интересах его теории, «... а изучение, цель которого найти *основания* самих предметов, то есть путем описания выделить из вещей все, что к ним так или иначе привнесено, что им не принадлежит самим по себе; можно сказать, что это есть действительное познание *вещей в себе*...»¹⁰⁶. Это описание не является теоретическим, потому что оно должно освободить вещь от всяких теорий. Оно является феноменологическим и, в этом смысле, «истинно *онтологическим* описанием».

Другими словами, для достижения адекватного понимания и максимально точного определения предмета исторической науки Шпет избрал путь феноменологического описания понятий, раскрывающий смыслы и значения таковых. Вместе с тем, такой анализ понятий, с точки зрения Шпета, является наиболее продуктивным при исследовании социального, а, следовательно, и исторического мира. Осознавая, что социальный мир возможен только как мир человеческий, что история осуществляется только человеком, Шпет видел объект исторической науки в человеке, человеческом поведении, человеческих действиях, человеческих учреждениях, человеческой борьбе и т. д. ... Учитывая, что Шпет понимал философию как «науку о *понятии* действительности»¹⁰⁷, историческая философия

должна изучать не конкретного человека, личность в исторической действительности, и даже не социального человека, но ее предметом становится понятие «человек» и «человеческое». Каждое понятие, по мысли Шпета, имеет значение и несет в себе смысл при определении объекта исследования. Следовательно, проблема определения объекта видится ему не в том, что человек — социальное явление, но в разрешении вопроса — «Что есть «социальное» как понятие?». Только выявив все смыслы понятия «социальное», можно устранить всевозможные недоразумения, которые возникают в гуманитарных науках, т. е. в науках о человеке и, особенно, на первом этапе — этапе формирования гуманитарных наук, в процессе чего остро встает вопрос о самом предмете той или иной науки.

Итак, «человек берется в истории в значении социального человека, и человеческое — в значении социально-человеческого»¹⁰⁸. Именно «социальное» является тем понятием, которое требует уразумения и последующей интерпретации в процессе формирования той или иной региональной области гуманитарного знания. Он не только постулировал это положение, но поставил вопрос о смысле понятия «социальное»: Как оно (социальное) возможно, какова его природа, в чем его смысл? Только ответив на эти вопросы, полагал он, можно будет с уверенностью сказать, что история есть идеал чистого познания действительности, именно ей «принадлежит руководящая роль среди всех эмпирических наук, так как она являет собой образец наиболее совершенного познания конкретного в его неограниченной полноте»¹⁰⁹.

Шпет исходил из знаковой природы предмета истории, обосновывая необходимость его понимания и интерпретации. Социальные объекты заключают в себе признак цели, говорил он, «следовательно, одно это уже побуждает определять смысл их; источники, из которых мы почерпаем знание о социальных объектах, суть не сами эти объекты сплошь и рядом, а знаки их, следовательно, эти знаки должны быть интерпретированы»¹¹⁰. Интерпретация может осуществляться только человеком, который является разумным, мыслящим существом, наделенным сознанием. «Мы разумны, мы разумеем, мы понимаем, мы сочувствуем, мы подражаем и прочее, и прочее, — одним словом, мы

обладаем интеллектуальной интуицией, потому что мы рождаемся. Мы не только разумны, обладаем инстинктами, понимаем ... от рождения, но и благодаря рождению. Чем ближе родственные узы, связывающие нас, тем больше места разумному, тем больше места пониманию»¹¹¹. Именно благодаря пониманию и достигается социальное единство, которое является, по мнению Шпета, двигателем истории. Из этого единства человека может вырвать только абстракция, которая, сама являясь безжизненной, тем не менее, не умерщвляет того, что лежит в основе человеческих социальных отношений, а связывает человека со всем органическим миром. Только через нее «...мы получаем новое указание на то, в каком направлении может идти истинная философия социального и истории»¹¹².

С другой стороны, для Шпета существенно, что понимание есть общая функция, дающая нам не только социальное, но и любой другой знак вещи, выступающий в феноменологическом анализе, «что всюду, где имеет место понимание, мы имеем дело с феноменологически разными знаками»¹¹³. Знаки эти, полученные с помощью дескриптивного анализа, мы можем рассматривать не только как знаки, но и как обозначаемое ими. Другими словами, Шпет попытался установить «...некоторые постоянные корреляции смыслов, которые наслаиваются за знаком»¹¹⁴. Установка таких корреляций — дело в высшей степени важное, так как они дают возможно глубоко до основания заглянуть в содержание наук, ... и резче провести между ними демаркационную линию. Иначе говоря, Шпет полагал, что, оставаясь на почве феноменологической онтологии, необходимо рассматривать «социальное» как знак в самом себе и путем его описательного анализа вскрыть специфическую форму его бытия.

Определив «социальное» через понимание, Шпет поставил следующий вопрос: «В каком виде может быть установлено с логической точки зрения «социальное» как предмет, и в каком отношении стоит к нему история и «историческое»?». Отвечая на него, он обратил внимание, что понятие «социальное» как предмет исследования является многозначным и должно пониматься в контексте той научной проблемы, которая стоит перед ученым, поэтому социальное, прежде чем стать предметом исследования,

должно принять форму абстрактного или конкретного предмета. Рассматривая «социальное» соответственно и как конкретный, и как абстрактный предмет, Шпет подчеркивал, что абстрактность или конкретность «социального» как предмета устанавливается уже в феноменологической онтологии. «В самой феноменологической онтологии уже производится разделение «вещей», как по роду его бытия, так и по форме. Сосредотачивая свое внимание только на одном роде бытия, действительном объективном бытии, мы можем получить спецификацию его, если обратимся к тем формам, которые различает в нем феноменологическая онтология»¹¹⁵. Возникает проблема герменевтического круга, в основе которого лежит вопрос о логическом соотношении целого и части. Для Шпета герменевтический круг тесно связан с пониманием слова, которое трактуется как единство целого и части, а переход от части к целому и составляет процессуальность герменевтического акта.

Заметим, что «слово» у Шпета движется, исторически развивается, поскольку понимается в связи с другими. Если мы рассматриваем понятие «социальное» как целое, то перед нами — абстрактный предмет, если же мы извлекаем это понятие из окружающей обстановки, то мы уже имеем дело с конкретным предметом. Извлечь «социальное» из естественной установки — вот первая задача исследователя. Что происходит в результате этого вычленения или, другими словами, феноменологической редукции? Социальное воспринимается нами как знак. «Следовательно, если бы мы захотели характеризовать чувственно данное, как «социальное бытие», мы должны были бы сказать, что оно является для нас таким постольку, поскольку мы рассматриваем его как «знак»...»¹¹⁶.

Феноменология истории, в понимании Шпета, есть путь чистого описания, с помощью которого мы и должны извлечь из понятия «социального» его значение, «так как подобно тому, как значением слова является обозначаемое им понятие, так значением понятия является обозначаема им, или соответствующая ему «вещь»»¹¹⁷. В естественной установке данное нам социальное бытие есть действительное бытие, «в своей первичной данности оно есть данное для нашей интуиции... и поскольку речь идет

о действительном мире, мы можем говорить о ней как о данности интуиции опыта»¹¹⁸. Следовательно, задача сводится к тому, чтобы выключить социальное из естественной установки с помощью феноменологической редукции и получить первоначальное знание о нем. Однако надо помнить, что понятие «социального» существует не в интуиции, а вместе с ней, и между ними существует определенное отношение, которое возникает в результате того, что в самой интуиции должны быть идеальные моменты, которые предопределяли бы образование понятия, «что делало бы понятие действительно отображением предмета. Такие моменты возникают в эйдетической интуиции (терминология Гуссерля). Другими словами, социальное не просто дается нам в опытной интуиции, но и «является той областью, где источником нашего непосредственного знания является интуиция интеллектуальная»¹¹⁹. Следовательно, если рассматривать социальное бытие как чувственное данное, то оно будет являться таковым, но только в качестве знака. Тогда и необходимо произвести редукцию и определить: является ли оно «тем же» (в смысле «таким же»), что и в естественной установке или нет. Если в феноменологической установке мы рассматриваем вещи действительного мира как знаки, то усмотрение тождественности социального состоит в «усмотрении ее по отношению к вещи в «обстановке» этой вещи, в ее среде, в окружающем ее — это правильно и для чувственной и для интеллектуальной интуиции»¹²⁰. Поэтому если мы, рассматривая предмет действительности, убеждаемся, что это «знак» и берем его таким, то все, что наше понимание может обнаружить, сводится к тому, для чего эта вещь нужна. Возникает отношение «средство-цель», и именно в нем можно усмотреть тождественность социального. Однако в этом отношении средство всегда тождественно, но цель «связывается вовсе не со всякой вещью, напротив, в качестве цели из всех созерцаемых нами вещей выступают только те формы бытия, которые мы характеризуем именем «люди»»¹²¹. Вот почему происходит отождествление «человеческого» и «социального», но такое отождествление, с точки зрения Шпета, неверно, поскольку человек может выступать и как естественная вещь, и как социальная, и «если мы допустили это отожд-

дествление, то мы лишились бы права говорить как о «социальном» в применении к тем вещам чувственной интуиции, которые не суть люди, например, пепельница, стол, школа, город и т. д. Поэтому, признавая, что только «человек» пользуется вещами естественного мира, в том числе и людьми, как средствами, мы, тем не менее, усматриваем исключительно в «прагматичности» всех вещей, «тоже» социального»¹²². Таким образом, первая форма бытия социального «есть бытие в качестве орудия, бытие инструментальное, бытие утилитарное, в широком смысле бытие практическое, прагматическое»¹²³.

На второй ступени понимания «социальное» подвергается логико-методологическому анализу. «Мы покидаем область феноменологической онтологии, — рассуждает Шпет, — и вступаем в область логики»¹²⁴. Он ставит вопрос: «Знаком чего является социальное как знак?» Здесь оно определяется через категорию отношения. Шпет полагал, что к этой категории принадлежат самые разнообразные отношения: отношения вещей между собой, отношение вещей и свойств, отношение свойств между собою, и, наконец, отношения между самими отношениями. «Категория отношения играет в методологическом исследовании самую существенную роль, так как логически определенная вещь, ...никогда не входит в научное изучение, отрезанной от своей интуитивной неопределенности, а влечет таковую за собой в виде вопросов и задач»¹²⁵. Поэтому познание, решая эти задачи, сводится к установлению отношений, ведь вещь в науке познается только *через* (курсив мой. — Т.Щ.) свои отношения. Если на первой ступени понимания социальное есть орудие, то на втором этапе это орудие мы не можем отнести ни к категории вещи, ни к категории свойства, но только к категории отношения. «Мы проникаем в смысл орудия... и единственное, что может нам при этом раскрыться состоит в том, что орудие получает свой смысл, что это существенно для него, входить, как часть, как член, в то, что мы называем организацией... Именно организация есть методологически определенный предмет наук о социальном... Она есть некоторое отношение или комплекс отношений, предметом которых является социальное»¹²⁶. И если теперь мы попытаемся ответить на вопрос: «знаком чего является со-

циальное как знак?», то ответ очевиден. Социальное является знаком того, что перед нами налицо есть человеческая организация как «...некоторый коллектив, между членами которого, индивидами существует отношение совместности»¹²⁷. Но категория человеческой организации является предметом самых различных социальных наук. Какая же из них является основной?

Ответить на этот вопрос для Шпета означало снять третий покров с социального как знака, который заключается не только в усмотрении общего источника отношений между индивидами, но и в выяснении причинно-следственных связей этих отношений. «Само определение социального действованиа, вообще социальной причинности, может быть удовлетворительно выполнено только после того, как мы отдадим себе отчет в том, что такое социальный предмет и какие научные задачи он ставит перед нами»¹²⁸. В связи с этим Шпета интересовали три вопроса. Во-первых, не теряется ли при новом «понимании» социального его специфичность? Ответ для Шпета сомнений не вызывал. «Предметы социального не даны как такие ни в чувственной интуиции целиком, ни во внутреннем опыте, они даны, главным образом, в интеллектуальной интуиции, — уже это налагает на них печать своеобразия и специфичности»¹²⁹. В этом смысле «человеческая организация», как логически сформулированный, специфический предмет наук о социальном, существенно отличается от телесной вещи, организма и психофизического организма. Во-вторых, что является для социальных наук основной наукой? Таковой для Шпета является та, которая исходит из предмета, беря его во всей полноте его данности и во всей полноте определения его формы бытия. Заметим, что чем полнее наука захватывает предмет, тем ближе она к философии, и тем больше у нее прав на то, чтобы быть основной наукой по отношению к другим родственным ей по предмету наукам. «По предмету основная наука должна быть конкретной, а по методу — идеальной»¹³⁰. Строго говоря, та действительность, благодаря которой мы познаем «конкретный предмет» в широком смысле есть действительность именно историческая. Ведь из всех социальных наук только история рассматривает социального «множественного» человека, как конкрет-

ный предмет, как идеальный коррелят, как «чистое понятие организации, к существованию которого принадлежит бесчисленное разнообразие отношений средств и целей, выполнение которых характеризует организации...»¹³¹. Поэтому именно она является той наукой, которую Шпет называл основанием, «образцом» для всех других гуманитарных дисциплин. Но существует и третий вопрос: «Является ли понимание предмета, достигнутое нами, последней ступенью, на которую восходит интеллектуальная интуиция, или возможны последующие восхождения и проникновения?» Шпет рассуждал так: с одной стороны, ответом на этот вопрос может служить определение собственных научных границ истории, но во всякой науке важнейшим компонентом должна быть и метафизика, которая позволяет выйти за пределы этих рамок.

Такая постановка проблемы существенна для Шпета, так как она позволяет продолжить восхождение на четвертую ступень понимания «социального» как предмета. Здесь мы вступаем в область теоретической онтологии. На последнем этапе понимание снимает четвертый покров с социального как знака и обнаруживает там некоторую форму специфического действовани^я. «Ничто не мешает нам назвать «носителя» этого действовани^я «духом», а традиционное словоупотребление даже оправдывает это название в весьма многих отношениях. Тогда «социальное», «историческое» мы вполне основательно можем характеризовать, как «объективирование» духа, как его обнаружение в знаках, проникнуть за которые и значит проникнуть в сферу духа»¹³².

Феноменология истории в понимании Шпета есть феноменологическое описание исторической действительности. Действительность эта возникает и развивается вместе с человеком, следовательно, она опосредована человеческим существованием. С помощью метода феноменологического описания Шпет показал путь исследования понятия «социальное», как знака, в котором содержится смысл и уразумение предмета философии истории. В результате этого анализа Шпет пришел к выводу, что основным понятием, которое лежит в основе исторической действительности как данности и составляет проблему исторической науки, является понятие организации, кото-

рое есть методологически определенный предмет наук о социальном. Именно организация есть некоторое отношение или комплекс отношений, предметом которых является социальное. Выявив организацию как предельное понятие, являющееся предметом исторической науки, остается только выяснить — что является предметом философии истории? Для Шпета таким предметом, в смысле возникновения и развития организации, является Дух, но не в метафизическом смысле, а в признании его личностью. «“В себе” он только познается, в себе он только идея»¹³³. Культура, искусство и, наконец, история — реальное его осуществление. Дух создается человеком, который понимается Шпетом как целостное единство множества различных Я.

5.5. Г.Г. Шпет и Д.М. Петрушевский о логических проблемах исторической науки

Философские идеи Шпета, высказанные в «Истории как проблеме логики» нашли противоречивые отклики в русском философском и гуманитарном сообществе. В «Вестнике Европы» появилась статья Т. Райнова, который весьма скептически отнесся к идеям Шпета, скорее он даже не понял внутреннего философского замысла этих материалов, усматривая в них некоторое собрание концептов, анализа концепций западноевропейских мыслителей. Однако были и другие исследователи, которые иначе отнеслись к шпетовским идеям. Среди них — историк, профессор Московского университета Д.М. Петрушевский, который не только содержательно оценил шпетовские исследования (как историк-профессионал), но и поддерживал с ним дружбу в течении долгих лет. В архиве сохранились письма Петрушевского к Шпету, где он очень высоко оценил и работу «История как проблема логики», и «Очерк развития русской философии»¹³⁴.

В 1915 году Петрушевский написал книгу «К вопросу о логическом стиле исторической науки». Идеи, высказанные в этой книге, стали своего рода ориентиром в постановке методологических проблем исторической науки

для Шпета. Он отметил факт развития методологической рефлексии в сфере русского исторического и философского сообщества в своей книге «История как проблема логики» так: «Я хотел бы здесь обратить внимание только на нашу литературу. Наша философская литература и возникла прежде всего как философско-историческая, и никогда не переставала интересоваться историей, как проблемой — об этом говорить много не приходится. Но и наука история у нас стоит особенно высоко. Здесь больше всего проявилась самостоятельность, зрелость и самобытность нашего научного творчества». И далее, он ссылается на книгу Петрушевского: «И как поощряюще должны быть приняты нижеследующие слова одного из лучших представителей нашей исторической науки: «Прибавим к этому, что начавшаяся в самое последнее время энергичная работа философско-критического пересмотра основных исторических (социологических) понятий, в значительной мере вызванная недавними и еще до сих пор не замолкнувшими спорами материалистов и идеологов и обещающая очень ценные результаты для общественной философии и науки, да уже и теперь оказывающая свое освежающее и оздоравливающее влияние на научную атмосферу, успела уже поколебать не мало общепризнанных воззрений и давно утвердившихся в исторической науке рубрик, схем и классификаций, показав всю их, в лучшем случае, поверхностность и наивную (в философском смысле) субъективность, и поставила ряд вопросов там, где до сих пор царила догматическая уверенность и определенность»¹³⁵ (Д.М. Петрушевский)»¹³⁶. В ответ на это Петрушевский послал Шпету свою книгу и письмо¹³⁷:

Многоуважаемый Густав Густавович

Сейчас узнал, к величайшему моему смущению и ужасу, что до Вас не дошла моя брошюра о логич<еском> стиле исторической науки, и что Вы уверены, что я не послал ее Вам. А между тем я послал ее чуть ли ни первому Вам, как только получил ее, но не по Вашему адресу, который мне не был известен, а не то на Курсы, не то на Университет. Мне чрезвычайно прискорбно это недоразумение. Не говоря уже о том, что мне было крайне интересно Ваше впечатление от брошюры, задевающей оч<ень> близкую Вам область, я хотел хоть в такой скромной фор-

ме выразить Вам мою сердечную признательность за Ваше, так выручившее меня, внимание ко мне данное в тексте Вашей книги. Не оставляю надежды, что для Вас не подлежит сомнению искренность моих слов. Брошюру посылаю.

Искренно преданный и признательный

Д. Петрушевский.

Общение между ними продолжилось и после политических событий 1917 года, когда в университетских кругах стал устанавливаться в качестве господствующего «марксистский» (идеологический) подход к истории, который сводился к признанию непосредственного влияния внешней природной среды на историческое развитие. Поэтому и Шпет и Петрушевский, отстаивающие, по мнению марксистских идеологов, «индивидуалистскую позицию» в методологическом направлении исторического исследования, постепенно оказывались в кругу «недоброжелателей». Вот строки из одного письма Петрушевского: «Дорогой Густав Густавович, от души поздравляю Вас с выбором в доценты (+ 34, — 11). Как видите, Ваши «доброжелатели» сумели наберечь лишь пару голосов. Мое мнение оправдалось, как видите, и я очень рад, что мы не лишаем Вас для Сибири¹³⁸. Передайте мой привет Н.К. и спокойно продолжайте Вашу работу. Искренно Ваш Д. Петрушевский»¹³⁹.

Думаю, что плодотворное обсуждение проблем, дружеское участие в судьбе друг друга возникает именно на почве единства взглядов на природу исторического познания. Сохранилось одно письмо Шпета к Петрушевскому¹⁴⁰, где он излагает свои взгляды на методологию исторического исследования. Надо сказать, что это письмо написано в духе «невидимого колледжа» ученых и заслуживает внимательного прочтения. В процессе анализа писем становится очевидным, что разговор Шпета и Петрушевского разворачивается в тематической сфере методологических проблем исторической науки. Предметом обсуждения становятся логико-методологические идеи, высказанные представителями Баденской и Марбургской школы неокантианства.

И Шпет и Петрушевский пытаются переосмыслить и преодолеть неокантианский дуализм в понимании природы исторического предмета. Риккерт писал: «одна и та

же реальность выступает то как природа, пока мы мыслим ее под знаком общего, то как история, когда берем в отношении к частному». Ни Шпет, ни Петрушевский не согласны с основаниями такого деления, поскольку отстаивают тезис о возможности и необходимости обобщения (скорее, типизирования) (хотя и иного рода, чем в естественных науках) в исторической науке. Шпет отмечает как бесспорную заслугу, что Риккерт и его последователи вернулись к признанию индивидуального характера за историческим предметом. Но их понимание понятия индивидуального сводится к единичному, и как следствие, противопоставляется множественному и повторяющемуся. Шпет и Петрушевский настаивают на изменении взгляда на логическую природу «индивидуального», поскольку рассматривают его не в противопоставлении к множественному, но ставят его в контрадикторное отношение к «вещественному», как целому, «которое, как считал Шпет, в любой части и при любом делении сохраняет свойства самого целого (как масло, песок и т. п.)». То есть исторический предмет имеет подвижную динамическую структуру, склонную к самоорганизации. Шпет пишет: «всякий исторический факт, как *factum*, как временная заполненность, потому именно и существует объективно, в реальном прошлом, как цельная и завершенная в себе часть исторической действительности, потому и существует, в вышеразъясненном смысле, абсолютно, что он осуществлен. Не так, как природа, которая не осуществляется, а просто существует (для не-теологического мышления); в ее замкнутой системе все меняется и чередуется, приходит и становится вновь; в ней есть только преходящее, и возможности ее — так же бесконечны, как условно ее и их время. Реальное в истории — (уже) осуществленное; преходящее становится предметом истории как прошедшее, и при том в той единственной и единственной возможности, в которой оно осуществилось и было в свое единственное время»¹⁴¹. Петрушевский рассматривал эту проблему, но на конкретном историческом материале средневековой эпохи, на что обратил внимание Шпет. Он отвечает Петрушевскому: «У Вас, Дмитрий Моисеевич, я читаю: «Основные формы тогдашней жизни... несмотря на резко выраженную индивидуальную печать, на них лежа-

щую, мы находим и в следующую за средними веками эпоху, но лишь в развившемся в полной мере виде»¹⁴².

Сохранился и ответ Петрушевского, где он описывает жесткую идеологическую критику, которой была подвергнута в среде историков-марксистов его методологическая позиция:

14. V. 28.

Дорогой Густав Густавович,

Читал и перечитывал вчера от Вас «хаос намеков и зацепок» и спешу выразить Вам мою сердечнейшую признательность за Ваше дружеское внимание ко мне и к моей книге и за те интереснейшие соображения, за тот букет глубоких и тонких мыслей, которыми Вы поделились со мной. От всей души желаю наступления для Вас таких условий, которые дали бы Вам возможность развить эти мысли в полную меру их значения и заложить непрекращаемые основы логики исторического, так необходимой всем нам. Чтение того, что Вы написали мне по поводу моей книги, доставило мне истинную радость еще и по контрасту с тем площадным бормотаньем, которое вот столько лет угнетает нашу барабанную перепонку и не преминуло сделать в последнее время центром своего идеологического внимания и мои «Очерки», усматривая в них бомбу, начиненную антимарксистскими удушливыми газами, и не подозревая того, что автор во время писания «Очерков» совершенно забыл о существовании и марксизма, и всей его нехитрой, разве для пролетарского желудка пригодной, кухни. Вы может быть, слышали, как Коммунистическая, с позволения сказать, Академия целых две пятницы (ведь суббота — праздничный день) потратила на разоблачение ересей, содержащихся в моей книге¹⁴³, и через самого своего президента объявила войну мне, моей книге и моей школе (слово «школа» употреблено было им)¹⁴⁴. Военные действия начались еще до этого торжественного объявления, статьей некоего Фридлянда в журнале «Под знаменем марксизма»¹⁴⁵ (статьи этой я не читал; автор ее особенно, говорят, неистовствовал на обеих пятницах, поддерживаемый другими соплеменниками Кушнером¹⁴⁶ и Аптекарем¹⁴⁷, оказавшимися особенно глубокими знатоками феодализма, в непонимании которого они меня уличили), а продолжи-

лись препакостной, говорят, статейкой «отца русской исторической науки»¹⁴⁸ (как назвал его печатно некий Казанский профессор Дитякин в одном «ученом» произведении, которое есть у меня)¹⁴⁹, помещенной в последнем номере «Историка-марксиста» (статья эта обрушивается на меня и на Тарле, антантская ориентация которого не по вкусу ему пришлось)¹⁵⁰. (Имеется, очевидно, в виду последняя книга Тарле об империализме). Вы представляете себе, чем для меня на этом беспросветно унылом фоне духовного запустения и одичания были Ваши глубокие строки и заключенные в них ростки богатого развития нашей науки и культуры. Еще раз от всей души желаю Вам полного осуществления Ваших научных планов... Сердечно ваш Д. Петрушевский.

Итак, я попыталась выделить основные проблемные моменты философских и научных идей Шпета, принципиально не выстраивая их в какую-либо законченную концепцию. Я старалась описать основные положения его законченных и незаконченных произведений, опираясь во многом на архивный материал, что, на мой взгляд, существенно расширяет возможности последующих интерпретаций, поскольку совершенно очевидно, что шпетовские идеи и методологические поиски имеют принципиальное значение для самых широких слоев гуманитарного знания от лингвистики и истории до психологии. Вместе с тем, я хотела продемонстрировать, что его философский поиск был *неявно* обусловлен русской культурно-философской и научной традицией, т. е. для понимания динамики и поворотов в шпетовском творчестве необходимо учитывать не только европейскую направленность его философского развития, но скорее коммуникативную реальность русского философского сообщества того времени. Конечно, я отдаю себе отчет в том, что реально в опубликованных произведениях он анализировал в основном концепции мыслителей современной ему западноевропейской (по большей части немецкой) философии. Однако смысловое поле его вопросов было задано русским контекстом, раскрыть который становится возможным благодаря перекрестному архивному исследованию.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М., 2001.
- ² Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 апреля 1912 года // Архив семьи Шпета.
- ³ Письмо № 27 Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 27 июня (10 июля) 1914 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁴ «Сейчас 6 часов и я только что вернулся от Гуссерля, а пошел к нему в 11 часов. Он читал мне свою статью о «Времени», там обедал, потом говорили. Он хочет, чтобы я дал перевести книгу и прислал ему, он просмотрит, что не годится для немцев... Но об этом поговорим». Письмо № 29 Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 29 июня (12 июля) 1914 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁵ Письмо № 25 Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 24 июня (7 июля) 1914 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁶ Auszug (нем.) — отрывок, фрагмент. Имеется в виду отрывок из книги Г. Шпета «Явление и смысл».
- ⁷ Письмо № 28 Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 28 июня (11 июля) 1914 г. // Архив семьи Шпета
- ⁸ Содержание шпетовских записей лекций и семинаров Гуссерля сверены с полным списком семинаров, которые были проведены Гуссерлем в зимнем семестре 1912–1913 гг. по комментариям В. Куренного к публикации писем Шпета к Гуссерлю. Логос. 1996. № 7. С. 131–133.
- ⁹ Шпет Г.Г. Работа по психологии // ОР РГБ. Ф. 718. К. 5. Ед. хр. 9.
- ¹⁰ Записная книжка Шпета 1913 года // Архив семьи Шпета.
- ¹¹ Письмо Г.Г. Шпета к Э. Гуссерлю от 26 февраля 1914 г. // Логос. 1996. № 7.
- ¹² Шпет Г.Г. Сознание феноменологическое и реальное // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 15. Л. 4.
- ¹³ Записная книжка Шпета 1913 года // Архив семьи Шпета.
- ¹⁴ Борисов Е.В. «Явление и смысл» Г. Шпета в контексте развития феноменологии Э. Гуссерля. // Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск, 1996. С. 183–191.
- ¹⁵ Под основаниями Шпет понимал «почву, fundamentum, на которой развивается мировоззрение философа, как субъективное переживание, как известный гносеологический уклад сознания, сопровождающий установление объективной теории или объективного положения вещей». Шпет Г.Г. Скептик и его душа. // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 130.
- ¹⁶ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Ч. 1. Материалы. М., 1916. С. 10.
- ¹⁷ Письмо № 69 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 24 (11) июня 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- ¹⁸ Шпет Г.Г. Мудрость или Разум // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 325.
- ¹⁹ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Ч. 1. Материалы. М., 1916. С. 10.

- ²⁰ Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум* // Шпет Г.Г. *Философские этюды*. М., 1994. С. 225.
- ²¹ Шпет Г.Г. *Очерк развития русской философии* // Шпет Г.Г. *Сочинения*. М., 1989. С. 50.
- ²² Идея положительной философии возникает в творчестве Шпета неслучайно. Она органично вплетается в реальность «сферы разговора» русских философов начала XX века. Философские учения П.Д. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина и др. входят в традицию положительной философии, идущую от Платона. Это понятие возникает в русской философской традиции как антитеза «позитивной философии», которая, несмотря на название, есть по своей сути философия отрицательная, т. е. отрицающая исторически предшествующие философские построения.
- ²³ Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум* // Шпет Г.Г. *Философские этюды*. М., 1994. С. 222–223.
- ²⁴ Шпет Г.Г. *Работа по философии* // *Начала*. 1992. № 1. С. 38.
- ²⁵ Там же. С. 38–39.
- ²⁶ Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум* // *Философские этюды*. М., 1994. С. 241–242.
- ²⁷ Шпет Г.Г. *История как проблема логики. Критические и методологические исследования*. Ч. I. *Материалы*. М., 1916. С. 14.
- ²⁸ Там же. С. 17.
- ²⁹ Там же. С. 15.
- ³⁰ Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум* // *Философские этюды*. М., 1994. С. 233.
- ³¹ Данный термин был заимствован Шпетом у В. Соловьева, который понимал под «познаваемым» сущий сам по себе предмет познания, т. е. первоначало. См: *Соловьев В.С. Философские начала цельного знания* // *Соловьев В.С. Сочинения*. М., 1990. Т. 2. С. 221.
- ³² Шпет Г.Г. *Работа по философии* // *Начала*. 1992. № 1. С. 38.
- ³³ Шпет Г.Г. *Мудрость или разум* // *Философские этюды*. М., 1994. С. 234.
- ³⁴ Шпет Г.Г. *К вопросу о гегельянстве Белинского* // *Вопросы философии*. 1991. № 7. С. 157.
- ³⁵ Там же. С. 157.
- ³⁶ *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа* / *Сочинения*. Т. IV. М., 1959. С. 298.
- ³⁷ Там же. С. 299.
- ³⁸ Там же. С. 299.
- ³⁹ Шпет Г.Г. *Опыт популяризации философии Гегеля* // *ОР РГБ*. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 7. Л. 16, 21.
- ⁴⁰ Шпет Г.Г. *Явление и смысл*. Томск, 1996. С. 22.
- ⁴¹ Там же. С. 20.
- ⁴² *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. М., 1990. С. 128.
- ⁴³ Шпет Г.Г. *Явление и смысл*. Томск, 1996. С. 71.
- ⁴⁴ Там же. С. 80.
- ⁴⁵ Там же. С. 111.
- ⁴⁶ Там же. С. 112.
- ⁴⁷ Шпет Г.Г. *Явление и смысл*. М., 1914. С. 55.

- ⁴⁸ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959. С. 48.
- ⁴⁹ Размышляя над движением шпетовской мысли, к аналогичному выводу приходит В.А. Лекторский. См.: *Лекторский В.А.* Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 159.
- ⁵⁰ См.: *Шпет Г.Г.* Опыт популяризации философии Гегеля // ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 7.; *Шпет Г.Г.* Заметки о Шестове. Черновой автограф // ОР РГБ. Ф. 718. К. 5. Ед. хр. 11.
- ⁵¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959. С. 14.
- ⁵² *Шпет Г.Г.* Опыт популяризации философии Гегеля. // ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед.хр. 7. Л. 5.
- ⁵³ Там же. Л. 13.
- ⁵⁴ Там же. Л. 13
- ⁵⁵ *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. М., 1914. С. 29.
- ⁵⁶ *Шпет Г.Г.* Опыт популяризации философии Гегеля // ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 7. Л. 9.
- ⁵⁷ *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы. // Контекст, 91. М., 1991. С. 279.
- ⁵⁸ *Ideelle* — идеальное (нем.), термин Гегеля.
- ⁵⁹ *Шпет Г.Г.* Опыт популяризации философии Гегеля // ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 7. Л. 15
- ⁶⁰ Там же. Л. 15.
- ⁶¹ *Франк С.Л.* Сущность и ведущие мотивы русской философии // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. 1996. С. 153.
- ⁶² См.: *Кареев Н.И.* Теория исторического знания. СПб., 1913.; *Ланно-Данилевский А.С.* Методология истории. СПб., 1910. Ч. 1.; *Хвостов М.М.* Лекции по методологии и философии истории. Казань, 1913.
- ⁶³ См.: *Дорошенко Н.М.* Философия и методология истории в России (конец XIX — начало XX в.) СПб., 1997. С. 167.
- ⁶⁴ *Шпет Г.Г.* Философия и история // Вестник МГУ, серия 7, философия. 1994. № 3. С. 12.
- ⁶⁵ *Радлов Э.Л.* Очерки истории русской философии // *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.:* Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 150.
- ⁶⁶ *Шпет Г.Г.* Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? Киев, 1907. С. 10.
- ⁶⁷ *Шпет Г.Г.* Логика: в 2 ч. М., 1912. (Литографированное издание записок слушательниц).
- ⁶⁸ Шпет имеет в виду те письма, которые слушательницы МВЖК послали ему в Геттинген. Среди них особенно интересно письмо Веры Гайдуковой (вложено в письмо Шпета к Н.К. Гучковой от 19 (6) августа 1912 года, № 125):
Ярославль 19 августа 1912 года. <...>
Густав Густавович!
Знаком ли Вам мой почерк, или Ваша память не удерживает столь недостойных запоминания вещей? Буду оптимисткой!
Хотя я и очень на Вас зла, но все же не настолько, чтобы лишить Вас возможности получать сведения о М.В.Ж. курсах. Ведь Вы их так

бесконечно любите, так нуждаетесь в постоянном духовном общении с ними. А между тем судьба, т. е. Г.И.Ч. (Георгий Иванович Челпанов. Прим. — *Т.Щ.*), благоприятствуя с одной стороны, надолго лишила Вас этого общения. Кто же кроме меня сообщит Вам все интересующие Вас новости.

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. — *Т.Щ.*) еле живого извлекали из аудиторий.

Этой же весной праздновали юбилей Н.Д. Виноградову, по случаю его десятилетней секретарской службы на курсах; благодарные курсистки поднесли ему букет из белых роз. О диссертации его: «Теоретическая философия Юма» Вы, вероятно, слышали.

Вот, кажется, и все, что можно сказать Вам о Высших курсах.

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 политикой — антикультурный человек»;

«Теория познания — теория незнания» и др.

Ах, Густав Густавович! Ведь я когда-то называлась «теорией незнания», а теперь остались лишь воспоминания... Помнится мне одна «среда». Дело было, кажется, до Рождества. Вы были чересчур весело настроены; если можно так выразиться, чересчур любовно относились к окружающему. Трактуя о модусах, Вы один модус, непригодный по положению среднего термина, назвали «неприличным модусом, временно допущенным в общество»; буквы Вы называли «буквочками»; ряд модусов напоминал Вам танцующих кадрили.

Поверьте, — это очень располагало к Вам публику. Теперь Вас нет. Курсы надолго обесцветились... 2 года.... Значит никогда... До свидания, а быть может прощайте! Тогда простите все мои прегрешения, содеянные словом, делом или помышлением. Но, быть может, — до свидания! Помню, — Вы мне сказали как-то на лестнице, что приедете экзаменовать осенью. (Хотя экзаменоваться, — нельзя сказать, чтобы было интересно). Надеюсь, что то была правда. Всех благ!

Вера Гайдукова.

P.S. Вы, вероятно имели (извините за выражение) каверзное намерение совсем не читать моего письма, но (вторично извиняюсь) любопытство взяло верх; а потом какой же Вы были бы логик, если бы пользовались в жизни популярной индукцией <...>

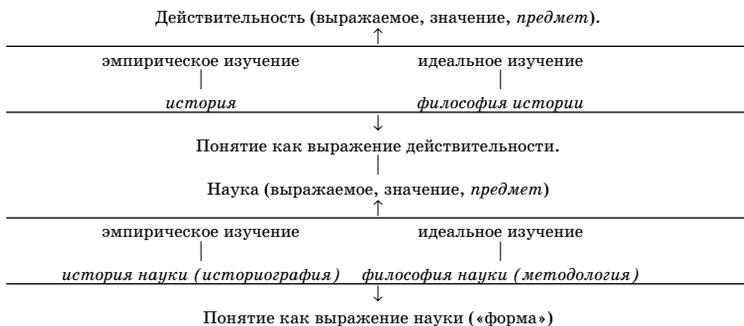
В Ваших лекциях по логике открыла несколько странное свойство: они очень хороши для декламации; не знаю, насколько это общепризнанно.

Простите и прощайте!

Слушательница М.В.Ж. Курсов

Вера Гайдукова.

- ⁶⁹ Письмо № 97 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 22 (9) июля 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁷⁰ *Суровцев В.А.* К вопросу о лекциях по логике Г.Г. Шпета 1911–1912 гг. // *Шпет Г.Г.* / *Comprehensio*. Вторые шпетовские чтения. Томск, 1997. С. 234.
- ⁷¹ *Шпет Г.Г.* Логика. Ч. 1. М., 1912. С. 11.
- ⁷² Там же. С. 9.
- ⁷³ Там же. С. 11.
- ⁷⁴ *Шпет Г.Г.* История как проблема логики // ОР РГБ. Ф. 718. К. 2. Ед. хр. 3.
- ⁷⁵ См.: *Риккерт Г.* Философия истории // *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 130–203.
- ⁷⁶ См.: *Каринский М.И.* Классификация выводов. СПб., 1880.
- ⁷⁷ *Шпет Г.Г.* Логика. Ч. 2. М., 1912. С. 189.
- ⁷⁸ См.: *Аландский П.И.* История Греции. Киев-СПб., 1899; *Петрушевский Д.М.* К вопросу о логическом стиле исторической науки. Пг., 1915.
- ⁷⁹ *Шпет Г.Г.* Логика. М., 1912. Ч. 1. С. 191
- ⁸⁰ Там же. С. 191.
- ⁸¹ Приложение:



- ⁸² *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Ч. 1. Материалы. М., 1916. С. 51.
- ⁸³ *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Возможно продолжение второй части // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 1. Л. 253.
- ⁸⁴ *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Материалы. М., 1916. Ч. 1. С. 42
- ⁸⁵ *Шпет Г.Г.* Герберт Спенсер и его педагогические идеи. (1914 г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 1. Ед. хр. 9. Л. 44.
- ⁸⁶ *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Ч. 1. Материалы. М., 1916. С. 47.
- ⁸⁷ *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 29.
- ⁸⁸ *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // Контекст-89. М., 1990. С. 231–368.; Контекст-90. М., 1991. С. 219–259.; Контекст-91. М., 1992. С. 215–255.; Контекст-92. М., 1993. С. 251–284.

- ⁸⁹ Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст-90. М., 1991. С. 240.
- ⁹⁰ Гумбольдт В. О различии строения языков и его влияние на духовное развитие человечества // Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. М., 1989.
- ⁹¹ Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Сочинения. М., 1989. С. 380.
- ⁹² Там же. С. 382.
- ⁹³ Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Москва–Воронеж, 1996. С. 391.
- ⁹⁴ Шпет Г.Г. Что такое методология наук? // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 14. Л. 1
- ⁹⁵ Там же. Л. 2.
- ⁹⁶ Там же. Л. 2.
- ⁹⁷ Шпет Г.Г. История как проблема логики (возможно, продолжение второй части) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 1. Л. 326.
- ⁹⁸ Там же. Л. 328.
- ⁹⁹ Там же. Л. 330.
- ¹⁰⁰ Там же. Л. 330. Шпет подчеркивал связь своего рассуждения с выводами, к которым пришел Л.М. Лопатин в своей докторской диссертации «Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности». В частности, последний доказывает, что эмпирический опыт относится к познанию явлений в их субъективном значении, поэтому требует метафизики, сфера которой знание действительной сущности вещей. Подробнее об этом: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 2. М., 1891.
- ¹⁰¹ Шпет Г.Г. История как проблема логики (возможно, продолжение второй части) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 1. Л. 375.
- ¹⁰² Там же. Л. 397–398.
- ¹⁰³ Там же. Л. 399.
- ¹⁰⁴ Там же. Л. 399–400.
- ¹⁰⁵ Там же. Л. 400.
- ¹⁰⁶ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Ч. II. Гл. VII.: Вильгельм Дильтей // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 27.
- ¹⁰⁷ Шпет Г.Г. «Явление и смысл». М., 1914. Рукописная вставка к стр. 16. // Личный экземпляр книги. Архив семьи Шпета.
- ¹⁰⁸ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Ч. II. (возможно продолжение второй части) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 1.
- ¹⁰⁹ Шпет Г.Г. История как предмет логики // Историко-философский ежегодник-88. М., 1988. С. 299.
- ¹¹⁰ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Ч. II. Гл. VII.: Вильгельм Дильтей // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 73.
- ¹¹¹ Шпет Г.Г. История как проблема логики (возможно продолжение второй части) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 1. Л. 247.
- ¹¹² Там же. Л. 248.
- ¹¹³ Там же. Л. 260–261.
- ¹¹⁴ Там же. Л. 261.
- ¹¹⁵ Шпет Г.Г. История как проблема логики (возможно, продолжение второй части) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 1. Л. 257.
- ¹¹⁶ Там же. Л. 256.

- ¹¹⁷ Там же. Л. 215–216.
- ¹¹⁸ Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск, 1996. С. 58.
- ¹¹⁹ Шпет Г.Г. История как проблема логики (возможно, продолжение второй части) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 1. Л. 258.
- ¹²⁰ Там же. Л. 269.
- ¹²¹ Там же. Л. 271.
- ¹²² Там же. Л. 272.
- ¹²³ Там же. Л. 271.
- ¹²⁴ Там же. Л. 273.
- ¹²⁵ Там же. Л. 279–280.
- ¹²⁶ Там же. Л. 284.
- ¹²⁷ Там же. Л. 290.
- ¹²⁸ Там же. Л. 291–292.
- ¹²⁹ Там же. Л. 293.
- ¹³⁰ Там же. Л. 301.
- ¹³¹ Там же. Л. 305.
- ¹³² Там же. Л. 314.
- ¹³³ Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 359.
- ¹³⁴ В последнем из сохранившихся в семейном архиве писем, Петрушевский говорит: «Дорогой Густав Густавович, Мне очень хочется еще раз поблагодарить Вас за Вашу книгу (и за Ваше посещение) и выразить Вам чувства искреннейшего восхищения (не боюсь этого слова), с какими я читаю ее и говорю о ней. Ведь это уже государственное событие — Ваша замечательная книга и при других типографских условиях она бы быстро стала очень громким событием Мне не приходилось читать такого изображения несчастной истории нашей культуры, видеть такую чисто европейскую (а не провинциально-кустарную) постановку ее изучения, при которой только и возможно установление истинных перспектив. Ваши общие характеристики глубоки и блестящи по выполнению. Чаша, которую Вы подносите нынешнему гражданину, горька безмерно, но только такой напиток (если только его хорошенько, особенно духовно и душевно усвоить) и может быть на пользу ему. Я от всей души приветствую появление Вашей удивительной книги именно теперь; самое ее появление — красноречивый показатель, что мы еще живы и к жизни способны. Такой беспощадный самодиагноз чего-нибудь да стоит. Что до меня, то я обеими руками подписываюсь под Вашими общими оценками и всем рекомендую с ними ознакомиться. Сердечно поздравляю Вас с этой книгой и нетерпеливо жду ее продолжения». (Штемпели: Москва 21.1.23.; Москва 21.1.23.; Москва, экспедиция 21.1.23.; Москва 23.1.23.; Адрес: Москва Долгоруковская ул., д. 8., д. К.И. Гучкова.; ЕВР (его высокородию, прим. — Т.Щ.) Профессору Густаву Густавовичу Шпету.; На обороте: Плющиха. Большой Трубный пер., 13, кв. 16.; 20.1.23.) Письмо хранится в Архиве семьи Г. Шпета.
- ¹³⁵ Петрушевский Д.М. Тенденции современной исторической науки // Образование. 1899. Т. 5–6.
- ¹³⁶ Шпет Г.Г. История как проблема логики. Ч. I. Материалы. М., 1916. С. VII–VIII.

- ¹³⁷ Письмо Д.М. Петрушевского Г.Г. Шпету от 25 декабря 1916 г. // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 18. Л. 1. (Почтовая карточка. Штемпель: Москва-21, 26.12.16. Большая Царицынская, 9. Его Высокоородию Густаву Густавовичу Шпету На обороте: Плющиха. Большой Трубный пер., 13, кв. 16. 25. XII. 16.).
- ¹³⁸ Шпет неоднократно задумывался о переезде в Томск для продолжения работы в Томском университете, о чем свидетельствуют письма к жене от 21 августа 1917: «Хотел поговорить с Челпановым о Томске, но он сам предупредил вопросом: не предпринял ли я шагов относительно Саратова. Мне стало противно, но я все-таки сказал, что хотел в Томск. По его мнению далеко, разрыв с Москвою порядочный. Впрочем, тут же добавил, что его зять, который живет в Томске, говорит, что вообще только там и можно еще жить в России!..».
- ¹³⁹ Письмо Д.М. Петрушевского Г.Г. Шпету от 10 ноября 1918 г. // Архив семьи Шпета.
- ¹⁴⁰ Черновой автограф письма Г.Г. Шпета к Д.М. Петрушевскому // ОР РГБ. Ф. 718. К. 24. Ед. хр. 5. Текст письма был опубликован А.А. Митюшиным (Вопросы истории естествознания и техники. 1988. № 3. С. 120–126). Однако в процессе расшифровки данного текста публикатором был допущен ряд существенных неточностей (например, на стр. 125 вместо «специфическим фактом», следует читать «специфицированным формам», некоторые фразы, придаточные предложения пропущены), поэтому я пользуюсь архивным вариантом данного письма.
- ¹⁴¹ Черновой автограф письма Г.Г. Шпета к Д.М. Петрушевскому // ОР РГБ. Ф. 718. К. 24. Ед. хр. 5.
- ¹⁴² *Петрушевский Д.М.* Очерки из экономической жизни Европы. Пг. 1928. С. 79.
- ¹⁴³ События, о которых идет речь, освещены в журнале «Историк — марксист», 1928. Т. 8.
- ¹⁴⁴ Фридлянд писал: «Марксизм должен быть воинствующим учением, а не любвеобильным меценатством». Книга Петрушевского — «манифест антимарксистской школы в СССР. (Под знаменем марксизма, 1928. № 2. С. 147.); «Общий вывод: проф. Д.М. Петрушевский, блестящий знаток английского средневековья, пытался выступить в СССР с антимарксистским манифестом. Он дал нам блестящие доказательства тому, что подобная попытка грозит научной квалификации автора. Проф. Петрушевский сделал два шага назад; историческое значение его книги в том, что она вызовет, будем надеяться, у нас, марксистов, решительный отпор. Пора нам вспомнить, что в истории, как в философии и политэкономии мы должны оставить академическое благодушие: на нашем знамени написано «воинствующий материализм»» (Под знаменем марксизма, 1928. № 2. С. 161.)
- ¹⁴⁵ Петрушевский имеет в виду статью Ц. Фридлянда «Два шага назад (О книге Д.М. Петрушевского «Очерки из экономической истории средневековой Европы»)». См.: Под знаменем марксизма, 1928. № 2. С. 147–161.
- ¹⁴⁶ Кушнер П.И. писал: «Несколько слов относительно общей оценки взглядов проф. Петрушевского, поскольку они отразились в разби-

раемой нами книге. Я думаю, что та теория, которую защищает проф. Петрушевский, реакционна со всех точек зрения и, в особенности со стороны научной» (См.: Диспут о книге Д.М. Петрушевского (О некоторых предрассудках и суевериях в исторической науке). Стенограмма заседания социологической секции общества историков-марксистов от 30 марта и 6 апреля 1928 г.) // Историк-марксист. 1928. Т. 8. С. 112.). И далее: «Такая идеализация средневековья, по моему, вещь реакционная. Перед нами выступает феодальная эпоха в совершенно новых чертах: спокойное житье, культурная роль крупного землевладения (не хозяйства даже, а землевладения, потому что хозяйство велось трудом крестьян, при помощи крестьянского инвентаря, или раздавалось в аренду по мелким клочкам...), и, наконец, вне-классовая роль государства, защищавшего всех граждан, без различия их социального положения... Нет, картина, которую рисует проф. Петрушевский, не может правильно, правдиво осветить феодальные отношения. Здесь эпоха искажена, в угоду безусловно реакционным теориям». (Там же. С. 115.).

¹⁴⁷ В.Д. Аптекарь пишет: «...если взять книгу проф. Петрушевского, то ни в коем случае нельзя согласиться с той оценкой, которая дана проф. Косминским, выдающим в этой работе последнее слово науки. Эта книга не является последним словом ни западной, ни нашей советской науки. Нельзя подходить к европейскому средневековью изолированно, не рассматривая его в связи с другими видами феодализма, в частности восточного феодализма» (Диспут о книге Д.М. Петрушевского (О некоторых предрассудках и суевериях в исторической науке). Стенограмма заседания социологической секции общества историков-марксистов от 30 марта и 6 апреля 1928 г.) // Историк-марксист. 1928. Т. 8. С. 116.). И далее: «Последний вопрос по порядку, но первый по значению — это вопрос о методе. Метод для т. Неусыхина никакого значения не имеет. Этим и объясняется недоумение т. Неусыхина: почему, когда при анализе книги Петрушевского доходят до риккертIANства, марксисты дальше этих раскопок не ведут. Мне кажется, что нелепо возвращаться к старым уже решенным вопросам. РиккертIANство достаточно известное общественное явление, и все, что связано с риккертIANством, имеет достаточно ясное и определенное общественное же значение. Непонимание марксистского метода в особенности наглядно проявилось у т. Косминского в его формулировке, что труд проф. Петрушевского — это книга и марксистская и немарксистская, но которая по существу работы может быть признана марксистской. Эта его формулировка, переведенная на более простой и понятный язык, сводится к тому, что книга Петрушевского — это ни рыба, ни мясо, и нечто съедобное. Естественно возникает вопрос — для кого съедобное?» (Там же. С. 117.).

¹⁴⁸ Петрушевский имеет в виду статью историка М. Покровского «“Новые” течения в русской исторической литературе». См.: Историк-марксист. Т. 7. 1928. С. 3–17.

¹⁴⁹ Петрушевский имеет в виду работу «Исследования по социально-экономической истории Италии позднего средневековья» (Казань,

1926), написанную Валентином Тихоновичем Дитякиным, проф. Казанского университета.

- ¹⁵⁰Покровский пишет: «Д.М. Петрушевский, которого еще в дни легального марксизма рассматривали как почти своего, и его тогдашние работы перепечатаются ныне Институтом Маркса и Энгельса, — теперь, в этом не может быть сомнения, уходит от нас, и куда уходит? Добро бы еще к «государственной школе», — а то Д.М. Петрушевский занял такую позицию, что, по сравнению с ним, даже и прежнего Милокува приходится считать представителем «исторической науки». Ибо в последнем произведении проф. Петрушевского («Очерки из экономической истории средневековой Европы») отчетливо просматривается линия, которую нельзя назвать иначе, как антинаучной.» (Историк-марксист. Т. 7. 1928. С. 5.). И далее: «...проф. Петрушевского после его новейшей книги, ни один из жаждущих марксистского кислорода аспирантов РАНИОНа не признает за своего. Никак нельзя ручаться, что этого не произойдет ни в каком случае с книгой академика Тарле и его «Европой в эпоху империализма». Акад. Тарле никакой ревизией исторической методологии в своей книге не занимается. Его формулировки самые что ни на есть «марксистские». Классовая точка зрения проводится, можно сказать, безо всяких оговорок — напоминая о мудром предостережении Ленина: отнюдь не считать марксистом всякого, кто признает, что «история — это борьба классов». Правда, что и самая формулировка принадлежит не кому другому, как Гизо, — сразу же тем самым оправдывая разъяснение Ленина, что теорию борьбы классов может найти для себя выгодной и усвоить даже и буржуа. Марксист лишь тот, кто берет не только факт борьбы классов, но и ее неизбежный результат — социалистическую революцию. ...Наивным сопоставлением английских стачек и германских вооружений...с головой выдает «стержень» всей толстой и ученой книги акад. Тарле. По существу дела мы имеем перед собой один из образчиков до сих пор ведущейся Антантою полемики против Германии. ...И если весь мир о происхождении войны 1914 года имеет теперь более отчетливое представление, чем это было 10 лет назад, то этим все обязаны, в первую очередь, советским публикациям. С ними совершенно не желает считаться только пишущий в Ленинграде акад. Тарле. Для него по-прежнему остается неприкосновенным священный лозунг Антанты, твердя который дряхлеющими устами умер недавно Сазонов: «Германия напала»». (Там же. С. 11–13.). И еще: «...оба «новых» явления нашей «западной» историографии ведут нас назад — одно к 1914 году, другое даже к 1904 году. Не влияние ли это теории относительности, столь, по мнению некоторых марксистских авторов, зловредной? Говорят, будто по этой теории можно сначала помереть, а потом родиться. А, может быть, наши авторы просто занимаются омолаживанием? Как бы то ни было, читать обе книги в 1928 году не нельзя странно. Наша «западная» историография, по всему хронологическому фронту от Юлия Цезаря до Пуанкаре, катится назад» (Там же. С. 17.).

Шпет в русской философской сфере разговора

1. СОБОРНАЯ «СФЕРА РАЗГОВОРА» РУССКИХ ФИЛОСОФОВ

*«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.

«Общение» в данном контексте, понимается П. Флоренским как соучастное творение философской мысли и слова людьми, связанными между собой неким целостным пониманием смыслового и языкового пространства, единства социального и культурного, при всем различии взглядов внутри этого единства. Поэтому неудивительно услышать аналогичную мысль от философа, кажется, совершенно иного плана и убеждений — Андрея Белого. «Когда в важные минуты мы собираемся вместе, — говорил 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 сознании. Со-знание — есть действительность, нами творимая — результат действия мысли, воли и чувства...»².

На мой взгляд, в подобных констатациях не только 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. Причем эта особенность проявляется не только в манере философствования, в тематических предпочтениях, в техниках рассуждений и способах организации текстов русских мыслителей, но, кроме того, кристаллизуется в личных впечатлениях от реальных практик общения, в коммуникативных актах, запечатленных в архивных материалах — в письмах, записях бесед и пр., при обращении к которым известный, так сказать, публичный корпус текстов зачастую приобретает иной смысл.

Понятая именно таким образом «соборность» (коммуникативность) позволяет поставить вопрос о возможных корреляциях идеи «соборности» и реального коммуникативного контекста русского философского сообщества, т. е. своеобразной соборной «сферы разговора» русских философов, в которой эта идея возникает. Иначе говоря, соборность это не только «идея», которая владела умами русских философов, она есть та коммуникативная реальность, в которой эта идея рождалась.

Замечу, что «сфера разговора» (термин Шпета) это тот содержательный контекст, то реально существующее общение, в котором разворачивается русская философская мысль. Описание «разговора», понимаемого именно таким образом, присутствует в тексте «Трех разговоров...» Вл. Соловьева, который не тематизирует разговор, а осуществляет актуальную интерпретацию философской

проблемы, выбирая формой выражения своих мыслей разговор. В Предисловии он дает весьма оригинальное объяснение своего обращения к «разговору», которое приобретает особую значимость в контексте интерпретации реального русского философского общения как соборного. Проследившая ход рассуждения Соловьева, становится очевидно, что в начале своего размышления он ставит «разговор» и «диалог» в один ряд, употребляя их как синонимы. Он пишет: «Долго я не находил удобной формы для исполнения своего замысла. Но весной 1899 года, за границей, разом сложился и в несколько дней написан первый разговор об этом предмете, а затем, по возвращении в Россию, написаны и два другие диалога. Так сама собою явилась эта словесная форма как простейшее выражение для того, что я хотел сказать»³. Но буквально в следующем абзаце он делает уточнение, объясняя, что имеет в виду, когда употребляет концепт «разговор». Разговор (по Соловьеву) — это «случайная светская беседа». Употребляя именно этот концепт, Соловьев как бы проясняет свою позицию. Различие «разговора» и «диалога» (в платоновском смысле) Соловьев выразил в следующей фразе: «Как бы то ни было, мне не удалось восстановить как следует начало разговора. Сочинять из своей головы по образцу Платона и его подражателей я не решился и начал свою запись с тех слов генерала, которые я услышал, подходя к беседующим»⁴.

Если в диалоге предмет задан изначально, то в разговоре предмет создается в нем самом и может быть разговор «многопредметный» (почему и говорят иногда о беспредметности русского философского разговора, не замечая, что он не беспредметен, но многопредметен одновременно), т. е. смысл сообщаемого от одного предмета плавно перетекает или неожиданно прорывается в другой. Соловьев очень характерно говорит об этом в фразе: «“Политик” говорил на этот раз так много и так «протяженно-сложно ткал» свои фразы, что записать все с буквальной точностью было невозможно. Я привел достаточное количество его подлинных изречений и старался сохранить общий тон, но, разумеется, во многих случаях мог лишь передать своими словами сущность его речи»⁵. Иначе говоря, разговор, в отличие от диалога, может и не быть, он

и не бывает литературно оформленным, поскольку он максимально приближен к реальной жизни, и существует как конституирующее начало в сфере повседневности.

Еще одна важная характерная черта разговора, замеченная Соловьевым, состоит в том, что композиционно «разговор» тесно переплетается с «рассказом», когда автор реально сталкивается с проблемой выражения времени. Именно в разговоре, в реальной беседе, возможно переплетение прошлого, настоящего и будущего. Разговор не может быть «окончательным», он открыт и постоянно незавершен. Поэтому для выражения своей философской позиции Соловьев выбирает не строгую научную форму, а *рассказ* как жизненную форму выражения мысли в обыденной речи, продолжая тем самым заданную «разговором» установку на «жизненность» исследуемой проблемы. Он пишет, что разговор для осуществления поставленной им конечной цели «вдвойне не удобен: во-первых, потому, что требуемые им перерывы и вставочные замечания мешают возбужденному интересу рассказа, а во-вторых, потому, что *житейский*, и в особенности шуточный, тон разговора не соответствует религиозному назначению предмета»⁶. Поэтому разговор выступает у Соловьева как *первая ступень* изложения философской проблемы, но необходимо предполагает развитие и последующую *трансформацию* в рассказ, повесть, т. е. изложение принимает повествовательный характер. Соловьев пишет: «я изменил редакцию третьего разговора, вставив в него сплошное чтение краткой повести об антихристе из рукописи умершего монаха». Соловьеву удалось вплести рассказ в реальный разговор, снимая проблему времени и осуществляя, таким образом, возможность взаимопроникновения прошлого и настоящего.

Другими словами, форма разговора, как речевой жанр, дает возможность Соловьеву более четкого выражения своего философского замысла. Он поясняет: «Этой формой случайного светского разговора уже достаточно ясно указывается, что здесь не нужно искать ни научно-философского исследования, ни религиозной проповеди. ...Моя задача здесь скорее апологетическая и полемическая»⁷. Я думаю, что форма «разговора» позволяет Соловьеву раскрыть «*жизненные стороны*» той проблемы, которая им об-

суждается. Кроме того, «разговор» напрямую связан и с положительной задачей Соловьева. Он позволяет конституировать одновременно три различные точки зрения на одну проблему, фиксируя ее многозначность, многоплановость, множество ее смысловых интерпретаций. С другой стороны, именно в разговоре эта множественность интерпретаций выступает как отблеск intersubъективного смысла проблемы. Примечательны и эпиграфы к каждому разговору, например: «Audiatur et prima pars!»⁸, что в переводе с латинского означает: «Да будет *выслушана* и первая часть!». Если понимать часть как первый разговор из трех, написанных Соловьевым, то, во-первых, возникает мысль о реальном собеседнике, а во-вторых, выслушать можно нечто имеющее единый смысл, т. е. три разговора, предполагающие собеседника и выступающие как множественность, есть в то же время целостное единство. Я думаю, что Соловьев, объясняя свой выбор разговора, как формы изложения содержания своих мыслей, неявно описывает соборную сферу русского философского разговора, в которой и происходит конституирование философских проблем.

Своеобразными границами (внутренней и внешней) этой сферы являются, на мой взгляд, «интимность» и «публичность». «Интимность» соборной сферы разговора возникает в повседневном общении, когда «личность обращается к личности». Иначе говоря, «интимность», как «неявное общение», предполагает *доверие* (мысль еще не готова бороться) в процессе сообщения «тайны своей мысли» другому, т. е. «слово» еще не оформлено окончательно и не может быть подвергнуто публичному обсуждению, как осуждению. Интимность, присущая соборной «сфере разговора» изначальна, она возникает и развивается «внутренне» и осуществляется даже в чуждых ей внешних условиях. В то же время «сфера разговора» в широком смысле есть некоторый публичный круг общения между разными течениями и направлениями философской мысли, но это общение предметное, профессиональное, личность в этой «сфере разговора» будет осознавать себя носителем соборного (в предметном общении возникающего) сознания, «коллективных переживаний». Для подобной «сферы разговора» свойственна, кроме уже от-

меченной публичности, полемичность, проявляющаяся в дискуссиях на страницах различных журналов, публичных спорах, диспутах и т. д., вместе с тем сохраняющих «действительный контекст»⁹, в котором та или иная мысль высказывалась. Такое общение осуществлялось часто «волей-неволей», между идейными противниками. Иначе говоря, «идеи носились в воздухе»¹⁰, они проговаривались, от личности к личности передавались, прочитывались, осмыслялись, но каждый философ при этом оставался самим собой, оставался личностью в том многоголосном хоре, где каждый мог и должен был петь тем голосом, которым был наделен от природы, этим и был любой голос ценен. Эта мысль стала предметом разговора между Шпетом и его невестой. Он пытался дать ей понять, что его творчество, при всей внешней, кажущейся его бесполезности, не дает права отчаиваться и быть пессимистом в отношении своей философской работы. Его творчество есть часть конкретного целого, единства реального философского сознания русских философов. Разговор на эту тему продолжался от письма к письму мимолетно, и выражался лишь в отдельных фразах. Квинтэссенцией этого разговора стало примечание, сделанное Шпетом в одном из писем, в котором раскрывается его понимание своего смысла творчества: «Я тебе, Наталик, писал не раз о своей цели, в связи с Россией и т. д. И все боялся, как бы ты меня не поняла неправильно, не подумала: «вот, зазнается! Очень уж высокого мнения о себе» или что-нибудь подобное! Было бы мне очень неприятно, если бы ты так поняла, и я все думал, как бы тебе выразить настоящее свое отношение в этом вопросе к самому себе. И вдруг вчера в «Голосе Москвы» натолкнулся на слова Чехова, которые лучше всего и выражают мою мысль в этом отношении. Прилагаю их¹¹: «Чехов писал другу-беллетристу: “После тех высоких требований, какие поставил Мопассан, трудно работать, но работать надо. Есть большие собаки и есть маленькие собаки, но маленькие не должны смущаться существованием больших: *все обязаны лаять и лаять тем голосом, какой им дал Бог*”»¹².

Общение Шпета с русской философской мыслью потому и живое, родное, что развивается не только внешне, «публично», (в философских сочинениях, открыто),

но присутствует в нем и внутренне (в письмах, дневниковых записях, т. е. в тех источниках, которые не предназначались для широкого круга читателей). Работая в традиции философии как знания, как «строгой науки», Шпет следил, чтобы мысль его была выражена как можно строже, отчетливее, поэтому «самое близкое и родное» присутствовало в нем как нечто само собою разумеющееся, и не требовало с его точки зрения интерпретации, т. е. зачастую оказывалось «невысказанным». Письма и дневниковые записи позволяют учесть «невысказанные» в его сочинениях мысли, дают возможность увидеть его в коммуникативной реальности русского философского сообщества. Особый интерес в этом смысле представляет «внутренний разговор» Шпета с Вл. Соловьевым, т. е. созвучие их идей и концептуальных поисков.

2. 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...»¹³. Шпет имеет ввиду «Пародии» Соловьева на стихи Брюсова, написанные в связи с полемикой, завязавшейся между ними по поводу трех выпусков сборника «Русские символисты» (1894–1895). Сохранилось и другое «живое» воспоминание этой полемики. Поэт А. Белый писал: «...мы его (Брюсова) впервые «дикие» стихи затвердили и пародии на него В. Соловьева...»¹⁴.

Примечательны сами «Пародии» Соловьева:

*Горизонты вертикальные
В шоколадных небесах,
Как мечты полужеркальные
В лавровишневых лесах.*

*Призрак льдины огнедышащей
В ярком сумраке погас,
И стоит меня не слышащий
Гиацинтовый Пегас.*

*Мандрагоры имманентные
Зашуршали в камышах,
А шершаво-декадентные
Вирши в вянущих ушах¹⁵.*

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 Шпета от поэтики Соловьева оказали влияние на дальнейшее развитие его эстетических взглядов. 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 продемонстрирует в «Эстетических фрагментах»,

«Проблемах современной эстетики» что, несмотря на полемику между символистами и Соловьевым, они были едины в главном: в требовании *реальности* образа, т. е. *действительно* 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, *общее* понимание философских проблем и общие методологические поиски и пути решения этих проблем, т. е. *общее* 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 «жизнь» становится его «важнейшим парадигмальным новшеством»¹⁸, во многом определившим дальнейшие направления развития русской философской мысли. Критикуя «чистый механицизм» и «чистую мысль» за их «односторонность» в осмыслении философских проблем, Соловьев пишет: «Выход из этой смуты ума один: отказать от коренного заблуждения, производящего всю эту путаницу, т. е. решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление и *res extensa* и *res cogitans*, и всемирный механизм и всемирный силлогизм суть лишь отвлечения нашего ума, которые сами по себе существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его 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 то же 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 «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. Заметим, что такое понимание русской философской традиции наиболее отчетливо выражено у Шпета в работах 1916 года «Философия и история» и «Сознание и его собственник», о которых пойдет речь ниже. Несомненно, такое «созвучие» возникло у Шпета не в процессе его «немецкого ученичества», но в своеобразной соборной по своей сути 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»²³. В свет вышел только первый том очерка, который завершается главой «Первые ученики», где характеризуется состояние русской философской мысли начала XIX века. Вторым том «Очерка...» так и не увидел свет, хотя остались некоторые фрагменты, по которым можно восстановить его идейный замысел и структуру. Вторым том, или как Шпет сам говорил, «выпуск», должен был начинаться историко-философской интерпретацией «западничества» и «славянофильства», затем — осмысление исторического значения философского творчества Вл. Соловьева. Характеристика философских идей Соловьева должна была быть помещена в двенадцатую главу, которая называется: «На своих ногах. За свой страх (Каринский, Соловьев, Дебольский)»²⁴. Возникает вопрос, а как Шпет оценивает философию Соловьева, в чем он видит его положительное значение, о котором упоминал в своих ранних работах. Мы можем лишь только предполагать и строить гипотезы, зная общий контекст шпетовского отношения к философии.

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 мет<а>физик>а его в отличие от спиритуализма *прогрессивна*. (usus! вообще прогрессивная метафизика: из целого, синтетически, — прогрессивно в смысле логического метода, — а не из «элементов», как реакционный по существу материализм и регрессивный спиритуализм)...»²⁵. Иначе говоря, Шпет придавал огромное 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, развиты и пересмотрены 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. Более того, Шпет сам во многом следует за Соловьевым, продолжает его философские и методологические поиски, осмысляя сам *предмет* философии Соловьева — «реальное единство сознания» — в феноменологической перспективе.

3. ПРОБЛЕМА «РЕАЛЬНОГО ЕДИНСТВА СОЗНАНИЯ» В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Основополагающим принципом соборности, по мнению большинства русских философов, является органическое сочетание единичного и общего, единого и разнообразного, она есть «единство во множестве». Шпет, на первый взгляд, соглашается с этой мыслью, но вносит существенную поправку в проблему понимания соборности. Он подходит к идее соборности с позиции философии как знания, как строгой науки. В этом смысле идея должна быть выражена в понятии, должны быть определены его границы. Идея соборности должна стать понятием соборности, только тогда она станет предметом философии. Шпет наполняет идею «соборности» новым содержанием. Он идет сво-

им путем в отыскании смысла «соборности» как социокультурного феномена, исследуя способы решения проблемы «чистого Я» в теоретических построениях Наторпа, Тейхмюллера, Гуссерля и др. Тем не менее, в мыслях, может быть даже подсознательно, он апеллирует не к немецким, но к русским мыслителям: Вл. Соловьеву, С.Н. Трубецкому, Е.Н. Трубецкому и Л.М. Лопатину. Он усматривал в их творчестве развитие традиции «положительной философии» на русской почве. «Я смею думать, — говорил он *осторожно*, — что ощущаю эту традицию не как отдаленную, общую и косвенную связь, а как живое, самое близкое и непосредственное духовное единство. Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии...»²⁶.

Я не случайно отметила «осторожность» высказывания Шпета. Указав в заключительных строках своего доклада на защите магистерской диссертации «История как проблема логики» (1916) на преемственность и «живую связь» с традицией русской положительной философии, он как будто бы больше не возвращается к этой теме в своих философских размышлениях. Но Шпет *жил* в этой традиции, голоса С.Н. Трубецкого, Вл. Соловьева, Е.Н. Трубецкого и др. слышатся в его выражениях мысли, он отвечает им, не покидает русской философской «сферы разговора».

Иначе говоря, Шпет обращается к исследованию наиболее полемически заостренного вопроса русской философской традиции, к проблеме истолкования роли Я, познающего субъекта. Он входит в тематическую сферу спора о реальном единстве сознания, который возник между В. Соловьевым и Л. Лопатиным. Тем более, что спор этот вышел за пределы чисто личных идейных разногласий. Он был продолжен после смерти Соловьева на страницах журнала «Вопросы философии и психологии». Идеи, которые высказывались в процессе этой полемики, не могли остаться незамеченными для Шпета. Находясь в соборной действительности русского философского общения, он весьма своеобразно откликнулся на этот спор, рассматривая вопрос о «реальном единстве сознания» в контексте феноменологических исследований. Шпет констатирует

ет, что «вполне правомерно поставить вопрос «не только об эмпирическом, раз существующем я, но и о его идеальном корреляте, о я невозникающем и непреходящем, а потому рассматриваемом вне эмпирического временного порядка его действительного осуществления»²⁷. Он утверждает: «Мы рассматриваем я как предмет, т. е. как «носитель» известного содержания, сообщающий также последнему то необходимое единство, в котором и с которыми выступает перед нами всякий предмет»²⁸.

Для установления «необходимого единства», полагал Шпет, не достаточно простого констатирования тождества этого Я или «самосознания», как думал, например Локк. Напротив, прав, по мнению Шпета, Лейбниц, который считал, что для реальной личности нужны еще некоторые знаки, и что в особенности важно «отношение других». Шпет пытается найти исключительные условия абсолютной единственности Я, рассматривая его как единство переживаний или сознания. Таким «исключительным условием абсолютной единственности Я» является для Шпета интерпретация, под которой он понимал «обнаружение смысла, истолкование, раскрытие уразумения». Он искал возможность рационального соединения аналитического, дискурсивного мышления и интуитивно-художественного, полагая, что рассудок и разум «интимно сливаются» в процессе понимания, т. е. пытался осуществить своеобразный синтез рассудочного и разумного подходов к исследованию проблемы «Я». Шпет полагал, что именно при таком методологическом повороте обнаруживается, что «Я не отрезано или не отвешано только по объему, а вплетается как «член» в некоторое «собрание», в котором оно занимает свое, только ему предназначенное и никем не заменимое место»²⁹.

Иначе говоря, поставив проблему именно таким образом, Шпет полемизирует не только с Кантом, Фихте, понимающих Я как «субъект», как отправную точку философии. Ему удалось усмотреть идеи субъективизма даже у тех философов, которые сами критиковали это философское направление (у Г. Тейхмюллера, П. Наторпа, Н. Лосского и др.). Для него важно, что если для сопоставления Я с субъектом есть основание, другими словами, «если оно вообще имеет смысл, то лишь тот, что я, как единственное един-

ство сознания, называется субъектом, как *мыслимый и об-суждаемый предмет*»³⁰. И далее: «Мы видели — пишет Шпет — что есть основания говорить об идеальном я, как сущности, усматриваемой нами в конкретном и единственном я, в имреке»³¹, и что это идеальное я сохраняет всю свою единственность, вопреки традиционным теориям обобщения»³², подразумевая под ними субъективистские теории или абсолютный идеализм.

Критикуя абсолютный идеализм немецкой философии, Шпет обращается к уже существующему в русской философской традиции опыту такой критики. А именно: говоря, что для Фихте, например, Я «только случайность, феномен, недомыслие Творца, претенциозное ничтожество»³³, он обращается к аргументации С.Н. Трубецкого, который интерпретировал отношение «абсолютного субъекта» и «индивидуального сознания» в учении абсолютного идеализма немецкой философии так: «Индивидуальное сознание появляется на свет путем какой-то непостижимой ошибки абсолютного субъекта, его первородного греха; оно признается существенно ложным, не долженствующим быть и подлежащим упразднению»³⁴.

На самом деле для Шпета важно, что существует общее (не общее, уничтожающее имрека) сознание, которое не принадлежит конкретному я. Продолжая мысль Шпета, можно поставить вопрос: значит сознание «ничье»? Нет, пишет Шпет, оно (общее сознание) «...не «ничье», раз его констатирует у себя имрек, это и есть сознание имрека, и имрек заблуждается, если он думает, что его сознание и есть единственное возможное сознание; сознание есть не только у имрека, и не только у его ближнего, есть еще и могут быть сознания, которые, как и его имрека, суть единства, но которые не принадлежат я и которые, — если я есть субъект, — не могут быть названы субъективными. Тогда Шпет задает вопрос, пока не предполагающий ответа: «А чье же тогда сознание?». Тот факт, что этот вопрос остается у Шпета вопросом, свидетельствует, что Я для Шпета есть именно проблема, а не основание исследования и не принцип его. Чтобы проиллюстрировать этот факт, т. е. показать необходимость «промысливания» самого задаваемого вопроса, он обращается к предостережению Вл. Соловьева, который писал: «Дело в том, что не

только всякий ответ должен быть проверен отчетливой мыслью, но то же требуется и от всякого вопроса. В житейском обиходе можно не задумываясь спрашивать: чей кафтан? Или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? (...) При настоящем положении дела на вопрос, *чье* это сознание, или кому принадлежат данные психические факты, составляющие исходную точку философского рассуждения, можно и должно отвечать: *неизвестно*; ...»³⁵. Иначе говоря, основания для своих сомнений он ищет в русской мысли, принимая тезис Соловьева о том, что «неизвестно, чье сознание» за исходный пункт своего исследования. Более того, Соловьев интересен Шпету еще и потому, что он открывает новые горизонты в исследовании проблемы «общного» сознания, рассматривая ее (проблему) «в тесной связи с вопросом о реальности единства сознания»³⁶.

Исследование проблемы «реальности единства сознания», поставленной Соловьевым в работе «Первое начало теоретической философии», было возобновлено Л.М. Лопатиным и Е.Н. Трубецким, т. е. опять именно в русской философии был поставлен вопрос об «общном» сознании, как сознании соборном. Хотя еще раньше вопрос этот был поставлен С.Н. Трубецким³⁷, позиция которого весьма важна для Шпета, так как именно апеллируя к нему, он смог дать если не положительный в полной мере, то вполне внятный и четкий ответ на вопрос об «общном сознании». С.Н. Трубецкой пишет: «Поставив личное самосознание исходною точкой и вместе верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания»³⁸. Иначе говоря, сознание, по мысли Трубецкого, не может быть безличным, либо единоличным, так как оно более чем лично, оно соборно, «познание предполагает некоторое потенциальное всеединство сознания, некоторое *соборное* (курсив мой. — Т.Щ.) сознание, которое постепенно развивается в познании»³⁹. Шпет интерпретирует идею С.Н. Трубецкого так: «Утверждая, что оно (сознание) может быть не-личным, мы еще не утверждаем его безличности, мы только допускаем, что оно может быть и сверхличным, и многоличным, и даже единоличным. Просто и коротко: оно может быть *не только личным*»⁴⁰. И далее, цитируя С.Н. Трубецкого, Шпет обращает внима-

ние на то понятие, которым обозначается у С.Н. Трубецкого «общное сознание», т. е. на «соборность»⁴¹.

«Конечно, — говорил Шпет, — если исходить из предпосылки, что реальное единство присуще только Я, то и в результате получим то же, но в числе свойств реального сознания мы нашли множественность, как же примирить?»⁴². В одном из публичных выступлений того времени (тезисы доклада сохранились в ОР РГБ) он еще сильнее заостряет проблему: «Что множественность не исключает единства и даже предполагает его — очевидно и было установлено уже Платоном. И если нам угодно единство множественности назвать индивидом, то этому ничто не мешает, но только почему это непременно психофизический индивид? То есть из признания единства реального сознания не видно, чтобы к его существу относилось бы сознанием психофизического индивида! ...Но в действительности решающую роль тут играет другой вопрос: лишь только установлено единство реального сознания, тотчас подставляется понятие субстанции. Тут и вырастает во всем значении спор Л.М. [Лопатина] и Вл. Соловьева!»⁴³.

Шпет видит наиболее продуктивное развитие осмысления этой проблемы в контексте феноменологических исследований. «И в самом деле, — констатирует он, — психологии не представляет труда допустить, что реальное единство сознания есть не сознание личное, а сознание соборное, т. е., я не только знаю с самим собою, но и с другими индивидами из множества. ...Личность, как полнота выражаемого сознания, есть полнота соборного сознания, а не индивидуального»⁴⁴.

В последних строках своего доклада Шпет пытается прояснить самую возможность феноменологического подхода к проблеме «соборного сознания». Он заявляет: «...я не коснулся всех осложнений [поставленного вопроса], и может быть много возражений, но хочу только обратить внимание: самая возможность — из феноменологической постановки вопроса! Следовательно, как влияет феноменология на психологию! Впрочем, одного возможного возражения коснусь: феноменология не страдает от такого толкования сознания, я шел психологически, но в главе VII [Шпет имеет в виду свою работу 1914 года «Явление

и смысл». — Т.Щ.] пытался установить феноменологический подход. Ибо реальное сознание есть начало некоторой данности, есть со-констатирование, в котором нет возможности различить данного от созданного, так как по существу реальному сознанию присуще быть созидательным... Остается основная наука, остаются Начала, где вопрос о достоверности, очевидности и проч. входит в число прочих вопросов в соответствующем ему месте!»⁴⁵.

Говоря о Началах, Шпет подразумевает феноменологическую постановку проблемы «Я». Он обращается к «Логическим исследованиям» Гуссерля⁴⁶. На первый взгляд, это обращение противостоит выдвинутому нами тезису, что в «Сознании и его собственнике» Шпет интерпретировал идею соборности, исходя из постановки проблемы «Я» в русском контексте. Я думаю, что это не так. Шпет обращается к Гуссерлю потому, что и тот не вносит полной ясности в проблему я, что и для Гуссерля это только проблема. Рассуждение Шпета таково: «выключив в феноменологической редукции эмпирическое Я, Гуссерль мог оставить наше идеальное я (эйдетическое) только в качестве предмета, а отнюдь не субъекта познания, тогда в «трансцендентальном резидууме», как предмет феноменологии, оставалось бы чистое сознание, но, так сказать, *ничье*»⁴⁷. То есть если дальше продолжить мысль Шпета: *ничье* — как «*че-нибудь*», «общное» или «соборное» сознание, или «предмет социального мира». В ранних исследованиях Гуссерль останавливается перед проблемой чистого Я и характеризует последнее как «трансцендентность в имманентности». Шпет задает очень важный, на наш взгляд, вопрос Гуссерлю: «но уясняет ли сколько-нибудь дело это *вычурное сочетание латинских слов?*»⁴⁸ (курсив мой. — Т.Щ.). Если опять продолжить мысль Шпета, то вывод, который напрашивается сам собой, состоит в том, что такое сочетание латинских терминов, предложенное Гуссерлем, не проясняет, с точки зрения Шпета, самой проблемы «чистого Я». Необходимо найти другое слово или выражение, которое не вводило бы в заблуждение своей многозначностью или невняtnостью. Кроме того, это должно было быть, по мысли Шпета, «русское слово». Иначе говоря, необходимо было, как отмечал А.С. Пушкин, — создавать «свой метафизический язык».

В русском языке такое слово, ясно и четко выражающее идею «чистого Я», имелось к тому времени, хотя, как нам кажется, не в виде устоявшегося философского понятия, но в качестве концепта. Говоря иначе, обращение к Гуссерлю понадобилось Шпету, чтобы показать свою солидарность в этом вопросе с русской традицией исследования «общного» сознания, как «единства во множестве» или «коллективного» (соборного) сознания. Вот что он сам говорил по этому поводу: «Я лично думаю, что здесь, действительно, отношение взаимное: социальное есть объективированная субъективность, но и субъективированная объективность; слово «субъект» просто повторяю за другими, а *думаю* (курсив мой. — Т.Щ.), что «единство сознания» может быть как субъективным, так и коллективным»⁴⁹.

Продолжая мысль Шпета, можно сказать, что субъективное «единство сознания» есть предмет, вещь, но не «физическая», а «в своем конкретном значении есть социальная «вещь»»⁵⁰. Коллективное «единство сознания» — есть предмет объективного мира, но это не «общее я», а, что для Шпета немаловажно, именно «общное» (общинное, соборное, т. е. возникающее «через» общение с другими, или, как говорил С.Н. Трубецкой, «собор со всеми держать»)⁵¹. Носителем и субъективного и коллективного «единства сознания» является для Шпета я или имрек, то есть нет «общего я», как субъекта. «Я ...*обобщению* не подлежит, писал Шпет, ...Я, имрек, не есть, по крайней мере, — *только* единство переживаний и сознания, а есть скорее то, что отличает единство сознания от другого единства. «Собирая» сознания, мы не обобщаем их, а скорее *множим*, переходим от я к мы <...> «собрание» есть то, что уничтожает эти пределы, ...что приводит к абсолютной свободе: здесь я освобождается от предназначенности, *оно может не быть самим собою*»⁵². Иначе говоря, сознание есть объективный, никому не принадлежащий предмет действительности. Нельзя задавать к нему вопрос «чье?» так же, как невозможно ответить на вопрос «чье небо?», «чьи звезды?». Человек может лишь выражать к ним отношение, может их считать своими, но когда он уходит из этого мира, звезды, небо, а значит и сознание, как «соборное», «общное», остаются без него. Это положение очень

хорошо прочувствовал сам Шпет еще задолго до написания работы «Сознание и его собственник». Свое «вчувствование» в мир, свое отношение к нему он выразил в одном из писем к невесте так: «А знаешь, я *никогда*, ни разу не ездил (на лодке) вдвоем с женщиной или девушкой, к которой я чувствовал какое-нибудь увлечение... как-то *инстинктивно* не хотелось... мне казалось, что если я покажу ей эту ночную тишину, небо (мое!), звезды (мои!), водную гладь, в которой они отражаются, они перестанут быть «моими»... Тут есть какая-то тайна!.. Тут ясно чувствуется бессмертие... Это я тебе должен показать!.. ...Мне чудится, что тут-то ты меня и полюбила бы навсегда, угадала бы какую-то «мою» тайну, узнала бы меня, всего... потому что тут как-то я уже не-я, т. е. не этот, что всегда «на земле»... и как-то это настоящее мое Я тут от меня отделяется, остается *при* мне, *около* меня... и тут его надо только взять... видишь я, значит, имел все основания «его» беречь, беречь для тебя... и всегда тосковал... значит и сам в чем-то нуждался... нужно тайну сообщить другому, чтобы она стала источником действия... без этого она мертвый клад, зарытый в землю...»⁵³. Такое «вчувствование» Шпета в мир выражает его собственное отношение к смыслу вопроса: «чье — сознание».

Шпет ищет созвучие с русскими философами, пытается найти в их позициях возможные корреляции со своей собственной мыслью о том, что в концепте «соборность сознания» как нельзя лучше раскрывается сущность неиндивидуального сознания, имеющего и свои мысли, и свои чувства, и что люди в основном осознают себя «через» свою принадлежность к такого рода сознанию. Но Шпет углубляет свой анализ, полагая, что сознание не только нечто застывшее, но постоянно развивающееся, это своеобразный переход, процесс в котором сознание как «источник» становится самим «сознаваемым». Носители этого перехода от сознающего к познаваемому — обозначены Шпетом как имена собственные. Они те «я», которых никакое исследование не может принимать односторонне. Они доступны только через выражение своего отношения к этому миру, т. е. через описание разных сфер действительности, и изменения, которые они своими действиями произвели внутри этих сфер. Само уразумение (как своеобразный

опыт) этого факта есть уже участие в этом коллективном (соборном) сознании, которое не уничтожает каждого Я, а способствует его осуществлению.

В заключительных главах «Сознания и его собственника» Шпет подошел к прояснению такого опыта, который был им только контурно намечен в «Явлении и смысле», где он именно по поводу этого «опыта» уразумения полемизировал с П.А. Флоренским⁵⁴, ссылаясь на его книгу «Столп и Утверждение истины»⁵⁵. Шпет увидел, что «соборное в его сущности ... есть самостоятельная сфера исследования»⁵⁶, только уразумением, а не исходя из уже определенных и установленных областей знания, можно открывать его. Соборное сознание становится «осознаваемым» через «соучастие», «сопричастие», «сопричастность», говорит Шпет, подразумевая под этим «энтелехию», в ней находится ключ для уяснения глубины бытия, «со-участия» в бытии.

Значит ли это, что я становится самим собой только участвуя в «соборе»? Думается, что для Шпета не все так однозначно, как кажется. В конце статьи «Сознание и его собственник» он еще раз ссылается на С.Н. Трубецкого, чтобы подчеркнуть свое согласие с тем, что «фактически, я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми». Но если для Трубецкого этот вывод окончательный, для признания «соборности сознания», то для Шпета есть еще одна проблема, вытекающая из признания им этого факта. Он пишет: «хитро не «собор со всеми» держать, а себя найти мимо собора»⁵⁷. Другими словами, звучания других голосов не должны заглушать в я своего собственного голоса. Шпет заключает: «Ничей чужой опыт (уразумение. — Т.Щ.) меня убедить не может, — не потому, что невероятно, а потому что — неразумно, т. е. неизреченно». Шпет намекает, что даже в соборе вполне возможно, и довольно часто встречается, что люди общего круга не понимают друг друга, нет между ними единогласия. Если понимать «собор» как сообщество русских философов того времени, то вывод, который напрашивается сам собою, заключается в том, что Шпет, пытаясь интерпретировать идею соборности, искал не «единогласия множества», в котором нет единства, но настаивал на многоголосии «общения идей» в едином кругу современных ему русских философов.

4. ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПЛАТОНУ (ВЛ. СОЛОВЬЕВ И Г. ШПЕТ)

В исследованиях по воображаемой геометрии Н.И. Лобачевский высказал одну, парадоксальную, на мой взгляд, мысль: «Мы можем определить центр лишь тогда, когда подразумеваем, что он погружен в определенную сферу». Эта идея, высказанная в научно-математическом контексте, становится в нашем философском исследовании своего рода эпистемологической метафорой, рационально представляющей тезис о том, что идейное содержание философского поиска, как некоторая точка, не может быть интерпретировано вне того или иного контекста (сферы), причем в каждом новом контексте идея приобретает новое прочтение. Именно по этой причине классическая философская традиция⁵⁸, заданная античными мыслителями, становится в каждую историческую эпоху своего рода точкой контекстуального напряжения, а интерпретация ее основных положений в контексте социокультурных проблем той или иной эпохи способствует пониманию этой традиции как постоянно современной.

Мысль о контекстуальной обусловленности того или иного философского текста, конечно, не нова. Она высказывалась, формулировалась историками философии в разные эпохи по-разному. Обосновывая контекстуальную обусловленность философских текстов П.П. Блонский, например, писал: «Мирозерцание философа есть органическое целое, которое далеко не безразлично относится к своим частям. Каждая из этих частей определяется и в своем содержании и в своем размере целым мирозерцания философа. Взятая отдельно от целого, она мертва и ничего не говорит, по крайней мере от имени данного философа»⁵⁹. Неизменной для методологов историко-философского исследования оставалась мысль о необходимости обращения к целостному текстуальному массиву опубликованных самим философом текстов при интерпретации какой либо части из них. Однако, как мне представляется, не менее интересным становится погружение идей того или иного философа в архивный контекст. Именно благодаря осмыслению архивных материалов мне удалось обнаружить неявные (т. е. не выявляемые при работе толь-

ко с философскими текстами) предпосылки интеллектуального параллелизма Шпета и Соловьева⁶⁰.

Замечу, что истоки преемственности русской философской традиции выявляются не только в процессе сопоставления проблемных компонентов философских концепций русских мыслителей, но и при обращении к способам их интерпретации классического историко-философского материала. Особое место в такого рода исследовании занимает опыт интерпретации платоновского понимания познавательного отношения, представленный в архивных рукописях и опубликованных философских сочинениях Шпета и Соловьева. Действительно, опыт интерпретации платоновской философской системы и у Соловьева и у Шпета не может быть адекватно прочитан без обращения к архивным текстам. Предметом моего размышления стали лекции по истории философии Шпета и Соловьева⁶¹. Говоря более обстоятельно: в центре внимания оказываются две реализованные возможности историко-философского осмысления философской концепции Платона в русской мыслительной традиции. Иначе говоря, я хочу подчеркнуть мысль о том, что, несмотря на методологический плюрализм в подходах к историко-философскому материалу, в процессе такого сравнительного анализа намечается некоторое тематическое единство русской философской традиции, которое проявляется не только в философских сочинениях, открыто, но и конституируется в коммуникативном пространстве их повседневного опыта, в сфере их разговора.

Замечу, что проблема познавательного отношения к действительности рассматривается и Соловьевым и Шпетом не только в греческой традиции философствования, но и в восточной. Антитеза «Восток — Античность», на которой построены лекции Вл. Соловьева перекликается с антитезой «Мудрость — Разум» Шпета. Причем не только сам путь рассмотрения познавательного отношения в восточной и античной философской традициях, но и результаты, к которым приходят Соловьев и Шпет, соотносимы друг с другом, поскольку коррелятивны исходные философские установки, направленные на поиск истины в ее сущности. Соловьев отмечает: «Основной догмат индийской философии ...есть догмат о бе-

зусловном тождестве или безразличии всего существующего в мировой душе»⁶². Эта мысль перекликается с мыслью Шпета о том, что даже восточная мудрость «не может уйти от сущности: признавая все, что есть иллюзией, она в иллюзии видит то же бытия и его сущность»⁶³.

И Соловьев и Шпет выделяют в особую область рассмотрения проблему *адекватности* истолкования и интерпретации платоновской познавательной проблематики. Прежде всего это связано с осмыслением вторичных интерпретаций уже существующих в истории философии. И Соловьев и Шпет отмечают односторонность интерпретации этой проблематики в историко-философских сочинениях, поскольку контекст рассуждения об «идее» Платона, заданный Целлером, Гротом, Шлейермахером, Мунком и др., не является целостным, т. е. не учитывает точку зрения самого Платона, упуская тем самым из виду предмет философского размышления Платона, и представляя «мир идей» Платона как «мир его фантазий». Соловьев прослеживает этот ряд односторонних интерпретаций в лекциях по истории философии. Он пишет: «В философской литературе нередко оценивают платоническую философию с тех точек зрения, которые Платоном в основе его миросозерцания отвергнуты и показаны как неистинные. Так, например, в известном сочинении о Платоне Н.Я. Грота Платонова философия рассматривается исключительно с сенсуалистической точки зрения, причем понятно, что, представленная в ложном свете, вся система Платона оказывается чистою фантазией. Многие немецкие историки философии (например, Целлер, Ибервег) судят об идеях Платона с точки зрения рассудочного мышления. Тут Платоновы идеи выдаются за понятия отвлеченного рассудка, и все то, что составляет оригинальное содержание Платонова учения об идеях, все то, почему они представляют нечто большее чем понятия, рассматривается как гипостазирование понятий, которое эти историки философии объясняют непоследовательностью, философской неразвитостью Платона, его склонностью к фантастическому. Такое отношение к Платону, во всяком случае, неправильное...»⁶⁴.

Шпет, как и Соловьев, не удовлетворен существующим положением дел в историко-философской интерпретации

платоновской «идеи». Осмысляя опыт своих предшественников, он пишет: «Так, например, в признании истинно философского значения за мифами Платона, и в изображении его положительной философии как привеска на забаву немецким интерпретаторам Платона, несомненно есть что-то восточное и христианское, ибо совершенно явным условием всего этого служит решительное непонимание того, что такое знание — в отличие от мнения»⁶⁵. Однако, он все же отмечает некоторые положительные возможности в области историко-философской интерпретации платоновской философии, намеченные исследователями марбургской школы (Риккерт, Виндельбандт)⁶⁶.

Неудовлетворенность существующими истолкованиями платоновского «мира идей» приводит и Соловьева и Шпета к необходимости их пересмотра, в процессе которого особую значимость приобретает проблема адекватного, учитывающего точку зрения самого Платона, истолкования центрального вопроса диалога *Теэтет*, вопроса о познании. Именно в том, каким образом интерпретируют Соловьев и Шпет основные положения этого диалога, и проявляется их интеллектуальный параллелизм, т. е. реально демонстрируется преемственность в способах философствования русской мыслительной традиции.

Прежде чем раскрыть основные мотивы интеллектуального сближения Шпета с традицией русской философии, подчеркну, что он сам отмечал этот факт своего согласия с традицией практически в каждом своем выступлении, а также ссылками на работы русских мыслителей. Он отвечает им и в письмах, соучастно беседует с ними в своих дневниковых записях, т. е. не покидает русской философской сферы разговора. Но кроме того, в самом способе философствования, в техниках рассуждений, наконец, в предмете мысли Шпета не только усматривается, но и вполне рационально выражается связь с традицией русской философии. Особенно это проявилось в интерпретации познавательного отношения Платона у Соловьева и Шпета.

Соловьев обосновывает тезис о том, что мир «живых существенных идей» Платона не следует понимать только как мир фантазий или мир логических абстракций, поскольку такое понимание платоновского философского за-

мысла «грешит полным отсутствием объективного основания, так как в том диалоге (Теэтет), который составляет исходный пункт Платоновой системы, Платон именно показывает, что, как данные чувственного опыта, так и содержание рассудочного мышления, не представляя собой действительности, подлинно существующего, а что то, что лежит за пределами чувственных данных и рассудочных понятий, должно заключать подлинную истину»⁶⁷.

Анализируя платоновский способ рассуждения, Шпет высказывает мысль вполне созвучную с соловьевской интерпретацией диалектического метода Платона. Он апеллирует к платоновскому «Государству», акцентируя внимание на следующем тезисе Платона: «Итак, узнай, что другой частью мыслимого я называю то, чего касается сам разум способностью диалектики, когда он делает предположения не началами, а действительно предположениями, — как бы приступом и натиском, — чтобы, когда он дойдет до непредполагаемого, что лежит в начале всего, когда коснется его, и снова последует за тем, что из него следует, так дойти до конца, отнюдь не обращаясь ни к чему чувственному, но к самому эйдосу, через него, в нем, и закончить в эйдосе»⁶⁸. Почему именно этот отрывок из платоновского «Государства» имеет значимость для Шпета? Дело в том, что в этом рассуждении Платона заключается одна проблема, имеющая особый смысл и для соловьевского и для шпетовского обоснования принципиальной значимости диалектического метода философствования. И Соловьев и Шпет обращают внимание на отличительную особенность диалектического способа рассуждения Платона, где логика понимается не только как логика объема, но и как логика содержания.

Поскольку именно эта проблема соотношения формальной логики и так называемой «герменевтической логики» (логики содержания) приобретает особую остроту в современных философских дискуссиях⁶⁹, позволю себе остановиться на этом вопросе более подробно, проясняя основной ход рассуждений Соловьева и Шпета. Ни тот, ни другой мыслитель не отказывают формальной логике в ее приоритете, прекрасно осознавая, что она является ядром философской логической культуры мышления. Однако, и Соловьев и Шпет отмечают, что формально-логические

процедуры — это еще не вся логика, поскольку вокруг формально-логического ядра формируется иное логическое отношение между понятиями, которое и приобретает особую роль при интерпретации платоновской «идеи». И Соловьев и Шпет реально демонстрируют, что в мире платоновских идей отношение объема понятия к его содержанию имеет прямую зависимость в отличие от формально-логических процедур, где эта зависимость носит обратный характер. «Чем шире объем идеи, — констатирует Соловьев, — тем богаче она содержанием»⁷⁰. И далее: «Если общее родовое понятие как простое отвлечение, как пассивное следствие рассудочной деятельности может только отрицательно определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея как самостоятельная сущность должна находиться напротив в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются или составляют ее объем, т. е. она должна определяться ими положительно»⁷¹. Шпет развивает эту мысль Соловьева: «кто представляет себе ...диалектическое восхождение и нисхождение как формально-отвлеченную «дедукцию» чистых «концептов» или как формально-классификационное распределение «родов» и «видов» по объему, т. е., действительно, как установление *таких* логических отношений между понятиями, в которых нам дела нет до содержания, тот, ясно, ничего не увидит, кроме «формализма» и «статизма», — не потому, будто в самом деле «можно» построить такие «чистые» схемы, а именно потому, что он *не обращает внимания* на «содержание»»⁷². И далее: «понятия имеют некоторый смысл, ...не понимая их, нельзя совершить над ними наипростейшей операции...»⁷³. Идея — действительна, таков основной тезис Шпета и Соловьева, но в таком случае возникает вопрос, как возможна действительная идея? Ответ на него можно получить и в соловьевской метафизике, в его работе «Теоретическая философия», и в учении о внутренней форме слова Шпета.

Тема реальности идеи, ее укорененности в бытии стала своего рода тональным элементом интеллектуального звучания Шпета и Соловьева. Это касается проблематизации внутренней формы, платоновской энтелехии, где мысль

и слово «интимно сливаются», образуя своего рода «динамическую подвижную структуру». Соловьев подчеркивает принципиальную несводимость познания содержания идеи к эмпирическому наблюдению, с одной стороны, и к логической рефлексии, с другой. Анализируя процесс формирования идей в искусстве, он пишет: «Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целостности (художник видит их, как это прямо утверждали про себя Гете и Гофман), и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях»⁷⁴. Именно этот интерпретативный ход Соловьева стал истоком для шпетовского способа исследования внутренней формы слова, как его идейного содержания. Шпет констатирует: «рационализированное, — в противоположность иррациональному «органическому», — понятие внутренней формы естественно может быть возведено к Платону. Оно легко может быть истолковано, как одно из значений платоновского эйдоса, именно в смысле «прообраза», «нормы» или «правила»»⁷⁵. Иначе говоря, Шпет искал возможность рационального соединения аналитического, дискурсивного мышления и интуитивно-художественного, полагая, что рассудок и разум «интимно сливаются» в процессе понимания, т. е. пытался эксплицировать идеал научной рациональности, существенно расширить его границы, осуществить своеобразный синтез рассудочного и разумного подходов к исследованию феноменов социо-культурной действительности. Поэтому «слово-знак» обладает внутренней формой, под которой Шпет понимает правила образования понятий, но не как формулы, а как «алгоритмы», оформливающие (термин Шпета) течение смысла и открывающие возможности особой диалектической интерпретации реальности, выраженной в слове.

Именно эту, положительную по своей сути, возможность утверждения в действительности конкретного разума Шпет увидел в русской философской традиции, а именно в метафизической системе Соловьева. «Вл. Соловьев утверждал, — писал Шпет, — что в начале философии за-

ложена тройкая и триединая достоверность: достоверность субъективных состояний сознания, достоверность логической формы мышления и достоверность философского замысла, т. е. замысла познания истины по существу. ...По существу и формально вполне удовлетворяет определению Соловьева лишь положительная философия...»⁷⁶. Этот логико-методологический ход Соловьева, его способ обоснования положительных возможностей диалектического метода в интерпретации платоновской «мира идей», дал возможность Шпету в архивных заметках к «Очерку развития русской философии» оценить соловьевскую метафизику как прогрессивную⁷⁷ и обозначить свою солидарность с русской философской традицией и не только с Соловьевым, но и с П.Д. Юркевичем, С.Н. Трубецким, Л.М. Лопатиным, М.И. Каринским. 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.

5. «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*

В разговор со Шпетом включается еще один собеседник — Лев Шестов. Он был одним из его друзей. Знакомство Шпета с Шестовым состоялось, по всей вероятности, тогда, когда Шпет еще жил в Киеве⁷⁸. Более точных све-

дений у меня нет. 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...»⁷⁹.

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 благодаря его письмам к Наталье Константиновне Гучковой (1912, 1914), в которых обнаруживается шпетовская особенность письма — предельно подробное описание того или иного события-разговора — разговор между Шпетом и Шестовым преодолевает время и становится для нас 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». Шпет так описывает эти беседы:

«Как кстати приехал Шестов! ...Приехал он вчера около 6, посидел у меня до 7, потом пошли к М<арии>А<лександровне>⁸⁰ (он ведь ничего не знает⁸¹, но, кажется, вообще ее не любит; и у него нет ничего с нею общего, так что пойти он предложил просто из вежливости). Там пробыли до 8, говорили о знакомых, о России, — «вообще». Потом мы пошли с ним за город, гуляли до 12 ч. О личном не говорили, за исключением нескольких слов, в которых он сообщил, что мне давно известно: что у меня масса врагов, что есть люди, которые не могут равнодушно слышать, тем более произнести мое имя, что даже при нем, — зная наши отношения, — не могут сдержаться и т. п. Главным образом говорили о моей работе, я рассказал свои мысли и планы, — все это обсуждали. Сегодня я ему прочту кое-что из написанного. Остается он до вторника, потом едет к себе в Швейцарию. Очень бы я хотел, чтобы ты прочла его книги, я считаю их исключительно выдающимися. Но, с другой стороны, он очень труден для

понимания, не потому, что трудно пишет, а по своеобразной манере делать отрицательные выводы, которые большинством и понимаются как скептицизм и пессимизм, между тем я не знаю более ищущего и желающего найти правду, чем он. Я давно хотел дать тебе его книги, но решил, что это именно то, что мы непременно должны *вместе* прочесть»⁸².

«...Я прочел ему все, что здесь написал. Пожаловался, что не то выходит, что я думал. Я думал в 1-ой части только изложить историю вопроса, а у меня изложение отсутствует, а все критика. Он, напротив, говорит, что сам Бог толкнул меня в эту сторону. Его все очень заинтересовало и он настаивает, что выйдет очень интересная работа, если буду продолжать в том же направлении. Находит, что я очень много успел сделать и если буду работать таким темпом, то в 2–2½ года успею написать такую книгу, которая может дать не только магистра, но и доктора. Настаивает, что нужно только одно, эти 2 года целиком посвятить себя одной философии, так как это фундамент на всю жизнь, а других столь же благоприятных условий не будет. Ох, как я с этим согласен, но он не знает еще кой-чего, что мы с тобой знаем... Нравится ему и самый характер изложения: понятно, спокойно, но внутренне напряженно... Очень только настаивает на одном: не писать в этой книге «концов», т. е. не высказывать окончательных решений и не обнаруживать своих положительных взглядов до конца, так как это свяжет на будущее; сверх того, не выходить из рамок академичности. Он указал два места, где я, по его мнению, это уже делаю. Я совершенно с ним согласен, но указал, что трудно удерживаться. Он говорит, что хорошо это чувство знает, но что нужно до крови закусить губу и молчать. Пусть ругаются те, что могут в неделю разрешить все вопросы... Я говорил, что есть здесь еще некоторые внутренние мотивы, когда откладываешь самое важное, то какое-то внутреннее сомнение дразнит: откладываешь, потому что не можешь и, значит, никогда не сделаешь. Но я все же согласен с ним, когда он на это говорит: не сделаешь, значит не дано, но нужно самому дойти до конца и тогда только заговорить. Мы решили, что когда я кончу первую часть, я поеду к нему, мы все вместе прочтем и тогда подробно поговорим»⁸³.

Еще одна общая, скорее психологическая тема разговора Шпета и Шестова — проблема непонимания своих идей их современниками. После выхода «Апофеоза беспочвенности» Шестова многие считали скептиком⁸⁴, хотя сам он не мог понять почему закрепилось такое мнение в философском сообществе. В одной из бесед с Е. Герцык он удивлялся: «Это я — скептик? — ...когда я только и твержу о великой надежде, о том, что именно гибнущий человек стоит на пороге открытия, что его дни — великие кануны»⁸⁵. Шпет, как и Шестов, тоже столкнулся со своеобразным непониманием в академической среде, о котором я уже говорила выше⁸⁶. В беседах они пытались найти корни такого непонимания:

«Дорогая моя Наталочка, <...> Шестова проводил вчера ночью. Про субботу я писал, в воскресенье и понедельник мы провели все время вместе, разумеется. Я писал уже, что он сильно поднял мой дух (может быть именно, потому, тем сильнее на меня подействовало твое письмо). Очень много мы с ним говорили о нем, его теперешнем положении и его планах. Он умеет быть выше нападков и спокойно относится к тому, что его не понимают. В особенности много говорили об отношении к нему Мережковско-го⁸⁷, который почему-то видит в Шестове главного себе соперника (а Мережковский — человек очень честолюбивый). Но удивительно, что и *лично* близкие ему Булгаков и Бердяев начинают смотреть на него враждебно только потому, что он не может успокоиться на их истинах. Я возмущался, что Иванов-Разумник в своей книге «О смысле жизни»⁸⁸ (кстати, прочти эту книгу, — собственно, это философия для подростков, но во многих отношениях и характерна для нас и интересна) искажает Шестова и, видимо, сам не понимает. Шестов относится к этому совершенно спокойно. К сожалению, говорит, у нас читает только молодежь, а мои книги не для молодежи. Запретить же им читать нельзя, поэтому, хорошо, что существует интерпретация Иванова-Разумника, она обезвреживает шестовские идеи для молодежи. Это — правда, но нужно ее выстрадать, чтобы говорить так спокойно. Сейчас он очень занимается Лютером и некоторыми средневековыми писателями. Очень все интересно»⁸⁹.

После знакомства Шпета с Гуссерлем, которое произошло в октябре 1912 года, феноменология входит в сферу раз-

говора 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.

«Сейчас все говорили с Шестовым о моей книге. Он находит, что чем дальше, написано лучше, и что очень интересно изложено. Конечно, интересно, когда он дойдет до конца. Потом спорили по существу взглядов Гуссерля, и он кое-что высказал еще из своих мыслей, а я из своих»⁹⁰.

«Шестов думает, что он (Гуссерль) опять будет настаивать на ее переводе⁹¹ и советует непременно это сделать, хотя бы пришлось понести для этого материальные жертвы. Но меня смущает другое: для немецкого перевода нужно было бы кое-что изменить, а у меня уж на это времени не будет. Он говорит, что для этого «нужно найти время». Но, конечно, это сказать легче, чем выполнить! Впрочем, посмотрим, может Гуссерль ничего о переводе и не будет говорить!»⁹².

«Утром я сегодня не занимался, а проговорил с Шестовым: кроме философского говорили о переводе, то же, что и раньше, но очень мило он предложил, что на случай, если нужны будут деньги для перевода, он может дать»⁹³.

После отъезда из Женевы и Коппе, где Шпет гостил у Шестова⁹⁴, он направляется в Геттинген, чтобы встретиться с Гуссерлем и поговорить о своей книге «Явление и смысл». Шестов прислал ему туда письмо, в котором он, фактически, сформулировал тему своей будущей статьи о Гуссерле «Memento mori», явившейся предметом внутренних размышления 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 справились 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*⁹⁵ 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?»⁹⁶.

Предметный разговор между Шпетом и Шестовым о «феноменологии как строгой науке» можно реконструировать, 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)», к этому времени относится и один документ шпетовского архива: «Заметки о Шестове»⁹⁷. Именно в них он попытался прямо возразить Шестову, т. е. показать, что его интерпретация гуссерлевских идей слишком категорична, и возможно другое их понимание. Но заметки Шпета (видимо это был проект рецензии) не были дописаны и опубликованы. Шпет не захотел прямо спорить лично с Шестовым. Думаю, потому, что в это время у Шестова погиб на войне сын Сергей, это было гораздо серьезнее, чем идейные споры в философских журналах. Конечно, возможна и другая интерпретация.

Но Шпет попытался иначе посмотреть на шестовский способ интерпретации гуссерлевских идей. Он полагал, что такая интерпретация может быть расценена как проявление философского скептицизма, поэтому пытается рассмотреть проблему предметно. 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.

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 филосо-

фии 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»⁹⁸. Действительно, уже в заглавии Шпет формулирует метод своего исследования — философская интерпретация, т. е. задача сводится к обнаружению и последующему фиксации 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 в научном смысле он вообще не имеет никакого смысла (собственных предметных оснований), однако он 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.

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 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 ему самому узнать себя в лице древних скептиков. С кем же спорит Шпет? Кому предназначена эта интерпретация?

Думаю, что шпетовская интерпретация скептицизма подразумевает идеи Франка, Лосского, Эрн и других представителей «русского религиозного ренессанса». Но прежде всего эта статья обращена к Шестову. Это очевидно и при чтении его архивных «Заметок о Шестове» и при обращении к произведениям самого Шестова. Кроме того, последний абзац «Скептика...», где Шпет говорит о Монтене — явное подразумевание 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 беспокойством скептика, или, может быть, с существом адиалектичности его мысли? Оставим гипотезы, и констатируем просто в порядке дескриптивном: афорис-

тическая форма существенно связана с внутренней растерянностью скептической души»⁹⁹. Прекрасное владение литературным стилем, афористическая форма выражения и диалектичность мысли (одновременное «Да» и «Нет» в одном произведении) — в этом весь Шестов¹⁰⁰.

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 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, 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»?»¹⁰¹. 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*¹⁰², 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...»¹⁰³. Может быть, эти слова Шестова были бы иначе восприняты Шпетом и он нашел бы в нем не своего Двойника, но Заслуженного собеседника...

6. МЫСЛЬ ШПЕТА В ПРОСТРАНСТВЕ ПУШКИНСКОГО СЛОВА

*У каждого из нас — свой Пушкин,
остающийся одним для всех.
Александр Твардовский*

Среди опубликованных философских сочинений Шпета, фактически, нет ни одного, посвященного анализу пушкинской мысли. Исключением можно считать только «Очерк развития русской философии», в котором Шпет, характеризуя русскую культуру XVIII века, не мог пройти мимо идейного содержания творчества Пушкина. Поэтому исследование темы «Шпет и Пушкин», на первый взгляд, не представляется возможным. Но в семейном архиве сохранился шпетовский личный экземпляр собрания сочинений А.С. Пушкина (1909) с пометками и записями на полях, благодаря которым можно поставить вопрос о влиянии пушкинского слова на развитие философских идей Шпета. Кроме того, не меньшую ценность для понимания шпетовского соучастного размышления над пушкинскими идеями приобретают его заметки на полях собрания сочинений Пушкина, которые сохранились в семейном архиве. Исследование этих заметок позволяет понять, какие мысли, идеи Пушкина Шпет попытался развить, интерпретировать, переосмыслить на философском уровне. Иначе говоря, эти заметки приобретают особый смысл в контексте философских размышлений Шпета и позволяют доказать, что идеи Шпета выросли не только в контексте западноевропейской философской традиции, но и непосредственном общении с русской философской культурой, и идеи эти были поставлены самой действительностью, историей России. Только опыт осмысления был у Шпета научно-философский, а не морализаторский, как у Гершензона или Шестова. Пушкин может стать близким не потому что у него можно чему-то научиться, или следовать его заветам. Слишком односторонним представляется Шпету такая постановка вопроса. Нужно усматривать саму проблему, которая интересовала Пушкина и пытаться интерпретировать эту проблему, понимая действительный контекст и соотнося его с современными

проблемами. Именно такой способ исследования и предпринимал Шпет в своих философских сочинениях. Поэтому можно воссоздать интеллектуальную беседу Шпета с Пушкиным, т. е. расширить социокультурный горизонт разговора между ними, обозначая основные вопросы, которые были значимы и для Пушкина и для Шпета.

6.1. Густав Шпет versus Михаил Гершензон: Разум или Мудрость?

Общение Шпета с русским философским сообществом во многом способствовало реализации его творческих возможностей, появлению его статей и книг. Я попытаюсь это обосновать на одном примере, отвечая на вопрос: «как рождалась статья Шпета «Мудрость или Разум»?». При обращении к архиву становится очевидным, что статья эта явилась для Шпета возможностью высказать свое видение философии, отвечая другим собеседникам русской философской «сферы разговора», т. е. открыть себя, обнаружить свою внутреннюю социальность, создавая, таким образом, ткань общения идей. Статья «Мудрость Пушкина», написанная Гершензоном для сборника «Мысль и слово», явилась тем мотивационным контекстом, в котором родилась статья Шпета «Мудрость или Разум».

Высказав свое отношение к методу гершензоновского исследования, Шпету удалось найти другой подход к Пушкину. Он ставит проблему иначе: не искать *полезность* идей Пушкина, но, уточняя смыслы его философских идей, попытаться в новом современном контексте увидеть их продолжение, т. е. размышлять совместно с Пушкиным над проблемами действительности, искать новые способы постановки вопросов в соучастной беседе с Пушкиным.

«Мудрость или Разум» — эта дилемма стала предметом скрытой полемики между Шпетом и Гершензоном в 1918 году. Шпет спорит с методологией Гершензона, предметом его философского анализа становится не гершензоновская интерпретация Пушкина, но *философские основания* этой интерпретации: иррационализм, дуализм культур, утилитаризм, морализирование.

В основании исследования Гершензона лежит, прежде всего, идея дуализма двух типов культуры: Запада и Востока. Замечу, что антитеза Гершензона «Запад—Восток» требует уточнения составляющих ее концептов. «Запад» для Гершензона — это рационалистическая традиция европейской философии, идущая от греков. Под «Востоком» подразумевается ветхозаветная, иудейская традиция мудрости. Это противопоставление становится истоком размышления Шпета, который выносит в эпиграф своей статьи «Мудрость или Разум» слова Тертуллиана: «Что общего у Афин и Иерусалима, Академии и Церкви?». Шпет формулирует дилемму: «Афины или Иерусалим», «Мудрость или Разум»? Он полагает, что культура генетически едина, она европейская по своей сути и определяется способом философского осмысления проблем действительности.

Кроме того, в основании гершензоновской интерпретации лежит тезис: «философия — это мудрость и мировоззрение», что опять вызывает сомнение у Шпета, который полагал что философия — это, прежде всего, знание. Шпет отвечает Гершензону так: «Если мы... вспомним «историю» европейской философии, мы должны будем признать удивительную устойчивость философии, как знания, в понимании и чувстве своего методологического пути. К нему постоянно обращалась, и на него возвращалась, пресыщенная житейскими и псевдофилософскими искушениями, утомленная мудростью и моралью, философская мысль; на нем она находила новые источники для своего творчества и почерпала новые силы для своей серьезной работы»¹⁰⁴.

И еще, авторская позиция Гершензона утилитарна, поскольку он пытается ответить на вопрос: чем для нас ценен Пушкин, «как нам надо пользоваться им?». «Русская критика, говорит Гершензон, всегда твердо знала, что поэты не только услаждают, но и учат»¹⁰⁵. Ценность, т. е. полезность пушкинской поэзии, по Гершензону, в ее внутреннем, имманентном, сокрытом философском смысле. Иначе говоря, философский смысл стихов Пушкина имеет полезность, потому, что он имеет «огромную воспитательную силу»¹⁰⁶, с него можно брать пример, делать его своим кумиром и т. д. Гершензон, с опорой на здравый

смысл, хочет извлечь пользу, найти полезность мысли Пушкина.

Для Шпета такая постановка вопроса неприемлема. По его мнению, утилитарное отношение к искусству, прочно укоренившееся в русском культурном сознании, не дает развиваться свободному творчеству. Мы не учим мыслить, — констатирует он, — мы учим послушанию и копированию. Такой подход не является плодотворным, ни по отношению к творчеству Пушкина, ни к искусству, культуре вообще. Шпет отвергает утилитарный подход к философии и культуре и ищет новых методов исследования гуманитарных феноменов.

Гершензон исследует умонастроение Пушкина, его психологический настрой, говорит о его «периоде индивидуализма», «уравновешенности», «настроении», «ссорах», «разладе с действительностью»¹⁰⁷. то есть Предметом его исследования становится не содержание пушкинских стихов, не его мысль, а сам Пушкин. Гершензон фактически отвечает на вопрос: «Почему Пушкин писал так или иначе?», но не на вопрос: «А что Пушкин писал?». Шпет называет такой способ философского исследования прагматическим. Он пишет: «Прагматизм открывает широкий простор для индивидуального метафизического творчества, подчиняя его оценке оценке самого творческого индивида... Истинно метафизические построения — честно индивидуальны и личны. Их значительность прямо пропорциональна значительности их авторов. Поэтому-то и ничтожны... «последователи» метафизических систем, которые являются своего рода философскими поэмами. Нельзя смотреть на них, как на знание — мое восприятие и чувство мира не есть даже мое знание...»¹⁰⁸. При прагматическом подходе к исследованию гуманитарных феноменов исчезает направленность взора исследователя на самое мысль, «мысль» не тематизируется исследователем, на первый план выходит исследование гносеологического уклада сознания исследуемого автора, т. е. доминирующим оказывается психологический подход к исследованию. Такой методологический путь выбирает Гершензон. Цель своего исследования он видит в раскрытии «имманентной», внутренне присущей Пушкину, философии, т. е. в аллегорическом истолковании «непознаваемого» са-

ним Пушкиным бытия, выраженного в образах его поэтических творений.

Шпет фиксирует односторонность психологического, прагматического подхода к исследованию гуманитарного знания. Необходимо, говорит он, чтобы мысль раскрылась во всей полноте и конкретности, потому, что «у каждого философа в отдельности мы различим положительную и отрицательную философию, философию как знание и философию как мнение, «честную» псевдофилософию и оракул.

Гершензон выявляет «имманентную философию» Пушкина, констатируя ограниченность человеческого разума: «В науке, — говорит он, — разум познает лишь отдельные ряды явлений, как раздельны наши внешние органы чувств; но есть у человека и другое знание, целостное, потому что целостна сама личность его, в которой отражается мир. И это высшее знание присуще всем без изъятия, во всех полное и в каждом иное; это целостное видение мира несознаваемо реально в каждой душе и властно определяет ее бытие в желаниях и оценках...»¹⁰⁹. И далее: «Знание неизобразимо в понятиях; о нем можно рассказать только бессвязно, уподоблениями и образами. И Пушкин в образах передал нам свое знание; в образах оно тепло укрыто и приятно на вид»¹¹⁰.

Шпет возражает Гершензону, демонстрируя плодотворность феноменологического анализа для исследования гуманитарных феноменов: «Забывают, — говорит он, — что «понятия» — не дикие звери, которых следует держать в клетках... Воображают, что именно «понятие» ответственно за *природную* ограниченность воображающих... Эйдос, действительно, устойчив и крепок, — как сама истина, — он покоен... Но его существенный динамизм легко уловит тот, кто понятием не только отмеривает «объемы», но кто еще *понимает понятия*, — тот увидит, что эйдос не только наполняет свои формы всегда действительным содержанием, *смыслом*, но еще точнейшим образом отражает собственным «движением» мельчайшие требования со стороны формующего содержание предмета»¹¹¹. Воображение поэта, его эйдосы могут стать предметом научного исследования, можно извлечь из него достоверное знание, а не «имманентную философию». Шпет выделяет

особенность эйдетического знания, которая состоит в том, что «даже в воображении мы его получаем и можем изучать, как первично данное. В этом — его специфическое и источник «точности»»¹¹². И еще о «невыразимости воображения в понятиях». Шпет пишет: ««Недопустимо», «невообразимо» здесь то, что *немыслимо*; а мыслимо все, что только — возможно. Это — сфера *чистой возможности...*»¹¹³

Что делает Гершензон? Он описывает свой методологический подход так: «я вынимаю знание Пушкина из его образов и знаю, что вынесенное на дневной свет, оно покажется странным, а может быть и невероятным»¹¹⁴. Для Шпета неприемлем такой методологический ход, поскольку фокус интерпретации смещается в сторону одной части пушкинского творчества — его внутреннего переживания, в то время, как за пределами исследования остается «знание», действительность мысли Пушкина. Он пишет: «мы, желая сделать какую-либо часть или «отрывок» действительности предметом своего изучения, не только извлекаем его из целого, как бы обрывая нити, связующие в переживании этот отрывок с целым...»¹¹⁵.

Гершензон противопоставляет европейскому воспитанию Пушкина и его образованности — его мистический опыт. Он противопоставляет слово движению, поскольку рассматривает слово поэта в его душевных переживаниях, т. е. исследует не само слово, а психологическую атмосферу вокруг него. Шпет уточняет понятие опыта: «Мы говорим об «опыте», как источнике знания, забывая или игнорируя то обстоятельство, что именно тогда, когда 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...*»¹¹⁶. И далее: «анализируя ...сознание, мы не можем не заметить, что «слово» залегает в нем как особый, но совершенно всеобщий слой»¹¹⁷. Очевидно, что интерпретативный ход Гершензона односторонен. Можно было бы, если следовать Шпету, не только найти сами проблемы, идеи Пушкина, но если и оставаться в психологической атмосфере, «около слова» Пушкина, то можно было бы вскрыть все смыслы, а не останавливать свой взор только на одной сто-

роне пушкинского гения. Свое понимание разума и рассудка Гершензон приписывает Пушкину. Он пишет: «Пушкин строго различает два вида сознания: ущербный, дискурсивный разум, который ползая в прахе, осторожно расчлняет и мерит, и определяет законы, — и разум полноты, т. е. непосредственное интуитивное постижение. Ущербный разум — лишь тусклая лампада перед этим чудесным уразумением, «пред солнцем бессмертным ума»»¹¹⁸. Но фактически Гершензон здесь противопоставляет не разум интуиции, а рассудок — интуиции.

Шпет пытается показать изначальность разума, в котором разорванность рассудка и интуиции лишь вторичны. Разум изначален. Поэтому Шпет всем своим творчеством пытается доказать, что ни интуиция, ни рассудок не могут быть первичными, они интимно слиты в разуме, который изначален, поскольку мы мыслим в понятиях, и понимаем, выражаем мысль в слове. Шпет пишет: «Столь помпезно провозглашенная «антиномия» между «интуицией» и «дискурсией» вовсе не есть антиномия в собственном смысле... Не нужно особенной тонкости в самонаблюдении, чтобы заметить, ...что сплошь и рядом для выражения своего «опыта» мы прибегаем к фигуральной речи. Я, конечно, не исключаю того, что истина может быть выражена и в фигуральной форме..., но всякая фигуральная форма принципиально допускает «перевод» в форму строго терминованную. Мысль в своей форме выражения при этом может потерять эстетическую или стилистическую привлекательность, но она из «переживания» превратится в «знание»»¹¹⁹.

Вывод Гершензона: Пушкин поэт, а не философ. «Мудрость, которую я выявляю здесь в его поэзии, конечно не осознавалась им как система идей; но она была в нем, и наше законное (курсив мой. — Т.Щ.) право — формулировать его умозрение...»¹²⁰. Шпет говорит о законности, подразумевая Гершензона: «Современный патетизм выдвигает «аномальные» состояния сознания не только как исключительно ценный «источник» знания, но также, — и это в устах представителей «патетической философии» звучит особенно кокетливо — подчеркивает законность такого познания»¹²¹.

Основной вывод Шпета по поводу педагогической ценности философии Пушкина, и не только Пушкина, для нас

выражен в следующем: «философ устремляет свою мысль на истинно-сущее, его мало трогают мелочные и личные заботы, он созерцает вечное, логически упорядоченное и, насколько возможно, сам подражает и уподобляется ему. Сообразно этому мы представляем себе педагогическое значение философии, складывающимся из двух моментов: момента «очищения» и момента «вдохновения»¹²². И далее: «Жизнь в самой философии, поэтому, постоянное обращение к «философскому»... Человек начинает жить в нем... «естественно»..., он становится философом не только в философии, но и в жизни»¹²³.

Чтобы увидеть смыслы Пушкина, нужно дойти до его идеи, а не навязывать извне своих идеалов Пушкину, как это делает Гершензон, а посмотреть, как образовывалось слово-метафора и слово-образ Пушкина. Только тогда и возможно делать заключения, а иначе, фантазии так и останутся фантазиями. Как это собственно и произошло с Гершензоном. Хотя Шпет и не исключает такую интерпретацию, какую проделал Гершензон.

Но Шпет рассматривает Пушкина иначе. Он видит в нем не только поэта, стихами которого можно восхищаться, но видит в нем мыслителя, Разум которого может дать толчок для развития мысли другого человека. Не поучать философия должна, но давать возможность мыслить. Поучение, морализирование — это лишь одна из многих возможностей существования философии. Есть и другая, говорит Шпет. Эту другую возможность он и открывает для себя в Пушкине. Не его мудрость, но его разум, его идеи важнее для Шпета.

В принципе, Шпет пытается осуществить отход от традиционного психологического подхода к исследованию творчества Пушкина, поскольку в таком способе философствования слишком тесно свободному. Иначе говоря, потому что, основываясь на философии как морали и мировоззрении, можно только обучить, т. е. показать, как должно. Но творчество, настоящее самостоятельное творчество — это всегда преодоление того, что должно. Оно возникает не в процессе обучения, но в процессе общения с другими, когда можешь задавать вопросы и искать ответы, сам пытаешься ответить на вопросы других и свои собственные, которые возникли в процессе частного размышления.

6.2. Философский проект Шпета «Разум Пушкина»

Идеи Пушкина оказались для Шпета созвучными с его собственными мыслями, которые он сформулировал в «Очерке истории русской философии», «Внутренней форме слова» и многих других своих произведениях. Шпет, как философ, обратился к прозе Пушкина, которая требует, по словам последнего, «мыслей и мыслей», что, собственно, и интересно философу, работающему с идеями. Он вел своеобразный внутренний разговор с Пушкиным, читая его сочинения, задавал ему вопросы и искал ответы на них в пушкинских критических и исторических заметках.

В процессе чтения пушкинских сочинений у Шпета возник философский проект, который, на мой взгляд, можно назвать «Разум Пушкина». Вот строки из одного письма: «Если бы не необходимость писать другие вещи, я после русской философии написал бы очерк русской культуры и духа русского, проследил, как понимали у нас Пушкина и как к нему относились, и это на фоне всей нашей умственной и художественной жизни — по дороге философской теории накапливаются материалы, и это очень увлекательно, — я бы и больше собрал, если бы не боялся отвлекаться еще больше, чем отвлекаюсь все время»¹²⁴. К сожалению, этот философский проект не был реализован, можно лишь ограничиться сегодня осмыслением тех проблемных содержательных сфер философского разговора, который состоялся между Шпетом и Пушкиным.

Можно выделить несколько проблемных сфер, в которых происходил разговор между Шпетом и Пушкиным. Важнейшая проблема, к исследованию которой обратился Шпет — поиск преодоления дихотомии «внутреннее — внешнее», осмысление соотношения мысли и слова. Именно у Пушкина Шпет нашел мысль, созвучную его философской идее «внутренней формы слова». 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 [сло-

ва], не зависящую от употребления»¹²⁵. В этом высказывании Пушкина Шпет усматривал подтверждение, что и другие мыслители задумывались над волнующей его проблемой, если не прямо, то потенциально эта идея уже прозвучала у Пушкина. Я думаю, что эта мысль Пушкина стала одной из неявных предпосылок обращения Шпета к проблеме слова, развиваемой им в «музыкальных вариациях» на тему Гумбольдта¹²⁶.

Другой проблемной сферой разговора между Шпетом и Пушкиным становится проблема литературной аристократии. Литературная аристократия, о которой писал Пушкин, стала фактически тем идеалом, той идеей, для Шпета в сопоставлении с которым он и создал оппозицию с теми интеллигенциями, которые были в действительности в России. Развитие этой аристократии Шпет расценивал как задачу и своего творчества и показал, что возможно достижение его у нас. В одном из писем к Игнатовой он уточняет свою позицию. «Хотите знать, — спрашивает он, — какая была бы Россия, если бы <...> она устроилась *по* Пушкину? Прочтите внимательно, взвешивая каждую букву и каждый тон между буквами его крошечные заметки об *аристократии*¹²⁷»¹²⁸. Шпет пытается сказать, что, читая Пушкина, необходимо не только понимать внешнее значение его слов, но проникая внутрь, улавливать глубинные смыслы высказываний.

Воззрения Пушкина на «аристократию», его любимое противопоставление старинного родового боярства — новой знати, составившейся из «случайных» людей, нашли свое выражение в программах «О дворянстве» и ряде других заметок. Пушкин различает аристократию политическую и литературную, наглядно демонстрируя, что аристократия как сословие — это не только политический феномен, но, прежде всего, феномен культурный. Он пишет: «С некоторых пор журналисты наши упрекают писателей, которым неблагосклонствуют, их дворянским достоинством и литературною известностью. Французская чернь кричала когда-то: *les aristocrates à la lanterne!* Замечательно, что и у французской черни крик этот был двусмыслен и означал в одно и то же время аристократию политическую и литературную. Подражание наше не дельно. У нас в России государственные звания находят-

ся в таком равновесии, которое предупреждает всякую ревнивость между ними. Дворянское достоинство в особенности, кажется, ни в ком не может возбуждать неприятного чувства, ибо доступно каждому. Военная и статская служба, чины университетские легко выводят в оное людей прочих званий. Ежели негодующий на преимущества дворянские неспособен ни к какой службе, ежели он не довольно знающ, чтобы выдержать университетские экзамены, жаловаться ему не на что. Враждебное чувство его, конечно извинительно, ибо необходимо соединено с сознанием собственной ничтожности; но высказывать его неблагоразумно»¹²⁹. Эта мысль находит свое выражение в шпетовском «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»¹³⁰.

Мысль Шпета об утилитарном характере русской образованности и культуры вводит нас в еще одну проблемную сферу разговора с Пушкиным. Пушкин развивает идею «чистого искусства», свободного от утилитаризма, что и было для Шпета наиболее ценным при характеристике идеального, исторически возникающего типа «аристократии таланта». Шпета интересует отношение между революцией политической и творческой, что и делает своим предметом размышления Пушкин, рассуждая о развитии литературы и политической революции во Франции XVIII века. Шпет увидел в этом историческую аналогию с ситуацией в России 1917 г.

Пушкин и в этой предметной сфере становится для Шпета своеобразным созвучным собеседником. «Мы не полагаем, — пишет Пушкин, — чтобы нынешняя раздражительная, опрометчивая, бессвязная французская словесность была следствием политических волнений. В словесности французской совершилась своя революция, чуждая политическому перевороту, ниспровергшему старинную монархию Людовика XIV. В самое мрачное время революции литература производила приторные, сентиментальные,

нравоучительные книжки. (подчеркнуто рукой Шпета. — Т.Щ.) Литературные чудовища начали появляться уже в последние времена кроткого и благочестивого «восстановления» (restoration). Начало сему явлению должно искать в самой литературе. Долгое время покорствував своенравным уставам, давшим ей слишком стеснительные формы, она ударилась в крайнюю сторону, и забвение всяких правил стала почитать законною свободой. Мелочная и ложная теория, утвержденная старинными риториками, будто бы польза есть условие и цель изящной словесности, сама собой уничтожилась. *Почувствовали, что цель художества есть идеал, а не нравоучение.* (подчеркнуто рукой Шпета. — Т.Щ.)¹³¹. Шпет с горечью констатирует, что в России утилитарное отношение к искусству и культуре так и осталось господствующим, философия как знание, свободное от «полезности», не прививается на русской почве, где вечным остается требование от произведений искусства практической пользы.

Шпет, работая над «Очерком...», не хотел делать преждевременных выводов, которые не смог бы исторически доказать. И в то же время хотел, чтобы его нелестные оценки развития русского культурно-философского сознания не подтвердились прошлым, он хотел убедиться в ложности своих выводов через прошлое, т. е. хотел опровергнуть сам себя. Но история, увы, подтверждала его оценки. Созвучие со своими выводами он находит у Пушкина. В одном из писем он пишет: «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 *воспринимавшего* в себя этот дух, и что он сказал бы, если бы *воспринял* 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 цивилизованности 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...»¹³².

Думаю, что разговор с Пушкиным, соучастное собеседование с ним позволило Шпету «оплотнить» идею движения русской мысли, т. е. сделать внешним тот социокультурный проблемный контекст, в котором его идейный замысел развития русской философии раскрылся в полной мере.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды, сб. 28. М., 1987. С. 304.
- ² Бельый А. Речь на заседании Вольфила, посвященном памяти А. Блока // Памяти Александра Блока. Томск, 1996. С. 5.
- ³ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 тт., Т. 2. М., 1990. С. 636.
- ⁴ Там же. С. 645.
- ⁵ Там же. С. 669.
- ⁶ Там же. С. 641.
- ⁷ Там же. С. 636.
- ⁸ Там же. С. 645.
- ⁹ Лопатин Л.М. Странное завершение забытого спора // Вопросы философии и психологии (кн. 137–138, II–III). С. 177.
- ¹⁰ Шпет, например, даже находясь в Германии, очень остро ощущал отсутствие возможности «активного присутствия» на научных диспутах: «Ужасно, ужасно я жалею, что ты не пошла на защиту диссертации Булгакова! Ведь это громадное событие! Правда, это — политическая экономика, но у него это совсем особенно: он рассматривает хозяйство с точки зрения философской, и при том с точки зрения религиозной философии. Я как-то вскользь говорил тебе, что он разрабатывает именно эти вопросы. Это страшно интересно. Кстати, может быть его книжка печаталась у Мамонтова? Спроси (если это удобно!) у Михаила Анатольевича (М.А. Мамонтов, владелец типографии. Прим. — Т.Щ.), а то у меня ее нет и нам все равно придется покупать». Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой № 13 от 8 октября (25 сентября) 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- ¹¹ К листку с письмом приклеена вырезка из газеты «Голос Москвы». Курсивом выделены слова, подчеркнутые Шпетом красным карандашом.
- ¹² Письмо № 99 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 24 (11) июля 1912 года // Архив семьи Шпета.

- ¹³ Письмо № 104 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 29 (16) июля 1912 года // Архив семьи Шпета.
- ¹⁴ *Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 171.
- ¹⁵ *Соловьев В.С.* Пародии на сб. «Русские символисты» // Вестник Европы. 1895. № 10. С. 850–851.
- 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.* Стихотворения. М., 1990. С. 36.
- ¹⁸ *Мотрошилова Н.В.* Владимир Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века. // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. М., 2001. С. 262
- ¹⁹ *Соловьев В.С.* На пути к истинной философии // Соловьев В.С. Сочинения в 2 тт. М., 1988. Т. 2. С. 330.
- ²⁰ Письмо № 69 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 24 (11) июня 1912 года // Архив семьи Шпета.
- ²¹ *Шпет Г.Г.* Один путь психологии и куда он ведет // Психология социального бытия. Москва — Воронеж, 1996. С. 47.
- ²² Там же. С. 47–48.
- ²³ В архиве сохранилось письмо Шпета к издателю «Очерка...» Ф.И. Витязеву-Седенко, в котором он описывает внешние и внутренние обстоятельства создания «Очерка...»: Москва, Долгоруковская, 17. 1920, 3 декабря.
- Дорогой Ферапонт Иванович,
Приступаю к письму с сознанием: «совестно», но молчать или откладывать письмо кажется мне было бы уже «бессовестно». Сегодня 3 декабря, а «Очерк» мой не готов. Мне это тем более неприятно, что до сих пор в выполнении литературных работ я был очень аккуратен. И главное — для окончания работы мне нужно не несколько дней, а много недель. В объяснение, оправдание, и для выхода из создавшегося положения прошу принять во внимание нижеследующие пункты.
- (1) Я хотел кончить работу к декабрю, с каковой целью рассчитывал в ноябре прекратить все другие занятия, и только писать. Но в самом начале ноября я был арестован, и хотя через несколько уже дней был освобожден, но еще несколько дней понадобилось на то, чтобы добиться распечатания кабинета и библиотеки, получения бумаг, еще несколько — на приведение всего в порядок, и только в 20-х числах я приступил к работе. Но тут вмешалось новое обстоятельство. Все другие занятия я прекратил, но оказалось поздно. Наступили холода, мы ютимся в 3 комнатах, дети орут под боком. Однако и это победы — я могу писать по ночам, что и обыкновенно делаю. Беда пришла в прошлую субботу: в течение той недели меня мучили спазмы в желудке. Я думал — обыкновенный гастрит, но в субботу у меня приключился обморок. Врач определил спазмы, как гастралгию на

почве общего «переутомления» и как он выразился, «малокровьица». Кроме того, психостенические явления, бывшие у меня 2 года назад, обнаружили с новой силой, — я, например, после двух часов занятий не вижу, строчки, которые я пишу или читаю, сливаются, глаза болят, и я вынужден прекращать работу. Теперь врач требует, чтобы я на время (от 3 до 4 недель) лег в санаторий или, по крайней мере, прекратил все занятия. Я требую от него хотя бы минимум часов в день для «Очерка», хотя и согласен, что после выздоровления я нагнал бы и количественно и качественно. Но с другой стороны, я чувствую, что полное безделье при невыполненных обязательствах меня будет угнетать, и сама поправка пойдет медленно. Таково внешние обстоятельства.

(2) Внутренние. Я должен признаться, что плохо рассчитал время, нужное для выполнения моей работы. При отсутствии исследований я сам произвожу каторжную работу разыскивания источников, проверки, сличения с иностранной литературой и т. д. Иногда приходится просмотреть десяток русских книг и несколько десятков иностранных для того, чтобы установить заимствования, зависимости, простой плагиат, или наоборот, отсутствие связи, т. е. все то, что результируется в работе одною строчкою! — Тут не могу вытерпеть и должен пожаловаться. Может показаться смешным и ненужным педантизмом установление «отсутствия связи», хотя мой опыт с Герценом, и отчасти Лавровым показывает, насколько это нужно, раз в публику пущена неправильная мысль. Эти же опыты показывают, сколько для этого требуется усилий, и какую уйму литературы приходится прочитать. И там, я, конечно, не называл всего, что нужно было перерывать, теперь тем более для этого у меня нет места. А сколько приходится бродить по ложным следам! Тут у меня накопело в особенности против двух «специалистов», подлинно «спецы»! — Радлова и Колубовского. Нимало не забываясь об исторической истине, они ляпают первое, что придет в голову, — поверишь и непременно влетишь! Можно было бы и не считаться с ними, если бы их вздорные указания не перешли в общую литературу, как указания людей «компетентных». Когда-нибудь я вымещу им все это — (я ведь не христианин и месть не считаю пороком!) — Невзирая на их седины и добродетели (должно быть оба — «хорошие люди»... недаром бездарны как мулы!)... Но к делу! Итак, времени работа требует больше, чем то может показаться, если судить по количеству листов, в которых эта работа воплощается. Быть же недобросовестным и «проглотить» соответствующие места мне (как не христианину) не позволяют ни мое личное отношение к работе, ни моя школа, хотя бы формально перед Вами я, быть может, выглядел более добросовестным исполнителем заказа.

(3) — Обстоятельства биографические, — хотя они относятся к тому, что в философии мы называем «психологизмом», и что хотим в ней искоренить, но то — философия, а тут — ее враг практика, и потому они также должны быть приняты во внимание. Мое материальное положение сейчас — худшее, чем когда-либо за последние 3 года. Вне «Колоса» я имею 14 тыс. в Университете и 7 тыс. в Педагогической

Ассоциации, итого 21 тыс., а у меня пятеро шпетенков и мать старуха. Между тем, гонорар за «Очерк» мною уже исчерпан и больше просить я не имею права, — аккуратность и щепетильность «Колоса» обратилась против меня! Итак, для бытия — (хотя оно и не определяет моего сознания) — мне нужно искать новой работы, а для окончания начатой работы мне нужно отказаться от всякой работы!..

Таково положение дел, дорогой Ферапонт Иванович! Напишите мне, очень ли я Вас подведу, и как нам выйти из затруднений, — главное какую отсрочку Вы мне можете дать? Принимая во внимание сказанное в пунктах, мне, чем больше, тем лучше. Но сам я не решаюсь ничего предлагать, ибо не знаю Ваших обстоятельств. Не думайте только, что отсрочка уменьшит мое усердие. Это — не в моих правах! — У нас в России существует usus — начинать печатать, хотя работа написана не вся. Такого выхода я хотел бы меньше всего. Пример — сама эта работа: мне все время приходится возвращаться назад, делать новые вставки и дополнения. И это не только академическая щепетильность и честолюбие полноты, — чем, впрочем, я тоже очень дорожу, — но требование существа дела. Мой «Очерк» — не простой перечень (как у того же Колубовского) имен и книг, я излагаю движение самих идей, и при том в связи с общим развитием нашей образованности и интеллигенции. Как ни ясна мне эта связь в принципиальном и общем, все же углубление в факты побуждает общие мысли, изложенные в начале, перецитировать, вводить новые оттенки и детали. Худо не то, что идеи могут встать против фактов, а худо то, что противоречие само по себе возопиет! Словом, на этот «русский» выход из затруднения, я согласился бы лишь в том случае, если бы последствия моей неаккуратности были бы для издательства катастрофичными, но так как этого быть не может, и страдаю, надеюсь, только я, то от этого лишнего страдания я хотел бы уклониться.

Итак, передаю в руки Ваши дух мой, здоровье мое и карман мой! Когда Вы будете в Москве? Я хочу в Союзе Писателей учредить чтение некоторых глав из моего «Очерка», я приновил бы это к Вашему приезду. С трудом доканчиваю письмо — слова сливаются в одну большую строку, и пишу по доверию к осязанию, так что, если найдете пропуски или описки, не ставьте в вину моему невниманию.

С искренним уважением. Ваш Г. Шпет.

(Письмо Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко от 3 декабря 1920 г. // ЦГАЛИ. Ф. 106. Оп. 1. Ед. хр. 187. Л. 9.)

²⁴ 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.

²⁵ Записная книжка Г.Г. Шпета: запись от 21 января 1921 г. // Архив семьи Шпета.

²⁶ Шпет Г.Г. Философия и история // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 3. С. 13.

²⁷ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. М., 1994. С. 32.

- ²⁸ Там же. С. 33.
- ²⁹ Там же. С. 39–40.
- ³⁰ Там же. С. 48.
- ³¹ Имрек — служит заменой имени неизвестного лица в значении некто, такой-то. Толковый словарь русского языка. Т. I. Под редакцией Д.Н. Ушакова. М., 2000. С. 1199.
- ³² Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. М., 1994. С. 48.
- ³³ Там же. С. 53.
- ³⁴ Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1889, кн. I. С. 92.
- ³⁵ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды М., 1994. С. 76–77.
- ³⁶ Там же. С. 77.
- ³⁷ Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии, 1889, кн. I.
- ³⁸ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды М., 1994. С. 78.
- ³⁹ Трубецкой С.Н. Смысл любви. М., 1994. С. 279.
- ⁴⁰ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. М., 1994. С. 78.
- ⁴¹ Там же. С. 79.
- ⁴² Шпет Г.Г. Сознание феноменологическое и реальное // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 15. Л. 3.
- ⁴³ Там же. Л. 3.
- ⁴⁴ Там же. Л. 3–4.
- ⁴⁵ Там же. Л. 4–5.
- ⁴⁶ Прим.: Шпет обращается именно ко II тому «Логических исследований», который, как известно, до сих пор на русский язык полностью не переведен и не осмыслен еще в полной мере.
- ⁴⁷ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. М., 1994. С. 89.
- ⁴⁸ Там же. С. 91.
- ⁴⁹ Там же. С. 92.
- ⁵⁰ Там же. С. 103.
- ⁵¹ Прим.: исследуя социальные аспекты проявления сознания, Шпет, фактически, ставит проблему интерсубъективности, которая была разработана в поздних трудах Гуссерля. Смысл этой проблемы заключается в том, что «в рамках трансцендентальной редуцированной чистой жизни моего сознания я познаю в опыте мир вместе с сущими в нем «другими» и, сообразно смыслу этого опыта, не в качестве, так сказать, своего собственного синтетического продукта, но как чужой по отношению ко мне, интерсубъективный мир, существующий для каждого и доступный для каждого в своих объектах». См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 186.
- ⁵² Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. М., 1994. С. 106.
- ⁵³ Письмо № 87 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 12 июля (29 июня) 1912 г. // Архив семьи Шпета.

- ⁵⁴ Шпет Г.Г. Явление и смысл. М., 1914. С. 212–213.
- ⁵⁵ Флоренский П.А. Столп и Утверждение Истины. М., 1914.
- ⁵⁶ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // *Философские этюды*. М., 1994. С. 114.
- ⁵⁷ Там же. С. 116.
- ⁵⁸ Классический тип философии определяется в современной философской традиции как особая форма рефлексии, принципиальными характеристиками которой являются «систематическая целостность, завершенность, монистичность, покоящаяся на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармонии и порядков». (Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // *Философия в современном мире. Философия и наука*. М., 1972.) Среди последних публикаций по проблемам классического и неклассического в философии см.: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая М., 2001.; Пружинин Б.И. Познавательное отношение в классической и неклассической эпистемологии // *Субъект, познание, деятельность*. М., 2002.
- ⁵⁹ Блонский П.П. К вопросу о методе истории философии // *Научные известия*. Сб. 2. Философия. Литература. Искусство. М., 1922. С. 36–46.
- ⁶⁰ Щедрина Т.Г. Соборная «сфера разговора» русских философов. (Владимир Соловьев и Густав Шпет) // *Соловьевские исследования*. Вып. 4. Иваново, 2002. С. 19–38.
- ⁶¹ Лекции по истории философии Соловьева не были опубликованы в свое время, они рассматриваются мной как архивный материал, несмотря на их публикацию в журнале «Вопросы философии» (1989, № 6.). Лекции по истории философии Шпета остаются неопубликованными до сих пор и хранятся в ОР РГБ (ф. 718)
- ⁶² Соловьев В.С. Лекции по истории философии // *Вопросы философии*. 1989. № 6. С. 90.
- ⁶³ Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум* // *Философские этюды*. М., 1994. С. 264.
- ⁶⁴ Соловьев В.С. Лекции по истории философии // *Вопросы философии*. 1989. № 6. С. 126–127.
- ⁶⁵ Шпет Г.Г. *Скептик и его душа* // *Философские этюды*. М., 1994. С. 176.
- ⁶⁶ Шпет Г.Г. *Внутренняя форма слова*. Иваново, 1999. С. 56
- ⁶⁷ Соловьев В.С. Лекции по истории философии // *Вопросы философии*. 1989. № 6. С. 127.
- ⁶⁸ Платон. *Государство*. VI, 511 b-c. Цит. по кн.: Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум* // *Философские этюды*. М., 1994. С. 306.
- ⁶⁹ Среди последних публикаций на эту тему см.: Грифцова И.Н. *Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики*. М., 1998.
- ⁷⁰ Соловьев В.С. Лекции по истории философии // *Вопросы философии*. 1989. № 6. С. 123.
- ⁷¹ Там же. С. 123.
- ⁷² Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум* // *Философские этюды*. М., 1994. С. 306.

⁷³ Там же. С. 307.

⁷⁴ Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 126.

⁷⁵ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 56.

⁷⁶ Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Философские этюды. М., 1994. С. 173–175.

⁷⁷ Записная книжка Г.Г. Шпета (1921 г.) // Архив семьи Шпета.

⁷⁸ Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. С. 92.

⁷⁹ Белый А. Между двух революций. М., 1990. С. 559–560. Частично сохранилась переписка А. Белого и Э.К. Метнера, где Э.К. Метнер так характеризует отношения Шпета и Шестова: «От Мережковского воплей не принимать, а вот если он напишет статью о Шестове, где этого путаника и обезьяну (не говорите об этом Шпету) уничтожит, то я с восторгом напечатаяю» (Письмо Э.К. Метнера к А. Белому от 17 сентября 1909 г. // ОР РГБ. Ф.167. К. 5. Ед. хр. 12. Л. 3.); И далее: «То, что я писал о Шестове вчера, сегодня подтверждается письмом Элліса, указывающим на триаду Шестов — Лурье — Шпет; теперь понимаю до конца мое подозрительное отношение к Шпету». Там же. Л. 5.

⁸⁰ Речь идет о первой жене Шпета Марии Александровне Крестовоздвиженской.

⁸¹ Шестов не знал, что Шпет ведет бракоразводный процесс с М.А. Крестовской.

⁸² Письмо № 54 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 9 июня (27 мая) 1912 // Шпет Г.Г. Comprehensio. Вторые шпетовские чтения. Томск, 1997. С. 243 — 244.

⁸³ Письмо № 56 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 июня (29 мая) 1912 // Шпет Г.Г. Comprehensio. Вторые шпетовские чтения. Томск, 1997. С. 245.

⁸⁴ Н. Бердяев писал: «Разрушительные и творческие моменты всегда сплетаются, творческие моменты есть и у Шестова, но боюсь, чтобы он не успокоился на окончательном, не мятежном уже скепсисе». Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. СПб., 1907. С. 275.

В архиве Шпета сохранился один неподписанный документ с описанием философской манеры Н.А. Бердяева. При сопоставлении почерка, которым написан этот документ и почерка писем Л.И. Шестова выяснилось, что документ написан Л.И. Шестовым. На документе рукой Шпета проставлена дата написания документа: 2. 12. 1907. Привожу этот документ полностью:

«Бердяев — талантлив. Влияние Мережковского. Талант писательский не соответствует талантливости натуры. Письмо Толстого. Искренность. Значение формы.

У Бердяева всегда первая форма, и сидит мешком на содержании, потому главный Бердяев почти и не виден. Больше того, он чувствует, что форма стесняет его, этим и объясняется его непрерывная идейная эволюция. К сожалению, бросая старые идеи и принимая новые — Бердяев в одном отношении остается неизменным. Ему кажется, что все дело только в том, чтобы из большого запаса готовых, хранящихся в духовной сокровищнице человечества, идей выбрать

такие, которые больше всего соответствуют ему. В этом его коренная ошибка, основное заблуждение. Готовые идеи, скроенные по чужой фигуре, всегда будут плохо сидеть на голове. Задача писателя, не в том, чтоб выстроить себе из готового запаса — а в том, чтоб скроить по своей фигуре, по своему росту. Бердяев этого не хочет признать. «Истина не с меня началась и я бы не поверил в истину, которая с меня началась бы». На этом основании он разрешает себе в изобилии употреблять всякие старые, долго ходившие по рукам слова, не чувствуя, что они его нисколько не выражают. Когда он был материалистом — он, по примеру Маркса, говорил все о классовом сознании, когда стал идеалистом — он, повторяя Виндельбанда и Риккерта, принятыми аргументами спорил с позитивизмом, потом заговорил о трагедии, потом о мистицизме, в последнее время, по примеру Мережковского, стал употреблять церковные слова. Пристрастие к готовым формулам особенно заметно в его сборнике *Sub specie...* — который является, так сказать, мерилем распространяемых в наше время идей и хороших слов — в нем статьи Бердяева за шесть лет. Очевидно, Бердяев меньше всего заботится о том, чтоб рассказать себя и свои внутренние переживания в своей статье, может потому, что это слишком трудное дело — а может и по другим причинам. Несомненно только, что в этом сказывается дурное влияние Мережковского. Мережковский — тоже боится показывать себя. Оттого у него либо исторические романы, либо критические статьи, т. е. он всегда пользуется сохранившимися, сложившимися, затвердевшими формулами.

Источник всех недоразумений. Бердяев, по примеру Мережковского, хочет во что бы то ни стало первым сказать последнее, самое последнее слово, утвердить свою абсолютную правоту — и из за этого не имеет времени обдумать отдельные моменты своей философии и исполнить важнейшую задачу писателя — найти адекватную форму для выражения своих действительных внутренних переживаний. Я не возражаю, а лишь дополняю докладчика».

⁸⁵ Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. С. 120.

⁸⁶ См. Легенды о Густаве Шпете, прим. 15.

⁸⁷ Шестов в письме к Софье Григорьевне Пети от 7.02. 1909 г. так описал эту ситуацию: «Без меня в России, Мережковский с Философовым пошли против меня походом. Подняли шум чуть ли не на всю Россию. Они устроили реферат (Философов) в Москве, с участием Мережковского. Философов и Мережковский заявили публично, что я отравил молодежь в России и что я опаснейший человек, что я — волк в овечьей шкуре и т. д.». Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. С. 100–101.

⁸⁸ Иванов-Разумник Р.И. О смысле жизни. (Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов). СПб., 1908.

⁸⁹ Письмо № 56 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 июня (29 мая) 1912 // Шпет Г.Г. *Comprehensio*. Вторые шпетовские чтения. Томск, 1997. С. 244–245.

⁹⁰ Письмо № 13 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 24 (11) июня 1914 г. // Архив семьи Шпета.

- ⁹¹ Шпет имеет в виду «Явление и смысл».
- ⁹² Письмо № 18 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 29 (16) июня 1914 года // Архив семьи Шпета.
- ⁹³ Письмо № 19 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 30 (17) июня 1914 года // Архив семьи Шпета.
- ⁹⁴ 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) покупать против своей невралгии. В Москву я поеду в августе. Очень было бы хорошо, если бы Вы приехали в Соррет не в конце русского мая, а в середине. Остановиться и жить Вы могли бы 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.
- ⁹⁵ Untersuchungen — исследования (*нем.*).
- ⁹⁶ Письмо Шестова к Шпету от 11 июля 1914 года // *Шпет Г.Г. Comprehensio*. Третьи шпетовские чтения. Томск, 1999. С. 224.
- ⁹⁷ 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). Полную реконструкцию рукописи см. в приложении.
- ⁹⁸ *Шпет Г.Г.* Скептик и его душа // *Философские этюды*. М., 1994. С. 123.
- ⁹⁹ Там же. С. 221.
- ¹⁰⁰ 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 отгиски — 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.
- ¹⁰¹ Письмо Г.Г. Шпета к Л.Я. Гуревич от 7 сентября 1935 года // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995. С. 56–57.
- ¹⁰² *en plein air* — на свежем воздухе, на лоне природы (*франц.*).
- ¹⁰³ *Шестов Л.И.* Вячеслав Великолепный // *Шестов Л.И.* Сочинения. Т. 1. М., 1993. С. 290.
- ¹⁰⁴ *Шпет Г.Г.* Мудрость или Разум // *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 243.

- ¹⁰⁵ Гершензон М.О. *Мудрость Пушкина // Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. С. 71.*
- ¹⁰⁶ Там же. С. 71.
- ¹⁰⁷ Там же. С. 73.
- ¹⁰⁸ Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 256.*
- ¹⁰⁹ Гершензон М.О. *Мудрость Пушкина // Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. С. 75–76.*
- ¹¹⁰ Там же. С. 76.
- ¹¹¹ Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 272–273.*
- ¹¹² Там же. С. 276.
- ¹¹³ Там же. С. 276.
- ¹¹⁴ Гершензон М.О. *Мудрость Пушкина // Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. С. 76.*
- ¹¹⁵ Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 268.*
- ¹¹⁶ Там же. С. 293
- ¹¹⁷ Там же. С. 294.
- ¹¹⁸ Гершензон М.О. *Мудрость Пушкина // Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. С. 95.*
- ¹¹⁹ Шпет Г.Г. *Мудрость или разум // Философские этюды. С. 298–299.*
- ¹²⁰ Гершензон М.О. *Мудрость Пушкина // Мысль и Слово. Философский ежегодник. М., 1917. С. 97.*
- ¹²¹ Шпет Г.Г. *Мудрость или Разум // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 312–313.*
- ¹²² Там же. С. 324–325.
- ¹²³ Там же. С. 325.
- ¹²⁴ Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 24 февраля 1921 г. // Архив семьи Шпета
- ¹²⁵ Цит. по личному экземпляру Г.Г. Шпета с его пометками на полях. Пушкин А.С. Заметки на дороге // Пушкин А.С. Сочинения в 8 тт. Т. 6. СПб., 1909. С. 376.
- ¹²⁶ Речь идет о последней, прижизненно опубликованной книге Шпета «Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольдта)». М., 1927.
- ¹²⁷ Появление в 1829 году первого и второго томов *Истории Русского Народа* Полевого послужило Пушкину поводом возобновить свои исторические занятия. Поэт написал об этой книге две статьи, напечатанные в январе и феврале 1830 г. в *Лит. Газете*, а осенью того же года, в Болдине, подготовил программу для третьей статьи, в которой хотел изложить свои мысли о различии между западным феодализмом и русским боярством (см. 6, 34–49). Нападки Булгарина и К^о на «аристократизм» кружка «Лит. Газеты» вообще и в частности — на «аристократизм» Пушкина, вызвавший с его стороны такой сильный и решительный отпор («Моя родословная»), направили его мысль на вопрос о значении дворянства в России. Пушкин задумывал разработать этот вопрос в особой статье (или ряде статей), и след этих замыслов остался в бумагах поэта... Как по месту нахождения среди ру-

- копий, так и по содержанию, эти программы приурочиваются к 1830–1832 гг. — к тому периоду, когда писалась «Родословная», статьи против Булгарина, повествовательные отрывки с разговорами на тему об аристократии, «Родословная моего героя» и пр.
- ¹²⁸ Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой, февраль 1921 г. // Архив семьи Шпета.
- ¹²⁹ Пушкин А.С. О неблагоприятности нападков на дворянство // Пушкин А.С. Сочинения в 8 тт. СПб., 1909. Т. 6. С. 62.
- ¹³⁰ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 46.
- ¹³¹ Пушкин А.С. Мнение М.Е. Лобанова о духе словесности, как иностранной, так и отечественной // Пушкин А.С. Сочинения в 8 тт. Т. 6. С. 104.
- ¹³² Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 15 февраля 1921 г. // Архив семьи Шпета.

Мир интерсубъективных смыслов культуры

1. У ИСТОКОВ РУССКОЙ СЕМИОТИКИ И СТРУКТУРАЛИЗМА

В одном из радиointервью¹ Вячеслав Всеволодович Иванов заметил, что формирование традиций русского структурализма неразрывно связано с философскими идеями Густава Шпета, звучащими сегодня как «знак, посланный в будущее». Он также подчеркнул, что идейное содержание шпетовской книги «Герменевтика и ее проблемы», которая издана сравнительно недавно, но написана в 1918 году, имеет непосредственное отношение к развитию в России науки о знаках — семиотики. Действительно, в «Герменевтике...» Шпет приоткрывает нам свои идеи, но лишь отчасти, поскольку книга эта написана в историческом ключе и содержит не столько концептуальные построения самого автора, сколько конструктивно-критический анализ исторического развития герменевтических и семиотических идей Шлейермахера, Бека, Эрнести, Дильтея и др. Казалось бы, исследователи сегодня могут только выдвигать гипотезы относительно структуры семиотической концепции самого Шпета, основываясь на его анализе идей других мыслителей. Но, как известно, «рукописи не горят». Тайнственно исчезая в архивах, они ждут своего времени, своих исследователей и открываются нам, зачастую, по воле случая. Такая счастливая случайность произошла и с одной

из шпетовских рукописей, которая содержит его герменевтические и семиотические идеи.

Рукопись представляет реальный научный интерес не только для шпетоведов, но и для исследователей, работающих в самых широких сферах профессиональной гуманитаристики: философов, культурологов, лингвистов, психологов и др. Поэтому, на мой взгляд, перспективно осуществить анализ идейной насыщенности этой рукописи, включая ее одновременно и в коммуникативную реальность шпетовского времени (в его сферу интеллектуального общения), и в контекст современных научных и философских исследований. Тем самым нам открываются возможности самых неожиданных поворотов в интерпретации текстов Шпета, новые горизонты «разговора» с ним, позволяющие эксплицировать семиотическую сферу русского интеллектуального общения начала XX века. Более того, осмысление идейного содержания этого текста в контексте современных социогуманитарных исследований способствует актуализации тех идей Шпета, которые реально не были услышаны его современниками, выбравшими иной путь решения научных и философских проблем.

Идеи структурализма и семиотики возникают в России в 20-х гг. XX века. Они берут свое начало в дискуссиях Московского лингвистического кружка (МЛК), членами которого были молодые московские филологи: Р.О. Якобсон, О.М. Брик, Б.О. Кушнер, А.А. Буслаев, М.М. Кенигсберг, Н.Н. Волков и др. Шпет принимал самое непосредственное участие в этих спорах. Более того, он был одним из тех участников кружка, деятельность которых привела к отделению части ученых в особую самостоятельную группу «Ars Magna». Споры членов МЛК непосредственно разворачивались вокруг методологических подходов к исследованиям лингвистических дисциплин. Одна группа единомышленников, основателей формального метода в литературоведении (В.Б. Шкловский, О.М. Брик, Р.О. Якобсон, Ю.Н. Тынянов и др.) отстаивала эмпирический подход к исследованию лингвистических дисциплин в их многообразии, включая фонетику, опираясь на конкретный материал поэзии и прозы. Другая, в центре которой стоял Шпет, настаивала на целостном конкретно-историческом и методологическом подходе к языку вооб-

ще, видя в семиотике (Шпет называл ее семасиологией) своеобразную «логику языка», т. е. основу основ любого лингвистического знания. Именно в этот период жарких дискуссий² и был написан текст, сохранившийся в семейном архиве, в котором Шпету удалось ясно и отчетливо выразить сущность своего методологического подхода к семиотическим и герменевтическим проблемам.

1.1. Собеседники Шпета в ГАХНе: дискуссия вокруг «Эстетических фрагментов»

Идейное содержание рукописи «Язык и смысл» непосредственно связано с проблематикой написанных Шпетом в 1922–1923 гг. II и III выпусков «Эстетических фрагментов». Теоретические положения, сформулированные Шпетом в этом произведении, стали предметом дискуссии в ГАХНе. Розалия Осиповна Шор, Аполлинария Константиновна Соловьева, Григорий Осипович Винокур и др. откликнулись на эти идеи, высказывая в полемических выступлениях свое отношение к семиотическим методологическим новациям Шпета.

27 января 1925 года Р.О. Шор представила доклад на тему: «Принципы новой системы теоретической лингвистики (по поводу II выпуска «Эстетических фрагментов» Г.Г. Шпета)»³. Текст доклада сохранился в семейном архиве Шпета. В докладе отмечались как положительные философские идеи Шпета, позволяющие сделать еще один шаг в сторону конституирования лингвистических дисциплин, так и проблемные моменты, которые открываются при анализе шпетовских положений. Р.О. Шор отмечает принципиальные отличия методологических подходов Шпета к языку от принципов лингвистического анализа младограмматической традиции. «В западноевропейской лингвистике, — констатирует Р.О. Шор, — все яснее выступают два основных сдвига, еще не координированных друг с другом — возрождение логической грамматики и утверждение социальной теории языка»⁴. Именно эти моменты проблематизирует Шпет в своих «Фрагментах», пересматривая основные положения младограмматической

традиции в лингвистических исследованиях, пытается скоординировать теоретические идеи логической грамматики с предметным содержанием социальной теории языка. Эти продуктивные возможности шпетовского подхода к языку и отмечает Р.О. Шор. Она подчеркивает, что в эстетических штудиях Шпета не только проводится различие «слова-знака» и «слова-приметы» (что характерно и для исследований Соссюра, Отто, Марти), но и отчетливо выделяется социальный фон языка. Шпетовский подход к языку, полагает Шор, позволяет «одновременно разрешить обе основные проблемы слова — и эмпирическое языковедение получает необходимые принципы для построения основополагающей системы теоретической лингвистики»⁵. Принципиальное расхождение между Шор и Шпетом намечается при исследовании интонационных, экспрессивных языковых форм. Поскольку для Шпета важен intersубъективный смысл самого слова, то экспрессивное окрашивание слова и его исследование уходит на второй план. Шор, напротив, пытается актуализировать именно принципы исследования экспрессивности, полагая, что «слово само по себе может приобрести *постоянное* эмоциональное значение, стать *постоянной звуковой приметой* субъективных реакций говорящего». Если для Шпета важны структурные элементы intersубъективного смыслового ядра, исследование которых вскрывает различие между словом-вещью природы и словом-знаком общения, то для Шор важнее принципы лингвистической стилистики, проблематизирующие внутренние формы экспрессии, а не внутренние логические формы, как у Шпета.

В предметную полемику со Шпетом включается А.К. Соловьева. Ее выступление: «Анализ некоторых вопросов, затронутых в докладе Р.О. Шор (Новая система теоретической лингвистики), и в прениях по этому докладу». Шпет не присутствовал на чтении этого доклада, но текст этого доклада хранится в семейном архиве, кроме того, сохранилась его записка к А.К. Соловьевой следующего содержания:

Многоуважаемая Аполлинария Константиновна,

Мне очень хотелось быть на сегодняшнем Вашем докладе, но, к сожалению, осуществить это не удастся: совер-

шенно непредвиденно я получил приглашение на заседание в Союзе Писателей, где мне быть — практически чрезвычайно важно.

Желаю Вам полного успеха. Познакомиться с докладом, надеюсь, дадите мне возможность.

Жму Вашу руку. Г. Шпет⁶.

Соловьева, как и Шор, отмечает продуктивность методологического подхода Шпета к языку. Но если для Шор экспрессивность становится самостоятельным пунктом лингвистического исследования, то Соловьева, поддерживая исследование Шпета, проблематизирует саму возможность отношения субъективной экспрессии и объективного смысла в слове. Она подчеркивает, что субъективность экспрессии не заслоняет интерес субъективного смысла, но лишь переводит слово в «новый план». Такой подход, по мнению Соловьевой, позволяет соотнести понятия «плана» и «типа», а это уже новый выход к проблеме перемещения, движения типов, возникновение новых экспрессивных форм и окрасок выражения и т. д. «Мне представляется, — пишет Соловьева, — что сущность лингвистической экспрессии не просто в пространстве эмоционального тона выражения, а в том, что выражение имеет свою физиономию в порядке перемещения планов. Самое же это перемещение... возможно в силу того, что соотношение выражений есть их основная лингвистическая характеристика. Эмоциональный тон не только постоянен, но он конструирует особые типы выражений»⁷. Иначе говоря, и Шор и Соловьева отметили, что выделенные Шпетом проблемы смысла и значения, методологического подхода к исследованию языковых феноменов имеют принципиальную значимость для дальнейшего развития региональной научной области языкознания.

Замечу, что и Шор, и Соловьева в тоже время отметили сложность изложения исследуемого Шпетом материала, предельную сжатость текста, отсутствие эмпирического анализа словесных структур. Я думаю, что Шпет учитывал результаты полемики при написании рукописи «Язык и смысл». Действительно, предметное содержание рукописи отличается от «Эстетических фрагментов» более глубокой философско-методологической тематизацией проблем языка, которые в последних были лишь контурно на-

мечены. «Моя задача, — писал Шпет во II выпуске, — только самая общая, *минимальная* схема»⁸. Иначе говоря, тщательный теоретический анализ внешних и внутренних языковых форм, особая и специальная работа над словесной структурой, как ее обозначил Шпет в «Эстетических фрагментах», была осуществлена в неопубликованной рукописи.

Опубликовать рукопись Шпет по тем или иным причинам так и не сумел, хотя идеи, содержащиеся в ней, могли бы существенно повлиять на дальнейшее развитие русской семиотики и структурализма, но история распорядилась иначе. Якобсон и его единомышленники, вынужденные эмигрировать, основали Пражский лингвистический кружок и выбрали путь структурализма. Шпет и его последователи, оставшиеся в России, оказались в своеобразном вакууме и, именно по этой причине, их идеи исторического и герменевтического исследования словесных внутренних форм знаков не были услышаны, а потом и вообще забыты. Хотя именно шпетовский методологический подход к семиотическим проблемам может быть сегодня актуален в связи с широко распространившимися в современной науке междисциплинарными герменевтическими исследованиями динамики научных понятий как знаков посредством интерпретации их intersубъективных смыслов (значений) в контексте общей истории идей⁹.

1.2. Культурно-историческое сознание как проблема: интеллектуальный параллелизм Шпета и Якобсона

*В недосказанной обрывистости
наших с тобой московских недавних
встреч сила грусти и дружбы.
А впереди нас — беседа по существу...
Роман Якобсон*

В семейном архиве Густава Шпета сохранилось несколько писем Р.О. Якобсона. Они были написаны им в процессе работы над журналом «Славише Рундшау». Якобсон пытался наладить деловую переписку с русскими учеными, в том числе и со Шпетом. Он предлагал Шпе-

ту новые темы статей для своего журнала, делился своими научными идеями, что позволяет уточнить траекторию его интеллектуального движения от отдельных лингвистических исследований к конструированию целостной фонологической системы. Якобсон затрагивает в письмах ряд тем, которые были наиболее идейно близки Шпету. Прежде всего это касается проблем телеологического обоснования фонетических явлений. Думаю, что проблема телеологии возникла в творчестве Якобсона не случайно. Шпетовские исследования телеологической концепции Вольфа, а также его рассуждения во втором томе «История как проблеме логики», вполне могли стать предметом обсуждения между Шпетом и Якобсоном.

Кроме того, внутренний тон писем позволяет уточнить и ту особую духовную атмосферу формирования мысли Шпета и Якобсона. Бесспорно, «Славише Рундшау» задумывался Якобсоном как научно-исследовательский журнал, но публиковавшиеся в нем статьи носили не только чисто научный характер, они предназначались для широкой аудитории, поэтому требования к изложению были весьма высоки и по форме, и по содержанию. Я думаю, что на такой синтетический по своей сути подход к научному изложению повлияла та русская атмосфера интеллектуального общения, которую очень хорошо удалось описать Б.В. Горнунгу. «Дело было не только в том, — писал он, — что многое проходило совершенно вне рамок каких бы то ни было «организаций» (частные кружки были в этом смысле куда важнее), но и в том, что многие из нас вовсе не занимались только наукою) да и науки-то были разные — лингвистика, литературоведение, искусствоведение и эстетика, философия и история, даже теоретическая экономика). Главное в том, что многие, занимаясь какою-либо наукою, в то же время писали стихи или прозу, работали в театрах, были музыкантами (совмещая все это с «наукою»)... Объединение «научного», «научнообразного» и вовсе «ненаучного» было у нас очень органическим, хотя прав на существования дилетантизма мы, следуя в этом все Шпету, не признавали»¹⁰. Органическое сплетение «научного» и «вненаучного» разговора, характерное для московского интеллектуального сообщества того времени, повлияло на тон писем Якобсона, где личное

и предметное обращение интимно сливаются, образуя целостный комплекс эмоционально окрашенного смыслового сообщения.

Прага 17.VI. 1928¹¹

Многоуважаемый Густав Густавович.

Очень рад Вашему согласию сотрудничать в журнале. Не откажите сообщить мне, какие из вышедших за последнее время в России или за границей изданий Вы были бы не прочь рецензировать. 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. Можно ли рассчитывать на Ваше сотрудничество и вне рамок чистой Философии, например, мне очень хотелось бы видеть в журнале статью на жгучую тему — «Проблема культурной ориентации Украины». Интересовались ли Вы этим вопросом, в курсе ли нынешних споров по этому вопросу в литературных и прочих кругах Украины? И согласны ли написать об этом? Или, может быть, есть другие проблемы современной культуры, которым Вы предпочитаете посвятить отдельные этюды?¹²

С громадным интересом читаю все Ваши работы, если и не всегда соглашаюсь с Вами по вопросам Философии языка. «Внутреннюю форму слова» видел, к сожалению только мельком, и буду Вам очень благодарен, если эту книгу пришлете. Мой Чешский стих у Вас, наверное, есть. Дальнейшие работы носили более специальный, менее общепринципальный характер, и едва ли Вас будут интересовать. В настоящее время я работаю над вопросом о принципах звуковой эволюции языка, но эти работы еще не напечатаны. Заканчиваю большую статью — «Проблема телеологической фонетики» и книгу об эволюции русской Фонологической системы. Эта книга должна послужить конкретной иллюстрацией к теоретической работе. Надеюсь, что книга осенью выйдет, и тогда пришлю ее. Я внес предложение по этому вопросу на Гаагский международный конгресс лингвистов. Оно было напечатано в сборнике предложений конгрессу и легло в основание одной из принятых конгрессом резолюций. Экземпляров сборника предложений у меня нет, и потому посылаю Вам копию предложения.

Мне будет очень интересно узнать Ваше мнение по этому вопросу. Жду также Вашего ответа на вопросы, связанные с журналом.

Искренне уважающий Вас

Р. Якобсон

Несмотря на, казалось бы, непреодолимые идейные разногласия, Якобсон и его единомышленники в своих структуралистских изысканиях во многом оказывались созвучны философско-методологическому подходу Шпета к языку. Реальность интеллектуального общения, русская коммуникативная «сфера разговора», внутри которой какое-то время находились и Якобсон и Шпет, непосредственно оказала влияние на формирование их идей. Вот строки из одного письма Якобсона к Шпету: «В Ваших работах по языку я всегда находил много такого, что мне было близко и существенно...»¹³. Думаю, что своеобразной точкой этого интеллектуального сближения Шпета и Якобсона является, прежде всего, их концептуальная, реалистическая по своей сути, общность в понимании объекта познания. В исследованиях Якобсона, как и Шпета, объект реально предшествует его изучению, и исследователь может лишь постоянно приближаться к нему, подтверждая существование этой гармоничной целостности концептуальными поисками соответствий и построением идеальных моделей. Кроме того, существовал и еще один тональный элемент их идейного созвучия — феноменология Гуссерля, а точнее, его «Логические исследования», особенно второй том, в котором Гуссерль отстаивает антипсихологический, феноменологический подход к языковым явлениям. Феноменологические «штудии» (анализ концепции Гуссерля в «Явлении и смысле») приводят Шпета к тематизации социально-исторической природы языка, что послужило еще одной точкой интеллектуального соприкосновения с Якобсоном.

В письме к Шпету Якобсон размышляет: «Мне все яснее, что анализ языковой системы можно радикально эмансипировать от психологии, исходя из тех продуктивных предпосылок, которые даны в Вашем Введении в этническую психологию»¹⁴. Эти продуктивные предпосылки Якобсон видел в шпетовском анализе языкового сознания как общного, т. е. возникающего «через» общение, выраженного в отношениях людей к продуктам культу-

ры. Действительно, Шпет как философ-методолог прежде всего тематизирует не столько проблемы становления и развития материальной и духовной культуры как таковой, сколько тенденции, связанные с изменением способов, методов дальнейшего исследования социокультурных феноменов, т. е. наибольшую значимость в его концепции приобретало исследование самого сознания, как методологической рефлексии на процесс осмысления феноменов историко-культурного бытия.

Иначе говоря, Шпет искал философские основания многообразия историко-культурной действительности, пытаясь прояснить конкретные ее феномены. Он шел по пути осуществления своих философских и культурных идеалов, или, как он сам говорил, пытался достигнуть «идеальных отношений» с действительностью. Судя по письмам, он *верил* в идеальные отношения, «...даже если бы они не существовали на всем белом свете, — писал он, — тогда я только поставил бы своей задачей их выполнить. Но, слава Богу, они и фактически существуют. <...> Эмпирический кругозор каждого отдельного человека — ничтожен, и человек не имеет права, исходя из него, судить о всем белом свете. *Нас не всегда окружают лучшие люди, а культура воплощается только в них, создается ими* (курсив мой. — Т.Щ.). Но я повторяю, — если бы даже никогда не было идеальных отношений, — это не доказательство их невозможности. Они *должны* быть осуществляемы. И тут я совершенно с Кантом согласен, это буквально верно: *что должно, то возможно*. <...> ...идеал — это задача, которую еще должно разрешить, а не пришел ...и взял. <...> Я говорю это так серьезно, как может только говорить человек, сознающий все последствия своих слов»¹⁵. Проблема разрешения «идеала как задачи» фиксируется Шпетом в рамках созданной им междисциплинарной герменевтической методологии или, как он сам обозначает, «герменевтической диалектики», смысл которой состоит в создании динамической концепции разума, включающей как интуитивно-творческий момент, так и механизмы его переработки в дискурсивные формы, т. е. в попытке соотнесения рассудочных параметров научной мысли с творчески-разумными измерениями человеческого духа. Созданная Шпетом методология могла бы и се-

годня реально отвечать на запросы гуманитарных наук, быть востребованной при анализе социальных (этнических, политических, религиозных и др.) организаций, групп в их связях и отношениях.

Шпет полагал, что историческое сознание, как сознание общее, возникающее через общение, выражается в отношениях людей к продуктам культуры. Он называл такие отношения *коллективными переживаниями*, не сводя их только к эмоциям или только к познавательным способностям личности. Содержание коллективных переживаний или «дух» в понимании Шпета довольно близко к тому, что в современной гуманитаристике называют ментальностью, когда понимают ее, вслед за французскими историками школы «Анналов» — как «общий тип поведения, свойственный и индивиду, и представителям определенной социальной группы, в котором выражено их понимание мира в целом и их собственного места в нем»¹⁶.

С другой стороны, основоположник школы Анналов — Л. Февр проводил строгое различие между ментальностью и ментальным инструментарием, под которым понимал «совокупность категорий восприятия, концептуализации, выражения и действия, которые структурируют опыт — как индивидуальный, так и коллективный»¹⁷. Шпет, в свою очередь, осознавал, что культура по своей сути репрезентативна, т. е. признавал необходимость личностного, субъективного начала в культуре, без которого невозможно представить себе уникальных произведений, шедевров вообще. Иначе говоря, Шпета, как и его современников, так и исследователей культурно-исторической школы сегодня, волновала проблема соотношения единичного («Я») и общего («МЫ») в культуре и истории, проблема «омонимии» понятия «культурно-историческое сознание». Историческое единство человека с народом, как полагал Шпет, определяется обоюдным актом признания. Личность идентифицирует себя с той или иной общностью и общность проявляет свое отношение (коллективное переживание) к конкретной личности.

Ход мысли Шпета можно интерпретировать следующим образом. Допустим, что одни и те же общезначимые смыслы культуры создают многообразную картину регионов бытия. Свообразным основанием этих регионов является

способ их бытия и переживания, или, как говорил Шпет, «дух» эпохи. Заметим, что исходным пунктом его логико-онтологического анализа является «дух» не в его всеобщности, а в сравнительно ограниченной сфере его приложения к «социальному», «историческому» и «этническому». В зависимости от собственной историчности, или личного культурно-исторического опыта, каждый человек видит мир в многообразии его форм по-своему, индивидуально. Вместе с тем, многообразие форм должно вылиться в нечто общее, суммирующее и выражающее реальную логику происходящего. Шпет полагал, что как бы индивидуально ни были люди различны, все-таки есть нечто общее, типическое в их переживаниях. Именно поэтому возможно диалектически соединить понятие «дух» и «коллективность», ибо они выражают стиль, тип поведения. «...коллектив живет своей жизнью, но всякая попытка фиксировать хотя бы один момент в нем необходимо требует соотнесения этого момента к вещам и отношениям, находящимся вне этого коллектива»¹⁸. Шпет называл такой коллектив *коллективом типа*. И если провести соотношение между понятиями «дух» и «коллективность», то общность их будет вытекать из того, что коллективность, как единство переживаний, есть коллективность бесконечного числа элементов, другими словами — коллективность духа, как типа. «Дух — коллективность» непосредственно связаны друг с другом, создают своего рода дуальную модель, которая является необходимой предпосылкой для функционирования и развития «культурно-философского» сознания в истории. Шпет отмечал, что нигде так ярко не сказывается психология народа, как в его отношении к им же «созданным» ценностям. «Ничто, никакое усовершенствование, никакая духовная работа немислима вне этого духа»¹⁹. Именно эти положения Шпета развивают Якобсон и Богатырев в ранней работе по фольклору²⁰, пытаясь актуализировать вопрос об объективации и традиционализации духовных (у Шпета — социальных) объектов.

Возникает вопрос: почему Якобсон, во многом соглашаясь с теоретическими положениями шпетовской концепции, говорит в указанном письме о возможном дальнейшем радикальном повороте в исследовании языка? Дело в том, на мой взгляд, что Шпета как философа интересо-

вал прежде всего принципиальный анализ «слов-знаков» в их значениях, методологическая рефлексия над способом артикуляции их внутренних форм, т. е. исследование самой системы структурных элементов «знака — значения» как *suī generis* отношения. Радикализм Якобсона, как и других членов Пражского лингвистического кружка, проявился на практике в повороте от шпетовского философско-методологического исследования внутренних форм «слов-знаков» к разработке метода структурного описания реальных языков (структурной фонологии). А методологические подходы Шпета к исследованию «слов-знаков», не реализованные полностью им самим по объективным причинам, были на долгое время преданы забвению в русской семиотической традиции.

Обращает на себя внимание и еще одно существенное отличие шпетовского подхода к семиотическому анализу от более поздних структурно-семиотических исследований, не учитывавших в полной мере проблему исторической динамики осуществления слова как знака. Шпетовский методологический ход может быть обозначен как синтез логического и исторического подходов к исследованию знаков, а его особенность состоит в попытке осуществления исторического подхода к логическому исследованию знаков, выраженных в словесных формах, т. е. в его своеобразном понимании слов-знаков как исторических фактов. «Слово, — полагал Шпет, — как осуществление знака, как отношения, есть социальный факт, но в своей полной и подлинной конкретности, <...> он есть *исторический факт*. <...> Подлинные формы истории, поэтому, как формы этих форм суть формы знака, слова: и внутренне и внешне... <...> Потому и сходится так неожиданно то, что казалось столь противным: логика и история. Первая всякое содержание рассматривает как форму; вторая — всякую форму, как содержание. Философия само отношение их, т. е. отношение, где термины: слово (логика) и факт (история)»²¹.

Семиотические идеи Шпета актуальны еще и потому, что на первый план он выдвигает не субъективную (психологическую) интерпретацию слов-знаков, хотя и признает необходимость исследования таковой, но поиск адекватных способов передачи интерсубъективных смыслов, т. е. осуществление объективной (как интерсубъективной),

не зависящей от конкретного носителя, интерпретации информации, заключенной в знаках и нацеленной на передачу самой идеи, мысли, заложенной в слове. Поэтому и важны его размышления о том, что «слово — это отношение двух “вещей”, как intersубъективное отношение “сообщения”, слово в качестве этого сообщения, представляет в двух аспектах: субъективном и объективном. В первом аспекте слово есть субъект отношения, термином которого является действие; само такое отношение есть *отношение средства к цели*, где слово — средство; представления, желания и под., — цель; и слово же — осуществленная цель. Во втором аспекте слово — субъект отношения, где термин — мысль; само отношение *есть отношение логически оформленной мысли к себе самой, как содержанию*; здесь слово — логическая форма, значение — идея, и слово же — осуществленная идея, т. е. понятие»²². Именно этот подход оказывается сегодня поразительно созвучным современным исследованиям, тематизирующим проблематику «знания, на основе которого можно конструировать новые технологии и типы коллективных практик, т. е. существующего в intersубъективной форме...»²³.

Герменевтический подход к исследованию знаков, разработанный Шпетом, дает ему возможность убедительно продемонстрировать, что реальная идея всегда разворачивается и осуществляется в мировоззренческом и социокультурном контексте. Вместе с тем, его понимание философии как строгой науки позволяет отчетливо и ясно выразить мысль, что научное исследование не исчерпывается только одним контекстом, поскольку важен нацеленный на объективность собственно познавательный когнитивный слой знания, который, так или иначе, раскрывает его динамику, тем самым разворачивается перспектива для творческого преобразования самого понятия, т. е. постоянно расширяется научный исследовательский горизонт. Думаю, что именно с этим связана возможная актуализация шпетовского подхода сейчас, когда в современных социогуманитарных исследованиях на передний план выходят когнитивные, прагматические, лингвистические аспекты, напрямую связанные с целостным анализом знаков как средств коммуникации и языковой способности человека к передаче intersубъективной информации.

2. ГУСТАВ ШПЕТ В ПОИСКЕ ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЕСЕДНИКОВ

*Я представляю себе дело так, как будто
я говорю не со всеми зараз, а беседую с каждым
из вас, каждого беру в его личной полноте
и своеобразии, и обращаюсь не к чувству,
а к спокойному рассудку, не к конкретному
органу восприятия, а к индивидуальному разуму.*
Густав Шпет

2.1. Идеальный замысел «Очерка развития русской философии» (разговор в письмах)

Обращаясь непосредственно к размышлениям Шпета, к его раздумьям, включая и его сомнения, и переживания, и предчувствия, я думаю, позволительно привести одно его рассуждение из письма 1912 года целиком, поскольку в нем впервые прозвучало, в «слове» выразилось «предчувствие» Шпета, или его предсказание, или, что более точно — замысел, который был впоследствии (через 10 лет) осуществлен, реализован в «Очерке развития русской философии». Десять лет вынашивать мысль (!), вот уж, действительно, «пифагорейское» молчание. Все эти десять лет Шпет размышлял над идеей «типов» русской интеллигенции...

Но сначала, все-таки, письмо: «...Во-первых, русская «дубоватость» чисто внешнее свойство и внутренне она связана бывает с очень тонкою аналитической мыслью, моральной нежностью и большим эстетическим вкусом. Ты вот правильно сказала, что это «немножко относится к цельности натуры». Это верно, нужно именно войти в *(внутрь)* этот мир и тогда дубоватость исчезает. Но причем же здесь нетерпимость? Именно эта цельность создает такую уверенность в себе, которая не позволяет быть нетерпимой. Но терпимость бывает двух родов (психологически), в зависимости от источника происхождения. Одну терпимость, с этой точки зрения, можно назвать культурной терпимостью. Я знаю, что Вы заблуждаетесь, говорит она, но и я не обладаю непогрешимостью; я сам мое мнение получил не на веру, не в силу авторитета, а *добился* его,

работайте дальше, будем работать вместе, ведь в том, что истина восторжествует, мы уверены оба; итак, давайте искать общей почвы для дела. Хороший пример этой терпимости — английская терпимость. Но есть другой род терпимости, которую можно назвать авторитарной терпимостью. Я знаю, что Вы заблуждаетесь, но моя-то истина совершенно непоколебима, ее непогрешимость засвидетельствована столькими авторитетами, не хотите верить, не нужно; Вы думаете так, а я — иначе, но давайте делать дело вместе. Вот это пример русской терпимости. Ну, а теперь, во-вторых, сказать вообще, что нетерпимость есть русская черта, — это, мой Наталик, такой парадокс, который я мог бы ожидать от Андр<ея> Белого или ему подобных, но никак не от тебя. Тут вся русская история против тебя. С Петра повеяло только чем-то новым в этом смысле. Но его вколачивание идей дубинкой было именно этим «новым», европейским. Нужно не понимать русской истории, или тенденциозно защищать партийные мнения, чтобы утверждать, что эта «дубинка» русского происхождения. До Петра вся наша история была неотделима от истории православной церкви. *Православное духовенство до Петра — единственная интеллигентная сила у нас.* (курсив мой. — Т.Щ.). Но вот уж православная церковь терпима до последней степени! Мы хорошо знаем «воинствующий католицизм», «клерикализм на Западе» и т. п. Но сказать «воинствующее православие», «клерикализм в России» — это все равно, что деревянное стекло! XVIII век принес много «новенького» европейского образца. Но сперва — это было просто «разгулье удалое»... А реально, тысячи погибших под Петровскими батогами и в болотах его Петрова града — был только первый камень в современной Санкт-Петербургской кладке русской истории по западно-европейским архитектурным моделям... Прелестные готические арки, убегающие в небо своими действительными тайными советниками, Geheimrat'ами²⁴, расширяющиеся вниз через Staatsrat'ов²⁵, Collgien-Titul²⁶ и многих других, других «русских» Rat-ов до фундамента, крепкого как скала, потому что она — из Muschik'ов... *Наша природная интеллигенция до-петровского времени однако осталась с мужиками и перестала быть интеллигенцией.* (курсив мой. — Т.Щ.). Мы стали «просвещенными»... Мужиков

колотили, попов — не меньше... Помещики припечатывали сургучом попов за волосы к ломберным столам, а в новоявленной столице идеи «Просвещения» учили терпимости и гуманности. *И так, пока не стала нарождаться современная интеллигенция, сначала из дворян, а потом из разночинцев.* (курсив мой. — Т.Щ.). Разночинец принес с собою и идею мстительности, с которой, конечно, была связана некоторая нетерпимость. Тут вопрос осложняется, и я не могу отрицать, что интеллигентская кружковщина стала прививать в России то, что ей всегда было чуждо — нетерпимость, но когда-нибудь мы поговорим с тобою, Наталик, надеюсь, мне удастся тебе доказать, что эта «интеллигентщина» все же не коснулась души русского народа. Но и приведенного достаточно, чтобы видеть, что нетерпимость не есть наша черта...»²⁷.

Конечно, приведенный документ можно квалифицировать как набросок, собрание оттенков, штрихов, или просто «брошенных на бумагу» мыслей, но вместе с тем, в письме уже ясно просматривается структура будущего «Очерка...», в котором речь пойдет именно о трех вышеназванных²⁸ типах русской интеллигенции: об историческом контексте зарождения того или иного типа и их роли в процессе формирования русского «культурно-философского» сознания.

В «Очерке...» Шпет определяет, прежде всего, «идеальный» тип интеллигенции, фиксируя его в понятии «творческая аристократия». В процессе выработки понятия «идеального» типа он обращается к идейному историческому контексту формирования этого понятия. Но если в «Очерке...» понятие «творческая аристократия» предстает уже в сформированном виде, то в письмах можно увидеть сам процесс его оформления, проследить движение шпетовской мысли. В одном из писем к Н.И. Игнатовой он так об этом говорил: «...какая же в России была аристократия — кровная и «литературная»? Иван Грозный удушил, сколько мог, во имя, заметьте, *народа*; Петр доконал, заметьте, для блага народа; таким образом было прикончено «норманнское», теперь пошло немецкое, которое прикончили во имя *народа*, — кто кончал? Славянофилы, народники, либералы! <...> Интеллигенция отреклась от себя во имя темной черни, да это считала своею величайшей добродетелью!»²⁹. И далее: «...И это —

Пушкин? Не жидется ли вся «народность» Пушкина на анекдоте об его «няне»? Конечно, и тут есть смысл не только слюняво-сентиментальный. Но что видел Пушкин в сказках «народного творчества»? Пережиток давней, давней аристократии — вот — то создавшей когда-то! Может быть это была аристократия Владимира св., может, еще более ранняя, но не «демос» же творил это! Демос Владимира, если не был бессловесен, не понимая, скоморошничая, повторял то, что повелось еще более древней аристократией, но все-таки аристократией. В аристократизме есть романтизм, и Пушкин любовался и понимал то, что сама няня не понимала, как понимаем мы некоторые речения детей, повторяющих и не понимающих то, что не ими создано, но что какой-то стороной влезло в их душу. Пушкин также хорошо понимал бы, — и понимал, — няню и шотландскую, и польскую, и сербскую. Пушкин сочинил Годунова — ум, побежденный тьмою. <...> Пушкин такая же случайность, как и Петр. И дух наш определяется не Петром и Пушкиным, а *отношением к ним*³⁰.

Мысль Шпета о «творческой аристократии» как «идеальном» типе интеллигенции, развернутая в «Очерке...», непосредственно связана с проблемой *идейного источника* этого типа. Проблема эта, прежде чем она была прописана в «Очерке...», формулируется им в одном из писем так: «Кстати, или некстати, знаете, что значит *ex oriente lux*³¹. Я не знаю, т. е. не знал или не помню, когда и при каких обстоятельствах это впервые было сказано. Но сказано-то это по латыни, а для Рима моя Эллада — восток, — вот где *oriens*³², и вот где *lux*³³!.. «Темная Эллада» — это немыслимость, *contradictio in adjecto*³⁴, то же логически, что «минеральное сердце»; но даже и *образа* нельзя создать, то же, что «треугольное сердце»³⁵. Другими словами, античность — образец, эталон, идеал для Шпета. Это время, когда появляется интеллигенция мысли — «идеальная» интеллигенция, мышление которой свободно от утилитаризма. По его мнению, именно обращаясь к античному наследству, проявляя к нему неподдельный интерес, «возродилась» Европа. А в России, имевшей, как он полагал, все внешние предпосылки для подобного «возрождения», (она могла античную культуру взять прямо из Греции), культурного ренессанса не было. Роль «творчес-

кой аристократии» русского народа долгое время играло духовенство.

В этой связи обращает на себя внимание, что идея Шпета о внутренне присущем русскому народу «нежелании мыслить учиться» нашла свое яркое выражение не только в «Очерке...», но предварительно *проговаривалась* им в письмах и записных книжках. Впрочем, предоставим слово документам: «Чем же определяется народ и народность — умом, образованием, культурою или тьмою, невежеством? Ну, конечно, добрая и глубокая душа! Можно себя цитировать? Из записной книжки: «В России доброго человека ставят выше образованного, и откровенность ценят больше, чем воспитанность. Поэтому, всякий добрый и откровенный невежда здесь может производить чудеса, быть правителем, главнокомандующим, пророком, магистром *elegantiarum*³⁶, — он не может быть только лицом высокого духовного сана — для этого откровенность должна быть дополнена плутовством и ехидством». Ну, так вот, всякий *народ* определяется его аристократией, т. е. умом, культурою, воспитанностью, и только у нас — добродетелью мужичка, — как всякая армия определяется достоинством штаба, и только у нас — «выносливостью» солдата»³⁷. В «Очерке...» это внутреннее размышление преломляется в концепте «невегласие». Шпет отмечал, что выступление церкви в роли духовного и культурного наставника, просветителя народа еще и потому не возымело должного результата, что сами наставники не имели для серьезной умственной работы «ни школ, ни университетов». 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.

Еще одна тема «Очерка...», предварительно обсуждаемая им в письмах, напрямую связана с идеей Просвещения. В одном из писем он говорил, что сама идея «просвещения» весьма привлекательна, но то, «что сделали из него французы в XVIII веке — срам!»³⁸, а как оно вопло-

тилось на русской почве, по его мнению, «просто чудовищно»! Шпет полагал, что русское правительство, взяв на себя роль «просветителя» народа, с ролью своей не справились. Несмотря на все еще низкий уровень культурного сознания общества, некоторые запросы свободного духа уже проникали в него. И правительство уже не могло удовлетворять потребностей общества. Создание Петром I Академии наук, полагал Шпет, хоть и явилось первым существенным положительным влиянием западной науки, но не смогло существенно изменить ход вещей, так как охранение Академией национальности и веры не могло способствовать независимости и свободе научной мысли.

Работая над «Очерком...», Шпет постоянно сравнивает свое время и время, которое описывает, проводя между ними исторические параллели. Он находился как бы в двух контекстах одновременно: современном и историческом, прошлом и настоящем. Иначе говоря, он постоянно переводил исторические сюжеты в современные ему жизненные реалии. Причем первоначальное промысливание идейного параллелизма этих двух контекстов Шпет предпринимал в письмах. Так, говоря о студенческом составе институтов и университетов 18 века, он очень верно подметил, что образование шли получать молодые люди, по большей части затем, чтобы либо сделать государственную карьеру, либо еще подольше «ничего не делать». Другими словами, исторически сложилось следующее отношение к знанию в студенческой среде: «Почти вся молодежь смотрела на занятия как на ступень к высшим чинам по службе; — — — классные чины прокладывали дорогу к высшим офицерским местам, особенно в военное время. — — — Везде выказывалось преобладающее стремление русских к практическим наукам...»³⁹. Строки эти, приведенные Шпетом в «Очерке...», написаны немецким профессором Роммелем в 1868 году, а вот мнение Шпета, высказанное им в письме к Н.К. Гучковой 1912 года: «Вчера, Наталик, я не успел тебе о Коммерческом институте написать. То, что ты слышала о нем: «там больше ухаживают, чем занимаются» относится к суждениям общественного мнения, а потому цены никакой не имеют... Что касается состава слушателей, то он, действительно, заставляет желать лучшего, во-1-х, по самой своей идее: высшее коммер-

ческое образование у нас получают пока люди еще не доросшие до понимания истинных задач образования, и купеческие сынки, преобладающий элемент в Институте, конечно, состав не первого сорта, а во-2-х, до сих пор было очень легко поступить туда, а потому шли всякие отбросы из других высших учебных заведений, наконец, Институт служил убежищем и для тех, кто шел туда со специальной целью *не работать*, т. е. сюда зачислялись те же купеческие сынки, чтобы освободиться таким образом, хотя бы на некоторое время от сиденья в конторе или за прилавком, другие, чтобы отсрочить воинскую повинность и т. п.»⁴⁰.

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 в силу его патриотичности.

2.2. Проблемы национальной философии: источники возникновения русского «культурно-философского сознания»

В процессе осмысления движения русской философской мысли термин «культура» приобретает у Шпета различные смысловые оттенки: культура как грамотность и нравственность; культура как мораль и духовность; культура как образованность; церковно-религиозная и светская культура; «культура мышления» и просвещение. Развитие русской философии Шпет видел в становлении идеи культуры мышления, рассматривая культурно-исторические феномены действительности.

Историю развития культурной мысли в России Шпет относил с историей самого русского общества. «Сама жизнь требовала и требует, — писал он, — чтобы мы через историю решали проблемы своей культуры, и исторический метод этим как будто сам собою навязывается нам»⁴¹. Как известно, важнейшими составляющими культуры являются язык и государственность. Язык — душа народа. Когда создается язык, создается и нация, и ее культура. Именно язык определяет самобытность нации и становится основой национального самосознания. Государственность фиксирует через язык свои нормы, законы и через свое законодательство закрепляет основные положения культуры.

Полагая, что язык исторически развивается и видя в нем основу проявления любого феномена культуры, Шпет изображал историю России в своем «Очерке развития русской философии» как «организацию природного, стихийного русского невежества». Основываясь на исследованиях Е. Голубинского и В. Иконникова по русской истории, Шпет анализирует исторический процесс развития русского культурно-исторического сознания и приходит к весьма неутешительным выводам. «Фактически, русская грамотность не выходила за пределы церкви, — писал он, — «книжность» лишь только удовлетворяла церковным потребностям, что подтверждает общий уровень знаний того времени. В свою очередь, русское духовенство, взяв на себя роль просветителя народа, даже не понимало задач умственной культуры»⁴². Обращаясь к содержанию древних русских Поучений и Слов, Шпет отмечал их «низкий культурный уровень, дикость нравов и отсутствие умственных вдохновений у тех, к кому они обращались...»⁴³. К тому же, религиозный традиционализм преследовал всяческие нововведения и любые проявления независимой мысли. Шпет отмечал, что выступление церкви в роли духовного и культурного наставника, просветителя народа еще и потому не возымело должного результата, что сами наставники не имели для серьезной умственной работы «ни школ, ни университетов». В такой ситуации «невегласия», т. е., по мысли Шпета, отсутствия своего собственного «слова», 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.

История развития мысли в России интересовала Шпета прежде всего как необходимое условие для более адекватного понимания истоков современного ему положения, сложившегося в культурной жизни страны, которое он расценивал как «состояние культурного кризиса». Первым таким истоком культурного невежества и отсталости, в этом смысле, России от Запада, по его мнению, была особая ситуация принятия Россией христианства. Вместе с христианством Россия приняла и язык, но не «язык античности», а язык народа, не имеющего культурных традиций (болгарский), что лишило Россию возможности пережить Возрождение, которое дало Западной Европе мощный стимул для культурного и научного развития. Именно такая ситуация принятия языка, во многом, по мнению Шпета, определила дальнейший путь развития России, явилась причиной того «невегласия», которое и повлияло на уровень развития отечественной культуры. Эта мысль Шпета была во многом созвучна идеям Ф. Степуна, который, ссылаясь на «книгу профессора Шпета»⁴⁴, писал: «Величайшую из всех книг — Библию — Россия получила на том языке, на котором более ничего не читалось. Отделенное языком от античного мира и поэтому не тронутое, ни разу не обеспокоенное, русское христианство не нуждалось в защите. Поэтому не приросло к нему никакого понятийного оформления веры, никакого учения и никакой апологии. Путь Запада к высокой схоластике остался нехоженым. Аристотель на Востоке не играл никакой роли»⁴⁵.

С другой стороны, не только язык, но и сама заимствованная Русью форма христианской традиции была несколько иной, чем на Западе. Не католицизм, но православие было принято Русью в качестве официальной религии. Восточная ветвь христианства, принятая Русью, довела, по мысли Шпета, культуру русской мысли до кризиса. Это прежде всего сказалось на возникновении и развитии философских идей. Восприятие античной мысли на Руси преимущественно осуществлялось благодаря византийским источникам. Восприятие это было сложным

и противоречивым. Дело в том, что многие византийские авторы, даже самые глубокие из них, отвергали самостоятельное мышление человека, любые проявления рационализма, противостоящего слепой, нерассуждающей вере и утверждали мистические идеи восточной церкви. Так, например, Исаак Сирий и Симеон Новый Богослов, обсуждая соотношение разума и веры, отстаивали преимущество простой нерассуждающей веры. Все философские учения они считали проявлением «тщеславия, дерзости, детского ума». Афанасий Александрийский отвергал античную философию, утверждая, что путь к Богу только один — созерцание собственной души. Идея Бога — врожденная, следовательно, надо верить, не рассуждая, не пытаясь путем разума, диалектики доискиваться до причин и сущности.

Жесткая и непримиримая позиция Шпета в оценке роли восточной ветви христианства в развитии русского философско-культурного сознания объясняется тем обстоятельством, что, фактически, он был мыслителем «западнической» традиции в широком смысле этого слова, сложившейся в русской культуре наряду со «славянофильской»⁴⁶. Хотя это деление весьма условно. Существовала и третья линия размышлений о путях развития России — евразийство, выразитель которой, князь Н.С. Трубецкой, был категорически не согласен с мнением Шпета и считал, что «восточное православие всегда было и должно остаться тем сокровищем, которое мы должны беречь и за дарование которого вся Русская земля ежечасно должна благодарить Всевышнего»⁴⁷. Эту позицию разделял и К.Н. Леонтьев, утверждавший, что византизм — идеал для России, самый широкий и смелый, самый идеальный из всех возможных идеалов, что «для силы России необходим византизм и, изменяя даже в самых тайных помыслах наших этому византизму, мы погубим Россию»⁴⁸.

Как заметил когда-то один из первых критиков «русской идеи и культуры» П. Чаадаев, в России культура развивается «скачками», там всегда все нужно начинать с нуля, заново. В России слаба форма культуры, начинающему творцу часто не на что опереться ...⁴⁹. Развивая мысль Чаадаева, Шпет видел пути возрождения культуры России в отказе от «специфически восточной мысли» и равнении

на мысль «западную», свободную, творческую. Какой Запад имел ввиду Шпет? В отличие от Н.С. Трубецкого, утверждавшего, что задача «догнать Запад» является ложной и вредной, что ориентация на Запад приводит к формированию в культуре «отсталых народов» слоя «европейцев», которые разрушают изнутри самобытную культуру»⁵⁰, а также Леонтьева, считавшего, что культура России не должна знать влияние Запада, Шпет, напротив, культурное совершенствование русского государства видел в обращении к классическим источникам и преданиям Европы. В «Эстетических фрагментах» Шпет определил необходимость этого обращения к Западу как «подражание по воспоминанию», которое, по его мысли, является необходимым условием развития культуры мышления, философии в России. Подражая, не копируя, но создавая свое и вырабатывая свой стиль, Европа, в этом смысле, только «школа» для России.

Самое первое проникновение в Россию философии (правда в образе «служанки богословия»), а вместе с ней и культурной мысли, Шпет видел в организации в начале XVII века Киево-братской школы, а затем и Могилянской коллегии. В то же время он справедливо отмечал, что они копировали западные образцы, хотя и ставили перед собой задачу научного охранения своей традиции и своего мировоззрения. Большого «русский восток» вместить в себя в то время не мог. Но и это уже, по мысли Шпета, было «свежее веяние в душном тумане всеобщего невежества»⁵¹. Но, несмотря на это, русский народ по-прежнему оставался невежественным, поскольку «охранял свое невежество за непроницаемой броней». Такое состояние образованности в России подмечал и русский экономист, автор «Книги о скудности и богатстве» — Иван Посошков, полагая, что российский народ неучен и великая нужда состоит в том, чтобы просветить Россию учением.

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»⁵². Шпет связывал с Петром I рождение новой эпохи в куль-

турном 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. Осознавая необходимость развития национального языка, Россия начинала приобщение к культуре с немецких переводов. С византизмом в России было уже кончено «и по форме, и по содержанию». Россия стала образовывать себя по образцу немцев, и с тех пор установилось немецкое влияние.

В таких условиях, полагал Шпет, функцию воспитателя «культурно-философского сознания» могла взять на себя лишь книга. Но на Руси была наиболее ярко выражена традиция устной передачи информации, что вело в первую очередь к вялому протеканию процессов становления культуры книжной. «Неразработанность русского литературного языка, отсутствие научно подготовленных людей, отсутствие научной терминологии, невежество читателей... — все это стояло на пути этому средству духовного просветления России»⁵³. Не было читателя, не было и языка. Лишь с появлением А.С. Пушкина связывал Шпет окончательное рассеивание «болгарского тумана» и возникновение языка национального, языка мысли. Вообще, размышления Шпета о Пушкине, тема самостоятельного исследования, отметим лишь только одну пушкинскую мысль, которая была подхвачена Шпетом и развита в «Очерке...». Говоря о причинах, замедливших ход развития русского литературного языка, Пушкин очень верно подметил, что «у нас еще нет ни словесности, ни книг; все наши знания, все наши понятия с младенчества почерпнули мы в книгах иностранных, мы привыкли мыслить на чужом языке; просвещение века требует важных предметов размышления для пищи умов, которые уже не могут довольствоваться блестящими играми воображения и гармонии, но ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялись — метафизического языка у нас вовсе не существует (курсив мой. — Т.Щ.)...»⁵⁴.

Роль духовенства как источника просвещения общества закончилась, как полагал Шпет, с приходом Петра I. Функции «просветителя» именно в это время берет на себя пра-

вительство. Также «просвещали» Россию и насаждали в ней культуру и европейские чиновники, в большинстве своем немецкие. К южному источнику культурных веяний был теперь присоединен и северный, от которого «повеяло реформаторством». Но опять-таки, ни «северное», ни «южное» культурное влияние, иными словами, «просвещение», по мысли Шпета, не привело Россию к философско-культурному Возрождению, к развитию свободного, «практически бесполезного» творчества. Усложнение социального и культурного развития обострило проявление такой черты нашей культуры, как несоответствие шага Пространства и шага Времени. Физически Россия уже созрела, но отстала умственно. «И пока она не обратится к источникам Возрождения, она будет только просвещаться». Для Шпета было несомненно, что России «нужно дойти до собственного мастерства, до софийности. Нужно стать европейцами не по копированию, а по воспроизведению красоты»⁵⁵. А Россия копировала, подражала и ничему не научалась. Показательно в этом смысле мнение Чаадаева, который полагал, что мы растем, но не созреваем, движемся вперед, но по кривой линии, которая не ведет к цели.

В отличие от А.И. Новикова, который считал, что европеизация того периода существенно обогащала национально-самобытные начала России, Шпет говорил о том, что отвлеченные западноевропейские понятия у русских превращались в безусловные догматы, которые присваивались без размышления и еще более отрывали усваивавших их умы от окружающей действительности. Именно в таком «просвещении» видел Шпет причину отсутствия в России серьезной научной и творческой мысли. Более того, образованность, по его мнению, становится делом небольшой части народа, интеллигенции, в то время как основная его часть, широкие слои населения, остаются в состоянии «невежества». Шпет был не одинок в своих мыслях, подобное понимание причин слабости аналитической традиции «работы разума» в России, отсутствия, вследствие этого, «общего культурно-философского сознания», мы встречаем на страницах произведений Ф.А. Степуна, Г.П. Федотова, Н.А. Бердяева, В. Вейдле и др. Причины эти, по мнению большинства русских философов начала XX века, так или иначе связаны со специфической национальной психоло-

гией с одной стороны и с отсутствием своего, незаимствованного языка науки, культуры, философии с другой.

Для Шпета отсутствие в России «культуры мышления» выражалось в самовлюбленности русского народа, его безответственности перед культурой, в кичливом уничтожении учителей и разнузданно-добродушной уверенности в превосходной широте, размахе, полноте, доброте «души» и «сердца» русского человека, в приятной невоспитанности воображающего, что дисциплина ума и поведения есть узость, «сухость» и односторонность. Вейдле указывал на зависимость русского языка от иностранных (французского, немецкого), и как следствие слабость русского философского языка. Такое созвучие мысли русских философов начала XX века, несмотря на явное различие их философских позиций, было обусловлено, на наш взгляд, социокультурным контекстом, в котором эти мысли развивались. Наиболее ярко выразил это состояние духовного единения Ф.А. Степун: «Выученики немецких университетов, мы вернулись в Россию с горячей мечтой послужить делу русской философии, понимая философию как верховную науку, в последнем счете существенно единую во всех ее эпохальных и национальных разновидностях...»⁵⁶.

Создание Петром I Академии наук, полагал Шпет, хоть и явилось первым существенным положительным влиянием западной науки, но не смогло существенно изменить ход вещей, так как охранение Академией национальности и веры не могло способствовать независимости и свободе научной мысли. К тому же духовенство приняло на себя миссию охранения нравственности и всячески пыталось оградить науку от распространения идей, «ведущих к натурализму и безбожию». Вообще-то, «свободная мысль» должна была найти приют в стенах университетских, но... Московский университет был создан правительством России не для развития науки ради науки, но для целей государственных, впрочем, и в начале XX века «практическая полезность» знания превалировала при создании высших учебных заведений в России.

Проследивая развитие русской «культуры мысли», он с горечью констатировал, что и в XIX век Россия вступила все в том же состоянии всеобщего невегласия. Да, говорил он, начало XIX века ознаменовалось открытием но-

вых университетов, но на науку смотрели опять же с утилитарной точки зрения. В основном стремились овладеть практическими науками, а философия и литература опять же уходили на задний план. Философия же вообще была объявлена врагом номер один, источником крамолы и могла служить людям только через посредство исключительно «осененных христианской благодатью». К такому утилитарному отношению к культуре, по мнению Шпета, приводит неспособность и отсутствие потребности к свободному творчеству мысли.

Русская культура с самого своего возникновения оказалась в тисках «невегласия» и оставалась там до середины XIX века. Огромную роль сыграло в этом отсутствие своего «слова». Неразработанность русского литературного языка, невежество читателя, — все это преграждало путь к духовному просветлению России. Мы, как считал Шпет, не могли даже переводить. За нас переводили болгары и сербы и переводили не на наш русский язык, а на язык чужой. Начало культурного развития России Г.Г. Шпет связывал с «культурным влиянием Запада». Через немецкие переводы Россия смогла, так или иначе, соприкоснуться с культурой мысли, что в свою очередь вызвало рост культурных потребностей. Начало было положено рождением своего «слова», рождением русского литературного языка, литературы как вида духовной деятельности — необходимой составляющей национальной культуры. Но культура как чистое и свободное творчество — дело будущего России. И если внимательно проследить за мыслью Шпета, то можно сказать, что его концепция длительного «невегласия» русской культуры напрямую связана с русской действительностью: длительным и трудным периодом становления собственно русского языка (слова), собственно русской государственности и политической культуры в целом.

2.3. Выбор Густава Шпета: «Остаться, чтобы действовать...»

«Революция», «коммунизм», «социализм», «большевизм»... Осмысление этих феноменов в русской философской «сфере разговора» 20-х гг. XX века было задано самой

реальностью. Поиски точных смыслов этих политических универсалий были присущи практически всем русским философам того времени. Философско-публицистическое осмысление феномена большевизма Ф.А. Степуна, политико-правовые аспекты «социализма» и «коммунизма» в философии С.И. Гессена, религиозно-философская интерпретация коммунизма у Г.П. Федотова — это лишь несколько примеров развития темы революции, тонально окрашивающей коммуникативную реальность русской философской мысли. Слишком близко, слишком жизненно, слишком глубоко воспринимали они события Октября 1917 года, являясь непосредственными наблюдателями «живого осуществления идеи коммунизма», весьма своеобразного воплощения коммунистических идеалов в действительности. Думаю, что именно по этой причине их мысль зачастую развевалась не в философских произведениях (открыто), но в письмах, дневниках, заметках на полях прочитанных книг. Такой своеобразный жанр «внутреннего разговора» явился формой выражения идей и тех философов, кто был насильно выслан из страны, и тех, которым, в силу разного рода причин, удалось избежать «философского парохода» 1922 года и остаться в России, «пройдя с ней, — как выражался Р.В. Иванов-Разумник, — все, выпавшие на ее долю, испытания»⁵⁷.

Густав Шпет — один из тех немногих «философов-идеалистов» (по идеологическому определению), которые в результате ожесточенной борьбы за свое право «быть с Россией» получили от советского правительства разрешение остаться. Но какой смысл имело для него слово «остаться», почему, как свидетельствует его дочь М.Г. Шторх, он придавал такое серьезное значение своему пребыванию в России, связывая именно с ней смысл своего творческого существования? Ответ на этот вопрос можно отыскать не только в его «Очерке развития русской философии», первая часть которого была завершена в 1922 году, но и в письмах, и в дневниковых записях разных лет.

Замечу, что тема, к которой обратился в «Очерке...» Шпет, а интересовал его исторический опыт формирования русской интеллигенции, была «своей», жизненно важной практически для каждого современного ему русского философа. Повышение интереса к этой проблеме не-

посредственно связано с тем идеологическим кризисом, который захватил широкие круги русской интеллигенции, и симптомы которого назревали уже к концу XIX века. В это время изживало себя как идеология «народничество». Ему на смену шел марксизм, который решительно порвал с традициями и идеалами народничества, уповавшего на особый путь развития России, на аскетический героизм интеллигенции, способный повести страну по этому пути. Но эти идеалы не утратили своего обаяния, особенно среди либеральной интеллигенции. Иначе говоря, к началу XX века произошла смена идейной ориентации русской интеллигенции, ее размежевание, обозначившееся в противостоянии материализма «в лице» марксизма и либерализма. Отправной точкой такого «размежевания» интеллигенции стали «Вехи» — сборник статей, где ведущие русские философы, правоведы и публицисты пытались оценить дальнейшие возможности развития русской общественной мысли, воззрения и идеалы русской интеллигенции.

Шпет непосредственно не участвовал в процессе создания «Вех», но свое отношение к этой дискуссии он выразил. Не внешне откликнулся он на полемичные тексты «Вех», но откликнулся, как будто не откликаясь, во «внутреннем разговоре» (в письмах). Как правило, Шпет держался в стороне от общественной жизни и политических дискуссий. Не принимая непосредственного участия в партийных движениях, он свою *философскую деятельность* расценивал как «дело общественное». Не в «личном усовершенствовании» видел он смысл своего творчества, а в том, чтобы аналитической «работой мысли» внести свое «слово» в развитие культуры России. Вот строки из одного письма к Н.К. Гучковой: «Ты представляешь себе «отлично», что я могу «усовершенствоваться и углубляться» без философии, без моей книги, без чтения других книг... Я этого *абсолютно не* представляю... Я даже *не хочу* и пытаюсь представить себе что-нибудь подобное!!.. Что для меня философия я тебе неоднократно говорил и не буду этого повторять. Что без общения с великими умами ничего не сделаешь, это для меня тоже аксиома. Сейчас я хочу подчеркнуть другую сторону в этом. Идея так называемого «личного усовершенствования» стара и часто

всплывает вновь на поверхность общественной жизни. <...> Non-sens в том, что такое усовершенствование, такое движение мысли, чувства и воли немислимы вне общественной жизни. А из этого проистекает и ее безнравственность, ибо нравственность возможна только в социальных отношениях. Есть что-то отталкивающе-отвратительное в человеке, «занимающимся» 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... <...> ... «усовершенствоваться» может тот только, кто им за совесть служит... Все остальное прах и тление!.. История не есть история личного совершенствования, а есть история роста духа народного, в конечном счете, духа человечества. Поэтому, ничто, никакое усовершенствование, никакая духовная работа немислима вне этого духа. В великих прошлого задатки великого будущего. 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...»⁵⁸.

Осуществляя «внутренний разговор» со своим *единственным* собеседником⁵⁹ в письмах, Шпет постоянно пытается выразить свое внутреннее «интимное и самое родное» чувство к России и ее философской культуре. Несмотря на, казалось бы, жесткое внешнее неприятие «русского духа», он констатирует свою «русскость», ищет корни своего патриотизма. Размышляя над произведением Н. Лескова «Некуда», он писал Н.И. Игнатовой: «...Но почему я все-таки не могу быть вполне с Лесковым, или вернее с современными его подпевалами? Почему во всем этом смешном и глупом есть что-то теплое, интимное и *родное*? Разве ласки матери смогут в воспоминании быть иными, чем казалось в детстве, хотя бы выросши, признал в ней глупую, смешную старушонку? — В этом, что ли, дело? Не в этом ли корень и патриотизма? Не потому ли также, я так видя и ненавидя русскую душу, как вот теперь, когда пишу о ней и столько размышляю, не могу оторвать себя даже мысленно вовсе от России? На деле я *могу* это сделать, но чувство — покидаю родной кров. А с другого конца: социалдемократия и все ли-

шившее нас того воспитываемого Лесковым духа и тона, не есть ли нечто в корне нам чуждое, неприемлемое нутром. Вспоминаю, увлеклись тогда марксизмом, и, шутя, разбивали «народников» — русских простачков, в самом деле, не умных, не умевших ничего возразить, но видно было — *душа* их не принимала, и оставались упорно в своей «глупости», нечёсанности, в косоворотке — и неповоротливое тело и, что много хуже, до невыносимости хуже, неповоротливая душа! Душа в косоворотке — вот, именно! И все-таки и все-таки... Должно быть и по существу община в косоворотках не то же, что коммуна в гимнастерках! То — глупость безобидная, от Бога, а это — злостная, паршивая, от паршивого своего умишка! — В общем, пожалуй, грустно...»⁶⁰. Письмо это, как нельзя лучше, характеризует самого Шпета и, думаю, наглядно демонстрирует, что Шпет — не «одинокый мыслитель», как считают некоторые современные исследователи, но находившийся в русской «сфере разговора», воспринимавший ее как «живое», «интимное», «самое близкое».

Трудно сказать, к каким бы выводам пришел Шпет, анализируя дальнейшее развитие русской философии и культуры. Вторая и третья часть «Очерков развития русской философии» не были написаны, в архиве остались лишь фрагменты. Но он прекрасно осознавал еще в 1917 году, что дальнейшая судьба российской культуры «остается непрогнозируема». Это предчувствие выразилось у него в письме к жене так: «Социалисты будут, конечно, кричать о своей победе и победах революции, но история пойдет по своему: куда — сейчас *никто* не видит! Ты пишешь: «лишь бы Россия не погибла». Она уже погибла, — та Россия, которую ты любишь, и исходя из которой ты представляешь себе будущее. Будет ли новая Россия? Во всяком случае, она, если будет, — то будет создана не теми, кто сейчас говорит о любви к ней, ибо это любовь не к будущей России, а к уже погибшей. Как можно представить себе это будущее? Об этом лучше поговорить. Одно только добавлю, что чем больше теперешние «любители» России будут стараться на проведении своих идей, связанных с прошлым и своими корнями ушедших туда, тем труднее будет создание новой России. <...> Россия должна отказаться от мировой политики, перейти на роль второстепенного и даже треть-

естепенного государства, заняться внутренним устройством и культурой, культурой, культурой, тогда она не погибнет вовсе, даст новых людей и новый «патриотизм»...»⁶¹. В «Очерке...» Шпет возвращается к этой мысли. «Россия стоит перед выбором, — говорил он, — почва обнажилась и бесконечную низиною разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней теперь пойдут новые ростки, какие новые семена теперь наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать — значит, только желать. Станет ли философия в России действительным знанием, достигаемым философским трудом и школой, а не «полезным в жизни» мирозозерцанием «всякого интеллигентного человека»?...»⁶².

Ответ на этот вопрос был ясен Шпету уже во время работы над «Очерком...». В дневнике 1920 года он написал: «Настоящ<ий> момент есть момент велич<айшей> опасности для духа. Ком<муниз>м обнаружил себя со стороны, которую д.с.п. (до сих пор. — Т.Щ.) — как и много др<угого> в себе — тцат<ельно> скрывал. Ему нужна тол<ько> техника, медицина и госуд<арственные> чиновники, ему не нужна наука, дух, мысль. То, чем пугали в ком<муниз>ме, и чему мы не верили, оказалось действит<ельно>стью. Ком<муни>зм хочет довершить то, что не удалось христианству. Во имя спасения души хр<истиан>ство отказывалось сперва, а потом гнало чистую мысль, науку и творчество; то же делает ком<муни>зм, но во имя сохранения чрева. Это может оказаться более действительным. Как и христ<ианст>во, ком<муни>зм, каким он изображается в идее, не будет осуществлен, но как и в хри<стианст>ве, то, что будет осущ<ествле>но — достаточно для уничтожения культуры мысли. <...> Равнение в ком<муни>зме по плебсу было предвидено, но полное и откровенное уничтожение мысли раскрылось только теперь; д.с.п. (до сих пор. — Т.Щ.) казалось, что остается minimum, обнаружилось, что хотят довести до нуля. <...> остается действовать в открытую»⁶³. Иначе говоря, в процессе воплощения своего идейного замысла Шпет понял, что те социальные условия, в которых он жил и работал, не способствуют «сознательному Возрождению» России. Может быть именно поэтому «Очерк развития русской философии» остался незавершенным?

3. ГОРИЗОНТЫ КУЛЬТУРЫ ГУСТАВА ШПЕТА

В современном социогуманитарном сообществе в центре внимания самых различных направлений исследования культуры оказалась по разным причинам идея о том, что человек — это существо, живущее в знаково-символическом мире, творящее этот мир, его ассимилирующее. Мир этот — и есть мир культуры. Решение вопросов смысла и сути культуры, различий природного и культурного бытия, границ и способов влияния культуры на личность, а также более конкретных проблем исследования искусства, творчества как процессов кристаллизации культуры становились лейтмотивом творчества многих философов. Значительное место занимают они и в шпетовском идейном наследии. «Эстетические фрагменты», «Театр как искусство», «Проблемы современной эстетики», «Литература», «Язык и смысл», наконец, «Очерк развития русской философии», — вот далеко не полный перечень произведений, в которых Шпет пытается найти путь философского осмысления проблем, стоящих перед культурой его времени. Понять Шпета через другого, услышать его голос в «общении идей», уловить каждый поворот его мысли можно лишь воссоздавая семантический ландшафт, общее напряженное поле мысли того времени, сопоставляя его «слово» с мнениями, идеями О. Шпенглера, Ф.А. Степуна, С. Франка, Н. Бердяева, М. Бахтина и др.

3.1. Шпет и Шпенглер о культуре: методологические повороты интерпретации

Шпетовская концепция становления и развития культуры неразрывно связана с осмыслением кризиса классической культуры, наступившего под напором грядущей эпохи технократизма, пессимистически охарактеризованного О. Шпенглером как «закат Европы»⁶⁴. Эта книга имела «успех» (обилие критики, как выражался Ф. Ницше) в среде русских философов. Трагическое мироощущение Шпенглера очень хорошо передал Н.А. Бердяев, полагая, что Шпенглер, как никто другой, обладал печальным сознанием неот-

вратимого заката старой культуры и вместе с тем особой чуткостью и необыкновенным даром проникновения в культуры прошлого. «Шпенглер слишком все хорошо понимает. Он не новый человек цивилизации, он, умирающий Фауст, человек старой европейской культуры»⁶⁵. В этом Бердяев видел притягательность Шпенглера для читателя.

Не мог обойти молчанием появление этой книги и Г.Г. Шпет. «Скандалная книга Шпенглера сильно шумит, — писал он, — ...из него извлекают мудрость и поучение, его канонизируют...»⁶⁶. А между тем, она, по мысли Шпета, слишком ограничена, «у Шпенглера все меряется «доселе» и «отселе», считая с года выхода его книжки»⁶⁷. «Год выхода этой книжки» — 1918–1922, в это время (1920–1922 гг.) Шпет создавал свои «Эстетические фрагменты», в которых проблема культуры как действительного, исторически данного социального бытия наиболее ярко выражена и концептуально оформлена, в отличие от ранних его произведений. По его мнению, нельзя судить о кризисе европейской культуры, исходя из развития только германского («фаустовского», по Шпенглеру) типа, ибо в романской, а особенно в славянской ветви европейской культуры, идут совсем иные процессы. Примечательно, что и С.Л. Франк увидел эту пессимистичность Шпенглера, упрекая его в недостаточной чуткости и живой исторической конкретности и игнорировании общечеловеческого единства, пронизывающего все многообразие разноликих форм жизни. «Гибель западной культуры, — писал он, — есть гибель лишь одного ее течения... Это есть конец того, что зовется «новой историей». Но... эта смерть есть одновременно рождение»⁶⁸. Мысль Франка удивительно созвучна идее Шпета о «генетически единой» культуре, диалектическом ее характере.

Шпет конституирует смысловое поле феномена «культура», как существенного, генетически единого начала, которое «варьируется по разным народам»⁶⁹. Для него неприемлем эволюционный путь развития культуры как творческой мыследеятельности человека. Методы изучения органического мира не приложимы, по его мнению, к исследованию культурных феноменов. Культура, в его понимании, есть «организация Разума, Мысли», социальная организация, но не психофизический организм. Шпет пола-

гал, что в отличие от органического мира, в котором развитие совершается постепенно, под влиянием известного рода факторов, непрерывно, в культуре мы имеем дело с дискретностью, и это логически вытекает из того обстоятельства, что мы говорим о ней применительно к душевной деятельности, к нашему творчеству. Культура, как социальный феномен, развивается, по мысли Шпета, «...диалектическими толчками и скачками, периодами медленного накопления «душевной энергии» и внезапных «взрывов», революций, покорной душевной податливости или восприимчивости и бурного сопротивления, творческого разрушения того, что так трудно и медленно накапливается и нового ленивого или легкомысленного созидания»⁷⁰.

Иными словами, Шпет, как и Франк, не разделял пессимистических воззрений Шпенглера о «закате европейской культуры». Замечу, что пессимизм вообще не был ему свойственен. В одном из писем он замечал: «Der kindich kurzlsichtige Pessimismus entspringt aus der Sensucht nach *inem weichlichen optimismus*. Man will das Glück, das Gute und schone und die Lust; man will dies Alles aber wie in dem Schlaraffenland ohne Sinn und Verstand, *ohne Totigkeit* und ohne Werth»⁷¹. Можно еще добавить: *ohne Kamff* und ohne Krieg⁷²»⁷³. Примечательно, что слова «смысл» и «рассудок» связаны в этой немецкой фразе с «деятельностью», «войной» и «борьбой». Думаю, что культура, понимаемая Шпетом как «деятельность разума», как непрерывная работа мысли по выявлению смысла, неотделима в его понимании от «борьбы» как постоянного преодоления уже существующих культурных «ценностей». Возможно именно поэтому Шпет первоначально приветствовал революционные процессы, которые происходили в России в начале XX века, полагая, что на место революции политической придет «революция сознания», которая вызовет к жизни новые интеллектуальные силы и позволит создать новый культурно-символический слой.

Иными словами, Шпет видел бытие России — в культуре, каким бы ни было ее становление. Он также, как и Шпенглер, признает цикличное развитие культуры. Но если у Шпенглера культура умирает, то Шпет полагал, что культура как реальное осуществление Духа не умирает, но постоянно возрождается к творчеству и ведет к раз-

виту самосознания нации. (Дух в данном случае понимается Шпетом как орган коллективного единства). Сама модель жизни культуры у Шпета — не движение от рождения к смерти, а скорее чередование «приливов» и «отливов». «...Отливы и приливы, ниже и выше. Но новый прилив разве не есть Возрождение, то есть продолжение единой культуры?»⁷⁴. Культура как реальное осуществление Духа, согласно Шпету, исторически развивается. Если для Шпенглера существенно противопоставление «культура — цивилизация», то для Шпета важна антитеза «культура — политика». Противостояние чистого творчества и утилитаризма, их антагонизм является необходимым условием для исторического развития культуры. «Везде в истории борьба между культурой — потому что культура существенно свободна — и государством — потому что оно по существу консервативно, связано и связующе»⁷⁵, т. е. политика, по мысли Шпета, не должна пониматься как самоцель, политика должна быть органичным продолжением культуры, она должна и сама стать культурой, и только в таком случае появится возможность развития свободного творчества как основной составляющей всей культуры в целом.

3.2. Структурные элементы культуры

Средоточием культуры Шпет видел, прежде всего, человека, так как именно человек является «живым агентом» культуры, ее творцом: созидателем и хранителем. Культурный «текст» сотворить и «прочитать» может только человек с развитыми культурными способностями. Становление и развитие такого человека, по мысли Шпета, — важнейшее условие развития культуры. Именно поэтому основой будущего культурного развития России он видел развитие культурного самосознания личности. Этой мысли Шпета созвучна идея его современника, А. Швейцера, который считал, что «культура может возродиться только тогда, когда все большее число индивидов — независимо от господствующего в данное время склада мышления общества и в противовес ему — вырабатывает у себя новую систему взглядов, которая постепен-

но начнет оказывать влияние на склад мышления общества и, в конечном счете, определять его»⁷⁶.

Расцвет культуры Шпет связывал с возможностью осуществления человеком свободного, чистого творчества. Он полагал, что творчество — это реальное осуществление Духа в его восхождении к истине, универсальному пониманию. Высшей формой творчества для Шпета выступает деятельность разума по созданию коммуникативной реальности, представляющей собой единство внутренних логических форм и единство реальных форм конкретного языка. Подлинная культура — высшее творчество — элитарная духовная деятельность, сверхмастерство, и только в результате него достижим *silentium* — последнее «над-интеллектуальное видение, верхний предел познания и бытия, их слияние»⁷⁷.

Примечательно, что идея «творчества» как универсальной категории культуры варьировалась в зависимости от мировоззренческих позиций авторов. Так, например, для М.М. Бахтина главной темой в понимании творчества стала роль личностного и исторического начал в культуре. Он выдвигает идею субъективной активности творца культуры, сконцентрированной в творчестве формы — создания произведения искусства. Субъект культуры — автор — «единственно активная формирующая энергия, данная не в психологически сконцентрированном сознании, а в устойчиво значимом культурном продукте, и активная реакция его дана в обусловленной ею структуре образа, ритме его обнаружения, в интонативной структуре и в выборе смысловых моментов»⁷⁸. В творчестве, полагал Бахтин, субъект выступает как целое через форму отношения к событию (а всякое принципиальное отношение носит творческий, продуктивный характер), через форму его переживания в целом жизни и мира. Поэтому «культурный продукт» не есть вещь, а есть форма содержания мира человека, который является конститутивным моментом формы. Для Бахтина важно, что поскольку сущность творчества в осуществлении смысла — в форме, а бытие формы — как онтология смысла — является главным предметом философии культуры, то в проблеме творчества заключено ее концептуальное ядро.

В философских построениях Шпета культура как таковая не является лишь только ценностным бытием. Культура исторична. Культурное бытие есть сама действительность. Культура, проявляет себя объективно в учреждениях социального характера. К числу таких объективных проявлений культуры как таковой относится язык. Здесь следует отметить, что Шпет подчеркивал принцип антипсихологичности культуры, убедительно доказывая, что социальная вещь не может быть разложима на какие-либо психологические элементы. Объективные социальные предметы — произведения искусства, науки, исторические памятники и т. д. — должны быть изучаемы как таковые в своей объективности; то, что составляет их основную надфизическую природу, не является чем-то «психическим» или результатом «психических взаимодействий» и постигается в акте уразумения.

Анализируя структурные элементы культуры, Шпет искал возможность рационального соединения аналитического, дискурсивного мышления и интуитивно-художественного, полагая, что рассудок и разум «интимно сливаются» в процессе понимания, т. е. пытался эксплицировать идеал научной рациональности, существенно расширить его границы, осуществить своеобразный синтез рассудочного и разумного подходов к исследованию феноменов социо-культурной действительности. Поэтому «слово-знак» обладает внутренней формой, под которой Шпет понимает правила образования понятий, но не как формулы, а как алгоритмы, оформливающие (термин Шпета) течение смысла и открывающие возможности особой диалектической интерпретации реальности, выраженной в слове.

Бытие культуры как таковой, утверждал Шпет, дается в слове. В «Эстетических фрагментах» он интерпретирует основополагающий концепт — «структура», который берется автором в специфичности значения культурного, духовного строения. «Духовные и культурные образования имеют существенно структурный характер, так что можно сказать, что сам «дух» или культура — структурны»⁷⁹. Дух в понимании Шпета есть не просто субстанция или гипостазированная идея, а именно слово как воплощенная, явленная культура. Структурные моменты слова диалек-

тически связаны между собой: один слой неотделим от другого. Связь слова со смыслом — есть связь специфическая. «Слово — воплощение разума».

Некоторые современные исследователи творчества Г.Г. Шпета выделяют такую сущностную характеристику культуры в его концепции, как устойчивость, но для него самого культура — это, прежде всего, акт творчества, «подражание по воспоминанию». Он пишет: «Поэтому подражание не есть копирование. Воспоминания не было бы, если бы не было забывания. Забывание — кнут творчества, оно вздымает на дыбы фантазию. Парящий в пространствах фантазий «центр» напрягается до способности нового рождения, расслоения сконцентрировавшегося, дифференциации»⁸⁰.

Интерпретируя тексты Шпета, можно сформулировать следующее условие формирования культуры: пока «философская задача времени» решалась, пока сама жизнь несла в себе инстинкт самоорганизации и, следовательно, внутреннюю соотнесенность с нормой, потаенно жаждала преодоления хаоса и обретения формы — прежде всего античной как формы *par excellence*», было возможно противоречивое взаимодействие античной традиции с «живой жизнью», с повседневностью. А когда это условие нарушилось, стала очевидной актуальность предупреждений и призывов Шпета: «От нас теперь потребуются СТИЛЬ. ...Цивилизаторское и просветительское подражание античным формам у нас было и есть. Нужно больше и больше. Нужно дойти до собственного мастерства, до софийности. Нужно дойти до искусства в воспитанных формах выразить нашу действительность...»⁸¹.

Формированию стиля, полагал Шпет, способствует императив «подражание по воспоминанию», который фактически проясняет многообразие поэтических школ, направлений, появившихся в русской литературе в начале XX века. Наиболее влиятельным среди них был символизм, который Шпет считал лишь «началом», «зарождением стиля», «школой», которая предшествует самостоятельному творчеству. Реально символизм должен был развиваться в новую форму выражения культурной действительности, в «реализм символический». Шпет отмечал: «Сороковые годы составляют, пожалуй, последний естественный стиль.

По философской задаче времени это должен был быть стиль осуществляющегося в действительности духа — стиль прочный, обоснованный, строгий, серьезный, разумный. На деле, быт нередко принимался за действительность и вытеснял культ: демократизм и мещанство заслоняли собой духовность... нам нужно снова стать классиками...»⁸².

Многие современные исследователи шпетовского творчества отмечают, что в своих «Эстетических фрагментах» Шпет впервые, опережая европейских мыслителей, создал возможности для строгого разграничения предметов изучения лингвистики, поэтики и философии искусства. Идеи Шпета о внутренней форме слова, о слове-знаке сообщения, предвосхитили некоторые проблемы современной лингвистики, а именно семантики и семиотики. Его учение о слове стало для лингвистики актуально спустя 30-40 лет после создания. Сохраняя преемственность исторически сложившейся традиции понимания литературы как наиболее привлекательной формы выражения мысли в России, Шпет видел в ней самое универсальное и пророческое искусство, так как мыслил будущее всей российской культуры России в том, «что и как скажет искусство слова»⁸³.

Литература, писал Шпет, наиболее универсальное и масштабное искусство. «Слово — универсально, как само сознание, и потому-то оно — выражение и объективация, реальный, а не только условно признанный репрезентант всего культурного духа человечества: человеческих воззрений, понимания, знания, замыслов, энтузиазмов, волнений, интересов и идеалов. Как всеобъемлюще по своему существу слово, так всеобъемлюща по содержанию и смыслу литература, ибо она — не частный вид общего рода «слова», а его особая форма. Предмет литературы — в реальном культурном осуществлении сознательного начала человека в полноте его духовных проявлений и возможностей»⁸⁴.

Для Шпета, литература — выражение «культурно-философского» сознания в его цельности, связности и многообразии. Литература, как культурное сознание, писал он — есть культурная память и память культуры. В этом — ее духовная универсальность. Литературное сознание, согласно Шпету, — сознание народом своего собственного культурно-исторического становления. Народ, который не

имеет литературы — это до-культурный народ. Обращаясь к коллективному интеллекту, литература образует и культивирует его дальше. Она в этом смысле есть особая нить, связывающая образованное, интеллигентное сознание с «философско-культурным» сознанием. «Так достигается последняя грань того осуществления, которое может быть названо культурой в широком и последнем смысле...»⁸⁵. Именно поэтому развитие литературы Шпет считал особо важным для российской культуры.

3.3. Проблемы интерпретации театрального представления

Интерес Шпета к проблемам театра, пожалуй, нельзя назвать случайным. Он был обусловлен самим временем, эпохой, в которой жил и творил мыслитель. 20-е годы XX века — всплеск российского театрального искусства. Прима Камерного театра Алиса Коонен, вспоминая то время, писала: «...художественная Москва в начале века жила бурно, ...начали входить в моду «артистические подвалы», переполнен был Литературно-художественный кружок. День и ночь были открыты двери Мастерской Бориса Пронина... Шумная жизнь артистической богемы бурлила кругом...»⁸⁶. Своеобразная театральная свобода давала мощные творческие плоды. Новаторы-режиссеры: К.С. Станиславский, А.Я. Таиров, В.Э. Мейерхольд и др., выдвигали иной раз самые непредсказуемые интерпретации общепринятых прочтений классики, создавая тем самым каноны нового театра — театра символического. Возможно, именно такое видение театра сближало Шпета с артистическими кругами Москвы.

Несмотря на принадлежность к кругам академических философов, Шпет в обыденной жизни предпочитал общаться с людьми совсем иного круга. Московская театральная среда 20-х годов стала для него «своей». М.Г. Шторх (Шпет) вспоминает, что довольно часто к родителям (их квартира позволяла устраивать такие званые вечера) приходили гости — В.И. Качалов, И.М. Москвин, В.Г. Сахновский, А.И. Толстая, Н.К. и Б.В. Шапошниковы, Б.Б. Красин, Е.В. Гельцер и др. Всех, конечно, труд-

но припомнить, замечает Марина Густавовна, ведь мы тогда были маленькими детьми. Но атмосферу, царившую на этих вечерах, трудно забыть, такое там было веселье — хорошее благородное, остроумное, с танцами, с разговорами, с шутками...⁸⁷.

Шпет испытывал внутренний «живой» интерес к театру. Никогда не пропускал премьеры в Художественном театре, МХАТе II, Камерном театре, театре Вахтангова, Мейерхольда и других. Он перевел пьесу А. Дюма «Дама с камелиями» для театра Мейерхольда, присутствовал на ее репетициях. По приглашению К.С. Станиславского он стал членом художественного совета МХАТ и одним из организаторов обсуждения книги «Моя жизнь в искусстве». Очевидно, его привлекал именно драматический театр, в котором актеры разговаривают, двигаются и действуют как в реальной жизни. В этом театре могут и петь, и танцевать, объясняться знаками и жестами, но это лишь второстепенные, вспомогательные приемы, основное же средство драматического театра — слово. Термин «слово» имеет концептуальное значение для Шпета, поэтому если драматический театр и входил в круг его научных интересов, то именно как театр «осмысленного слова».

Как избежать «неверного» истолкования авторского смысла пьесы? Как примирить между собой множество толкований пьесы. Кто является интерпретатором идеи автора пьесы: режиссер, актер или, может быть, художник? Именно эти вопросы волновали Шпета в 1921 году, при работе над статьей «Дифференциация постановки театрального представления». Он очень тонко подмечал те своеобразные «новые веяния», изменения, происходящие в российском театре 20-х годов и усматривал в них, как мне кажется, попытки решения проблем многоуровневого прочтения пьес, непосредственно связанных с множественностью интерпретации в драматургии. Он говорил, что театр стоит перед необходимостью нового шага в дифференциации театральной постановки. Новый шаг — это выделение интерпретатора в театральной труппе, отделение этой фигуры от режиссера и актера. Припомним, что в то время в театрах царил, так называемый, «диктат режиссера». Театры Крэга, мейнингенцев были построены именно на этом принципе⁸⁸. Но Шпет не считал такое ре-

жиссерское подавление или «насилие» художника, или какое-либо другое, уместным, полагая, что это может вызвать как успех, так и неуспех постановки. «Это простая удача, случайность, когда в одном лице совпадают и режиссер и интерпретатор»⁸⁹.

Например, постановку Таирова «Принцесса Брамбила» он считал не совсем удачной, поскольку режиссер, возможно, слишком увлекся пластическим сценическим движением (пластические этюды занимали почти половину спектакля, который шел 2 ч. 25 мин.), и слово как бы растворилось в движении, в пантомиме, смысл пьесы был утерян. Аналогичная ситуация конфликта разных интерпретаций произошла при постановке «Ромео и Джульетты» в том же театре. Но «неуспех» этой постановки, по мнению Шпета, произошел из-за неверно истолкованного авторского смысла художником-декоратором. Можно, конечно, возразить, что это субъективное мнение Шпета. Он так воспринимал спектакль, другой зритель — иначе. Но, что интересно, сами актеры Камерного театра давали аналогичную оценку этим постановкам. А. Коонен, например, вспоминала, что и актеры на репетициях «Ромео и Джульетты» прекрасно справлялись с поставленными задачами, и Таиров был доволен, но художественное оформление... Его нельзя было узнать, после установки декораций на сцене. «Мосты выглядели не воздушными, как было в макете, а тяжелыми, громоздкими, легкость исчезла. Художница Экстер была в отчаянии...»⁹⁰. Она, видимо, пыталась вместить в работу над декорациями все то чувство, которое испытывала к Италии, другими словами, она выражала не идею Шекспира, но свою идею, свое видение Италии, которое не совпадало с общим замыслом спектакля. Но, полагал Шпет, если бы в театре в особое ведение были выделены интерпретаторские функции, многих идейных разногласий, конфликтов могло бы и не быть вовсе.

Чтобы избежать конфликта при истолковании идеи пьесы, чтобы выразить авторский смысл во всей его полноте, театру необходим не только режиссер, актер, художник, но и интерпретатор, искусство и мастерство которого, по мысли Шпета, заключается в умении представить именно авторский, единственный, однозначный смысл пьесы⁹¹. При таком подходе особое значение для театраль-

ного интерпретатора приобретает философское учение об истолковании текста (герменевтика), в данном случае текста пьесы. Шпет говорил, что со времени Данте, применившего к толкованию поэтического произведения учение о тропах смысла, ученые, философы (Лессинг, Гумбольдт, и др.) много сделали для развития герменевтического учения применительно к искусству, и театральным деятелям следовало бы воспользоваться результатами этой работы. Заметим, что говоря эти слова, Шпет конечно же имел в виду умение вскрыть идейный, разумный смысл пьесы, определить единственный и точный смысл слов автора. Вот почему с выделением интерпретаторских функций в особое ведение он связывал надежду на реальное возвращение в театр утраченного слова.

Но только ли верное истолкование идеи пьесы интерпретатором является залогом успеха театральной постановки? Если бы это было так, то театр просто стал бы не нужен, потерял бы свою самостоятельность как вид искусства. Авторы писали бы рассказы, но не пьесы. Читатели сами бы интерпретировали написанное, понимали автора по-своему. Театральная же постановка предполагает не только передачу слова, для этого достаточно литературного жанра, но и *выражение* этого слова актером. И в этом смысле актер это интерпретатор, но «интерпретатор психологический», так как он, читая пьесу, воспринимает ее не как литературное произведение, но как «идею, направление, задачу», для выполнения которой пользуется своим телом как орудием, как художник кистью, как писатель пером. Тем самым он не воссоздает реальную действительность, как считали, например, приверженцы натурализма в театре, но «...облекает идею и символ плотью живого характера и лица»⁹², воплощая самые смелые, философские, психологические новации. Актер — «единственный владыка сцены», как называл его Станиславский.

Но и актер сам по себе не может интерпретировать авторский замысел цельно, если это, конечно, не театр «одного актера». Коллективное театральное творчество предполагает выделение режиссера, который, с точки зрения Шпета, тоже является интерпретатором. Он видит автора, пьесу, игру актеров, декорации в единстве, в цельности, в связности. Он осуществляет постановку, «овеществля-

ет» и идейную, смысловую интерпретацию, и актерскую единственную в своем роде интерпретацию, другими словами, он создает спектакль, реально «оформливая» его в пространстве. Режиссер достигает действительно согласованной игры актеров, интерпретируя авторский замысел из себя самого, из «своего нутра», но при этом не диктует своего понимания прочитанной пьесы каждому участнику театральной постановки. Так мыслил роль режиссера не только Шпет.

К.С. Станиславский, например, говорил, что режиссер может воплотить в действительность свои замыслы, когда у него есть где (сцена) и с кем (актер) их воплощать. Создавая свой символический театр, театр психологический, он разработал систему, на которой было воспитано не одно поколение российских мастеров сцены. Главное место в этой системе отводилось именно актеру, успешному его самовыражению. Станиславский так представлял себе этот творческий, по своей сути, процесс: «...1) внутренняя и внешняя работа артиста над собой, 2) внутренняя и внешняя работа над ролью. Внутренняя работа над собой заключается в выработке психической техники, позволяющей артисту вызвать в себе творческое вдохновение... Внешняя работа над собой заключается в приготовлении телесного аппарата к воплощению роли и точной передачи ее внутренней жизни. Работа над ролью заключается в изучении духовной сущности драматического произведения, того зерна, из которого оно создано и которое определяет его смысл, как и смысл каждой из составляющих его ролей»⁹³. «Система» Станиславского — это, видимо, тот «случай», та «удача» в шпетовском смысле, когда в одном лице совпали и режиссер, и идейный интерпретатор, и талантливый актер.

Итак, режиссер должен, по замыслу Шпета, не только помочь актеру *выразить* словом идею автора, осмысленную интерпретатором, но и найти такого художника, который мог бы отыскать верное стиливое решение пьесы. Создавая пространственные образы на сцене, художник выступает именно в роли интерпретатора стиля. Он создает реальную условную действительность театрального действия, осуществляя тем самым особую, архитектурно-скульптурную интерпретацию сценического простран-

ства. Выделяя художника как «интерпретатора стиля», Шпет, возможно, пытался решить проблему пространственного выражения, которая волновала художников всех видов искусства на рубеже XIX и XX веков. Ведь в это время живопись декораций была, фактически, изгнана со сцены. Даже самые известные художники, театральные оформители того времени, А.Н. Бенуа, А.А. Веснин, например, отлично понимали, что условное изображение действительности требует иных приемов выражения, нежели простая роспись задника сцены⁹⁴.

Шпет решает проблему несколько иначе, он ставит вопрос о возможных интерпретациях самих терминов-знаков театрального искусства. Он уточняет смысл «сценического пространства» как знака, усматривая в нем пространство условное, фиктивное, воображаемое. Только при такой экспликации термина, возможно более ясное и четкое осмысление эстетической ценности и оценки театрального представления. В этой условности есть своя, но эстетическая, а не естественнонаучная правдивость, писал Шпет. «Эстетическое искусство отрешается от натуралистического бытия, индифферентно к нему, ...а потому критерии и оценки его принципиально не связаны с соответствием или несоответствием *образа* (курсив мой. — Т.Щ.) действительности»⁹⁵. Другими словами, пространственное оформление спектакля, по замыслу Шпета, должно служить лишь средством выражения внутренних форм действующего лица, оно не должно отвлекать внимания зрителя от выражения актером авторской идеи. Обстановка действия сама по себе не является реалистичной, она — символична, как символично все в театральном искусстве. Именно в символической, нереальной, «фантастической» правде театральной постановки видит Шпет «жизненность» театра, его силу, мощь и самостоятельность как особого вида искусства.

Так кто же всё-таки является интерпретатором в театре? Сам автор пьесы, актер, режиссер, художник или, может быть зритель, сидящий в зале? Возможно, что ответ на этот вопрос не является единственным, раз и навсегда данным. Театр, как и любое социо-культурное явление, исторически развивается, зависит от традиций общества, в котором существует и внутреннюю жизнь которого вы-

ражает. Но может быть идеи Шпета помогут нам сегодня задуматься над проблемой коллективного театрального творчества, идея которого вписывается в современную социокультурную ситуацию, когда каждый индивидуальный голос, каждая интерпретация и импровизация может и должна учитываться в сценической деятельности, и в таком многоголосии, созвучии, ансамбле актера, художника, режиссера и художественного руководителя парадоксальным образом предстает сегодняшний театр как в высшей степени коллективное творчество, как с позиций отдельных составляющих, так и спектакля в целом, «приводящего в движение одновременно огромное множество значений, чувственных удовольствий, включая и возможность для публики наслаждаться самой собой»⁹⁶.

3.4. Искусство как знание

Шпет поднимал вопрос о путях совершенствования научной работы в области искусствоведения, считая развитие искусств необходимым условием дальнейшего развития культуры в целом, так как приобщение к искусству, по его мнению, способствует формированию культурного сознания человека. При этом основной целью создания ГАХН Шпет считал не просто объединение под одним «ученым кровом» литературоведов, музыковедов, театроведов, а создание нового направления — «общего синтетического искусствознания». Именно этой проблеме был посвящен доклад Шпета «Искусство как вид знания»⁹⁷, прочитанный на заседании комиссии по изучению современных проблем философии искусства философского отделения ГАХН в апреле 1926 года. Этот доклад стал значительным событием в ГАХНе, собрал «больше 200 лиц и занял с прениями три заседания»⁹⁸. На заседании Президиума философского отделения 10 сентября 1926 года Б.В. Шапошников предложил напечатать этот доклад отдельной брошюрой вместе с материалами прений. Его предложение было принято, поэтому Шпета просили «представить статью в письменном виде и дать ее на руки всем оппонентам»⁹⁹.

Основные положения этого доклада сводятся к следующему:

«В знании следует различать моменты: а) донаучного, практического знания, б) научного, логического, объяснительного, с) философского, аналитического.

Аналогично — в искусстве: а) искусство дохудожественное, украшающее (“игра”), б) художественное, так называемое “чистое” (“познание”), с) метаяхудожественное, культовое (“жертва”)¹⁰⁰.

Исторические примеры свидетельствуют о том, что искусство, как вид знания, понимается обычно в смысле знания иррационального, хотя само понятие иррационального берется то в смысле “низшего” чувственного познания, то в смысле “высшего” сверхрационального познания.

Условия искусства как знания со стороны акта: а) эмоциональная первичность, б) симпатическое понимание, с) безусловное “ктесис”¹⁰¹.

Со стороны познаваемого как такового: а) наличное существование, б) абсолютная эмпиричность, с) безусловная субъектность (невозможность быть предикатом).

Место безусловного субъекта определяется из анализа структуры художественного произведения со стороны “внешнего” термина отношения, составляющего внутреннюю художественную форму.

Этот субъект есть культурное “самосознание”, постигаемое через творческое сопереживание, “сочувствие”, “конгениальность”.

Это “самосознание”, как актуально “общное” условие художественного творчества, постигается под формой “вечности” (Гоббс: *non temporis sine fine successio, sed nunc stands*^{102!}) в художественном произведении как воплощение названной “общности” (не “идеи”)¹⁰³.

Шпет наметил пути совершенствования научной работы в области искусствоведения. Любая наука, говорил он, начинается с уяснения предмета и методов исследования. В этом смысле первой задачей искусствоведения Шпет считал сбор материала — исходного пункта, предмета исследования, т. е. постоянного объекта работы. Что касается материала искусствоведческой работы, то все исследовательские учреждения, по мнению Шпета, должны иметь свои собственные «кабинеты» и музеи, организованные соответственно научным целям самих этих учреждений. Созданные, таким образом, «кабинеты» и музеи будут, как считал

Шпет, представлять неоценимый источник и орудие научных исследований. Но для того, чтобы они не оставались лишь только складом «сырого» материала, Шпет предполагал предварительную научную подготовку, инвентаризацию, классификацию и критическую расшифровку этого материала. Сбор материала, говорил Шпет, — это не только сбор и хранение самих «вещей», самих художественных образцов. Главная цель искусствознания — анализ и работа с самими *понятиями* (курсив мой. — Т.Щ.), которыми оперирует искусствознание, начиная с вопросов: что такое искусство вообще, что такое каждое отдельное искусство, что такое стиль, органический синтез искусств и т. д. Другими словами, необходимо выработать общие синтетические средства или методы искусствоведческой работы.

Такие методы Шпет сводил к трем основным подходам: 1) *естественнонаучный подход* к изучению искусств, основной целью которого является, главным образом, психофизическое объяснение участвующих в искусстве творческих, индивидуальных процессов. Этот метод должен опираться на экспериментальную работу прежде всего в области психофизиологии, организация которой в России, по мнению Шпета, была угрожающе неблагоприятна; 2) *философский подход*, с которым, согласно Шпету, дело обстоит не лучше, чем с психофизиологией. Философии в России, говорил Шпет, не до помощи искусству, так как необходимость самого бытия философии подвергалась сомнению. Но с восстановлением законных научных прав философии, она может принести свою пользу искусствоведению — в освещении его собственных методов, в анализе его основных понятий, в диалектическом разъяснении путей и подготовке его конечных синтезов. В этой связи он настаивал на создании Энциклопедии искусствоведения, полагая, что авторитетное, компетентное издание классических авторов по вопросам искусства, теоретиков и самих художников — насущная и неотложная задача искусствоведческой работы. Задача, выполнение которой могло бы удовлетворить нужды и культуры, и науки, и просвещения; 3) *социологический подход*, в условиях которого предметом исследования становится массовая культура, способы ее производства и функционирования в обществе, а также возможные ее выражения в знаково-символических формах.

3.5. Шпет и Спенсер: педагогические идеи

Неподдельный, живой интерес вызывала у Шпета проблема гуманитарного образования. Основной принцип шпетовского исследования педагогических идей — это исторический подход к проблеме. Еще в начале творческого пути он подбирал литературу по проблемам образования, участвовал в работе педагогического кружка в университете, делал конспекты и собирался заняться этой темой всерьез, но этим планам не суждено было сбыться. Поездка в Геттинген изменила научные планы Шпета и он защитил в 1916 году диссертацию по теме «История как проблема логики». Однако философское исследование истории педагогической мысли нашло выражение в работе 1915 года «Герберт Спенсер и его педагогические идеи». Почему для историко-философского анализа Шпет выбрал педагогику Спенсера? Ответ на этот вопрос дается самим философом в пояснительной записке, которая прилагается к машинописному тексту книги:

«Мне необходимо объяснить, почему я взялся за такую странную тему: «Герберт Спенсер и его педагогические идеи».

Мне она была заказана Рубинштейном, под редакцией которого книгоиздательство Тихомирова выпускает серию монографий о наиболее выдающихся представителях педагогической мысли. Я принял предложение в надежде, что мне удастся выполнить работу «*sine ira et studio*», то есть как я это понимаю, без «усердия» и «сердца». Но когда я приступил к ней, меня задело. В результате моя работа не могла войти в названную серию по причине ее объема, превышавшего норму назначенную издательством. Возможному сокращению должна была подвергнуться работа, очевидно именно в тех частях, в которых я обнаружил «усердие» и «сердце», но именно которые я не хотел ни сокращать, ни бросать в корзину. Книгоиздательство «Гермес» приняло на себя издание моей книги. Может быть мне теперь следовало бы расширить и переработать, *sine ira et studio*¹⁰⁴, (сделать менее популярным), но к этому уже нет у меня времени и пропала охота. Мне кажется, что она и так может пригодиться»¹⁰⁵.

Думается, что существует и другое объяснение шпетовского интереса к педагогической деятельности Спенсера. Дело в том, что Шпет приблизительно в это же время, как свидетельствуют его письма, напряженно работал над продолжением своей диссертации «История как проблема логики», отдельная глава которой посвящена критике методологии позитивизма¹⁰⁶. Обращаясь к педагогическим идеям Спенсера, Шпет, тем самым, анализировал и методы научного познания, характерные для О. Конта и Дж.С. Милля. Поэтому рукопись не выходит за рамки философской системы Шпета, а является логически встроенной в нее.

Работникам ОР РГБ удалось точно установить дату окончания работы над этим произведением — 1915 год. Хотя работа над этой монографией началась еще в 1914 году в Геттингене. Шпет писал об этапах работы над «...Спенсером» своей жене. Это придает рукописи огромную историческую ценность, так как в ней мы находим не только последовательное критическое изложение педагогических идей Спенсера, но и собственно философские взгляды раннего Шпета (в частности на историю и методологию науки), относящиеся к 1914–1915 годам.

Представленное произведение является своего рода уникальным, так как Шпет имел возможность не только пользоваться русским переводом книги Спенсера «Воспитание умственное, нравственное и физическое», но и непосредственно читать «Автобиографию»¹⁰⁷ Спенсера в оригинале. Шпетовский анализ педагогических идей Спенсера органично вписан в контекст его общефилософской, позитивистской программы и это позволило русскому философу избежать конфликта интерпретации¹⁰⁸ при *переживании*, *понимании* и философском анализе педагогических идей Спенсера. Он погрузился в его педагогику с «усердием и сердцем»¹⁰⁹.

Книга состоит из четырех больших глав: 1) Жизнь и развитие Спенсера; 2) Характеристика Спенсера; 3) Изложение педагогических идей Спенсера; 4) Характеристика педагогических идей Спенсера. Несмотря на стройность и связность всех частей книги, каждая из них представляет собой заверченный очерк отдельных проблем философии педагогики. Наиболее интересной, на мой взгляд, является четвертая глава, содержащая не только характе-

ристику педагогических идей Спенсера, но и собственное отношение Шпетта к английскому философу и философии образования как таковой.

Существует распространенное мнение, писал Шпет, что современная классическая система образования ведет свое начало от школ средневековья и схоластики. «В действительности истинными родоначальниками этой системы являются идеи и школы эпохи Возрождения и Реформации. Ведь уже в пору гуманизма мы встречаем некоторые попытки защиты реалистического образования, как за его ценность в отношении содержания, так и в отношении методической дисциплины»¹¹⁰. Об этом в первую очередь свидетельствует педагогическое наследие Франсуа Рабле и Мишеля де Монтеня. Шпет в этом смысле является естественным продолжателем в защите идей гуманистического и реалистического направлений в философии образования, так как его позиция сознательного хода умственного развития человека высказывалась раньше Яном Амосом Коменским, Жан-Жаком Руссо и Иоганном Генрихом Песталоцци¹¹¹.

Шпет рассматривал педагогику Спенсера в системе философии позитивизма, к которой принадлежал последний по своим убеждениям. Ведь в нем (в позитивизме) «... господствует большое разнообразие в определении научности, и в результате образцом науки или «основной наукой» является то одна, то другая наука о действительности. То общее, что действительно объединяет всевозможные направления позитивизма заключается, поэтому, в особом свойстве науки, который делает ее *практически* полезной»¹¹². Такое специфическое понимание науки особенно ярко выражено у О. Конта, который считал, что единственным источником истинной науки является практический опыт. Спенсер развил идеи Конта, поставив в основание своей научно-педагогической системы биологию, «науку о жизни», или физиологию. Именно опираясь на ее основной закон, закон эволюции, Спенсеру удалось добиться в педагогике оригинальности. Следование традициям позитивизма объясняет и преобладание обучения над воспитанием в педагогической системе Спенсера. В этом смысле педагогика понимается им как система *профессионального образования* (курсив мой. — Т.Ш.), которая приходит на смену системе реального образования.

Шпет отмечал, что узкопрофессиональный подход к образованию искажает суть педагогики как науки. Это происходит потому, что в педагогической системе Спенсера гуманитарным наукам не отводится определенного места, т. е. не уделяется должного внимания логическому анализу содержания гуманитарных наук, особенно истории. Для Шпета такой подход был неприемлем, так как история, по его мнению, как никакая другая наука, обладает ярко выраженным историческим методом и становится основанием для методологической дисциплины ума при анализе конкретных явлений. Она является наукой и ее необходимо изучать, опираясь при этом не на естественнонаучный метод, провозглашаемый позитивистами в качестве единственно верного, но, применяя всю совокупность методов гуманитарных наук, которые ими недооценивались. «...Педагогика должна опираться на логику и методологию самой науки. ...Даже если иметь в виду, что цель обучения должна состоять не в том, чтобы готовить образованных людей, а в том, чтобы создавать инженеров, все-таки преподавание не может быть разумно поставлено без знания и понимания логики преподаваемых предметов»¹¹³.

Кроме воспитания умственного (обучения), Шпет уделял особое внимание анализу воспитания нравственного. Этические проблемы, полагал он, являются одной из важнейших составляющих любой философской системы. В этом смысле особое значение приобретает разграничение понятий «воспитание нравственное» и «воспитание социальное», которое Шпет осуществил¹¹⁴, полагая, что нравственная дисциплина должна включать две составляющих: 1) воспитание характера человека как индивида; 2) воспитание поведения человека как социального субъекта. В чем же состоит суть нравственного воспитания человека как социального индивида? По мнению Шпета, «человек рождается несвободным, потому что он рождается в обществе и как социальное существо... поэтому, нравственность есть то, что делает его свободным, потому что нравственность есть сама свобода..., а быть абсолютно свободным, значит быть нравственным»¹¹⁵. Таким образом, человек *становится* нравственным в течении жизни, тогда как в момент рождения он только стремится к свободе, оставаясь несвободным.

Идеи Шпета о путях развития культуры России тем более актуальны сейчас, когда, на наш взгляд, сложилась кризисная ситуация в культуре нашей страны. Сегодня мы говорим о том, как важно сохранить созданные человечеством культурные ценности и передать их новым поколениям. Но разве не о том же говорил Шпет, призывая возвратиться к античному культурному наследию, т. е. к сохранению культурных ценностей как важнейшей составляющей культуры человечества. Но такое сохранение он видел не просто в усвоении знаний о культуре, но, прежде всего, в понимании, осмыслении и интерпретации этого наследия.

Главная задача современности — помочь человеку обрести себя в культуре, сформировать свой культурный образ. Шпет не просто поднимал проблему развития культурного самосознания человека, но и предлагал способы формирования культурной личности. Он очень четко осознавал неоднозначность этой проблемы. Не только человек нуждается в культуре. Сама культура как историческое явление нуждается в человеке, но не просто в потребителе, пользователе, а в такой культурно развитой личности, которая сможет понять и по достоинству оценить саму культуру.

Шпет разработал своеобразную методологию, которая предполагала исследование культурного бытия в виде системы, в которой живет и развивается человек, занимающий в ней центральное место. И эта, герменевтическая (понимающая) по своей сути, методология соединяла в единое целое науку и творчество, предполагала их междисциплинарный синтез. И здесь Шпет оказывается поразительно созвучен сегодняшним идейным устремлениям и сегодняшним творческим исканиям российских философов, работающих в области исследования философских категорий, в частности «рациональности»¹¹⁶.

Учитывая, что, по мысли Шпета, вся культура — слово, а человек является средоточием этой культуры, основным определяющим условием дальнейшего развития культуры страны является развитие творческих, интеллектуальных способностей человека, выраженных в творчестве словесном. Только человек, как мыслящее существо, может являться центром, фокусом культуры, в кото-

ром сосредоточены пути, идущие от всего прошлого человеческого развития. Выбор пути культурного развития и его осуществление невозможны без сознания, как критической мысли и творчества. А творчество человека — создание самой культурной реальности. И путь создания этой реальности Шпет видел в словесности, в понимании и общении.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Радио ВВС, программа «Поворот винта» от 13 марта 2002. Автор программы: Наталья Рубинштейн.
- ² Б. Горнунг вспоминает: «еще в начале 1920 года ...Шпет прочел в Московском лингвистическом кружке доклад «Эстетические моменты в структуре слова» (напечатанный впоследствии в качестве третьего выпуска «Эстетических фрагментов» ему категорически возражал О.М. Брик как официальный оппонент от кружка, оппонентом от академической лингвистики был Д.Н. Ушаков». Горнунг Б.В. Воспоминания. // Горнунг Б.В. Поход времени. Статьи и эссе. М., 2001. С. 360.
- ³ Летопись работ ГАХН 1921–1925 гг. // РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 14. Ед. хр. 15. Л. 29–31.
- ⁴ Шпор Р.О. Принципы новой системы теоретической лингвистики // Архив семьи Шпета.
- ⁵ Там же. Л. 5.
- ⁶ Письмо Г.Г. Шпета к А.К. Соловьевой. 1920-е гг. // ОР РГБ. Ф. 709. К. 3. Ед. хр. 10. Л. 1.
- ⁷ Соловьева А.К. Анализ некоторых вопросов, затронутых в докладе Р.О. Шпор «Новая система теоретической лингвистики», и в прениях по этому докладу // Архив семьи Шпета.
- ⁸ Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 392.
- ⁹ Автономова Н.С. Актуальное прошлое: структурализм и евразийство // Серю П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. М., 2001.
- ¹⁰ Горнунг Б.В. Воспоминания // Горнунг Б.В. Поход времени. Статьи и эссе. М., 2001. С. 375.
- ¹¹ Письмо публикуется впервые по автографам, хранящимся в семейном архиве Шпета. Письмо отпечатано на бланке «Slavische Rundschau».
- ¹² На полях рукой Шпета сделаны пометки: 1) Польская и чешская философия; 2) Евразийство; 3) По проблемам культурной организации Украины: что у нас в магазине на Никитской?
- ¹³ Письмо Р. Якобсона к Шпету от 24 ноября 1929 года // Логос. № 3. 1992. С. 257.
- ¹⁴ Там же. С. 257.

- 15 Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 22 (9) мая 1912 года // Архив семьи Шпета.
- 16 *Ле Гофф Ж.* Можно ли считать представления и культуру надстройкой // Споры о главном. Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М., 1993. С. 9.
- 17 Там же. С. 53.
- 18 *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г.Г.* Психология социального бытия. Москва — Воронеж, 1996. С. 339.
- 19 Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 5 июля 1912 года // Архив семьи Шпета.
- 20 *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Славянская филология в России в годы войны и революции. Берлин. 1923.
- 21 *Шпет Г.Г.* Знак-значение как отношение sui generis и его система. (глава из рукописи [Язык и смысл. Ч. I.] // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 83.
- 22 Там же. С. 90.
- 23 *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 6.
- 24 Тайными советниками (*нем.*).
- 25 Статскими советниками (*нем.*).
- 26 Титулярными советниками (*нем.*).
- 27 Письмо № 128 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 22 (9) августа 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- 28 Прим.: в письме типы интеллигенции выделены мною курсивом.
- 29 Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой, февраль 1921 г. // Архив семьи Шпета.
- 30 Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой, февраль 1921 г. // Архив семьи Шпета.
- 31 свет с востока (*лат.*).
- 32 восток (*лат.*).
- 33 свет (*лат.*).
- 34 противоречие в сопоставлении (*лат.*).
- 35 Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 11 февраля 1921 г. // Архив семьи Шпета.
- 36 Учитель вкуса (*лат.*).
- 37 Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой, февраль 1921 г. // Архив семьи Шпета.
- 38 Письмо № 63 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 18 (5) июня 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- 39 *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 41.
- 40 Письмо № 86 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 июля (28 июня) 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- 41 *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 212.
- 42 Там же. С. 20.
- 43 Там же. С. 20.
- 44 Там же. С. 588.
- 45 Там же. С. 588–589.

- ⁴⁶ О выделении двух тенденций «западнической» и «славянофильской», исторически сложившихся в культуре России см.: *Зотов А.Ф.* Культура, общество и образование. Материалы круглого стола: Культура, культурология и образование // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 29.
- ⁴⁷ *Трубецкой Н.С.* Религия Индии и христианство // Литературная учеба. 1991. С. 143–144.
- ⁴⁸ *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // Избранное. М., 1993. С. 1.
- ⁴⁹ *Чаадаев П.Я.* Философические письма // Сочинения. М., 1989. С. 114.
- ⁵⁰ *Трубецкой Н.С.* Об истинном и ложном национализме // Литературная учеба. 1991. С. 147.
- ⁵¹ *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 24.
- ⁵² Там же. С. 25.
- ⁵³ Там же. С. 38.
- ⁵⁴ *Пушкин А.С.* О причинах, замедливших ход нашей словесности // *Пушкин А.С.* Золотой том. М., 1993. С. 718.
- ⁵⁵ *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 376.
- ⁵⁶ *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. М., Алетейя, 1994. С. 217.
- ⁵⁷ *Штейнберг А.З.* Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж, 1991. С. 110.
- ⁵⁸ Письмо № 80 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 5 июля (июнь 22) 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁵⁹ Шпет был уверен в его единственности, так как считал, что его письма будут уничтожаться сразу после прочтения.
- ⁶⁰ Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 26 февраля 1921 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁶¹ Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 30 августа 1917 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁶² *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 53–54.
- ⁶³ Записная книжка Шпета 1920 года // Архив семьи Шпета.
- ⁶⁴ См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. М., 1993.
- ⁶⁵ *Бердяев Н.А.* Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и «Закат Европы» (Сборник статей). М., 1999. С. 64.
- ⁶⁶ *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 374.
- ⁶⁷ Там же. С. 375.
- ⁶⁸ *Франк С.Л.* Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и «Закат Европы». (Сборник статей). М., 1999. С. 29.
- ⁶⁹ *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 374.
- ⁷⁰ *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 572.
- ⁷¹ «Детский близорукий пессимизм возникает из стремления к вялому, разнеженному оптимизму. Счастье и добро, красоту и радость — всё это, однако, хотят как бы в утопической стране с кисельными берегами без смысла и рассудка, без деятельности и без ценности» (нем.).

- ⁷² «без борьбы и без войны» (нем.).
- ⁷³ Письмо № 117 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 августа (29 июля) 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- ⁷⁴ Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 374.
- ⁷⁵ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 46.
- ⁷⁶ Швейцер А. Упадок и Возрождение культуры. Избранное. М., 1993. С. 151.
- ⁷⁷ Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Сочинения. М., 1989. С. 413.
- ⁷⁸ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 10.
- ⁷⁹ Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Сочинения. М., 1989. С. 358.
- ⁸⁰ Там же. С. 360.
- ⁸¹ Там же. С. 356.
- ⁸² Там же. С. 376.
- ⁸³ Там же. С. 379.
- ⁸⁴ Шпет Г.Г. Литература // Ученые записки Тартуского Государственного университета. Труды по знаковым системам. Вып. XV. Тарту, 1982. С. 151.
- ⁸⁵ Там же. С. 153.
- ⁸⁶ Коонен А. Страницы жизни. М., 1976. С. 71.
- ⁸⁷ Интервью с М.Г. Шторх от 13 января 2001 года, записано Т.Г. Щединой.
- ⁸⁸ См: Пави П. Словарь театра. М., 1991. С. 285.
- ⁸⁹ Шпет Г.Г. Дифференциация постановки театрального представления // Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. М., 2000. С. 44.
- ⁹⁰ Коонен А. Страницы жизни. М., 1976. С. 268.
- ⁹¹ Шпет решал проблему интерпретации в аспекте антитезы однозначного и многозначного истолкования текста. Это один из кардинальных вопросов логики гуманитарных наук. Шпет защищал принцип однозначного толкования, ибо слово, поскольку оно находится в определенном контексте, «должно иметь не только значение, как знак, но должно еще прикрывать собою самое ratio (разум), как смысл». Единственность и уникальность исторического смысла раскрывается в логической форме именно как его однозначность. См.: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст-89. М., 1990. С. 231–268.
- ⁹² Шпет Г.Г. Дифференциация постановки театрального представления // Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. М., 2000. С. 46.
- ⁹³ Станиславский К.С. Моя жизнь в искусстве. М., 1983. С. 422.
- ⁹⁴ Лапина Н.П. Мир искусства. М., 1977. С. 273–274.
- ⁹⁵ Шпет Г.Г. Театр как искусство // Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. М., 2000. С. 132.
- ⁹⁶ Barthes, R. Le Grain de la voix, Seuil, Paris. 1981. P. 178.
- ⁹⁷ Тезисы этого доклада опубликованы. См.: Шпет Г.Г. Искусство как вид знания (тезисы доклада) // Густав Густавович Шпет. Архивные

- материалы. Воспоминания. Статьи / Под ред. Т.Д. Марцинковской. М.: Смысл, 2000. С. 46–52.
- ⁹⁸ Согласно отчету философского отделения за 1925–1926 год, первое заседание (13 апреля) привлекло внимание 146 человек, второе (20 апреля) — 91 человек и третье (27 апреля) — 59 человек при средней посещаемости заседаний философского отделения в период с 1 октября 1925 года по 8 июня 1926 года 19–20 человек. (РГАЛИ. Ф. 941. ГАХН. Оп. 14. Ед. хр. 16. Л. 20, 22 об., 23.)
- ⁹⁹ РГАЛИ. Ф. 941. ГАХН. Оп. 14. Ед. хр. 16. Л. 10.
- ¹⁰⁰ Мысль об искусстве как предмете особенной заботы, своего рода, художественного культа, требующего служения и жертвы, впоследствии нашла отражение в статье Г.Г. Шпета «Литература». *Шпет Г.Г. Литература // Ученые записки Тартуского Государственного университета. Труды по знаковым системам. Вып. XV. Тарту, 1982. С. 150–158.*
- ¹⁰¹ Ктесис понимается Шпетом как «момент владения, исключающий возможность какого-либо использования искусства». РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 14. Ед. хр. 16. Л. 1 боб.
- ¹⁰² Нет времени вне границ, но только образ движения (*лат.*).
- ¹⁰³ Основные положения доклада цитируются по: РГАЛИ. Ф. 941. ГАХН. Оп. 14. Ед. хр. 20. Л. 36.
- ¹⁰⁴ Беспристрастно (*лат.*).
- ¹⁰⁵ *Шпет Г.Г. Герберт Спенсер и его педагогические идеи // ОР РГБ. Ф. 718. К. 1. Ед. хр. 9. Л. 158.*
- ¹⁰⁶ *Шпет Г.Г. История как проблема логики. В 2 частях. М., 2002. С. 611–627.*
- ¹⁰⁷ An Autobiography by Herbert Spenser. Vol. I, II. London 1904. (на русском языке Шпет Г.Г. цитирует Сокращенное изложение Коротнева А.Д. СПб. 1905.)
- ¹⁰⁸ Интерпретацию, истолкование Г.Г. Шпет рассматривает как «раскрытие полноты смысла вплоть до его начал и источников в контексте целого», как проникновение дух и смысл любой языковой единицы, конструкции (см.: *Шпет Г.Г. Что такое методология наук?: Рукопись. // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 146. Л. 2).*
- ¹⁰⁹ *Шпет Г.Г. Герберт Спенсер и его педагогические идеи // ОР РГБ. Ф. 718. К. 1. Ед. хр. 9. Л. 158.*
- ¹¹⁰ Там же. Л. 113.
- ¹¹¹ См., например, *Коменский Я.А. Великая дидактика; Руссо Ж.Ж. Эмиль, или о воспитании; Песталоцци И.Г. Памятная записка парижским друзьям о сущности и цели метода // Хрестоматия по истории зарубежной педагогики. М., 1981.*
- ¹¹² *Шпет Г.Г. Герберт Спенсер и его педагогические идеи // ОР РГБ. Ф. 718. К. 1. Ед. хр. 9. Л. 117.*
- ¹¹³ Там же. Л. 133–134.
- ¹¹⁴ Там же. Л. 148.
- ¹¹⁵ Там же. Л. 149.
- ¹¹⁶ См.: *Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988; Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995; Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986 и др.*

Продолжение разговора (вместо заключения)

Закрылась последняя страница книги и на мгновение наступила тишина — разговор закончился. Но закончился ли он? Если говорить о нашем разговоре со Шпетом — то, конечно, он подошел к своему, хотя и промежуточному, но завершению. Поэтому, несмотря на то, что разговор постоянно открыт для новых собеседников и потенциально незавершен, хотелось бы подвести некоторые итоги разговора как основного события этой книги.

Я пыталась продемонстрировать, что философские идеи Густава Шпета не могут быть в полной мере осмыслены вне русского контекста, поскольку они, как правило, возникали как отклики на события, происходившие в интеллектуальной «сфере разговора» русских философов. 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 русской философской «сферы разговора», воссоздание которой стало возможным не только при обращении к философским сочинениям Шпета, но и благодаря сохранившимся в его архиве письмам, дневникам, заметкам на полях прочитанных книг. Эти материалы — эхо «жизненного мира» Густава Шпета, т. е. поэтического, музыкального, художественного пространства его творческой лаборатории, проникновение в которую помогает воссоздать целостный интеллектуальный образ Шпета-философа.

Не менее важным для осмысления целостности философской позиции Шпета является, по моему убеждению,

экспликация смысловых оттенков характерного для русской философии «немецкого ученичества». В нашем разговоре мне хотелось подчеркнуть мысль, что немецкое общение, бесспорно, повлияло на эпистемологический опыт Шпета, но не стало для его способа философствования решающим, поскольку его «русскость» с каждым новым самостоятельным шагом в свободном поле русского философского пространства проявлялась все отчетливее и ярче.

Наконец, мы смогли убедиться, что научный смысл философских исследований Шпета не может быть в полной мере прояснен в отрыве от мира интерсубъективных смыслов культуры, конституирующихся в общении театральных деятелей, поэтов, художников, писателей, поскольку наука — неотъемлемая часть исторически сложившейся культуры, что и пытался показать сам Шпет. Именно по этой причине я обратилась к культурному горизонту философии Шпета, включая его философские идеи в контекст общения с деятелями культуры того времени: К.С. Станиславским, А. Таировым, А. Коонен, А. Белым и др.

Иначе говоря, разговор с Густавом Шпетом развертывался в проблемном поле его переживаний, чувств, мыслей, выраженных в его письмах, записных книжках и научно-философских идей, запечатленных на страницах его архива. Я думаю, что именно «разговор» как способ проникновения в жизненный мир мыслителя позволяет более ясно представить идейное содержание его философского наследия. Такой, диалогический по своей сути, подход к идейному содержанию философии Шпета дал возможность контурно очертить «сферу разговора», в которой рождалась его мысль. Мир культуры Шпета, его историческое пространство, методологические смыслы его философии становятся открытыми для следующих прочтений и интерпретаций.

Поэтому я не ставила перед собой задачу определить раз и навсегда место Шпета в истории философии. Мне хотелось, как говорил сам Шпет, не объяснять, но «дать понять», т. е. привести к очевидности, раскрыть множество подвижных смыслов его философской позиции, включая его в контекст современной логической, методологической, гуманитарной проблематики. Именно по этой причине, т. е. вследствие признания легитимности контексту-

ального плюрализма современной философской проблематики, становится возможной множественность интерпретаций, современных прочтений шпетовского идейного наследия. Вот почему, на мой взгляд, разговор со Шпетом остается открытым, поскольку историко-философский контекст не исчерпывает полностью шпетовской мысли, всегда возможна проблемная интерпретация его идей. Иначе говоря, история пребывает в нас самих не потому, что мы помним, но потому, что мы можем заговорить с прошлым, понимая своих дальних исторических собеседников как самых ближайших, соучастно беседуя с ними. Разговор всегда потенциально незавершен, поэтому остается пространство для его возобновления...

МАТЕРИАЛЫ
ФИЛОСОФСКОГО
АРХИВА ГУСТАВА ШПЕТА:
ОПЫТ ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКОЙ
РЕКОНСТРУКЦИИ

Шпет Г.Г.

Опыт популяризации философии Гегеля¹

Тот, кому пришлось бы писать историю русской философии, должен был бы отметить своеобразное у нас положение философии на юридическом факультете и своеобразии философских трудов, выходящих из под пера философов-юристов. Первое, чисто внешнее, что здесь бросается в глаза — своеобразный риторский стиль этих сочинений и большое философское дилетантство. Вглядываясь глубже в эту литературу, можно заметить, что эти внешние особенности проистекают из некоторых глубже лежащих мотивов. С одной стороны, «юридическая» философия в своих естественных вопросах о философии права, государства, нравственности усваивает тенденцию решать и чисто философские вопросы под углом зрения *практики* жизни; здесь господствует уверенность, будто философия нуждается в таком практическом оправдании, и будто только через это она сама приобретает свою верховную ценность. Понятно, что некоторая приподнятость и напыщенность стиля, — может быть влияние уже не академической трибуны, — является лишь внешним выражением такого утилитарного отношения к чистой мысли. Нельзя не видеть в этом же обстоятельстве источников также отмеченного дилетантизма: сама философия ведь играет тут роль только средства для более возвышенных целей праксиса, — все равно, как в духовно-академической философии проблемы философии всегда выступают в свете богословия, в юридической философии они высту-

пают в свете поведения. С другой стороны, само это дилетантство вызывает неутолимое стремление реформировать философию или, по крайней мере, истолковывать ее в направлении служения этим почтенным целям. Далеким от строгих методов исторического филологического изучения философии в ее истории, философы-юристы легко вводят свою терминологию, не считающуюся с традицией, хотя нередко покрывающую давно известные идеи, или, по-своему толкуя готовую терминологию, делают открытия в истолковании старых авторов.

В большую заслугу нужно, поэтому, поставить философам-юристам школы П.И. Новгородцева, делаемые ею усилия избавиться от такого дилетантизма и приблизить свои исследования к типу исследований историко-филологического характера. Имею в виду, главным образом, труды покойного [В.В.] Савальского, Н.Н. Алексеева, Б.П. Вышеславцева и новый труд И.А. Ильина². Само собою напрашивается в особенности сравнение исследований Вышеславцева «Этика Фихте»³ и «Философии Гегеля» Ильина, — и по тяжести тем: оба из истории немецкого идеализма, и по близости метода: интерпретация отдельного автора, главным образом, из него самого — имманентное, так сказать, ему исследование. Правда, именно в смысле и стиля и преодоления дилетантизма — преимущественно на стороне работы Вышеславцева. Интереснее и богаче она также содержанием: Вышеславцев более подходит как философ, не скрывает себя, не боится сам ставить вопросы, на которые ищет ответа не только у Фихте, но и в современной философской мысли. Его работа, я бы сказал, и по приемам его научнее, так как автор не претендует сделать из своей интерпретации какого-либо философского «открытия». По языку она — спокойнее, деловитее, также можно сказать, учение. Научный аппарат — шире и глубже. Но хотя лучшее — враг хорошего, тем не менее книга Ильина даже наряду с исследованием Вышеславцева и Б.А. Кистяковского⁴, — представителя другого течения нашей юридической философии, — стоит выше уровня обычных для нас образцов этого типа нашей философской мысли.

Дилетантство Ильина:

1) «открытие» конкретности — Шмитт, Джемс⁵!

2) Устранение диалектики — провинциальный реформизм

3) Отсутствие актуальной постановки проблем

4) Автомоторизация исследования: сочетание слов вне контекста

Центральное воззрение: *конкретность*; диалектика для Ильина — второстепенное. Но как он не увидел, что диалектика сущностно вытекает из конкретности?

Конкретное — как Бог: сила и причина падения Гегеля. Диалектикой хотел спасти. Поэтому, 1) правильно и естественно, что Ильин *так* толкует Гегеля, но тут и сказывается *не* историк, так как он не умеет оценить это историческое положение Гегеля, 2) в связи с этим нет исторической оценки и диалектики, а то, что есть, опять неудовлетворительно.

См. Dilthey, Aufb⁶. С. 24 (Ссылка на *Jugendgeschichte Hegels*⁷). Влияние Шлейермахера на идею «общего сознания» у Гегеля. [Дильтей пишет: «Тем самым возникло новое видение истории. «Речи о религии» Шлейермахера были открытием того, какое значение имеет несомая общим сознанием вещь или сообщение прежде всего в сфере религиозности. На этом открытии основывается понимание Шлейермахером первохристианства, его критика Евангелий и его открытие субъекта религиозности, религиозных высказываний и догмы в сознании общины — открытие, которое составляет позицию его вероучения. Мы знаем теперь (см. мою книгу «История молодого Гегеля», 1905.), каким образом под воздействием «Речей о религии» возникло у Гегеля понятие общего сознания как носителя истории — сдвиги такого сознания и делают возможным историческое развитие»⁸]

Метод, можно сказать, несовременный: нет исторического исследования, но нет и терминологического анализа. Последнее особенно вызывает сожаление, так как вопрос о терминологии Гегеля — кардинальный, а главное — очень своевременный.

В России, — и в особенности в юридической литературе, — все еще не понимают разницы между ученым исследованием и популярным сочинением. Получается наихудшее — смесь; ученые исследования пишут для потребления широкой публики.

Симплификация.

Окрошка.

От философа, вооруженного историко-философским методом, мы ждали бы, если не уяснения генезиса рассматриваемого учения, то, по крайней мере, анализа его собственного развития, перемен в нем, диалектики его. На месте этого у Ильина встречаем приемы, которые должны быть названы *механическими*: весь Гегель разложен на несчетное количество указаний и цитаток, приводимых вне связи с контекстом и вне хронологии. Нужно отдать справедливость автору: несмотря на крайнюю мозаичность его книги вследствие применения этих антиисторических приемов, чтение его книги не представляет особой утомительности. Не следует только подходить к ней с строгими требованиями логического анализа, а нужно брать каждую «тему», как она дается, т. е. конгломерат заметок, впечатлений, импрессий, и не критиковать получающееся «целое» впечатление, а воспринимать. Недостатком этого приема, с другой стороны, является то, что подолгу иной раз приходится, что называется, топтаться на месте. Со стороны богатства содержания и без того не очень обширное исследование Ильина в сознании читателя еще более сжимается. Наконец, отрицательной стороной этого приема, — по моему, самой отрицательной, — нужно признать отсутствие терминологического анализа. Филолог с этим не может мириться. Отсутствие критики гегелевской мысли у автора — и есть следствие такого антифилологического пренебрежения терминологией. Едва ли нужно отмечать, что никто так не нуждается в подобном анализе терминологии, как именно Гегель, не только своеобразно применявший прежнюю терминологию — Аристотеля, схоластики, Канта, — но и введивший собственную весьма самостоятельную терминологию.

1) Примеры полного отсутствия важных терминов: *Vermittelung*⁹ и т. д.

2) Примеры соединения хронологически разного

3) - - - диалектически разного

Кратко — содержание. Для примера дилетантства: 1) конкретность, 2) диалектика.

Гегель хотел понимать свою философию как конкретную. Так понимает ее и Ильин, но достаточно ли здесь одного желания со стороны Гегеля? Шмитт, например, думает, что Гегель составляет только «переходную ступень»

к подлинной конкретности. Ильин должен был не только со Шмиттом посчитаться, но, — что важнее, с точкой зрения Шмитта, *in facto* точка зрения Шмитта («полнота переживания») *Enz.* § 80 есть то, что Бергсонизм так популяризовало. Надо показать, что для рационализма эта критика не смертоносная.

В связи с этим странно и противоречие [в книге Ильина на стр. 8–9] у Гегеля *онтологического* и *гносеологического* характера конкретно-эмпирического. [Ильин пишет: «...то, что внешне друг другу, — есть тем самым нечто только эмпирическое, не более, чем внешняя конкретность, т. е. бесконечное множество дискретных единичностей. ...Пространство и время, эти необходимые формы конкретно-эмпирического, суть нечто совершенно дискретное и совершенно непрерывное. Но непрерывность эта отнюдь не спасает их от количественной делимости, дробимости, раздробленности. Наоборот: и отсюда их истинная природа не в конкретности, а в дискретности. Как пространственный, этот мир бесконечно дробится; как временный, он непрестанно меняется и, исчезая, гибнет. Это есть сфера изменчивого, неустойчивого, преходящего и смертного; здесь всякая вещь надломлена; она несет в себе зерно своей гибели и час ее рождения — есть час ее смерти. Эфемерность есть закон этого мира и, если есть в этих пределах что-нибудь неизменное и вечное, то это обреченность его элементов на гибель и конец. Такова онтологическая сущность конкретно-эмпирического. В теснейшей связи с его реальным определением стоит, далее, и его гносеологический характер.

Проще всего было бы обозначить сферу этой конкретности, как эмпирически воспринимаемую и изучаемую «природу». Гегель признает между прочим и это определение. Единичные, преходящие, многообразные факты внешней природы; естественное, природное существование; преднаходимая, преднайденная (*vorgefunden*) природа — так характеризует он иногда этот мир эмпирического бытия и эмпирического знания, а тем самым и подход человеческого сознания к этому миру.

Конкретное эмпирическое дается человеческому сознанию *a posteriori* и непосредственно. Мы как бы «находим» этот мир вещей в готовом виде, уже состоявшимся, «преднаходим» его; наивному «естественному» познанию он дается, как первое, как начальная основа, как «абсолютная апостериорность»; он вступает непосредственно в нашу душу наподобие того, как это происходит с душой ребенка...

Отношение является непосредственным тогда, когда относящиеся стороны состоят в единстве, несут взаимно друг для друга нечто «иное», «чуждое», отдельное, некое отличающееся инобытие. В «непосред-

ственном отношении», собственно говоря, нет даже вовсе отношения, ибо нет двух сторон, а есть единое, хотя, может быть, и сложное образование. Такое единство предмета и сознания обнаруживается, по Гегелю, и на низшей ступени жизни духа, и на высшей; в первом случае это есть эмпирическая непосредственность, во втором случае — спекулятивная»¹⁰]. Своеобразие и философское преимущество Гегеля этим противоречием понижается. Такое разделение привело Ильина к утверждению, что «эмпирическое бытие в отличие от духовно-спекулятивного познается именно *чувственным* путем»¹¹. Это и философски несостоятельно и не по Гегелю! То и другое *бытие* может быть различным, но *познается* — всегда *одно*, что чувствам является как эмпирическое, разуму — как разумное (Enz. § 38) [Гегель пишет: «подобно эмпиризму, философия делает своим предметом только то, что есть; она не признает ничего такого, что только должно быть и, следовательно, не существует»¹²]. В конце концов «чувственное познание», в строгом смысле, выражение нелепое. Это вообще, но для Гегеля в особенности: познание, resp. знание — абсолютно, к нему мы приходим через преодоление и чувственного восприятия и рассудочной абстракции, *не уничтожая последних*. Поэтому-то для Гегеля *действительность*, сама будучи формальным моментом абсолютного (Log. II, 116)¹³, есть ничто иное, как «единство сущности и осуществления»¹⁴ (Existenz)¹⁵, (ib. 115); (Enz. § 142.): [«Действительность есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего»]¹⁶ или как «сущность, объединенная со своим явлением»¹⁷ (Log. II, 3).

(Спекулятивное и конкретное — Enz. § 82):

[«Спекулятивное, или *положительно-разумное*, постигает единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе.

Примечание. 1) Диалектика приводит к *положительному* результату, так как она имеет *определенное содержание*, или, иначе говоря, так как ее истинный результат есть поистине не *пустое, абстрактное ничто*, а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а результат. 2) Это разумное, хотя и оно есть нечто мысленное и при том абстрактное, есть вместе с тем и *конкретное*, потому что оно есть не *простое, формальное единство*, но *единство различных определений*. Философии вообще совершенно нечего делать с голыми абстрак-

циями или формальными мыслями, она занимается лишь конкретными мыслями»]¹⁸.

Игнорирование русских: Чичерин, Дебольский, Гиляров-Платонов¹⁹.

У Гегеля, я бы предпочел сказать, *нет* теории познания! Об этом свидетельствует убедительно «Введение» к Феноменологии духа! (Ср. также Предисловие 24 и 12) и вся феноменология, которые и излагают «возникновение науки вообще или знания»²⁰! У него нет теории познания и поэтому еще, что его *субъективная* логика есть последний момент развития (диалектического) от бытия через сущность к *идее!*²¹ (Log. I, 5)

Три церберы Канта у входа в метафизику: «паралогизм», «антиномии» и «идеал» разума («не только in concreto, но и in individuo»²²) — проглатываются последовательно Фихте, Шеллингом и Гегелем и — как уже Либман показал (!) — объявляют «вещь в себе»²³. На это недостаточно обращают внимание. Между тем если и *primium probat*²⁴ Стирлинг²⁵ о «синтезе» Гегеля, то тут во всяком случае — часть секрета! (См. Кант, Kr. R.d., рус. 333).

[Ильин] сам требует «историко-философского изучения» — II, III, V, VI:

[«Четверть века тому назад покойный князь С.Н. Трубецкой, глубоко ценивший учение Гегеля, посетив Германию, указывал на то, что Гегеля там мало изучают и плохо знают; и трудно не признать, что и теперь еще немного в этом отношении изменилось к лучшему. Не говоря уже о множестве известных, работающих в философии, ученых которым Гегель остается совсем чуждым (таковы психологи, кантианцы, фихтеанцы, фризианцы, эмпирики, релятивисты и другие), но и среди тех, которые пишут о Гегеле, а еще более говорят о нем, — очень немного таких, которые действительно углублялись бы в историко-философское изучение его системы»²⁶.

Далее Ильин пишет: «Тот, кто говорит о «возрождении» Гегеля, должен научиться видеть с ним вместе; он может потом отказаться от этого способа видения, но он должен предварительно овладеть им, чтобы знать, что же именно Гегель имел в виду, от чего из этого, имевшегося в виду, следует теперь отказаться, и почему именно. Всякой критике и всякому научению необходимо предшествует — понимание отвергаемого и приемлемого: историк философии является прежде всего историком, изучающим данную систему опыта и идей, и лишь затем становится философом, самостоятельно созерцающим предмет

и критически сопоставляющим исследованное учение с предметным содержанием. Или точнее: историк философии, оставаясь все время философом, созерцает предмет сначала через опыт и через идеи изучаемого философа, а потом уже самостоятельно и критически»²⁷.

И еще: «Силу гениального видения повторить нельзя, — здесь возможна только большая или меньшая природная «конгенность»; но художественно воспроизвести духовное строение акта — возможно, а для историка философии — прямо обязательно. Только такое воспроизведение может открыть действительный доступ к узренному содержанию, и, в то же время, подтвердить изучающему историку, что он движется по стопам изучаемого философа»²⁸.

Ильин пишет: «Согласно этим требованиям моя многолетняя работа над философией Гегеля была посвящена именно посильному художественному воспроизведению его философского акта и попытке увидеть тот предмет, который он видел и которым он жил. Это задание является, по существу историческим; ибо дескриптивное воспроизведение «бывшего» и аналитическое познание его, в имманентной ему закономерности, — составляет задачу историка»²⁹.]

[Ильин] признает значение уяснения гегелевских терминов — II: [«О Гегеле говорят и пишут, но не знают точно, чему же именно он учил и чего хотел; литература о нем изобилует самыми курьезными суждениями и недоразумениями; по-видимому, никто не замечает, что здесь что-то упущено, что утрачен некоторый заповедный вход, который непременно должен быть вновь отыскан. <...> Утрачено непосредственное чувствование гегелевой мысли, живое видения с ним вместе, его мира и в его спекулятивных категориях и терминах. А вне этого чувствования и видения трудно говорить о его идеях и воззрениях»³⁰.]

И философская задача — VI, [как ее формулирует Ильин]: [«Однако это [историческое] задание имеет и философскую сторону; ибо раскрытие сверхчувственного предмета, подлинно пережитого во внутреннем опыте и узренного силою сознательно-усвоенного философского акта — всегда было и будет делом философии. Эта философская задача самостоятельного испытания и формулирования получила для меня исторический предел; ибо акт, которым я сознательно ограничил в данной работе мое созерцание предмета, был акт, описанный Гегелем и посильно воспроизведенный мною, согласно его указаниям. Но именно поэтому я тщательно различаю между тем, что Гегель видел в предмете и что вижу я сам...»³¹].

Совершенно правильная постановка вопроса! Как выполнено?

«Научное знание о сущности Бога и человека»³² — философия — Х. («Юрист»!)

Общее определение конкретного, [представленное у Ильина так: «Конкретное эмпирическое есть нечто в своем роде сущее (Sein), некая реальность (Realitat), действительность (Wirklichkeit), нечто существующее (Existenz), некоторое бывание (Dasein)»³³]! — есть, как указывает Schmidt, XI, «...ein combinatorisches Registriren Hegelscher Satze...!», вместо анализа; тогда как сам Гегель дает этот анализ* (*отсутствие *анализа* больше всего сказывается в отсутствии сопоставления «конкретного» с такими терминами как an sich, an und fur sich, bestimmt, Bestimmung, Begriff и т. п.) — в Лекциях по истории философии.³⁴ (на которые нет ни одной ссылки!) и различает: 1) чувственные вещи, 2) рассудочные, 3) Entwicklung³⁵ (S. 38 f.)

[Характеризуя понятие «конкретное-эмпирическое» у Гегеля, Ильин пишет: «В целом эта реальность образует некий мир, целый мир вещей (Dinge, Sachen), существований (Existenzen), реальностей, — «объективный» мир, царство «объективности». Этот реальный, объективный мир есть даже конкретный мир, но только эмпирически-конкретный»³⁶. Далее: «Если конкретное по существу есть «единство во множестве», то конкретное-эмпирическое есть множество, лишенное единства. Это множество вещей, их сторон и свойств есть не более, как простой собрание, скопление, бессвязно накопившийся избыток... Мир этот подобен миру атомов; их бесконечное множество образует как бы песчаное море, отданное на волю играющего ветра: здесь жизнь мертва, а движение, — хотя бы и неустанное, — слепо и хаотично.»³⁷. И еще одна характеристика: «Это море конечно-единичных вещей, их свойств и составных частей — есть не что иное, как внешний пространственно-временный мир, целесообразное и умелое ориентирование в котором многие принимают за самую сущность жизни. Вещи, входящие в состав этого мира внешней реальности, внешней действительности, внешнего бытия, стоят равнодушно друг вне друга, одна возле другой...»³⁸]. Эмпирически-конкретное рассматривается [у Ильина] совершенно безотносительно к акту, направленному на него (или «способности»), что 1, странно для автора, который убежден, что «современное философствование... стремится феноменологически жить с Творцом Феноменологии духа»³⁹, а, 2, абсолютно неправильно по отношению к Гегелю, который не только обращается к респективности «субъективного» и «объективного», но даже злоупот-

ребляет этой корреляцией: а) вообще — примеры, см. словарь Baldwin'a⁴⁰ и в) G<rundlinien> der Ph<ilosofie> des Rechts I., 37., где конкретное имеет разное значение именно в зависимости и от “способности”!

Сущность *диалектики* для Гегеля в отрицательном, — втором, — моменте развития (Enz. § 79, 81). [Гегель пишет: «Логическое по своей форме имеет три стороны: а) *абстрактную*, или *рассудочную*, б) *диалектическую* или *отрицательно-разумную*, с) *спекулятивную* или *положительно-разумную*»⁴¹; и далее: «Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным»⁴²]. Уничтожить у Гегеля диалектику значит перевернуть от первого к третьему!

Неясно, что понимает Ильин под «эмпирическим бытием»⁴³: если это «это», то оно — «чувственная достоверность» (Ph. 43.) [«чувственная достоверность имеет видимость *самой подлинной* достоверности; ибо она еще ничего не упустила из предмета, а имеет его перед собой во всей его полноте. Но на деле эта *достоверность* сама выдает себя за *истину* самую абстрактную и самую бедную. О том, что она знает, она говорит только: оно *есть*; и ее истина заключается единственно в *бытии* вещи (Sache). Со своей стороны, сознание в этой достоверности имеется только как чистое «я»; или: я есмь тут только как чистый «этот», а предмет равным образом — только как чистое «это»»⁴⁴.], а не познание, если оно «вещь», то его «воспринимаю» (ib. 50)⁴⁵, а не познаю. Ильин сам через три строки цитирует: «Существующий мир, как чувственный... (существует) для созерцания»⁴⁶ — значит же *не* познается! — «Мир единичных вещей», «вещи этого мира» и «вот здесь», «вот это» — у Ильина выходит *одно!* (Ср. Ph., стр. 50–51; Логика II, 86.). [Гегель: «Если о чем-нибудь ничего больше не высказывается, кроме того, что оно есть *некоторая действительная вещь*, некоторый *внешний предмет*, то его высказывают только как самое всеобщее, и тем самым выражено скорее его *равенство* со всем, нежели отличие от другого. Если я говорю: «*единичная вещь*», то я равным образом говорю о ней скорее как о совершенном *всеобщем*, ибо «все» суть единичная вещь; и равным образом «эта вещь» есть все, что угодно»⁴⁷; И в «Логике»: «Вещь как эта, есть просто это ее количественное отношение, простое собрание, состоящее также из таких же. Она состоит из некоторого определенного количества

одного вещества, также из определенного количества другого, также других; эта связь, которая сводится к отсутствию связи, единственно и составляет вещь»⁴⁸].

Вещь — воспринимается, кроме того, а не созерцается! (Ph., Логика II, 89). [Гегель: «Богатство чувственного знания принадлежит восприятию, а не непосредственной достоверности, в которой оно выступало только в качестве примеров; ибо только восприятие заключает в своей сущности негацию, различие или многообразие»⁴⁹; и далее в «Логике»: «представление... держится за восприятие и стремится иметь перед собою существующие вещи, а с другой стороны, приписывает невоспринимаемому, определенному через рефлексию, чувственное существование»⁵⁰].

Епз. § 125: «вещь» есть целостность, как развитие определенной оснований и существования. — Здесь разногласие Ph,+ Лог., и Епз.!! — {Для Гегеля “это” = чувственное} (Ph. 48)

[Ильин пишет: «Можно принять без сомнения, что, если бы немецкий язык имел в своем составе термин, соответствующий русскому слову «пошлость», то Гегель обозначил бы этот путь, как путь «катарсиса духа от пошлости». В этом восхождении от эмпирического безмыслия к спекулятивной мысли, от мнения — к знанию, от единичного — ко всеобщему, от дискретного — к конкретности, от души к Духу, от животного состояния — к божественному, — конкретное-эмпирическое свершает свою судьбу: оно преодолевается во имя высшего и исчезает совершенно, возвращаясь по слову Анаксимандра и Гегеля в свою основу и сущность, единую и непреходящую»⁵¹]. «Пошлость» эмпирического — только до тех пор, пока оно не рассматривается как «осуществление» и Existenz духа. Это особенно ярко из Введения к Эстетике⁵². NB! — И плоха та философия, которая не может принять этот эмпирический мир! Такая философия и есть *морализирующая*!! Для нее-то высший *сорт* и низший — действительность. Собственные выражения Гегеля, [приводимые Ильиным на стр. 16], не должны вводить в заблуждение; 1) это — образы, 2) это характеристика эмпирического в свете абстрактного, когда оно еще не рассматривается как «осуществление» и манифестация.

Ильин часто говорит о задачах философии⁵³. [Он пишет: «Самым глубоким, коренным пороком конкретного-эмпирического была его неспособность стать предметом мысли, мыслимым объектом, и, следовательно, предметом философского познания. Что же, в са-

мом деле, остается делать мысли и знанию с тем, что не мыслится и не знается? Таково это, с виду гносеологическое, затруднение. Отсюда первая задача абстрактной среды — внести мыслимость в низшую сферу эмпирии»⁵⁴] — это не в духе Гегеля, где речь не о «задачах», а о внутренне необходимом развитии.

О теории познания у Гегеля — 47. [Ильин пишет: «Гегель интуитивно раскрывает *realia* и в “Логике” и в “Феноменологии Духа”. У него нет отдельной «теории познания»; учение о сущности знания разбросано в его сочинениях повсюду, иногда в форме пропедевтических разъяснений, чаще в форме полемики, или отдельных, мимоходом даваемых, указаний. И все, что можно найти у него в смысле критерия интуитивистического объективизма, это “забвение о самозабвении” и “идентичность со всеми индивидуумами”»⁵⁵].

4 [стр.] — [Ильин пишет]: «Эти основные признаки конкретности должны обнаружиться и в конкретно-эмпирическом. Однако в таком значении и с такими чертами, которые делают его философски неприемлемой средой»⁵⁶ — что это значит? Можно подумать, что Гегель сам, — а не его интерпретатор, — различает конкретно-эмпирическое и конкретно-спекулятивное *терминологически*. В действительности же «конкретное» имеет у Гегеля только одно значение — *философское*. Другое значение есть не философское, а *здравого смысла*; здесь «конкретное» — в кавычках. В терминологии Гегеля оно просто «единичное», *Enz.* § 20. (NB! после § Ph-ии, Ср. 367–368.) Разумеется, немецкий философ не может остановиться, — хотя, кстати отмечу, истинная задача философии именно этот мир «конкретно-эмпирического», уяснить, осмыслить, оправдать, или точнее, раскрыть в нем его основание, смысл и правду.

Ильин как будто думает, что с этой «пошлостью» надо раз навсегда покончить, чтобы выйти к «божественному»⁵⁷. Тут важно разное понимание задач философии. Я по крайней мере, думаю, что Бог с ним, с «божественным», если оно не осмысливает «пошлого», ибо только последнее есть подлинная осуществленность, так что существенно — «божественное», «рациональное», «правое», «самодовлеющее» есть путь и средство, чтобы через него, *по* прохождении этого пути, само это «пошное» видеть по новому, т. е. не как пошное. Я говорю, возможно *разное* понимание, но, конечно, думаю, что истинное понимание только одно — только что высказанное. Ибо, ду-

маю, кто не идет этим путем, а застывает и самозабывается в «божественном» все же, силою вещей, — этих самых единственно осуществленных, «пошлых», — свое отношение к *этому* миру должен высказать, и если, теперь, «божественное» не есть язык, на котором его можно высказать, а есть презрительное самодовольство, то за отсутствием философского языка соответствующему индивиду приходится говорить языком *моралистическим*. Сам Ильин в моих глазах, именно, *моралист*. (Ср. Х.). [«Философия... должна будет вновь найти доступ к научному знанию о сущности Бога и человека. И в этом отношении влияние Гегеля, с такою силою и настойчивостью противопоставлявшего объективизм и очевидность философского знания — субъективной уверенности, произволу и усмотрению, может оказаться воспитывающим сразу и в сторону большего, интуитивно-мыслящего дерзания, и в сторону большего познавательного отречения субъекта от себя, от своего эмпирического самочувствия, своих расплывчатых субъективных настроений и мнимых «откровений», не поддающихся предметному оправданию. Философское значение гегельянства не в том, чтобы ученичествовать, но в том, чтобы учиться самостоятельному и предметному знанию о самом главном, что есть в жизни человека»⁵⁸] — и весь подход его к философии — моралистический. Потому-то он и сгустил краски, налагаемые им на «конкретно-эмпирическое»⁵⁹. — Повинен ли в этом и Гегель? Если бы история была всегда права, то мы должны были бы признать ответ ею данный: Гегель застрял в Абсолюте и из него не выкарабкался, несмотря на свою *Философию истории*. История должна была призвать к жизни Фейербаха!.. Но для нас, философов, права не история, а философия. С точки зрения философии самый серьезный упрек Гегелю, — хотя тут и заслуга Гегеля, — что он остановился на полпути. — *Schmitt!* — Шмитт: Гегель — «переход»; но Ильин: Гегель — *до* перехода! — Кто же прав?

Если верно, что Гегель не вырвался из цепких лап Абсолюта, прав Ильин и история. Если вырвался, то не прав ни Ильин, ни Шмитт. Я это и думаю. Шмитт считает, что Гегель на полпути, но «опыт» Шмитта, который Ильин должен *бы* был назвать «абстракцией», как опыт животного-человеческий, до-исторический. Подлинный «опыт» — исторический. И весь вопрос я свожу к месту гегелевской Философии истории. Оно ясно выражено Гансом: Vorrede⁶⁰

XIII: “sie bei aller speculativen Kraft doch der Empirie und Erscheinung ihr Recht widerfahren lassen, ...”⁶¹. Сравни сам Гегель (Ph. d. G. 18.: Сопrotивляется соединению общего и конкретного; 21: история = конкретнейшая действительность! Ос<обенно> 30 f. Ср: 33-34, 36, 41, 45-46.). Это величайшее дело Гегеля: показать действительность как историческую! В его лице «история» покончила с «природой». Весь последующий материализм и психологизм боролся не с историей, как это было в XVIII веке, где механизм хотел убить зарождающуюся историю, в чем, некоторые видели даже признак века, — а он боролся, как и историзм, — впрочем дурно понятый, — с реализированием абсолютного! Поэтому-то они и шли под знаком *позитивизма* и, позже модифицируются в позитивный феноменализм! Их философская ложь — в отрицании абсолютного, их историческая правда — в отрицании реальности абсолютного. — И все-таки не прав Шмитт, но более не прав Ильин, но все же Гегель не дошел до конца. И в индивидуе он оставляет «священное» — не индивидуальность его, не единственность и незаменимость, а *Moralität, Sittlichkeit, Religiosität* (Ph. d. G., 41). Тут его срыв и история в лице Фейербаха, и еще больше Штирнера, права не только исторически, но и философски. Ибо человек не только «средство», человек — «самоцель» и «свобода» не «для» божественного в нем и не по его причине, а для человеческого и по причине человеческого. Бог же — только средство, — спасения так же, как гибели, так же как и мерзости и добродетели, красоты также как и безобразия. Поэтому-то Бог, как и животное «истинно невинны» (Ph. d. G., 43), а вся вина — на человеке, как во зле, *так и в добре* (ib., 43). Гегель не дошел до конца, потому что сам вставил перегородку между «божественным» и «человеческим», эта перегородка — «божественная идея, как она находится на земле» — «государство» (ib., 49) — оказалась тюремною решеткой, в которую Гегель запер «народ» — «человеческая идея на земле».

Недоразумение с абстрактным — 20, 21. [Ильин пишет: «Мысль есть вообще нечто абстрактное. Нужно, чтобы у того, кто начинает мыслить, «померкли сначала зрение и слух»; чтобы он был «отвлечен от конкретного представления и вовлечен во внутренний мрак

душевной ночи»; и чтобы он «в этой среде научился видеть, удерживать определения и различать». Абстрактное мышление есть уже внутренний процесс, движение души в самой себе и притом именно интеллектуальный процесс, направленный на нечто интеллектуальное, мыслимое; если угодно, на нечто «идеальное»^{62]} — опять от игнорирования диалектики! (см. замечание на полях!)⁶³.

В первых трех главах Ильин грубыми, широкими мазками набрасывает в гегелевской диалектической последовательности моменты восхождения сознания к абсолютному: чувственность — рассудок — разум — по схеме $\rho\eta\sigma\alpha$ ⁶⁴, как это у Гегеля в Феноменологии духа. Ильин не останавливается на движении сознания *внутри* этих основных ступеней. Если от этого у него не теряет изображение «рассудка» — гл. II, едва ли не лучшая в книге — (Об одном можно все же пожалеть, что общая характеристика «абстрактного» не конкретизирована на гегелевском анализе «силы» и «закона»⁶⁵ (см. Гогоцкий)⁶⁶) — то все же, имея в виду его собственные задачи уяснения «конкретного», много теряет неразличение в чувственном моменте чувственности в узком смысле и восприятия (и представления), *resp.* «этого» и «вещи».

Ссылка на Философию права — неудачная. (29) [Ильин пишет: «Выполнить этот катарсис, окрестить душу огнем абстрактной мысли, было задачей древнего мира (Phan. 27.): Греции — сфере философии, и Рима — в области права. Но уже величайший из греческих философов, Аристотель, видел более высокую задачу и знал лучшее, истинное, спекулятивное философствование (Enz. I. XXVIII. Gesch. Ph. II. 229.)»⁶⁷. Гегель в «Философии права», на которую ссылается Ильин, пишет: «Аристотель, безусловно, глубже постиг связь между познанием и волением, чем распространенное утверждение плоской философии, которая учит, что незнание, душа и одухотворенность суть истинные принципы нравственного действия»⁶⁸].

Отношение Гегеля к эмпиризму — Enz. § 38: подобно эмпиризму философия делает своим предметом только то, что есть⁶⁹.

Диалектика и кантовские антиномии — Enz. § 48; ср. § 81.

NB! Конкретному противопоставлено не дискретное, как воображает Ильин. [Ильин пишет: «Наряду с термином "concret" Гегель пользуется выражениями "die Concretion", "concretesciren", "ein Convolut" (convolvere — сваливать, скатывать, смешивать), и, со-

ответственно, противопоставляет им по смыслу то, что “дискретно”»^{70]} Дискретное — непрерывное. И это и у Гегеля — см. Логикку, Количество. [Гегель пишет: «Количество содержит в себе оба момента, непрерывность и дискретность. Оно должно быть положено в обоих моментах как в своих определениях. — Оно уже с самого начала есть их непосредственное единство, т. е. само оно ближайшим образом положено лишь в одном из своих определений, в непрерывности, и есть, таким образом, непрерывная величина»^{71]}

Неудачны исторические «экскурсы» [Ильина]: [Ильин пишет: «Одно из основных убеждений Гегеля, которое он, так же как и Больцано, воспринял из философской атмосферы, созданной Критикой Чистого Разума, состоит в том, что мысль, «обращенная внутрь», имеет дело с некоторой предметной объективностью, не только не менее, но несравненно более объективную, чем чувственная реальность внешнего мира»^{72]}. (1) С какой стати Больцано из атмосферы Канта? Когда точка зрения «внутри» — Лейбница, Декарта. (2) для Канта внешняя объективность *та же*, что внутренняя; и это — заслуга Канта. Если — психологически. А логически Кант или формалист, или в трансцендентальной логике — *онтологист*, но во всяком случае *субъективистский*, а не объективистский, чего хочет Ильин. (3) Правда, Гегель находил элемент объективности (Лог. I, 16) в трилогии Канта⁷³, но этим он возвращался к онтологии, и, следовательно, также оказывался онтологом, а такая «объективность» (а) столь *для логики* нестерпима, как и психологизм, и (в) это не есть уже ««воззрение Гегеля» *par excellence*», как хочет Ильин (40)⁷⁴, а есть возвращение к *неоплатонизму*, от которого именно «современный логический объективизм» (40)⁷⁵ хочет и должен освободиться. (4) Правда, Ильин оговаривается: «научная логика не повторит его [Гегеля] основной феноменологической ошибки» (40)⁷⁶. В чем, однако?.. Не в том ли все-таки, что она не должна быть метафизической?, онтологической? С какой же стати Гегеля считать предшественником? — во всяком случае не с обсуждаемой!

«Многие формы непосредственности...» (Лог III, 105, Enz. 193.) — в связи со вторым значением диалектики (и онтологическое доказательство).

[Гегель пишет в «Логике»: «Но конечно непреодолима трудность найти в понятии вообще и равным образом в понятии Бога *бытие*, если последнее должно быть таким, какое должно быть чем-то прису-

щим контексту внешнего опыта или форме чувственного восприятия, как сто талеров в составе моего имущества, чем-то схватываемым рукою, а не духом, видимым по существу внешнему, а не внутреннему оку; если именуется бытием, реальностью, истиною то, что свойственно вещам, как чувственным, временным и преходящим. Если философствование о бытии не возвышается над чувственностью, то оно осложняется тем, что и в понятии оно не освобождается от мысли лишь отвлеченной, которая противоположна бытию. Уже привычка понимать понятие за нечто столь одностороннее, как отвлеченная мысль, может служить препятствием к признанию того, что предположено ранее, именно к переходу от понятия Бога к его бытию, как приложению изложенного логического процесса объективирования. ...Но все же объективность настолько же содержательнее и выше бытия или существования в онтологическом доказательстве, насколько чистое понятие содержательнее и выше, чем та метафизическая пустота совокупности всех реальностей. Однако я оставляю до другого раза ближайшее рассмотрение того многообразного недоразумения, которое внесено логическим формализмом в онтологическое, равно как и в другие так называемые доказательства существования Бога, так же как и кантовой критики их, равно как восстановления ценности и важности ее основных мыслей через обнаружение ее истинного значения. Как было упомянуто, уже имели место многие формы непосредственности, но в различных определениях. В сфере бытия она есть само бытие и существование; в сфере сущности — осуществление и затем действительность и субстанциальность, в сфере же понятия, кроме непосредственности, как отвлеченной общности, она оказывается теперь объективностью⁷⁷. И далее, в «Энциклопедии»: «Объективность мы сопоставляли с бытием, существование с действительностью; точно также мы должны сопоставить переход к существованию и действительности (перехода к бытию нет, ибо оно есть первое, совершенно абстрактное непосредственное) с переходом к объективности. Основание, из которого происходит существование и рефлективное отношение, которое снимает себя и переходит в действительность, есть не что иное, как еще не вполне положенное понятие, или, иначе говоря, они суть только его абстрактные стороны: основание есть лишь его существенное единство, а отношение есть лишь соотнесение друг с другом реальных сторон, которые лишь должны быть рефлексированы в самое себя. Понятие же есть единство их обоих, и объект есть не только существенное, но в самом себе всеобщее единство, содержащее в самом себе не только реальные различия, но и эти же различия как тотальности. ...Если, впрочем, будем брать это единство в совершенно общем виде, остав-

ляя в стороне одностороннюю форму его в-себе-бытия, мы найдем, что оно, как известно, служит *предпосылкой онтологического доказатель-ства* бытия божья и выступает в этом доказательстве как *наисовершеннейшее*⁷⁸.]

Конкретное, как сросшееся есть генетическое, а не феноменологическое определение; феноменологическое: то, что различается в самом себе.

«Это» — не есть конкретное даже по определению, произвольному = «сросшееся» Ильина. Есть «представление» ни конкретное, ни абстрактное — см. Bolzano, I, 260⁷⁹.

40, 42, 44 — Спекулятивное мышление Ильин определяет, как мышление + созерцание. [Ильин пишет: «спекулятивное мышление есть не просто абстрактное мышление, а нечто большее: мышление, своеобразно сочетавшееся с созерцанием»⁸⁰. И далее: «Спекулятивная мысль есть не только мысль, но вместе с тем, как таковая, — и созерцание»⁸¹.] Обильных ссылок на Гегеля на сей раз нет. Что же значит этот + ? Это значит: «опосредованность уступает место непосредственному единству» (42)⁸². По поводу «опосредованности» ссылки. Но не много — не более 15. Однако понятия непосредственности и опосредованности едва ли не важнейшие у Гегеля, и вовсе не ограничиваются указанными Ильиным в примечании «А» и «В» [Ильин в примечании указывает: «Опосредованность понимается Гегелем обычно, как обусловленность элемента «А» отношением к «инобытию» — к элементу «В»...»⁸³]. Оно и шире и многообразнее и глубже. Считая его важнейшим, остановлюсь на нем. Лог. I, 18 сл., III, 105–106. [В «Логике» Гегель пишет: «Здесь мы должны только рассмотреть каким является *логическое* начало. Два возможных понимания его характера мы уже назвали выше, а именно, его можно понимать как результат, полученный опосредствованно, или, как подлинное начало, как непосредственное. ...нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в себе столь же непосредственность, сколь и опосредствование, так что эти два определения оказываются *нераздельными* и *неразделимыми*, и указанная противоположность между ними является себя чем-то ничтожным. Что же касается *научного рассмотрения*, то в каждом логическом предложении мы встречаем определения непосредственности и опосредования и, следовательно, выяснение их противоположности и их истины»⁸⁴. См. также в третьей части «Логики»: «*Бытие* есть вообще *первая* непосредственность, а *существование* — она же с первою определенностью. *Осуществление* и вещь есть

непосредственность, возникающая из *основания*, из снимающего себя опосредования простой рефлексии сущности. *Действительность* же и *субстанциальность* есть непосредственность, происходящая из снятого различения еще несущественного осуществления, как явления, и его существенности. Наконец, *объективность* есть непосредственность, к коей понятие определяет себя через снятие своей отвлеченности и опосредования»⁸⁵.]

(I) Итак, кроме «отношения», это — принцип или результат (ср. Дебольский — разъяснение терминов). [Дебольский пишет: «*Непосредственность* (die Unmittelbarkeit) и *опосредование* (die Vermittlung) представляют собой чрезвычайно важные философские термины, ибо с их различением связано двоякое воззрение на самые основы философского познания. Непосредственность знания означает признание за истину того, что открывается без предварительного размышления, т. е. на основании *интуиции*, или опытной, или умственной (умственное воззрение, die intellectuelle Anschauung). Опосредованность же знания предполагает, что в составе истины непременно присутствует мысленный, *дискурсивный* элемент.... *Началом* мысли служит *непосредственное*, результатом *опосредованное*. Так как истина заключается не в начале, а в результате, то истина оказывается *опосредованною*; но с другой стороны так как результат служит вновь началом дальнейшего движения мысли, то сам результат становится *непосредственным*. Иными словами, непосредственное есть отвлеченность, наполняемая через опосредование конкретным содержанием; а это содержание, вновь сосредоточенное в своем единстве, переходит в отвлеченность, т. е. в непосредственность. Так началом системы служит непосредственное, совершенно отвлеченное понятие *бытия*; результатом ее (не в логике, а в философии духа) служит *абсолютный дух*, наиконкретнейшее из понятий, в коем мысль отождествляется с абсолютным, т. е. опять-таки с бытием, и совершив таким образом полный круг, снова приходит к первоначальной непосредственности. Заслуга Гегеля в области философии заключается главным образом именно в правильно разрешении противоположности непосредственного и опосредованного знания. Он опровергает всякий интуитивизм, т. е. как эмпиризм, так и мистицизм, философию веры, откровения, внутреннего усмотрения и т. д.; но вместе с тем он опровергает и превознесение рассудка, стремление дискурсивно доказать всякую истину. Но опровергая их, он также и примиряет их, показывая, что одно есть начало, а другое результат»⁸⁶.] И это важно. Гегель не интуитивист (см. его возражения против Enz. § 61 сл., особенно § 78, Ph. 3, сл.)⁸⁷, а *интуитивист + дискур-*

сия!! Не зря его полемика против Якоби, Шеллинга и пр.!!! Он не желает «стрелять из пистолета»⁸⁸. Тут — своеобразие Гегеля. Его логика не желает «предпосылку», она — «круг» (Введение к Логике).

(II) Не менее важно. Именно тождество в понятии опосредованности и непосредственности (а) основа и *specificum* Гегеля, (в) оно — основа его диалектики, *как метода*. Это должно иметь для Ильина первенствующее значение. Он прав — диалектика (см. гл. VI) есть факт, а не метод. Но в другом смысле она есть, именно, *метод изложения, доказательства* (см. 2 форма в словаре Boldwin'a)⁸⁹ И не зря сюда *онтологическое доказательство*: Лог. I, 32, III, 105. Enz. § 193.

У Ильина Гегель — не только вне исторической среды, но и вне собственного развития: от Шеллинга..... до Якоби (Энциклопедия!)

Есть противоречие между самим замыслом книги и содержанием. Гегель без диалектики, это — Гегель результата. Выбросить путь, значит уничтожить всю философию, ибо философия Гегеля есть не только *последнее* слово философии, но и всеобъемлющее, все предыдущее в себя включающее. Но это противоречие не только по отношению к Гегелю, но и ко всякой философии. Интуиция — не гегелевское средство, а общее философское. Однако просто сказать: «я вижу то-то», значит ничего не сказать. Надо показать, «как мы к этому приходим». Оригинальность Гегеля в его пути. Это отвергнуто. Поэтому-то, Гегель получился без проблем *пути*. И это противоречие мстит за себя: I, II и III глава [у Ильина] — что же иное, как не диалектика? Но оно мстит хуже: *топтание на месте*; у результатов.

В общем, однако, нет той разницы, которую указывает Ильин, между рационалистом и интуитивистом (как нет между ними разницы и по существу) — и тот и другой действуют или догматически или критически. Непонятно, почему интуитивист должен быть существенно догматиком. Проблема, которую Ильин называет «кардинальной» для интуитивистской философии, есть проблема *всякой* критической философии. Что до Гегеля, то: 47–48: [У Гегеля] нет «теории познания»⁹⁰ Конечно, нет, потому что есть *феноменология: история*. Этот своеобразный ис-

торизм, как сущность Гегеля и не замечен Ильиным. Он значит: в философии нет положений, а есть история.

49: [Ильин считает, что] Гегель говорит об эмпирическом, как «внешнем» [Ильин пишет: «Уже тогда, когда Гегель разоблачает бессилие чувственного знания и философские пороки конкретно-эмпирического, внимательный глаз невольно отмечает то обстоятельство, что аргументы его направлены в большинстве случаев на так называемый «внешний» опыт, на совокупность вещей в пространстве и на восприятия, «вызванные воздействием этих вещей» на душу человека.»⁹¹], — (в этом-то заслуга Гегеля!!).

55 сл. — 57. [Ильин пишет: ««Сознать предмет» означает в пределах спекулятивной философии — «мыслить предмет». Мыслимый же предмет, предмет мысли — есть смысл. Поэтому все то, что было установлено применительно к «предмету» и «объекту» — относится по существу к смыслу. Тождество «субъекта» и «объекта» или «сознания» и «предмета» есть слияние мышления и смысла. Реальное душевное событие, акт сознания, живой процесс живущей души, по основному принципиальному определению Гегеля, сливается в неразличимое метафизическое единство с мыслимым предметом, — смыслом. Раз навсегда и категорически спекулятивный философ отказывается от разединения этих двух сторон: мышление смысла и мыслимый смысл суть для него принципиально одно и то же, единое, неразрывное, духовное нечто. ... Вся критика формальной абстракции, данная Гегелем, покоится на необходимости сочетания, сращения, слияния этих, обычно отрываемых друг от друга, элементов. Вся сущность спекулятивной мысли состоит в отказе от этого разрыва и в исповедании неразличимого единства мышления и смысла.»⁹². И далее: «Это исповедание ведет к необычайно существенным и глубоким последствиям. Оно отрицает в корне все философское умонаправление, столетиями работавшее над приспособлением познания к специфической сущности предмета; психология мышления и логика смысла суть науки с самого начала объявляемые у Гегеля ложными. Вместо них Гегель пытается создать чрезвычайно своеобразную метафизическую «психо-логику мышления самозабывшегося в смысле»⁹³]. — Все эти рассуждения о тождестве смысла и мышления — очень хороши, но Ильин не заметил, что подставляя «смысл» на место «объекта», он модернизирует Гегеля. Его, Ильина, мысль правильна: мышление и смысл — одно, («неразличимое единство мышления и смысла», 55⁹⁴), но именно потому, что содержание предмета мысли (т. е. отвлеченно от гилетического содержания) есть сплошь содержание мысли-

тельное, состоящее *из актов* мышления. Но такова ли мысль Гегеля? Где же главное для Гегеля — *бытие*? Глоссолатическое образование Ильиным термина «психо-логика» явно негодно для характеристики мысли Гегеля; это, по-видимому почувствовал Ильин, прибавив к нему определение «*метафизическая*»; но ведь это и значит, что дело не в психо-логике, а в *онто*-логике. От этого и формула спекулятивного мышления у Ильина (стр. 57–58): [«Спекулятивное мышление следует, дескриптивно говоря, представлять себе так: самозабвенно погруженной в предмет мысли открывается некоторый смысл; кроме этого смысла ничего нет; есть только он один; в нем обнаруживается изменение; еще изменение; еще изменение; смысл, подобно растению или животному, оставаясь все тем же смыслом, меняется и, в изменении своем, обнаруживает известную закономерность. Все это совершается в понятии, объективном, сверхвременном; не в душе, мыслящей о понятии, а в самом понятии, в самом смысле»⁹⁵] неясна: мышлению, погруженному в предмет мысли, открывается смысл, т. е. другими словами, мысли в предмете открывается мысль же, — для Гегеля-метафизика недостаточно определено; сущая мысль или точнее, сущее понятие есть *дух*, как и спекулятивная мысль так же есть дух.

Стр. 61 и сл.: [Ильин пишет: «Отсюда ясно то коренное расхождение, которое обнаруживается между современной логикой, ведущей свое начало от Канта, Гербарта и Больцано и логической концепцией Гегеля. Ясно также, в чем состоит основная феноменологическая ошибка Гегеля, срастившего мышление и смысл в единое и нераздельное метафизическое образование. В результате этого целые слои душевных состояний испытывались и трактовались Гегелем, как куски или отрывки самого логического «предмета» в его сверхчувственной жизни; а смысл, впитавший в себя жизнь души, рассматривался, как живое, самопочинно меняющееся и развивающееся духовное начало. Сознание становилось сознанным смыслом, а смысл составлял как бы подлинную ткань сознания. Но именно с этой точки зрения является естественным, что Гегель совершенно не знал и не признавал трансценсуса, как такового. Если трансцендентное есть нечто недоступное познанию, т. е. предмет, сознанию потусторонний, то ясно, что предмет, который имеется в виду в философии Гегеля, не трансцендентен. Смысл и мышление тождественны и нераздельны; предмет и сознание не только подчинены общим категориям, но суть нечто строго-единое. Сознание есть основной и неотъемлемый элемент, в котором живет и развертывается предмет.

Не только предмет «открыт» или «известен» сознанию; но сознание есть *modus essendi* предмета. На протяжении своего учения Гегель показывает, что предмет философского познания (Понятие, Дух) имеет различные формы бытия, но что высший вид его — это бытие Духа в философском сознании. В этой форме предмет слит с сознанием, тождествен с ним; точнее — сознание слито с предметом, или: мышление имманентно смыслу»⁹⁶]. Ильин, действительно, сам приходит к этому не-психологическому определению мысли Гегеля, но в чем-то видит ошибку, — по-видимому в том, что Гегель не признавал «трансценсуса», — странная ошибка! Но еще страннее ее характеристика — «*феноменологическая*», — но феноменологически данное трансцендентное есть вещь забавная, если имя этой вещи не абсурд?

Кстати, эта глава (III) имеет подзаголовок «Учение о разуме», но тогда еще больше — не только онто-логика, не только «бытие», — но и *действительность!*

Лапсус с «*ideell*» — стр. 66 и сл. — как и «конкретное» — понятен при методе «разъяснений»!.. [Ильин пишет: «Гегель начинает и кончает категорическим отрицанием всего течения, приведшего в наши дни к этим «мертвым» и «рассудочным», с его точки зрения, различиям. Терминами идеальности и реальности он пользуется приблизительно в том значении, которое досталось ему по наследству от родоначальников новой философии и лишь затем, в пределах диалектики, т. е. уже вполне эзотерически, он придает термину «*ideell*» специфический смысл.

Спекулятивная мысль «идеальна» в самом общем значении постольку, поскольку она принадлежит к душевному, внутреннему миру, поскольку элементом ее является не внешнее чувственно-эмпирическое бытие, но среда душевная. «Идеальное» (внутреннее) оказывается более реальным, чем «реальное» (внешнее); философствующая мысль совершает одну из самых замечательных перестановок онтологического центра тяжести и термин «идеальный» (только в душе наличный и потому «не существующий» во внешней действительности), произносившийся наивными реалистами с оттенком порицания, падает обратно на их голову в виде осуждения. Возникает две «идеальности» и две «реальности». Мир внутренний «идеальный» — реален; мир внешний, «реальный» — идеален. Это означает, что внешние вещи, принимаемые наивными реалистами за подлинную реальность — лишены ее; они суть только «субъективные явления»; они «только идеальны»; тогда как внутренние, непосредственно данные состояния души, не «только идеальны» — но несомненно реальны»⁹⁷].

Стр. 69.: [Ильин пишет: «реальна не рассудочная идеальность, но спекулятивная. В результате положение дел таково: чувственная реальность не идеальна, т. е. не причастна мысли, а потому она и не реальна высшей спекулятивной реальностью; рассудочная идеальность не реальна, т. е. не причастна бытию, а потому она и не идеальна высшей спекулятивной идеальностью. Иными словами: конкретное-эмпирическое, как внешнее так и внутреннее, — реально дурной реальностью и совсем не идеально в спекулятивном отношении; абстрактное-формальное идеально дурной идеальностью и совсем не реально ни в каком отношении. Необходимо третье, новое, спекулятивное: идеальное, в смысле «субъективности» и «мыслимости», и потому — «всеобщее» и «абстрактное»; и в то же время реальное в смысле объективности и созерцаемости, и потому — «единичное» и «конкретное»⁹⁸]; и как в конкретном выдуманно эмпирически-конкретное, так здесь идеально-спекулятивное!

Ильин захотел без диалектики Гегеля; взял его и без его истории; всю воду слил в один сосуд; получилось мутно; остроту и яркость Гегель потерял; но если тем не менее и почему-нибудь нужно и можно так поступить, произвести это хоть как эксперимент, то нужно признать — Ильиным это сделано прекрасно, а потому — и довольно... Жалко было бы затрачиваемых сил, если бы кому-нибудь пришла охота повторить эксперимент.

Разница между Гегелем и нами: для Гегеля мысль и предмет мысли, как мыслимое — одно; они разделены в абстракции и в относительности, но они тождественны абсолютно; только в отрицании (sc<ilicet>⁹⁹ в отрицании реальности внешнего мира) Ideelle¹⁰⁰ отделяется и противопоставляется реальному;

У нас: мысль и предмет мысли («нечто») соотносительны, и в этом смысле — одно; отношение, термины коего они составляют — мыслимое содержание (смысл); предмет — ноэма, интенциональный предмет, а мысль — ноэза, сама интенция; предмет наполняется мыслью и через это становится мыслимым;

Имманентизм чистый (в толковании, например, [Г.Э.] Ланца, «ВФиП», кн. 100.¹⁰¹) ставит знак равенства между мыслимым, как содержанием, и самой мыслью¹⁰²; это не неверно, но это прыжок в пропасть: и мысль и мыслимое лишились *предмета*, своей опоры и носителя; без предмета мыслимое не есть смысл, это — греза мысли,

нечто гротескное; бытие объявляется формой, но или это предметная форма, или это — субъективизм.

Стр. 76: [Ильин утверждает: «Гегель первый положил сущность реальности не в деятельности живой души (не в объективной функции субъекта), но в самом мыслимом содержании (в субъективности объекта), в сверхчувственном, разумно-определимом и устойчивом (несмотря на свой процессуальный характер) — понятии, в *смысле*, возрождая этим традицию Платона и Аристотеля»¹⁰³] — см. предыдущая глава — *о смысле*: навязано Гегелю.

Стр. 79. — Кант и Гегель — ср. Stirling¹⁰⁴.

Оригинальность Ильина: сведение диалектики Гегеля к 4 моментам:

1) конкретно-эмпирическое; 2) абстрактно-формальное; 3) абстрактно-спекулятивное; 4) конкретно-спекулятивное (стр. 143–144): [Ильин пишет: «Возрождая идею «конкретного» и придавая ей новое, углубленное, «спекулятивное» значение, Гегель поставил ее в ряд других, гносеологических категорий, в качестве последнего и высшего звена этого ряда. Таковы категории «конкретного-эмпирического», «абстрактного-формального», «абстрактного-спекулятивного» и, наконец, «конкретного-спекулятивного». Весь этот ряд расположен от худшего и низшего, в порядке восхождения, к лучшему и высшему, причем сходно-именные корреляты попарно соединены в центре и разъединены на концах. Вся лестница, состоящая из четырех ступеней, распадается на две части — низшую (познание «эмпирическое» и «формальное»), и «высшую» (познание «спекулятивное»), причем истинное, спекулятивное познание осуществляет два состояния: «абстрактности» и «конкретности». Для того, чтобы подняться к ним, познающий человек должен преодолеть два низших, отвергнутых Гегелем способа познания, с тем, однако, чтобы сочетать «конкретность» первой с «абстрактностью» второй. Катарсис познания состоит в том, что от «конкретного-эмпирического» отмечается «эмпирический» характер, но сохраняется идея «конкретного»; а от «абстрактного-формального» отделяется «формальный» характер, но сохраняется идея «абстрактного». Высшая сфера образуется через спекулятивное обновление обоих сохраненных идей и их своеобразное взаимное проникновение. Такой отчетливой, расчлененной схемы, состоящей из четырех ступеней, Гегель сам не дает и последовательно ее нигде не раскрывает. Особенно трудно найти у него зрелое расчленение двух видов «абстракции». И тем не менее, следуя его указаниям, вполне можно установить природу «спекулятивной абстрактности»¹⁰⁵]. Если в 1) Ильин пропускает важнейшее — пере-

ход от феноменального к «вещному», то в 3 и 4 он обогащает Гегеля, и сам признает, что у Гегеля этого нет. (стр. 144). Но не потому ли, что, во-первых, разуму приписал абстрактность (гл. III) {ср. *Enz.* § 43}, в чем совпал с нашими славянофилами, а во-вторых, выделил *ideel*, как идеальное, тогда как оно всецело относится ко 2-му моменту — абстрактного, и есть дело рассудка, а не разума.

Ильин, с одной стороны, как будто придает значение второстепенное диалектике, а, с другой стороны, сам следует диалектическому расположению Гегеля. Действительное значение диалектики лучше всего характеризовано самим Гегелем в конце логики: это есть метод изложения для «взрослых»¹⁰⁶. Ср. также *Логика I*, 11.: [Гегель пишет: «изложение логики доставляло бы уму образ методически упорядоченного целого, хотя сама душа, имеющая свою жизнь в диалектическом, душа этого построения — метод — в нем отсутствовала бы»¹⁰⁷].

Ильин, строго говоря, выполнил ту задачу, дидактическую, которую Гегель, однако, считал лишь половиною дела, «упражняться в отвлечении», а изложение соответственно ведется по «реестру названий отделов», т. е. «так, что говорится: *Вторая глава — или: мы переходим теперь к...*» (*Лог. I*, 10.)¹⁰⁸, — Ильин: «Таковы категории идеальности-реальности, всеобщности-единичности, тождественности-процессуальности; к ним и необходимо обратиться в дальнейшем»¹⁰⁹; «в дальнейшем необходимо прежде всего раскрыть их философскую сущность»¹¹⁰.

У Гегеля диалектика — способ изложения, как способ приведения к *умозрительному* (не безотчетное привлечение читателя), отчего он и говорит, что в «диалектическом» и «состоит *умозрительное*». (*Логика I*, 11)¹¹¹.

Стр. 100 — [Ильин пишет: «Самоотрицание всеобщего разделяет его на «А» и «не-А»: понятие делит себя. Возникает то состояние понятия, которое Гегель обозначает словом «*Urtheil*» (собств. «суждение»): «первораздел» (*Ur-theil*). Всеобщее разделено на самостоятельные моменты, не тождественные друг с другом; «нейтральное» оказывается «расторженным на дифферентные крайности», но так, что противоположные стороны, созданные понятием в нем самом, остаются в его пределах: понятие разворачивается в суждение, в «первораздел», содержащий «тотальность» своих определений»¹¹²] — насчет *Urteil* Ильин повторяет ошибку Гегеля, но здесь он зато *передает* Гегеле-

ля; в concreto — Гегель, по-видимому, неповинен. Urteil как и concreto — «любовь» к филологии?.. Если сравнить *Логик*у III, 202, то скорее сам Гегель от серно¹¹³: «различна внутри себя»!.. [Гегель пишет: «Конкретная полнота, образующая начало, имеет, как таковая, в ней самой начало дальнейшего движения и развития. Как конкретное, она различна внутри себя»¹¹⁴.].

Стр. 119–121: [Ильин пишет: «...«диалектика» не есть ни главное содержание, ни высшее достижение философии Гегеля; и что «отыскание и культивирование логических противоречий» никогда не будет делом его истинного последователя.». И далее: «диалектическое изменение понятия было постигнуто Гегелем в интуитивном мышлении, и что, поэтому, оно может быть постигнуто и проверено только самостоятельною, но конгениальною интуитивною мыслью. Диалектическое изменение понятия бесплодно «доказывать»; его необходимо *показать* умственному оку. Диалектику не стоит «опровергать»; необходимо интуитивно узреть ее, а затем аналитически вскрыть познающий акт и познаваемый предмет. Бесплодно и безнадежно было бы «критиковать» диалектику, не пережив ее в интуитивном видении: научная философия может твориться только *предметно*. Недостаточно было бы «описывать» диалектический процесс, не вскрывая путей, ведущих к его постижению: понимающий не только понимает, но *умеет* понимать и объяснять». И только *предметное овладение и владеющее умение* творит по праву критическое отвержение»¹¹⁵]. — Совершенно верно, что диалектика не есть ни содержание, ни достижение философии Гегеля; но как метод изложения, доведение до «истины», диалектика Ильиным недооценена. — Нет противопоставления, поэтому, интуиции и диалектики, «интуиция» вообще не метод, а именно, eine Unmethode¹¹⁶, как сказал бы немец; только в насмешку можно интуицию назвать методом!

Стр. 128: [Ильин пишет: «Гегель считает логическое «противоречие» философски необходимым состоянием всякого понятия; и всякое такое «противоречие» он считает по существу *поддающимся примирению*. На этом строится вся диалектика и вне этого она оказалась бы невозможною.

Между тем, то противоречие, о котором говорит *формальная логика*, всегда было и всегда останется философски *недопустимым* и по существу *не поддающимся примирению*. И, если, по слову Гегеля, Дух настолько силен, что способен «*выносить и разрешать*» противоречия, то остается предположить, что Гегель вкладывает в это понятие свое, особое содержание.

Говоря о противоречии и о законе противоречия, формальная логика имеет в виду ту особенность смысла, в силу которого он становится *немыслимым*, как только мышление пытается соединить в нем сразу два, *исключающих друг друга* смысловых обстоятельства. Как бы ни формулировать закон противоречия, — ...во всех этих формулах имеется в виду специфическая особенность *смысла*, присущая *только* ему, но ему присущая *неизменно* и *неустранимо*: смысловые элементы (признаки, понятия, тезисы) имеют свои законы, по которым они обходятся, соотносятся и связываются; *своеобразная определенность их содержания* — есть один из этих законов; *способность к безусловной несовместимости, составляет другой*¹¹⁷. Недоразумение с *principium contradictionis*¹¹⁸: 1) этот принцип формальный, и потому уже не смысловой; 2) он онтологический, а логический может быть лишь вторично, а не непосредственно.

Concretum можно, по Гегелю, истолковать, как «соразличное» или «соразличаемое» — это прямо из его определений; действительно, конкретное заключает в себе и обнимает собою отвлеченное, да и еще нечто содержит — а отвлеченное потому и «устраняемое», «идейное», негативное, что оно различное.

Стр. 42 — [Ильин пишет]: «Замечательно, что категория «конкретного» в качестве самостоятельного способа бытия, не получила у Гегеля особого места ни в одной науке: ни в логике, ни, тем более, в одной из подчиненных наук»¹¹⁹. Если под этим разуметь, что у Гегеля нет формально-логического определения «конкретного», то ощущение «конкретного» — нисколько не «замечательно». Было бы, напротив, замечательно, если оно оказалось, — и замечательно, поэтому, что оно, действительно, есть — История философии (предисловие), на которое не указывают, однако, значки в таком изобилии роящиеся у конца страниц книги Ильина, — и в полном согласии с определениями Энциклопедии и Логики. [Гегель пишет: «философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. ...Сочетая по-

нятие конкретного с понятием развития, мы получим движение конкретного. Так как существующее в себе уже в самом себе конкретно и мы полагаем лишь то, что в себе уже налично, то прибавляется лишь новая форма, благодаря которой теперь представляется различным то, что раньше было заключено в первоначальном едином. Конкретное должно становиться само для себя; но как «в себе» или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положено как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем различно. Это его внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития, и осуществляет различия»¹²⁰.] — Если же нужно разуметь уяснение материального (действительного, спекулятивного) анализа «конкретного», то тут опять нет ничего замечательного, что таковой анализ у Ильина *есть*, — нет ничего замечательного, ибо это цель, заключение, конец его Логики, и так же должно быть, и есть, к нему начало и середина. Это есть именно учение об *Идее*.

Диалектика у Гегеля выступает в разных значениях:

1) факт движения, развития и жизни — по принципу динамической сплошности

2) рассудочно-диалектическая деятельность через отрицание; «созерцать» продукт можно только метафорически!, как видеть темноту, слышать тишину и т. п.

3) движение через опосредствование; интуиция и «доказательство» (умозаключение) совпадают, как в математике (ср. также Спинозу о трех родах познания)¹²¹. (Гегель: Логика III, 105 сл.) В особенности это у Гегеля определенный прием для *доказательства* тождественности объективного и субъективного.

2 и 3 *могут быть* превращены в *метод*:

2) — исследования, а следовательно и изложения

3) — изложения;

Лучшее тому доказательство, что можно изложить то же по другому методу и способу, чем это излагается у Гегеля. И не делает ли к этому попыток сам Ильин?

Для философа существует только одна проблема — *действительности*. Не лишил ли Ильин Гегеля этой проблемы?

Harms, S. 157: историческая действительность!¹²²

Ильин поспешил в признании «пошлости» эмпирической чувственности у Гегеля. Эстетика! Ср. соответствующую

щие замечания уже у Фейербаха по поводу самого Гегеля.

О конкретности Логики Гегеля уже Наум, S. 319. [Гайм пишет: «в категориях... скрывается целый мир чувственного воззрения, постоянно накапливавшегося на пути развития и возраставшего, подобно лаве. Гегель сам говорит: чистые сущности имеют сами в себе действительность; каждая следующая категория «была богаче и конкретнее, чем предыдущая». Это совершенно так на самом деле, но эта действительность есть только отражение чувственной действительности; категории теперь только потому сделались «конкретнее», что исполнены содержания конкретного тубытия, в котором они для себя находят удобный материал, легко подчиняющийся любому направлению и до произвольной утонченности, и с помощью этого переходят в новую категорию. Прочитавши у Гегеля о категории меры и ее изложение, надобно, в то же время, прочитать его объяснения насчет соотносительных понятий положительного и отрицательного, чтобы понять, как глубоко уже здесь чистое мышление переполнено воззрениями конкретной действительности природы и духа»¹²³].

Задача философии — действительность: «*Das, was ist, zu begreifen ist die Aufgabe der Philosophie*» (*Vorrede der Rechtsphilosophie*)¹²⁴.

Спекулятивный момент (момент положительного разума) схватывает единство определений в их противоположении... (*Enz. § 82*)¹²⁵ — поэтому, ее предмет — *конкретные* мысли. — [Гегель пишет: «Философии вообще совершенно нечего делать с голыми абстракциями или формальными мыслями, она занимается лишь конкретными мыслями»¹²⁶].

О значении диалектики у Гегеля см. Гиляров-Платонов (I, 358): [Гиляров-Платонов пишет: «Метод ... составляет в философии Гегеля — все; или, — воспользуемся собственными словами этого мыслителя, он есть «истиннейшее содержание философии, и душа всего содержания». Таким образом, все остальное по отношению к нему составляет уже несущественное. Поэтому мы не станем представлять, затем, состав воззрения в его подробности, — как осуществилось оно во всех частных положениях и приложениях, возникших из основного начала: это принадлежит уже к объективному изложению системы и не входило в нашу цель. Для нас важно было изложить процесс возникновения рационализма с его исторической стороны и той физиологической, с которой он известен немногим. Равным образом, мы не станем подбирать здесь всех понятий, рассеянных в современном образовании, начало которых скрывается в рационализме и тем не менее входит в разбор, которые из них могут вступить в органическое при-

мирение с обыкновенным сознанием. Естественно, что все понятия и положения рационализма имеют вполне законную силу, коль скоро относить их исключительно к миру рефлексивной мысли, — мысли, устремленной на себя, отрешенно от мира действительного, — не распространять на самую действительность, не отождествлять с законами чисто объективными и, тем более, не придавать им значения *всеобще-реальных* начал. Одним словом, в сфере субъективной логики рационализм вполне верен: раскрыть ее законы было его исторической задачей»¹²⁷].

Если смотреть на диалектику как тот (мне неизвестный авторитет, которого цитирует Ильин, против которого он выступает (вполне основательно), и который, по Ильину, интерпретирует диалектику как «отыскание и культивирование логических противоречий»¹²⁸, то разумеется, как думает Ильин, она «ни главное содержание, ни высшее достижение философии Гегеля»¹²⁹. Но если понимать диалектику, как понимал сам Гегель, для которого диалектика была «самой сутью дела» (Логика I, 10)¹³⁰, то вопрос сложнее. Приходится признать в таком случае, что время «переоценки значения диалектики... миновало»¹³¹ (Ильин 292), но время недооценки еще продолжается. — два значения термина: 1) характеристика мысли; 2) метод изложения (сопоставить с Шеллингом в «Введении в философию мифологии»)¹³².

Яркий пример сущностной принадлежности диалектики — ... изложение Ильина: не следуй он сам диалектике Гегеля (непосредственное — абстрактное — конкретно-спекулятивное), он не разъяснил бы смысл того, что он считает основным для Гегеля — конкретности. Гегель сам о диалектике: см. его *Историю философии. Платон*. [Характеризуя диалектику Платона, Гегель пишет: «Понятие истинной диалектики состоит в обнаружении необходимого движения чистых понятий, но что простым, вполне определенным результатом обнаруживаемого диалектикой движения понятий не является их разрешение в ничто, а познание, что они суть это движение, и всеобщее именно и есть единство таких противоположны понятий. ...диалектика, во-первых, действует так, что сбивает с толку особенное, и этого она достигает именно тем, что вскрывает имеющееся в нем отрицание, так что оно на самом деле есть не то, что оно есть, а переходит в свою противоположность, в свою границу, которая для него существенна. Но если мы фиксируем последнюю, то это особенное исчезает и оказывает

ся иным, чем то, за что его принимали раньше. Формальное философствование не может поэтому и усматривать в диалектике ничего иного, как искусство запутывать представленное или даже понятия, обнаруживать их пустоту, так что диалектика приводит лишь к отрицательному результату. ...вторая сторона диалектики, та отличительная ее черта, что она прежде всего заставляет осознать лишь всеобщее в человеке... Эта диалектика, правда, уже сама по себе есть также движение мысли, однако, это движение носит внешний характер, и оно необходимо рефлектирующему сознанию, чтобы выдвинуть всеобщее, то, что существует само по себе, неизменно и бессмертно»¹³³].

В наше время, кажется, ни одно из изложений (не слишком краткое) даже конкретное, не должно бы обходить вопроса о месте диалектики Гегеля (Джемс!)¹³⁴. Но вопрос такой, трудный, а автор весьма себя «ограничил».

Теологизм — прямой, откровенный ясный. (Логика, I, 7) — [Гегель пишет: «Логику... следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»¹³⁵.]

Отрицание значения диалектики у Гегеля: 1, как присущей ему манеры — было бы глупо; 2, как метода исследования — специальная задача специального логического исследования; 3, как метода изложения, «доказательства», — рюизм, ибо априорно ясно, что можно привести к этому же и другим путем.

Но в *изложении* Гегеля или в *исследовании* о Гегеле можно ли игнорировать диалектику?

а) в систематическом исследовании, имеющем целью разрешение, ставимых себе автором задач, — можно, конечно!

в) Но в исследовании *о Гегеле*, в попытке изложить, изобразить его учение — неправильно, и это должно дать знать себя и наказывать соответствующую попытку.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Текст печатается по рукописи, хранящейся в ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 7. Рукопись датирована 1918 годом, т. е. после выпуска книги И.А. Ильина «Философия Гегеля» в 2 тт., Рукопись Шпета — не-

законченная рецензия на произведение Ильина. Все цитаты из рецензируемой книги Ильина, произведений Гегеля и других авторов (напр. Дебольский, Джемс, Ланц и т. д.), из текстов которых Шпет только указывает страницы, приведены в тексте рецензии полностью в квадратных скобках и другим шрифтом. Такое подробное цитирование необходимо для более четкого уяснения движения мысли Шпета, его критических замечаний по содержанию рецензируемой книги. Слова и выражения, подчеркнутые Шпетом в рукописи, выделены курсивом. Основные сокращения Шпета, в виду их многочисленности, раскрыты без специальных указаний.

² Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1-2. М., 1918.

³ Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.

⁴ Шпет имеет в виду книгу Б.А. Кистяковского «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (М., 1916).

⁵ Шпет имеет в виду книгу У. Джемса «Вселенная с плюралистической точки зрения», где лекция III посвящена анализу метода Гегеля. (См.: Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. Б. Осипова, О. Румера, под ред. Г.Г.Шпета. М., 1911. С. 47–73).

⁶ «Eine neue Anschauung der Geschichte erhob sich damit Schleiermachers Reden über die Religion haben die Bedeutung des Gemeinschaftsbewußtseins und seines Ausdrucks in der vom Gemeinschaftsbewußtsein getragener Mitteilung zuerst im Reiche der Religiosität entdeckt. Auf dieser Entdeckung beruht seine Auffassung des Urchristentums, seine Evangelienkritik und seine Entdeckung des Subjektes der Religiosität, der religiösen Aussagen und des Dogmas im Gemeinschaftsbewußtsein, wie sie den Standpunkt seiner Glaubenslehre ausmacht. Wir wissen jetzt (1), wie unter der Einwirkung der Reden über Religion Hegels Begriff des Gemeinschaftsbewußtseins als des Frägers der Geschichte, dessen Fortrücken die Entwicklung in der Geschichte ermöglicht, entstanden est. (1) Meine Jugendgeschichte Hegel. Abhandl. d. Akad. d. Wiss. 1905» (*Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 1910. S. 24.* Шпет имеет в виду сочинение В. Дильтея «Построение исторического мира в науках о духе»).

⁷ Имеется в виду работа Дильтея 1905 года «История молодого Гегеля».

⁸ См. сноску 6. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 1910. S. 24.

⁹ В русской традиции перевода гегелевской философской терминологии термин *die Vermittelung* переводится как «опосредование».

¹⁰ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 8–9.

¹¹ Там же. С. 11.

¹² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 149.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Перевод Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 2. С. 116.

- ¹⁴ Там же. С. 116.
- ¹⁵ В процессе работы над рукописью Шпет ссылается на гегелевскую «Науку логики» в переводе Н.Г. Дебольского (1916). Однако в ходе работы он уточняет перевод некоторых терминов, сделанных Дебольским, среди которых и понятие «Existens», переведенное Дебольским как «осуществление», что Шпет зачеркнул при цитировании и сверху написал «существование». Причем, именно шпетовский перевод этого термина был взят за основу при последующих переводах гегелевских текстов. (См. издания гегелевской «Науки логики» 1937, 1974 гг.)
- ¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 312.
- ¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Перевод Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 2. С. 3.
- ¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 149. С. 210–211.
- ¹⁹ Шпет имеет в виду работы по гегелевой философии русских мыслителей: Чичерин Б.И. Основания логики и метафизики. М., 1894.; Дебольский Н.Г. Логика Гегеля в ее историческом основании // ЖМНП. 1912. № 8.; Гиляров-Платонов Н.П. Онтология Гегеля // Сборник сочинений. Т. 1. С. 366–444. В интерпретации гегелевой системы эти мыслители ориентировались на исследование диалектики как метода философского исследования, что и хотел подчеркнуть Шпет, говоря об игнорировании их исследований Ильиным. На самом деле Ильин читал эти исследования, и ссылался на них, но его интерес лежал не в плоскости диалектики, но в систематическом изложении Гегеля.
- ²⁰ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959. С. 14.
- ²¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 46
- ²² Кант пишет: «Но по-видимому, еще более, чем идея, далеко от объективной реальности то, что я называю идеалом и под чем я разумею идею не только in concreto, но и in individuo, т. е. как единичную вещь, определяемую или даже определенную только идеей». См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 346.
- ²³ См.: Liebman O. Kant und die Epigonen. Stuttgart. 1865. S. 70–110. В главе «Идеалистическое направление. Фихте, Шеллинг, Гегель» Либман последовательно проводит эту мысль. Например, о Фихте он пишет: «Фихте заранее предполагает кантовскую философию. Он воспринял учение о «вещи в себе» и, в силу скептических нападков на это учение, понял, что оно было непоследовательным. Однако, он сам сделал ту же ошибку [что и Кант], объявив «вещь в себе» и не исправив ее». (С. 86.). Аналогичные выводы Либман делает и в процессе анализа учений Шеллинга и Гегеля.
- ²⁴ *nimium probat* — чрезвычайно прав. (лат.).
- ²⁵ Стирлинг Джеймс Хатчисон — английский философ, представитель английского идеализма 19 века. Автор книги «Секрет Гегеля» (1865), переводчик философских произведений Канта. В книге «Секрет Гегеля» он раскрыл основные положения гегелевского диалектического метода, обосновывая его синтетический характер. Книга состоит

- из перевода, комментария, введения и оригинальных рассуждений Стирлинга, в которых раскрываются особенности диалектического метода Гегеля и обосновывается синтез дискурсивного и интуитивного характера гегелевского способа рассуждения. См.: *Stirling J.H. Secret of Hegel. L. 1865.*
- ²⁶ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. II.
- ²⁷ Там же. С. III.
- ²⁸ Там же. С. V.
- ²⁹ Там же. С. VI.
- ³⁰ Там же. С. II.
- ³¹ Там же. С. VI–VII.
- ³² Там же. С. X.
- ³³ Там же. С. 3–4.
- ³⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IX. М., 1932.
- ³⁵ Entwicklung — развитие (нем.).
- ³⁶ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 4.
- ³⁷ Там же. С. 5.
- ³⁸ Там же. С. 7.
- ³⁹ Там же. С. 1.
- ⁴⁰ См.: Hegel's terminology // Dictionary of philosophy and psychology. Written by many hands and edited by James Mark Baldwin. Vol. 1. N.-Y. — L. 1901. S. 454–465.
- ⁴¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 201.
- ⁴² Там же. С. 206.
- ⁴³ Ильин пишет: «Эмпирическое бытие в отличие от духовно-спекулятивного познается именно чувственным путем.» (Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 11)
- ⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 51.
- ⁴⁵ Там же. С. 59.
- ⁴⁶ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 11–12.
- ⁴⁷ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 58.
- ⁴⁸ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Перевод Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 2. С. 86.
- ⁴⁹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 61.
- ⁵⁰ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Перевод Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 2. С. 89.
- ⁵¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 17.
- ⁵² Гегель пишет: «содержание искусства не должно быть абстрактным в самом себе, и не только в том смысле, что оно должно быть чувствен-

ным и потому конкретным в противоположность всему духовному и мыслимому, являющемуся будто бы внутри себя простым и абстрактным. Ибо все истинное как в области духа, так и в области природы конкретно внутри себя и, несмотря на свою всеобщность, обладает в себе субъективностью и особенностью. ...искусство требует ...конкретности, ибо лишь абстрактно всеобщее не обладает в самом себе свойством переходить к обособлению, внешнему выявлению и единству с собой в этом внешнем выявлении». (*Гегель Г.В.Ф. Эстетика*. В 4-х тт. М., 1968. Т. 1. С. 76).

⁵³ Ср.: «Конкретное-эмпирическое есть в высшем смысле слова — небытие. <...> Вот почему первая задача философии состоит в том, чтобы вскрыть и преодолеть сущность этой низменной точки зрения; освободиться от нее значит выйти из «царства мрака», сложить цепи конечности и обреченности, вступить на путь очищения огнем мысли». *Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 16–17.

⁵⁴ *Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 20.

⁵⁵ Там же. С. 47.

⁵⁶ Там же. С. 4.

⁵⁷ Там же. С. 11 — 12.

⁵⁸ Там же. С. X.

⁵⁹ Там же. С. 17.

⁶⁰ Vorrede — предисловие. (*нем.*).

⁶¹ Э. Ганс пишет: «Главная заслуга ныне издаваемых лекций состоит именно в том, что при всей проявляющейся в них способности к умозрению они все-таки отдают должное эмпирии и явлению..., что они схватывают идею как в логическом развитии, так и в историческом повествовании, которое кажется ничем не связанным, но так, что это не замечается в последнем» (См.: *Ганс Э. Предисловие к «Философии истории» Гегеля*. См.: *Гегель Г.В.Ф. Сочинения*. Т. VIII. *Философия истории*. М., 1935. С. 429).

⁶² *Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 20–21.

⁶³ По-видимому, Шпет имеет в виду пометки на полях личного экземпляра книги Ильина, который, к сожалению, не сохранился.

⁶⁴ про "ημα" — отношение к нам. (*греч.*)

⁶⁵ Этот анализ представлен у Гегеля в гл. III «Феноменологии духа». См.: *Гегель Г.В.Ф. Сочинения*. Т. IV. *Феноменология духа*. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 71–92.

⁶⁶ Шпет имеет в виду произведение С.С. Гогоцкого «Обозрение системы философии Гегеля» (Киев, 1860). Гогоцкий пишет: «Рассудочное сознание примиряет предыдущее противоречие следующим образом: оно признает многообразность, свойственную явлению, выражением чего-то внутреннего единого, так, что это единое явление постоянно тождественно само с собою. Это движение между единым и многообразным мы называем силою, а самое тождество в различии, или, вообще то, что сохраняет одинаковость в различии — законом силы. Сверхчувственный мир есть не что иное, как покойное, невозмущае-

- мое царство законов, выражающихся в явлении; потому что в этом мире заключается только то, что есть и в выражении или в законе. Когда сознание отождествляет, таким образом, внешнее с внутренним и видит одно в другом, как одно, ничем не ограничиваемое, отрицаемое и незаслоняемое, тогда оно сознает простую, чистую бесконечность и становится самосознанием» (Указ. соч. С. 11–12)
- ⁶⁷ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 29.
- ⁶⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 185.
- ⁶⁹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 149. Ср. перевод Шпета с переводом 1974 г.: «Подобно эмпиризму философия также познает лишь то, что есть».
- ⁷⁰ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 4.
- ⁷¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 216.
- ⁷² Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 39.
- ⁷³ Гегель пишет: «В новейшее время Кант поставил наряду с тем, что обычно называлось логикой, еще одну, а именно, трансцендентальную логику. То, что мы здесь называли объективной логикой, частью соответствовало бы тому, что у него является трансцендентальной логикой. Он различает между нею и тем, что он называет общей логикой, следующим образом: трансцендентальная логика (а) рассматривает те понятия, которые a priori относятся к предметам, и, следовательно, не абстрагируется от всякого содержания объективного познания, или, как он это выражает иначе, она включает в себе правила чистого мышления о каком бы то ни было предмете и (в) вместе с тем она исследует происхождение нашего познания, поскольку оно (познание) не может быть приписано предметам. На эту-то вторую сторону исключительно направлен философский интерес Канта». Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 44.
- ⁷⁴ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 40.
- ⁷⁵ Там же. С. 40.
- ⁷⁶ Там же. С. 40.
- ⁷⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Перевод Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 105–106.
- ⁷⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 380–381.
- ⁷⁹ Больцано Бернад — чешский математик, философ, теолог. Шпет имеет в виду его логико-философское сочинение «Наукоучение» (*Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. 1. S. 260.*).
- ⁸⁰ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 40.
- ⁸¹ Там же. С. 42.
- ⁸² Там же. С. 42.
- ⁸³ Там же. С. 42.
- ⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 50.

- ⁸⁵ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Перевод Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 106
- ⁸⁶ Дебольский Н.Г. Объяснение главнейших терминов, употребляемых в «Науке логики» Гегеля // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Перевод Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 216.
- ⁸⁷ В § 61 «Энциклопедии» Гегель пишет: «В критической философии мышление понимается так, что оно лишь субъективно, и его последним, высшим определением является абстрактная всеобщность, формальное тождество; мышление, таким образом, противопоставляется истине как конкретной в-себе-всеобщности. В этом высшем определении мышления, которое, согласно этой философии, есть разум, категории не принимаются во внимание. Противоположная точка зрения понимает мышление как деятельность, постигающую только особенное, и на этом основании объявляет, что оно не способно постигнуть истину». (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 185). И далее, § 78 «Энциклопедии»: «Мы должны прежде всего отказаться от противоположности между самостоятельной непосредственностью содержания или знания и якобы несоместимым с нею, столь же самостоятельным опосредствованием, ибо эта противоположность есть лишь голая предпосылка и произвольное уверение. Вступая в науку, необходимо одновременно отказаться от всех других предпосылок или предубеждений, почерпнутых из представления или из мышления, ибо лишь в науке должны подвергнуться исследованию все подобные определения, лишь в науке мы познаем, что такое определения и их противоположности». (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 201). И в «Феноменологии духа»: «если истинное существует лишь в том или, лучше сказать, лишь как то, что называется интуицией (*Anschauung*), то непосредственным знанием абсолютного, религией, бытием — не в центре божественной любви, а бытием самого этого центра, — то уже из этого видно, что для изложения философии требуется скорее то, что противно форме понятия. Абсолютное полагается-де не постигать в понятии, а чувствовать или созерцать; не понятие его, а чувство его и интуиция должны-де взять слово и высказаться» (Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 4.).
- ⁸⁸ «Стрелять из пистолета» — метафора Гегеля, обозначающая способ рассуждения интуитивистов. Гегель пишет: «Но современное затруднение, причиняемое вопросом о начале, происходит из более широкой потребности, еще незнакомой тем, которые заботятся догматически о том, чтобы доказать свой принцип, или скептически о том, чтобы найти некий субъективный критерий для опровержения догматического философствования, и совершенно отрицаемой теми, которые как бы *выпаливают из пистолета* (курсив мой. — Т.Ш.), прямо начиная с своего внутреннего откровения, с веры, интеллектуального созерцания и т. д., и претендуют, что стоят выше метода и логики» (Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 50.). Ср. также в «Феноменологии духа»: «и тем вдохновением, которое начинает сразу же, как бы *выстрелом из пистолета* (курсив

мой. — Т.Ш.), с абсолютного знания». (Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 14).

⁸⁹ «This form of the dialectical method is used in Hegel's restatement of the ontological proof of God's existence; it appears very notably in the transition from *Subjectivitat* to *Objectivitat* in the third part of the *Logik*». (См.: Hegel's terminology // Dictionary of philosophy and psychology. Written by many hands and edited by James Mark Baldwin. Vol. 1. New York. 1925. S. 457). Шпет имеет в виду объяснение терминологических особенностей гегелевской диалектики, представленной в словаре по философии и психологии, под ред. Дж.М. Болдуина. В нем, в частности, указывается на две формы (или значения), в которых можно определять гегелевскую диалектику. Первая форма диалектического метода рассматривает мировоззренческие категории статично, т. е. как факт или как данность. Вторая форма — берет эти категории в их развитии (динамике), т. е. может быть интерпретирована как метод изложения, доказательства. Именно вторая форма диалектики имеет для Шпета принципиальное значение.

⁹⁰ Шпет неточно цитирует Ильина, который указывает, что у Гегеля «нет отдельной теории познания». Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 47.

⁹¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 49.

⁹² Там же. С. 55.

⁹³ Там же. С. 55–56.

⁹⁴ Там же. С. 55.

⁹⁵ Там же. С. 57–58.

⁹⁶ Там же. С. 61–62.

⁹⁷ Там же. С. 66–67.

⁹⁸ Там же. С. 69.

⁹⁹ Scilicet (лат.) — а именно, то есть.

¹⁰⁰ Ideelle (нем.) — идеальное, термин Гегеля.

¹⁰¹ Шпет имеет в виду статью Г.Э. Ланца «Вильгельм Шуппе и идея универсальной имманентности», опубликованную в ж. «Вопросы философии и психологии», 1909, кн. 100 (V). С. 757–799.

¹⁰² Ланц пишет: «Трансцендентная философия, даже в своем новейшем видоизменении, оказывается поэтому совершенно не в силах разрешить проблему познания, как отношения субъекта к объекту, т. е. к истине. Эта невозможность вытекает из ее исходного пункта, которым в существе дела является совершенно самостоятельная, ни от чего независимая, самодовлеющая данность трансцендентной значимости (Gültigkeit). Для разрешения этой проблемы философия должна возвратиться к идее универсальной имманентности в том виде, в каком она нашла свое выражение в первом и втором периоде философии Фихте. Тогда станет ясно, что «смысл» не может быть отделен от сознания, ибо он есть не что иное, как чистое сознание, тогда и вопрос об их отношении отпадет сам собою, ибо они окажутся в основе тождественными». Ланц Г.Э. Вильгельм Шуппе и идея универсальной имманентности // Вопросы философии и психологии. Кн. 100

- (V). С. 760.
- ¹⁰³ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 76.
- ¹⁰⁴ В 1881 году Стирлинг пересматривает свою раннюю интерпретацию гегелевской философской концепции, проводя сравнительный анализ гегелевской диалектики с положениями кантовской «Критики чистого разума» и обосновывая необходимость такого пересмотра тем, что в раннем «Секрете Гегеля» он опирался только на два первых раздела кантовской «Критики...». В результате сравнительного анализа концепций Канта и Гегеля Стирлинг приходит к выводу о том, что философские рассуждения Гегеля находятся в непосредственной связи с кантовскими положениями «Критики чистого разума». См.: Stirling J.H. Secret of Hegel. L. 1865.
- ¹⁰⁵ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 143–144.
- ¹⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Перевод Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 199.
- ¹⁰⁷ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 37.
- ¹⁰⁸ Там же. С. 35.
- ¹⁰⁹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 64.
- ¹¹⁰ Там же. С. 89.
- ¹¹¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 36.
- ¹¹² Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 100.
- ¹¹³ Серно — различать (*лат.*).
- ¹¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Перевод Н.Г. Дебольского. Пг., 1916. Ч. 3. С. 202.
- ¹¹⁵ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 120–121.
- ¹¹⁶ eine Unmethode — это не-метод (*нем.*)
- ¹¹⁷ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 128.
- ¹¹⁸ principium contradictionis (*лат.*) — закон противоречия
- ¹¹⁹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 142
- ¹²⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IX. М., 1932. С. 30.
- ¹²¹ См.: Спиноза Б. Этика. М., Харьков, 1998. С.665–666.
- ¹²² Шпет имеет в виду статью Гармса «О задаче и предпосылках философии истории. К характеристике современной философии» См.: Harms. Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte. Zur Charakteristik der modernen Philosophie // Harms. Abhandlungen. Brl. 1868. S. 157. Шпет обращается к способу аргументации Гармса и в процессе обоснования своей философской позиции в «Истории как проблеме логики» (М., 2002. С. 212).
- ¹²³ Гайм Р. Гегель и его время. Перевод П.Л. Соляникова. СПб., 1861. С. 272–273. (страницы русского перевода сверены с немецким изданием, на которое ссылается Шпет).

- ¹²⁴То, что есть, постижимо в понятиях, есть задача философии. (нем.). Ср. русский перевод «Предисловия к Философии права»: «Относительно природы допускают, что философия должна познавать ее как она есть..., что она разумна в себе и что задача знания исследовать и постигать в понятиях этот присутствующий в ней действительный разум...». Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 47.
- ¹²⁵Шпет цитирует § 82 гегелевской «Энциклопедии». См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 210.
- ¹²⁶Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 210.
- ¹²⁷Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. Т. 1. М., 1899. С. 358.
- ¹²⁸Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 118.
- ¹²⁹Там же. С. 119.
- ¹³⁰Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 34.
- ¹³¹Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 1918. С. 292.
- ¹³²Для Шпета важно размышление Шеллинга о диалектическом способе рассмотрения, которое он предпринял в «Введении в мифологию». Шеллинг пишет: «Наша первейшая задача заключается в том, чтобы обосновать способ рассмотрения, какой выражен в названии курса, путем вычленения и снятия всего иного, стало быть, негативно, потому что позитивным итогом может быть лишь сама заявленная дисциплина. Мы же только что видели, что простой взгляд сам по себе ничто, т. е. сам по себе он не допускает никакой своей оценки, а оценивается лишь через связанное с ним или отвечающее ему объяснение. Чтобы объяснять, неизбежно приходится принимать известные предпосылки — они неизбежно случайны, а потому судить о них можно независимо от философии. Занятие подобной критики — а она вовсе не влечет за собой предписанный философией, так сказать, продиктованный ею взгляд — в том, чтобы так сопоставить предпосылки каждого способа объяснения либо с мыслимым и вероятным в себе, либо с исторически познаваемым, что они — в зависимости от того, согласуются ли они с тем или иным или находятся с ним в противоречии, — обязаны заявить о себе как о возможных или невозможных. Ибо одно само по себе немислимо, иное, быть может, и мыслимо, но невероятно, третье, быть может и вероятно, однако противоречит исторически познанному. Ибо конечно же исток мифологии теряется в таких эпохах, о которых нет у нас исторических сведений; однако по тому, что еще доступно историческому знанию, мы можем заключать о том, что допустимо предполагать как возможное для исторически недоступной нам эпохи, а что предполагать нельзя; а историческая диалектика (иного типа, нежели та, что, опираясь на чисто психологические соображения, пробовала прежде свои силы на таких столь далеких от всякого исторического знания эпохах), наверное, позволит распознать больше и в столь темной праистории — больше, чем могут вообразить себе люди, привыкшие составлять себе представления о подобных временах совершенно произ-

вольно». См.: Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // *Он же*. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М., 1989. С. 165–166.

¹³³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. // *Он же*. Сочинения. Т. X. М., 1932. С. 165–167.

¹³⁴ Джемс пишет: «Технический прием, которым Гегель пользовался для обоснования своего воззрения, состоял в так называемом диалектическом методе, и судьба этого метода прямо противоположна судьбе его воззрения. Вряд ли хоть один из его позднейших учеников признал удовлетворительными те специальные применения, которые он сделал из своего метода. Большинство его последователей просто откинули этот метод, в идя в нем скорее своего рода временную затычку, символ того, что когда-нибудь в свое время, может быть окажется осуществимым, но пока не имеет буквально никакой цены и никакого значения. И эти же самые ученики мировоззрение Гегеля считают откровением, имеющим непреходящую ценность. Это явление и заслуживает нашего внимания. Еще любопытнее видеть, как эти самые ученики, которые отказываются защищать отдельные применения диалектического метода, сохраняют непоколебимую уверенность в том, что в том или другом виде диалектический метод есть ключ к истине». (*Джемс У.* Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. Б. Осипова, О. Румера, под ред. Г.Г. Шпета. М., 1911. С. 47–48). И далее: «Таким образом, не в чувственных фактах, как таковых, видел Гегель источник жизненного потока, а в способе истолкования его с помощью понятий. Понятия не были для него теми статическими самодовлеющими вещами, как предполагалось прежней логикой; по его мнению, понятия способны к развитию, они выступают из своих границ и переходят друг в друга, в силу того своего свойства, которое он назвал имманентной диалектикой. Не зная друг друга, поскольку они действуют, понятия виртуально исключают и отрицают друг друга и таким путем, полагал он, одно понятие известным образом вводит другое. Таким образом, диалектическая логика должна была, согласно Гегелю, заменить «логику тождества», на которой со времен Аристотеля воспитывалась Европа». (Там же. С. 51).

¹³⁵ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. V. Наука логики. М., 1937. С. 28.

Рабочие заметки к статьям Л.И. Шестова: «Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» и «Самоочевидные ИСТИНЫ»¹

*Эпиграф: Демокрит (у св. Дионисия Великого,
русский перевод. 15– 16) – «... воспитывают
не случайный разум, а разумнейшую судьбу»
Lucus a non lucendo²*

*Эпиграф взят из «Бесов»:
слова Кириллова: «Меня Бог
всю жизнь мучил»
(ср. ...Речи 70)*

Шестова преследует призрак, но этот призрак был некогда жив, — тогда Шестов был бы весьма ценен. Он опоздал ровно на 48 лет, — считая с первого провозглашения: *Zurück auf Kant!*³. С тех пор само кантианство задается уже новыми задачами, а Шестов все еще с жаром неокантианских прозелитов ратует против претензий метафизики.

Итак, в 1001 раз провозглашается, что философии как знания нет, а философия продолжает свое дело, — «Движения нет, сказал мудрец брадатый...»⁴.

СПУСК ШЕСТОВА В ДОЛИНУ

О Шестове последнее время «ничего нового, все то же» и словно «ничего положительного». Я лично не соглашался с этим раньше, но совсем по другим основаниям; теперь — тем более: эволюция к академии.

В целом статья переносит на другой уровень; несколько неожиданный для того, кто знает прежнюю деятельность Шестова: *ей позавидует любой релятивист академического философского воспитания!* И в этом смысле — она прекрасна, но нет в ней *специфического* Шестовского, нет его свежести — есть аргументация академических релятивистов; нет «беспочвенности» — есть под ним протертая академическая скамья, а под ней прочное строение академического здания; нет захватывающей конкретности его «стиля» — есть абстрактная эристика и скучность, усталость; нет горных вершин, по которым ходить опасно⁵ — есть утомленность кабинетная и кресло. С прежним я никогда не решился бы спорить, — не только потому, что разделяю, но и потому еще, что у меня не было бы нужного тона, тона настоящей «мудрости», не хватило бы слов для выражения своих серьезнейших запросов, которые так мастерски умел рассказать Шестов.

И действительно, иной раз читаешь Шестова, и становится скучно: до какой степени все одно он говорит, но зато соглашаешься с ним от слова до слова. Так — пока смотришь на него как на моралиста; начинает даже нравиться порой его перенесение морали в теорию познания. Но иногда, вдруг фальшивая нота, — Шестов и в самом деле хочет перенести мораль и ее приемы в философию. — Последнее время это повторяется все чаще; Шестов положительно диссонансирует в своем пении; климат долин такой — что ли?

С. 1⁶ — Модализм (Парменид!)

С. 2 — Шестов пишет: «...Истины — только на мгновенье вспыхивают и тотчас гаснут, и всегда колеблются и дрожат, точно листья на осиновом дереве. ...Последняя, подлинно достоверная истина, на которой рано или поздно согласятся люди, заключается в том, что в метафизической области нет достоверных истин»⁷. «Истина»: 1, то, что есть; 2, то, что высказывается о том, что есть! ⇒ эквивокация!

С. 9 — Шестов пишет: «На вопрос о том, что такое философия, Гуссерль отвечает: «наука об истинных началах, об истоках, о $\rho\iota\zeta\ \mu\alpha\tau\alpha\ \pi\ \nu\omega\nu$ ». Аристотель тоже говорит: «наука есть познание неких оснований и начал» (Met. A. I. 982 a.)»⁸. Но у Аристотеля « $\rho\iota\zeta\ \mu\alpha\tau\alpha\ \pi\ \nu\omega\nu$ » — источник

эмпирического бытия, а у Гуссерля «*ρίζ ματα π υτων*» — не гипотетическое знание, а первично данное.

С. 10–11 — Шестов полагает, будто Гуссерль говорит, что наука разрешит «все вопросы, волнующие человечество»⁹! Она разрешит только *свои* вопросы, в *своей* постановке; она, например, ставит вопрос о росте идеи, об условиях роста и т. п., но Шестовская интерпретация подсказывает другое: будто она решит вопрос и о том, сколько купец сегодня набавит на ситец, как надуть покупателя, как заполучить сердце легкомысленной красавицы и т. п.

Как и обратно, то и тот, что и кто решает эти последние вопросы — не есть наука; потому-то и обязан замолчать перед наукой — (русский перевод статьи Гуссерля «Философия как строгая наука». С. 49, Шестов. С. 11). Гуссерль пишет: «Таким образом, миросозерцательная философия и научная философия разграничиваются, как две идеи, в известном смысле связанные, но в то же время не допускающие смешения»¹⁰.

Цитируемое место из «Философии как строгой науки» Гуссерля: «быть может, во всей жизни новейшего времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победоноснее идеи науки. Ее победоносного шествия ничто не остановит. Она на самом деле оказывается совершенно всеохватывающей по своим правомерным целям. Если мыслить ее в идеальной законченности, то она будет самым разумом, который наряду с собой и выше себя не может иметь ни одного авторитета»¹¹, не говорит: 1, о науке и ее разрешении, а об *идее* науке, 2, это не оценка у Гуссерля науки, а констатирование *исторического факта* (опровергать: так или не так, как Шестов предлагает на стр. 2: «достаточно мне встретить более осведомленного человека или заглянуть в учебник истории» — это не аргумент, не доказательство). Если Шестов «более осведомлен», пусть поправит, но зачем же приписывать Гуссерлю то, чего он не думает?

С. 11 — «Наука сказала свое слово; с этого момента мудрость обязана учиться *у нее*»¹² (кстати, плохой перевод! У Гуссерля нет даже «*у нее*!»). — Смысл этой фразы у Гуссерля по контексту: 1, там, где есть переход к науке от мудрости, 2, у Гуссерля оговорка: не дает права винить историю: «Естественнонаучное стремление к мудрос-

ти до существования строгой науки не было неправомерно, и задним числом оно не может быть дискредитировано для *своего* времени»¹³.

Наконец у Гуссерля следующий абзац: «С другой стороны, каждая, даже точнейшая наука, представляет лишь ограниченно развитую систему учений, обрамленную бесконечным горизонтом неосуществленной еще в действительности науки»¹⁴, иначе говоря, всякая наука nach so exakte (какой бы строгой она ни была (нем.)). — Т.Щ.) окружена мудростью! — Кроме того ср. [стр.] 53 р<усский> п<еревод>: «Ее идеальной целью остается чистое мирозерцание, которое по самому существу своему не есть наука. И она не должна вводить себя в заблуждение тем фанатизмом научности, который в наше время слишком распространен и отвергает все, что не допускает «научно точного» изложения, как «ненаучное»»¹⁵, где, 1, есть ценности рядом с наукой, 2, среди них «мудрость», 3, каждому свое. Поэтому, Шестов понимает смысл этой фразы слишком общо: «наука наряду с собою не хочет признавать авторитетов...»¹⁶ — потому что это верно, но с ограничением: *в пределах науки!*

«...Roma locuta, causa finita»¹⁷. Идея непогрешимости научного суждения провозглашается, по-видимому, *умышленно...*»¹⁸ — Как же иначе?

Органическая химия и алхимия — смоква для тех, кто хочет заниматься химией, но мало ли искателей жизненного эликсира и не только среди гимназистов и провинциальных изобретателей-самоучек; организуется математика — и исчезает квадратура круга; механика и *perpetuum mobile*; биология и *homunculus* и проч.!

Шестов возражает Франку, а думает, что Гуссерлю¹⁹.

В общем ценная статья: так напасть на феноменологию, и так не достигнуть цели — показательно!

Шестов делает вывод: «По той же причине он (Гуссерль) настаивает на бытии или существовании идеальных предметов, в котором мы с очевидностью убеждаемся в непосредственном воззрении и вводит, как мы помним, идеальные предметы в одну категорию с реальными по основному признаку последних — бытию или существованию»²⁰ — Но этот вывод Шестова, что Гуссерль «вводит идеальные предметы в одну категорию с реальными по основному

признаку последних — бытию или существованию», можно опровергнуть, поскольку 1) Этого нет, если «бытие» не понимать формально, 2, а тогда это *не* признак реального бытия — «возможное» ведь так же *есть*, 3, с каких пор «бытие» — признак *реального*??

О сне²¹. Аналогия должна быть проведена, чтобы быть доказательной, но 1, во сне мы проверяем себя после вопроса: не снится ли это нам?, и отвечаем: нет, я бодрствую, но наяву не бывает, чтобы мы проверяли: не сплю ли я? И отвечали: да сплю (иначе как фигурально), 2, от сна во сне мы апеллируем к яви, — к чему мы апеллируем наяву?.. Может быть к разуму? Но тогда через разум мы проверяем явь, как через явь — сон! Худо ли это? 3, Уже не проведение аналогии, а существенно: мне может грезиться (во сне или наяву) все, что угодно, но это не значит, что от меня *зависит* предмет моих грез, — я вижу себя китайским императором во сне, но китайская конституция *не зависит* от меня, видящего и рассуждающего о ней, познающего ее, *она есть как она есть*, — вот это и утверждает Гуссерль только. А если Шестов скажет: нет, зависит, то он только повторит утверждение релятивизма, против которого идет Гуссерль, но ни докажет его, ни опровергнет Гуссерля! (И тут Шестов не заметил решительного отличия Гуссерля от Канта, с которым он его сопоставил: в форме познания обусловлено бытие).

Но что верно у Шестова, это 1, сближение с Кантом — Гуссерль далек от Канта по букве, но по духу есть общее, 2, верно, что Гуссерль, — по крайней мере, в Прологемах к чистой логике²², которые имеет ввиду Шестов, — был слишком гносеологистом.

Шестов, действительно, опроверг бы Гуссерля и *доказал* превосходство релятивизма, если бы *доказал*, что от грезящего себя китайским императором *зависит* китайская конституция, т. е. 1, от него грезящего, как видящего себя так же живым существом, и 2, не только от этого, но и именно *от его грезы*. Но боюсь, что такое доказательство релятивизма и опровержение Гуссерля в случае 1, стоило бы дорого свободе Шестова, которую он ценил, он тогда увидел бы, что он в самом деле китайский император, а не только во сне! А во 2, оно стоило бы дорого китайской империи, которая при весьма свободной грезе

Шестова испытала бы роковые для своего бытия метаморфозы!

Положительное у Шестова тут: мыслим, — пора проснуться! Если я верно передаю положительную мысль Шестова, то позволю себе приветствовать в его лице нового гуссерлианца!

Шестов пишет: «Я далек от мысли уподоблять нашу жизнь сновидению и продолжать дальнейшие параллели. Да в этом и нет надобности. Мне важно было выяснить, что первый, основной аргумент Гуссерля вовсе не так грозен, как это принято думать. Не всегда мы в праве делать заключения из следствий и тоже не всегда нужно бояться противоречивых суждений»²³. — Да, ясно же, это уже говорит гуссерлианец: следствия нужно делать, и противоречий бояться, — пожалуй, не «бояться», — а все-таки избегать — в науке, в знании! А в остальном Шестов пусть поступает, как и до сих пор поступал.

Шестов утверждает: «Стремление же Гуссерля примирить разумное с действительным, идеальное с реальным путем отнесения их в одну общую категорию бытия, где каждому из них предоставлены равные права — есть не разрешение, а затемнение вопроса, ибо лишь создает возможность закономерного, так сказать, μετ βασιῖ ἐι ἄλλο γ νο²⁴, в который, я бы сказал, укрылся все тот же преследуемый и столько раз уже испепеленный, но всегда, как феникс из огня, возрождающийся релятивизм. Оба вида бытия принадлежат к одному роду, и что может быть соблазнительнее и естественнее, при таких условиях, чем подмена идеального реальным и наоборот?»²⁵. Но это не так: бытие фактов и бытие идеальное не два вида одного рода — они принципиально различны, так только формально заключены в одни скобки.

Своеобразно: до сих пор не могли понять, как связывает Гуссерль два мира — бытия и сущности! Шестов упрекает Гуссерля именно в том, что они у него связаны. Но зато — какой ценой! Μετ βασιῖ ἐι ἄλλο γ νο! Т. е., аккуратно, тот же упрек, которые делает Гуссерль психологизму и натурализму. Гуссерль выходит сам, по Шестову, натурализует сознание, Гуссерль — психологист!..

Утверждение прав разума будто ведет к уничтожению действительности!²⁶ Цитаты, якобы из Гуссерля (Log.

Unt. II, 21-22), только говорят о независимости феноменологического анализа от реального бытия, но не то, что *его нет!* Как разум приходит к признанию действительности? Да, хотя бы так: констатирует ее, где себя не видит!! — Но, вообще говоря, Шестов мог бы сказать что-нибудь ценное, если бы не приписывал своих «следствий» Гуссерлю, а *по существу* разобрал его решение вопроса *о действительности*.

«Разум утверждает, что реальности нет и быть не может»²⁷. Опять «аргументация из следствий», попытка привести к *absurdum*, но из того, что разум признает действительность неразумной, не значит, что он ее отрицает, — напротив, признавая ее неразумной, он ее бытие признает (все равно как Декарт признавал свое бытие не только из *cogitatio*, но и из сомнения). Шестов увлечен тем, что порицает в традиционных приемах философов: «аргументацию из следствий», но еще того больше: он не хочет моральных аргументов против теоретических положений: «казалось бы, — пишет Шестов, — такой прием спора вовсе не уместен и, в частности, является излишним»²⁸, но зачем же он Гуссерля пугает его «предсмертным часом»²⁹?

Шестов пишет: «И в шахматах — это вам сам Гуссерль скажет — король или королева, словом любая фигура, есть идеальная сущность, нисколько не изменяющаяся от своих реальных воплощений. Будет ли король сделан из золота, слоновой кости или из теста, будет ли он своими размерами равняться быку или воробью, иметь на своей голове корону или тиару, — его идеальная сущность, конечно, от этого не изменится, как не изменилась бы она, если бы никогда ни одна шахматная фигура не воплотилась бы в реальности. То же и про другие фигуры. Соответственно этому, как бы отдельные эмпирические сознания ни воспринимали идею короля, сама идея останется равной себе, идентичной в строжайшем смысле этого слова. Можно так же торжественно заявить, что и чудовища, и ангелы, и боги должны будут видеть в ней то же, что видят люди. И заключить отсюда, что она вне времени, что она вечна — ибо пусть даже весь мир прейдет, шахматные идеи останутся. Но даже Гуссерлю, при всей его смелости, не пришло в голову говорить по поводу шахматных фи-

гур о вечных идеях, хотя о шахматах он по какому-то случаю говорит...»³⁰.

О шахматах напрасно, и напрасно, будто у Гуссерля не хватило смелости, — это прекрасный пример идеального! Но шахматную игру выдумали люди! Нет, не выдумали, а *увидели* некоторые простые идеальные закономерности, связали с положением, что одно и то же место не могут занимать одновременно две вещи, и стали делать все возможные выводы из этого, стали конструировать все возможные идеальные отношения. Шестов, таким образом, нашел прекрасную иллюстрацию для того, кто хочет понять, что значит «идеальное»; ему остается идти дальше в направлении Гуссерля и показать: чем это идеальное отличается от предмета наук, а также и философии.

[стр.] 58, id. 60, 62, 66, 70 — отношение к Гуссерлю построено на неверном переводе

Шестов говорит: «Бывают, однако, у людей такие мгновения, когда властные императивы царя-разума и сладкие напевы сирены-добра вдруг теряют свое обаяние. Когда они убеждаются, что и разум, и добро только творения их собственны рук»³¹.

Шестов рассказывает о том, что бывает с человеком! Да, разное бывает — откажешься не только от философии и науки, но и от жизни. Только это — опять *мораль* и *педагогика*. И Гуссерль уступил здесь все, чего требует Шестов, — и не под угрозой смерти, а по требованию того же разума: 53 р.п.: «Ее идеальной целью остается чистое мирозерцание, которое по самому существу своему не есть наука. И она не должна водить себя в заблуждение тем фанатизмом научности, который в наше время слишком распространен и отвергает все, что не допускает «научно точного» изложения, как «ненаучное». Наука является одной среди других одинаково правоспособных ценностей. Мы выяснили себе выше, что ценность мирозерцания в особенности стоит на своем собственном основании, что мирозерцание нужно рассматривать как *habitus* и создание отдельной личности, науку же — как создание коллективного труда исследующих поколений»³²... «Мирозерцательная философия учит так, как учит мудрость: личность обращается тут к личности»³³. Ведь Гуссерль хочет одного: не выдавать этого за *философию*, как

строгое знание, но и Шестов этого не хочет. Еще раз он гуссерлианец, или ... ломится в открытую дверь!

«...идеи Гуссерля начинают претендовать не только на предикат бытия, но даже на предикат реального бытия, ...»³⁴. Идеи начинают претендовать на реальное бытие!!! Могу только повторить Шестова: «но, по-моему, это просто анекдотическое рассуждение». Но оно характерно: тут Шестов *поймал* Гуссерля — к этому мет *βασί* он подготовил читателя с начала статьи, но вот тут и вышло: по горам может быть Шестов привык ходить, а спустился в долину... и ...писатель, привыкший судить по смыслу, по духу, по тону, начинает судить по пустой придирке к слову, придирке, потому что знает, что основная мысль Гуссерля иная (ср., его же 67).

Шестов заявляет: «Разум так много сделал, что значит разум может сделать все»³⁵. Разум сделал «много», не значит «все» — опять «аргументация из следствий» — нет, именно разум может все — но в пределах разума, а что разум «в неразумном», этого Гуссерль не говорит, это говорит именно Шестов³⁶.

«Вся философия Гуссерля построена так, — полагает Шестов, — как будто бы в мире существовала одна только математика. И если бы она не претендовала на то, чтобы открыть *ρῆζ ματα π ντων* — она бы, быть может, и удовлетворяла своему назначению. В качестве теории познания для математики и математикообразных наук она бы могла бы найти себе оправдание»³⁷. Относительно математики признал, ну, значит и относительно философии, потому что это Шестов говорит о безмерных притязаниях, а Гуссерль хочет только философии как математики, т. е. *как строгой науки!*

Шестов пишет: «К сожалению, Гуссерль не написал еще феноменологии религии, но я беру на себя смелость утверждать, что он никогда ее и не напишет, ибо, вернее всего, он внутренне не сочтет себя вправе поставить перед своим разумом, наряду с которым нет и не может быть авторитета, вопрос о «значимости» религий»³⁸. Почему он не напишет феноменологию религии? Потому что Шестов воображает, будто феноменология должна решать те вопросы, которые он задает философии?.. Слабое основание! Гуссерль не написал еще «феноменологии религии»!.. С та-

ким же успехом можно было бы упрекнуть Милля, что он не написал «индукции»! — Безмерны притязания именно Шестова: он хочет, чтобы не только в «мудрости» «личность обращалась к личности», но и в философии!..

А фраза «и все же он претендует на то, что его феноменология одна только и может разрешить сомнения о том, где последняя истина!»³⁹ — просто неправда. (к тому же аргументация построена на интерпретации *enthüllen*⁴⁰, которое может значить именно обнажить, т. е. поставить, а не разрешить). Гуссерль пишет (по переводу на русский): «Несомненно, «уразумение» духовной жизни человечества — великое и прекрасное дело. Но, к сожалению, это уразумение тоже не в силах помочь нам и не должно быть смешиваемо с философским уразумением, которое обязано разрешить (*enthüllen*) для нас загадку мира и жизни»⁴¹.

И я скорее думаю, прав Шестов, тут же воздающий хвалу философии Гуссерля — (подчеркиваю *философии*, потому что не думаю, чтобы философ брался судить о личных чувствах и переживании другого философа) — «что он совсем и не думал по настоящему ни о загадке мира, ни о тайне жизни, откладывая — как и большинство очень занятых людей — со дня на день эти «проблемы»»⁴².

Шестов: «вернее всего, он (Гуссерль) внутренне не сочтет себя вправе поставить перед своим разумом, наряду с которым нет и не может быть авторитета, вопрос о «значимости» религии»⁴³. Гуссерль хочет добиться значимости религии!! — тоже неправда! Как будто задача различить «эмпирическую религию» от «идеи религии» есть — «во что человеку верить», тем более не значит, что Гуссерль «хочет добиться, чтобы религия имела значимость» — он хочет только отличить идею от факта! Неужели, кто захотел бы дать *определение* того, что есть религия, обнаружил бы те же желанья? Но какая же разница — отличить идею и дать определение? — И все это на основании даже не одной фразы, а *одного слова*, — а у читателя может составиться впечатление, что Гуссерль об этом, действительно, говорит, рассуждает. Таков результат введения морали в философию!! Не хотелось бы мне подражать одному приему Шестова — вводить мораль в теорию, но искушение очень уж велико, — Бог даст, желание греха, поддавшись ему, и спрошу Шесто-

ва: неужели на стр. 59 он забыл то, что говорил о мыслях философа, готовящегося к смерти.

С. 62–63. Передержка от объективных выражений к объективной истине.

С. 63. Шестов не понял различия «субъективных» выражений и «объективных».

С. 65. «Кто знает? Может быть творцы рационализма исходили из тех же соображений, о которых говорил Лютер. Они тоже думали, что осла нужно бить, а чернь держать в узде, и потому создали свой разум по образу и подобию меча»⁴⁴. О Лютере и реакции — А чем это лучше марксистской философии, по которой идеалисты успокаивают рабочих? Не чрезмерное ли увлечение моралью? И разве к его (Шестова) «богоискательству» не применимы аналогичные аргументы? Но здесь даже нет искушения их применять.

У Шестова: Большевизм в делах мудрости.

Гуссерль мог бы сказать Шестову (по поводу того, что и действительность вечна) то же, что сказал Лейбниц Локку, на точку зрения которого теперь стал Шестов:

Le nous ai deja dit, Monsieur, que les *Estences* sont per-pétuelles, parcequ'il ui s'y agit que *du possible* (N.E. III, iii, § 19)⁴⁵.

Шестов пишет: «И когда Гуссерль смело заговорил о своих идеях, на его призыв откликнулись сотни голосов. Кто теперь не владеет абсолютной истиной? И кто не верит, что абсолютная истина на этот раз уже окончательно абсолютная истина, что для философии наступила пора прочных научных открытий»⁴⁶. «Кто не владеет абсолютной истиной?»⁴⁷. Шестов знает таких? Завидую ему.

В целом, чего же хочет Шестов? Чтобы «личность обращалась к личности»? Но, продолжает Гуссерль: «Только тот должен обращаться с поучением в стиле такой философии к широким кругам общественности, кто призван к тому своей исключительной своеобразностью и мудростью или является служителем высоких практических — религиозных, этических, юридических и т. п. — интересов»⁴⁸, именно, но не тот, кто пишет *академическую* статью!..

[Приложены листы с критикой статьи Шестова «Самочевидные истины»]

Шестов — преследующий постоянство, стойкость и логическую последовательность, удивительно устойчив в *своих* мнениях и идеях. Каждая его новая книга с новой стороны раскрывает перед нами разнообразие его аргументации, богатство подходов, тем, которые дают ему повод вернуться к его излюбленным мыслям, но эти последние у него в высшей степени постоянны и однородны. Новая книга — новые материалы — повод говорить о Шестове в целом: его мысли так типичны, что кажется, можно было бы узнать, назовись он под любым новым псевдонимом. От этого обсуждение книги превращается необходимо в обсуждение того, что есть сам Шестов?

Кстати, его никогда не интересует, *что* говорит другой, а интересует только, *как* он говорит, его, другими словами, интересует не предмет мысли, рассуждений, чувств другого, а самый субъект мыслящий и рассуждающий. Он — психолог в лучшем и точнейшем смысле. И как-то невольно читателя привлекает, и в собственных рассуждениях Шестова, он сам больше, чем то, о чем он говорит: тем более, что то, о *чем* он говорит, не удовлетворительно часто, — худо ли это или хорошо, — по привитой нам привычке к точности выражения, как в своих мыслях, так и в особенности при передаче чужих; полноте выражения, уважения к контексту и прочим академическим «предрассудкам».

Кто-то в нашей литературе уже называл Л. Шестова скептиком⁴⁹. Это и неверно и верно. Когда под словом скептицизм здесь подразумевают *современный* скептицизм и релятивизм, то эта квалификация — не верна. Современный скептицизм отчаивается в достижении истины и, поэтому, просто *отрицает* ее; он — негативистичен. Релятивизм провозглашает относительность истины «всякой» и «вообще», но только затем, чтобы придать вид истинности собственным суждениям. Другое дело скептицизм древних: академиков, Секста Эмпирика. Их просто истина не влекла к себе, не «интересовала» (ср. De profundis: последняя фраза 1-го абзаца⁵⁰), была для них *безразлична*; это — индифферентизм. На первом же плане — *мораль*; и все — sub specie moralitatis. Но древние моралисты эпохи эллинизма, как и моралисты христианские, как и подавляющее большинство моралистов нового вре-

мени, искали *положительного* решения вопросов морали. (De profundis. 2-ой абзац)⁵¹.

(Ницше и кой-кто перед тем — отрицают. И это — истинная мораль! Сюда и Шестова! Его сила и его слабость: 1) сила: вскрывать мораль, где от нее стараются избавиться, общее: внесение «оценок» (например «Вопрос»⁵²), 2) слабость: вводит, где ее на самом деле нет — боится, как бы не проникла мораль).

(Еще особенность Шестова: он любит гносеологические вопросы, и в этом, может быть, видят его скептицизм в современном смысле. Но тут его позиция все-таки сложна: он и гносеологические нормы критикует с точки зрения приложения их к морали. Верно то, что гносеологи, найдя, «как возможна» геометрия, по этому образцу стремятся обосновать не только другие науки, но и природу, иногда и мораль. Шестова интересует только «как возможна мораль», и он без труда уничтожает гносеологов, показывая не только недостаточность их построений для «науки о морали», но в особенности для самой морали. *Принцип* Шестова прост: не может конституировать действия то, что может конституировать теорию, и тем более, когда сомнительно еще, может ли оно конституировать саму теорию.).

(Не любит «объяснений»⁵³ — понятно, раз они и в науке только «относительны», то тем более они невыносимы, когда возводятся в правило морали). (Боязнь идей: Pro domo mia⁵⁴). (Не любит разума — по слабости к разуму).

(Его собственная «положительная» мораль: «все», говорит, действительно, «все» положительно, «должно быть», «может быть» или на языке Шестова просто «может» и т. п.) И другого рода обобщение: например, «Ответственность» ... «Если бы философы, которые так много говорят об ответственности, знали, какие последствия имеют в умопостигаемом мире их не только изъясненные, но еще в большей степени неизъясненные мысли — они бы, верно, наложили на себя обет вечного молчания, они бы даже запретили себе размышлять!»⁵⁵

(Его индивидуальное решение: говорить — «нет», — да, его «нет», как правила и проповеди не есть указание *пути*; он не обобщается, потому что путь — в индивидуальном и не подлежащем обобщению. Единственный путь Шестова — мне бы рассказать *свое*. Нельзя сказать, что

вовсе нет! И не мало! А если он этого не делает «пространно» — его право и воля. А отчасти и *идея*: нет соблазна для другого, и в том-то и идея: не давать такого соблазна, а пусть каждый за свой страх и риск...)

Еще одна академическая черта, присущая этой статье Шестова: у него нет интереса к философии: противопоставив релятивизм его «абсолютизму», Шестов не интересуется, сказал что-нибудь Гуссерль положительного или нет; он убежден, что уничтожен весь Гуссерль; он интересуется не философией и не тем, чтобы найти истину, а тем, чтобы найти Бога!

В «*De profundis*» — Шестов бросает упрек: «рационалистам нет дела до истины»⁵⁶... Не потому ли он бросает упрек этот, чтобы освободить себя от обязанности «доказывать»?.. Но ведь ему самому-то нужен *Бог*, а не истина! Или он думает, что Бог и есть истина?

Где Гуссерль говорит о разговоре «личности к личности»⁵⁷ Шестову дан ответ! Но Шестова интересует с некоторого времени только теория познания, а тут-то ее и нет! Тут «критика» познания. Шестов *сам* не становится этим властью имеющим, он ищет только гносеологии для них, но это еще дальше от их власти, чем теория познания от метафизики!

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.

Во всех академических возражениях Гуссерлю меня удивляет одно: неужели автор серьезно думает, что Гуссерль не предусмотрел их элементарных возражений: тычут ручками в чернильницу и кричат: это же мое представление, отвернись или поумнею — будет выглядеть иначе: рассказывают про свои сновидения: верят, что бытие есть истина; что человек — человек, а потому не может обладать истиной и пр. и пр.

Интересно, ставит Шестов сколько-нибудь в зависимость от опровержения Гуссерля свою правоту? Если ставит, то какой он удар ей нанес!

Спустившись в долину Шестов счел нужным рассказывать сказки 1001 ночь⁵⁸, но я недоумеваю, от какого Сулеймана он спасает таким образом свою жизнь?

Когда Шестов выступал с моралью и требовал «будем искать Бога», это было важно; когда он высмеивал гносеологов, переносивших свои конструкции в область морали, это было поучительно, но когда он сам стал переносить мораль в теорию познания, недоумеваешь, это ли обещанное нам 4-ое измерение?..

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Рукопись датирована неверно (до 1917 года). Шестов впервые опубликовал статью, о которой идет речь в представленных заметках, в ж. «Вопросы философии и психологии» 1917 году. Поэтому уточню, что заметки о Шестове написаны после 1917 года. Черновой автограф. ОР РГБ. Ф. 718. К. 5. Ед. хр. 11. Цель, которую я преследовала при расшифровке этой рукописи: добиться смыслового прочтения ее. Поэтому я во многом следовала указаниям Шпета, т. е. меняла местами страницы рукописи и фразы Шпета, вставляла цитаты из статей Гуссерля и Шестова, обозначенные у Шпета, зачастую лишь двумя первыми словами цитируемой фразы. Я расшифровывала сокращения Шпета, специально это не оговаривая, поскольку если бы каждое сокращение было заключено мной в скобки, как того требуют правила архивной работы, текст заметок превратился бы в сплошные скобки, и это затруднило бы их смысловое прочтение. Курсивом даны слова и фразы, подчеркнутые Шпетом в тексте.
- ² *Lucis a non lucendo* — светлой (роща названа) потому, что в ней темно (не светло). — (лат.). Употребляется, чтобы иронично подчеркнуть бесосновательность какого-либо названия.
- ³ *Zurück auf Kant!* — Назад от Канта! (нем.).
- ⁴ Шпет цитирует стихотворение А.С. Пушкина «Движение» (1825), посвященное древнегреческому философу Пармениду: «Движенья нет, сказал мудрец брадатый / Другой смолчал и стал пред ним ходить...» *Пушкин А.С. Сочинения* в 8 тт. СПб: «Просвещение». Под ред. П.О. Морозова, 1903. Т. 2. С. 17.
- ⁵ Шпет имеет в виду эпитафию Шестова к «Апофеозу беспочвенности»: *Nur für Schwindelfreie* (из альпийских воспоминаний) — только для тех, кто не подвержен головокружению (нем.).
- ⁶ Страницы, проставленные Шпетом, соответствуют страницам статьи Л.И. Шестова *Memento mori* (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // *Вопросы философии и психологии*. Кн. 139. 1917.
- ⁷ *Шестов Л.И. Memento mori* (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // *Вопросы философии и психологии*. Кн. 139. 1917. С. 2–3.

- ⁸ Там же. С. 9.
- ⁹ Там же. С. 11.
- ¹⁰ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 49.
- ¹¹ Шестов Л.И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 11. Шестов цитирует: Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 8.
- ¹² Там же. С. 11–12.; русский перевод статьи Гуссерля «Философия как строгая наука». // Логос. 1911. С. 49.
- ¹³ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 49.
- ¹⁴ Там же. С. 49.
- ¹⁵ Там же. С. 53.
- ¹⁶ Шпет ссылается на работу Шестова Memento mori // ВФиП кн. 139. 1917 г. Цитата не точна. У Шестова (стр. 11): «...наука на ряду с собой не хочет признавать никакого авторитета.»
- ¹⁷ Roma locuta, causa finita — Рим высказался, дело закончено (лат.), о непрекаемости суждения.
- ¹⁸ Шестов Л.И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 12.
- ¹⁹ Шпет так пишет потому, что у Франка идет речь об абсолютных моральных основаниях истины, а у Гуссерля, которого, как считает Шпет, Шестов не понял, идет речь о конкретных истинах, т. е. введение ограничения, пределов науки.
- ²⁰ Шестов Л.И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 33.
- ²¹ Рассуждение Шестова см. Шестов Л.И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 37–38.
- ²² Гуссерль Э. Логические исследования Ч. I. 1900.
- ²³ Шестов Л.И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 39.
- ²⁴ μετ βασι^οει^ς αλλο γ νο^ο — переход (рассуждения) в другую область; ошибка, приводящая к смешению понятий и игре слов. (греч.).
- ²⁵ Шестов Л.И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 42.
- ²⁶ Там же. С. 41–42.
- ²⁷ Там же. С. 48.
- ²⁸ Там же. С. 8.
- ²⁹ Там же. С. 54.
- ³⁰ Там же. С. 43–44.
- ³¹ Там же. С. 45.
- ³² Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 53.
- ³³ Там же. С. 53.
- ³⁴ Шестов Л.И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 57.
- ³⁵ Там же. С. 58.
- ³⁶ Там же. С. 68.
- ³⁷ Там же. С. 64.
- ³⁸ Там же. С. 59.

- ³⁹ Там же. С. 59.
- ⁴⁰ Там же. С. 57. Шестов переводит *enthüllen* как «разрешить», хотя у Гуссерля оно значит: «снимать покров», «обнажать».
- ⁴¹ Гуссерль Э. *Философия как строгая наука* // Логос. 1911. С. 51.
- ⁴² Шестов Л.И. *Memento mori* (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 57.
- ⁴³ Там же. С. 59.
- ⁴⁴ Там же. С. 65.
- ⁴⁵ «Я уже сказал Вам, что сущности вечны, так как дело идет при этом только о возможностях» (франц.). *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении // *Лейбниц Г.В.* Сочинения. М., 1983. Т. 2. С. 297.
- ⁴⁶ Шестов Л.И. *Memento mori* (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 67.
- ⁴⁷ Там же. С. 67.
- ⁴⁸ Гуссерль Э. *Философия как строгая наука* // Логос. 1911. С. 53.
- ⁴⁹ Скептиком Шестова называли многие, в основном за его «Апофеоз беспочвенности». Наиболее последовательно это сделал Бердяев в статье «Трагедия и обыденность» («Вопросы жизни», март 1905 г). Впоследствии эта характеристика Шестова как скептика вошла в книгу Н.А. Бердяева «*Sub specie aeternitatis*» (Петербург, 1907 г. С. 247–275): «Мне жаль, что «беспочвенность» начала писать свой «Апофеоз», тут она делается догматической, несмотря на подзаголовок «опыт адогматического мышления». Потерявшая всякую надежду беспочвенность превращается в своеобразную систему упокоения, ведь абсолютный скептицизм также может убить тревожные искания, как и абсолютный догматизм». (С. 251.). И далее: «творческие моменты есть и у Шестова, но боюсь, чтобы он не упокоился на окончательном, не мятежном уже скепсисе». (С. 265.). См. также: *Баранова-Шестова Н.Л.* Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. С. 142.
- ⁵⁰ «Напротив, философия начнется лишь тогда, когда человек теряет все критерии истины, когда он почувствует, что никаких критериев быть не может и что они даже ни за чем не нужны». Шестов Л.И. *Самоочевидные истины* // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 133.
- ⁵¹ «Метафизические судьбы людей далеко не одинаковы. Одному дано жить только однажды — в этой жизни: он в первый и в последний раз появился — после своего рождения — во вселенной. У него нет прошлого, нет и будущего. Ему нужно спешить, чтобы насытиться днями в течение короткого своего существования на земле между рождением и смертью. Его девиз — *carpe deum* (лови день — лат.), он всегда торопится. Он, поэтому, позитивист и имманентист. Кроме того, что есть здесь, под рукой, для него ничего нигде нет и быть не может. Он даже и Бога хочет здесь видеть (у средневековых людей это называлось *fruito Dei*), ибо верно чувствует, что, если Бога здесь не увидит, то не увидит Его уже нигде и никогда. Ведь не только безбожники бывают позитивистами, верующие люди не менее склонны к положительной философии: об этом свидетельствует история католицизма, да и многие другие истории». Шестов Л.И. *Самоочевидные истины* // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 134–135.

- ⁵² «Вопрос. Сейчас чувственные блага доступны всем. Самый грубый человек, даже дикарь видит небо и солнце, слышит пение соловья, наслаждается ароматом сирени или ландыша и т. д. Духовные же блага — удел избранных. Но, если бы было обратное, если бы всем были доступны духовные блага, если бы всякий мог бы воспринимать и геометрию и логику и высокие идеалы нравственности, но зрение, слух, обоняние дарованы были только очень немногим? Как было бы тогда с рангами — по прежнему ли духовные блага продолжались бы считаться высокими и прекрасными, а чувственные — низкими и безобразными, или *arbiter elegantium* (вы, конечно, знаете, кто он и где его искать) принужден был бы произвести переоценку?». Шестов Л.И. Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 131.
- ⁵³ «Нужно не усыплять себя «объяснениями», хотя бы и метафизическими, загадок бытия, нужно будить и будить себя. Для того же, чтобы пробудиться, нужно мучительно почувствовать на себе оковы сна и нужно догадаться, что именно разум — который мы привыкли считать освобождающим и пробуждающим — и держит нас в состоянии сонного оцепенения». Шестов Л.И. Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 133.
- ⁵⁴ *Pro domo mia* — для себя, в свою защиту. (лат.).
- ⁵⁵ Шестов Л.И. Самоочевидные истины. «Ответственность» // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 120.
- ⁵⁶ Там же. С. 141.
- ⁵⁷ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 53.
- ⁵⁸ Шпет имеет ввиду статью Шестова «Самоочевидные истины (Из книги «Тысяча и одна ночь»)» // Мысль и слово. I. М., 1917.

История как проблема логики: развернутый план III тома и наброски IV тома¹

*«...Изучение речи открывает
сознанию весь механизм разума,
т. е. самое существо логики.»
Шопенгауэр*

ВВЕДЕНИЕ

- 1, Логика и эвристика
 - а, Резкое разделение в I т.
 - α, Его содержание (Развить то, что в I т. + K \ddot{u} lpe, Real)
 - β, Его справедливость: чтение и письмо!
 - γ, Оговорки там же
 - б, Возможная помощь логике со стороны эвристики.
 - α, Устранение «смешения» всякого сделанного различения.
 - β, Возможная помощь, сколько логика нуждается в основании психологическом.
 - γ, Принципиальное устранение этого рода помощи.
 - αα, Логические процессы *не только* психологические.
 - ββ, Идея «чистой» логики.
 - γγ, Ее малая продуктивность в области специальной методологии.

с, Действительная помощь логике со стороны философских оснований процесса научного познания.

α, Невозможность «общей» теории познания, как всеобщей эвристики.

β, непригодность для этой цели теории познания, как психологической теории.

γ, непригодность для этой цели теории познания, как метафизической теории субъективизма.

δ, Теория познания, как теория познаваемого в смысле онтологии

αα, Формальная онтология, как учение о предметах

ββ, Материальная онтология, в данном случае — философия истории

γγ, Помощь обеих в определении «предмета» науки и истории <нрзб.>

ε, Теория познания, как феноменология познания

αα, Всякое сознание — сознание чего-нибудь, всякий предмет — предмет сознания

ββ, Эвристика как источник «примеров» для феноменологии — экземплификация!

γγ, Принципиальные основы исторического познания

d, Принципиальные основания для решения проблемы

α, Задачи определения предмета, онтология и задачи «выражения» этого предмета

β, Задачи определения предмета феноменологии, как основа онтологии

γ, Метод последнего определения

2, Философия и герменевтика

a, αα, Смысл как предмет герменевтики

b, ββ, Феноменология «смысла» = феноменология «выражения»

c, γγ, Превращение самой логики в предмет феноменологического исследования!

- d, δδ, Неожиданное обобщение: логика, как семиотика²
 - e, Эвристика и логика — 94)³
 - f, εε, Путь к «смыслу» исторического бытия через «смысл» выражения: (А, выражение; В, выражаемое, М; С, смысл) — 58)
 - g, Специфика истории и языкознания. Чтение и письмо (Usener, 35) 39))
 - h, ζζ, Всеобщее значение семиотики и герменевтическая философия
- 3, Некоторые моменты из истории герменевтики (оправдание обобщения задач герменевтики) — 117) = Steinthal Н. Geschichte der Sprachwissenschaft..., 230 ff. (термин ρῶν) и Prantl С. Geschichte der Logik ... Bd. 1, 690.
- a, Аристотель
 - b, Древний мир и средние века, возражения
- 4, Библейская герменевтика — Usener 7)
- a, Августин
 - b, Эрнести
 - c, XVI в. — Dilthey II, 113, 115 f.,
- 5, Философская герменевтика
- a, Шлейермахер
- 6, Филологическая герменевтика
- a, Бек
 - b, Бласс, Ульрих, Steinthal, Prantl
- 7, Историческая герменевтика
- a, Бернгейм
 - b, Дройзен, Sigw<art>, Wundt
- 8, Подход к вопросу в философии XIX в.
- a, На почве логики истории
 - α, Дройзен. — *Прим.* Вундт → Prantl
 - β, Дильтей
 - γ, Spranger, — Spr.
 - b, На почве общих изысканий
 - α, Эрдман
 - β, Эльзенганс
 - γ, Гомперц, Марти, Гуссерль
 - c, Смысл этого подхода:
 - α, База герменевтики, как философский принцип: принцип исторической теории познания!

β, Логика как семиотика

[Далее заметки на полях, как некоторые
выводы (Т.Щ.)]

Нет анализа «понимания». Смешение понимания
и истолкования ⇒ и сведение герменевтики к задаче ис-
толкования

Герменевтика есть наука о: 1) понимании — объек-
тивное = $\rho\upsilon\omicron\nu$; 2) истолковании — субъективное =
 $\pi\rho\rho\upsilon\nu$.

Проблема понимания:

А, критическая

В, герменевтическая (терминологическая ?)

С, феноменологическая

А, психологические теории — типы решений;

формулировка проблем по типам

В, типы и расчленение проблем:

α, понимание — смысл; уразумение — разум

β, знак — значение

Типы решения:

Интроспективные данные: Staut

Экспериментальные данные: Marbe, <нрзб>

Попытки объяснения:

ассоциативные — не есть объяснительные

бессознательные (акты) —

Erdman —

Неудача эмпирической
психологии!
абстрактной психоло-
гии!

?коллективный? — не может быть ответа, потому
что понимание = предпосылка и анализ →

→ понимание лица, вещи, знака (а не в обратном по-
рядке) → α, — принцип; β, — логика

Понимание *знака*, герсп. значение! Понимание речи
(суждения) — *смысл*! (если понимание знака и представ-
ление или идея без *Setzung*, то смысла — непременно!

А затем относительно представления решается просто:
обладает оно *Setzung* или нет? Это будет против Staut, I,
97 ss.)

ГЛАВА ПЕРВАЯ: К ИСТОРИИ ВОПРОСА

Выделение логики в самостоятельную семасиологическую область: из порядка значения —

а, не само значение

α, науки

β, онтологии

б, не выражение

α, психологии

с, *формы*

1, Локк и Лейбниц

а, Кондильяк

б, Destutt de Tracy!⁴

2, Милль

3, Тейхмюллер

4, Семасиология в языкознании

5, Психология генетическая

6, Психология этническая (моя статья)

а, принципиальное содержание

б, языковедение

с, отношение к истории (повставлять)

7, Штёр. *Примечание* об австрийской школе

8, Гомперц

9, Марти и философия языка

10, Гуссерль и идея грамматики

ГЛАВА ВТОРАЯ: ИЗ ИСТОРИИ ТЕРМИНОЛОГИИ

1, Обзор понятий и необходимость исторического очерка, чтобы не возвращаться. — 88) 96) 114)

2, Слово и наименование (имя (name), название (nounen))

а, Слово и имя — 115,3)

α, определение слова (что имеет значение)

β, отличие имени от слова

γ, слово и «выражение» (высказывание)

б, самозначение выражения и соозначение; категорематические и синкатегорематические (Gomperz, 89)

α, Аристотель, <имена> категорематические>
и синкатегорематические>

β, имена самостоятельные> и несамостоя-
тельные>

d,

е, определения, которых я буду держаться!

3, Begreifen⁵ и Verstehen⁶ — 113)

4, Понимание и объяснение

5, Verstand⁷ и Vernunft⁸

6, Общая картина — 97) 98) (согласовать с V, 3)

ГЛАВА ТРЕТЬЯ:

ПОЗНАНИЕ ЗНАЧЕНИЯ ИМЕНИ

(логическая проблема

и выделение ее из грамматической)

т. е. тот смысл, что познание значения имени не есть понимание = чисто *номинативный* акт. Предполагает всегда, следовательно, понимание суждения и в суждении! А это — уразумение сущности! Тут к номинативному акту присоединяется осмысливающий, но не к номинативному как такому, а потому, что еще *Setzung*, которое и в «понятии», но здесь — из «уклада» — выбор предикатов!

1, Психологические теории *выражения* и специально словесного

a, Теории умозакл^{ючения} — 76)

b, Филологические теории; витальный ряд

c, Ассоциативные теории — 115,1)

d, Апперцептивные теории>

е, Эрдман

f, Вюрцбургская школа (особо критика «языка жестов» Вундта)

2, Недостатки и апории психологических теорий; проблемы ими поставленные>

a, общее отсутствие перехода от индивида к индивиду

b, специально: α, ассоциативные — 57) 91)

β,

c, проблемы

- 3, Этнич<еские> теории (и лингвист<ические>)
- a, эмоц<иональные> теории — 36)
 - b, Штейнт<аль>, Лацарус — 72)
 - c, Levy-Brull
 - d, Boldwin
 - e, Тард и «подражание» — 87)
 - f, Гейгер, Нуаре — 73) 74) 75)
- 4, Недостатки и проблемы
- a, Смещение проблем факта и генезиса — 4) 68)
 - b, Специально: α, подраж<ание>м — 71)
 - β,
 - c, Проблемы — 69) α
 - β
- 5, Слово и имя; «знак» → логическое исследование и в принципиальном анализе — существенное требование! → Гуссерль *Ideen*. 256 → (знак, выражение, слово), Marty I, 205, § 37.
- a, Выражения категорематические и синкатегорематические; слово как *principium cognoscendi* — 32) — 102) — 112)
 - α, Название и слово; термин и образ
 - β, Выражения категорематические и синкатегорематические
 - γγ, → Marbe, I, 212
 - γ, Объем значений
 - δ, Феноменологическое разделение
 - ε, Грамматическая терминология и познаваемое
 - b, Знак и указания — 16) 47) 52a) — 105) — 110) — 114a) → Marty, § 37 (знак и выражение)
 - c, Обозначение и сообщение как характеристика слова — 30)
 - d, Слово как *Ausdruck*⁹ и *Eindruck*¹⁰ — 31) 53) 99)
 - e, Возможная классификация слов (“лестница выражений”) (Гуссерль Э. II, 303) — 114); возможная классификация назв<аний> — 102) 226). — тут только и выясняется необходимость термина «название»

Так как все мы познаем в форме слова, то отсюда абсолютно всеобщее значение этой формы. Проникая глубже в «смысл» самих понятий, мы встретим только модификации основных логических структур, — и в них закон «смысла» как сущности.

- 6, Значение как понятие, — знак обозначает и предмет и смысл (значение) (значение — *содержание*)
- a, Что есть значение: мысль или вещь? — 3) 45)
 - Ah, Auf. 1006a, 31ss. — b 15, Ср. Eth. Husserl, II, 305: — 118) 4)
 - b, Буквальный психологизм лингвистов, поддерживаемых психологами
 - c, Понимание речи, (выражение как смысл)
 - d, «Значение» и «смысл» — 1) 11)
 - e, Вопрос о многозначности и Wandel¹¹ — Paul, с. IV.
- 6' Логическое значение — внутренняя форма
- 7, Номинальный акт (номинальный акт — *предмет*) (Nenem у Штейнталя!), как устанавливающий и его гипостатические свойства
- a, Определение номинального акта — 103) Prantl II, 157, 192. По Z.L. 11.
 - b, Neunen (сообразовать с III, 5, a) Marty I, 436.
 - c,
 - d, Setzung его — 17) 23) (Setzung — чисто *логические* формы. Рационализация — вывод) Marbe, 102
 - e, Объективирование
- 8, Понимание понятий (как называемых), (внутренняя форма — *понятие*)
- a, Представление, конвенция — 20) 89) 77) 78) 82)
 - b, Марти
 - c, «Сфера целого» — 19)
 - d, Реализация
- 9, Данные для обобщения и переход к главе IV
- a, Понятие как суждение: *implcite* (значение = совокупность предикатов)
 - b, Суждение как значение понятий — 29) 39) 55) 64)
 - c, 3 стадии — 58) 61) (V 3a)

**ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ: ПОСТИЖЕНИЕ СУЩНОСТИ
КАК М<ATERIA> АКТОВ
(принципиальная проблема — проблема
суждения как основная для логики!)**

- 1, Анализ представления: Q и M акта¹²
- a, Представление и суждение (Br<ентано>)

- b, Критика Бр<ентано> Гуссерля и <нрзб> — 43)
- 2, Акт, содержание и предмет — 111)
- 3, Интенциональная сущность как смысл
 - a, 3-ий момент к Q и M: forma (энтелехия)
 - b, часть и целое — 52)
- 3', Разумение, как sui generis акт
 - a, Sinnverleinder Акт¹³ и кр<итика> Марти — 48)
 - b, Связь с Setzung — 95) 80) 81)
- 3" c, Как характеристика сознания в целом
 - α, Понимающее сознание
 - β, Сопоставление с Annahmen¹⁴
 - γ, Сопоставление с нейтрализацией Гуссерля
 - δ, Сопоставление с вниманием
- d, Степени понимания
 - α, Степени углубления
 - β, Способность
 - γ, Субъективное и объективное в понимании (реконструкция и преобразование — интерпретация)
- 4, Анализ суждения, как выражения смысла: понимание предмета (выражение как смысл) — 49) 106) 107)
 - a, Смысл и «объективность» — 50)
 - b, Смысл и «допущение»
 - c, Смысл и очевидность
 - d, Смысл и актуализирование знания — Selz. I, 32 f.
 - e, Смысл и belief¹⁵ — 59)
- 5, Учение о copula — — (Мейнонг, S. 2)
 - a, суждение и словесная формула — 11) 13) 14) 12)
 - b, части суждения — 6) 7) 37) 40) 79)
 - c, copula — 21) 22) 38) 66)
 - d, Суждение как гипотетическое (Субъект — основание, Предикат — следствие, rationalis) (Bergman, Erhardt, Hiedel)
 - e, Связь между суждениями и «сфера разговора»
- 6, Конкретно-общее
 - a, Типы
 - b, Часть и целое
 - c, Генезис и развитие
 - d, Цель и средства < Выводы, M, Ann, 175 ff.
- 7, Интерпретация и объяснение

- а, Интерпретация как пропозициональный акт (без этого разделения — *blosse Verstehen*¹⁶)
 - б, Несобственный смысл понимания общего
 - с,
- 8, Ступени герменевтики
- а, По объекту интерпретации — 101)
 - б, По источнику —
 - с, «авторитет» — 46)
- 9, Определение
- а, Роль определения — 33)
 - б, Терминирование? — III, 5, а, α
 ———— е, ζζ
 ———— б, α, αα

ГЛАВА ПЯТАЯ: УРАЗУМЕНИЕ СМЫСЛА (онтологическая или метафизическая или философско-историческая проблема?)

- 1, Различение: понимание и уразумение
- а, Сопоставление значений
 - б, Понимание в акте суждения
 - с, Первичная данность — 35)
 - д, Понимание в смысле интеллектуальном и чувственном
 - е, *Meinen, Verstehen, Begreifen* (Prantl, 6)
- 2, Анализ разумения в первичной данности — 109)
- а, Общение и сообщение — 5) 15) 28) 54) 100)
 - б, Устранение трудностей психологических теорий
 - с, Понимание, как «восприятие» (*bloss verstehen*) — 8) 9) 60) 95)
 - д, Понимание как объективирующий акт — 41) 83)
 - е, Как объективирующий «внутреннее» — 84)
 - ф, Как объективирование в интерпретации
- 3, Разумение, как *sui generis* акт: полное раскрытие трех стадий
- а, Обобщение результатов гл. IV, 3' и три стадии — 61)
- 3', Понимание как конкретное переживание в целом сознания
- а, Понимание индивида и индивидуального — 85)

- b, Понимание самого себя
 - c, Индивидуализирующее направление интерпретации
 - d, Разумность и целесообразность
 - e, quasi-понимание — 10)
- 4, Реализация как коррелят *Setzung*
- a, Общие основания «реализации» (Кюльпе)
 - b, Реализация «смысла»
 - c, Уразумение «личности»
 - d, Уразумение «творчества»
 - e, Пределы уразумения — 51) 53)
- 5, *Ratio*
- a, Лейбниц и Вольф
 - b, Bergmann
 - c, *Ratio* как энтелехия
 - d, Мотивация разумная — 25) 26) 27) 52a)
 - e, Пределы разумности — 51)
- 6, Значение для психологии. Психологические теории
- a, К теории кинестетических актов — 62)
 - b, Симпатия
 - c, Вчувствование — 104) Husserl, *Ideen*. 8.
 - d, Предустановленная гармония в организме
 - e, Предустановленная гармония в роде
 - f, Коллективность, ее законы и основа (познает индивид, понимает коллектив)
 - g, Личность, как высшая способность уразумения — 53)
- 7, Значение для наук о духе
- a, Филологическая интерпретация
 - b, Историческая интерпретация
 - c, Переход к IV тому
- 8, Значение для философии — 34)
- a, Для эстетики
 - b, Для поведения
 - c, Для размышления
 - d, Смысл мира, жизни, истории
 - e, Мистическая интерпретация (*личное* уразумение) — 86) — 88a)
 - f, Смысл и действительность: реальность как реализация смысла (Кулпе)
 - g, Дух — 24) 44)

h, Герменевтическая философия
 α, Методология (Prantl, 4)
 β, Метафизика — 2) 93)

ГЛАВА ШЕСТАЯ: ВЫВОДЫ И ОБОБЩЕНИЯ

- 1, = V, 4,
- 2, = V, 5,
- 3, = V, 6,
- 4, = V, 7,
- 5, = V, 8

[В тетрадь вложен листок, где уточняются некоторые записи развернутого плана третьего и четвертого томов «Истории как проблемы логики» Г.Г. Шпета (карандашом)].

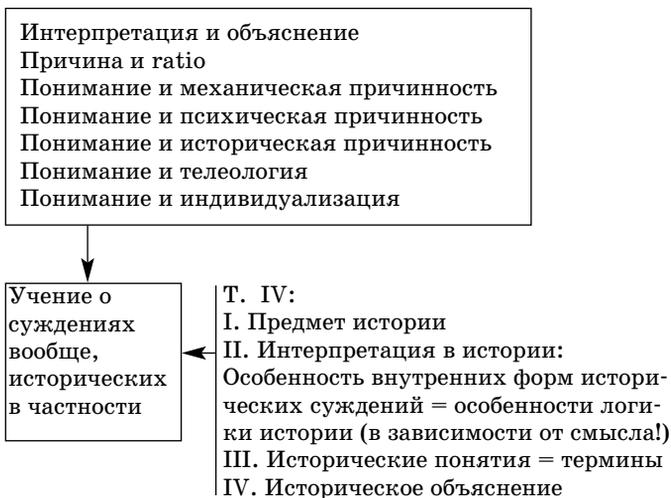
Понимание.

Различие формальных значений. Эскурс из истории терминологии

Понимание: конципирование, разумение

Феноменология понимания; общение, сообщение и пр.

Объекты понимания — лицо; вещь (социальная!); знак специализированный



ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ План печатается по рукописи, сохранившейся в семейном архиве Е.В. Пастернак. Датировка рукописи осуществляется по статье Шпета «Введение в этническую психологию», упоминаемой им в плане, которая опубликована в журнале «Психологическое обозрение» в 1918 году.
- ² Теория знака и выражения знака; логика как теория знаков. Формула для 3-х измерений, <нрзб.> — 42) 43) 67) 115,2) — Прим. Шпета
- ³ Цифры, проставленные Шпетом, означают, по-видимому, страницы рукописи, к которой относится данный план. По крайней мере, все другие планы его архива соотносятся с рукописями именно таким образом. Но, к сожалению, полную рукопись этого плана пока обнаружить не удалось. Сохранились лишь отдельные отрывки. Среди них, например, «Язык и смысл» Ч. I, II. Страницы этих материалов частично совпадают с публикуемым планом.
- ⁴ Антуан Луи Клод Дестют, граф де Траси (20.07.1754 — 10.03.1836) — французский философ-сенсуалист, основоположник школы Идеологии, разрабатывал теорию знака, семиотические проблемы и проблемы логики как теории знаков. Среди последних работ о нем: Ланина Е.Е. послесловие переводчика // Метафизические исследования. Выпуск 11. Язык. С. 194–198.
- ⁵ Понимание, логизирование (нем.).
- ⁶ понимание, разумение (нем.).
- ⁷ интеллект (нем.).
- ⁸ разум (нем.).
- ⁹ выражение, проявление; выражение, оборот речи (нем.).
- ¹⁰ отпечаток, след; впечатление (нем.).
- ¹¹ изменение (нем.).
- ¹² Буквы Q M обозначают соответственно основные понятия Гуссерля Qualitet (качество акта) и Materia (материя акта). Но Шпет выделяет еще третий источник оригинального опыта — энтелехию.
- ¹³ акт надления смыслом (нем.).
- ¹⁴ предположение, предпосылка (нем.).
- ¹⁵ вера, верование (англ.).
- ¹⁶ голое понимание (нем.).

Глава из рукописи [Язык и смысл. Ч. I.] Знак — значение как отношение *sui generis* и его система

Итак, в нашем распоряжении есть теперь некоторые опорные пункты, ориентируясь по которым, мы должны попытаться установить специфический характер отношения знак-значение. Что психологические теории и психологические объяснения здесь до непозволительной крайности упрощают вопрос, это после приведенных разъяснений должно быть каждому ясно. Различия должны быть установлены с возможной отчетливостью, хотя мы все еще остаемся на почве крайне общей; полученные определения должны быть приурочены по возможности точно.

Хотя мы еще не определили место *слову*, как знаку, в общей классификации знаков, тем не менее, так как наш интерес к знаку именно из-за того, что слово есть знак, то как раз в целях названной точности нужно иметь в виду, что слово, даваемое нам в различных внутренних и внешних формах, выполняет вместе с тем весьма разнообразные функции. Несомненно, также, что как эти формы, так и эти функции переплетаются по-своему, каждая в своей сфере, и не на всех частных примерах удастся сразу и легко провести нужные различия. И особенно нужно иметь в виду тщательно проводимое в современной литературе (например, Твардовским¹, Гуссерлем и др.), различие между словом в его функции названия или имени и словом в его функции знака со значением. Не все бесспорно в существующих опытах этого различения, кое-что нуждается также в углублении и детализации, но основная

тенденция его — верна и весьма понятна. Более подробные разъяснения будут даны ниже, а здесь довольствуемся только тем, что если слово, как знак, имеет своим коррелятом значение, то название или имя имеет в виду *предмет*. Ниже мы увидим, что и функция называния, *номинативная* функция, отличается от “имения в виду” или *подразумевания*, и под предметом мы понимаем не совсем то же, когда говорим о нем, как называемом, или когда говорим о нем, как о подразумеваемом. Но пока для нас достаточно сделанного указания, чтобы различать номинативную функцию слова, где коррелятом слову служит “предмет”, от значащей его функции, где коррелятом является значение, или, как мы видели, можно также сказать, предметное *содержание*. Оставляя в стороне вопрос о том, имеют ли в строгом смысле значение имена собственные, и вообще — все ли имена имеют значение, и признавая в то же время, что “пустые” предметы суть чистая абстрактность, так как конкретно всякий предмет является оформливающим носителем некоторого, хотя бы неопределенного содержания, и соответственно признавая, что всякое содержание имеет своего носителя, так как даже беспредметные содержания, — бессмыслица, — имеют некоторую *sui generis*² предметную форму: при всех этих условиях не подлежит сомнению, что слово как название только потому выполняет также номинативную функцию, что оно имеет значение, т. е. другими словами, предмет называется только через значение. Все это показывает, что между номинативной и значащей функцией слов, несмотря на различие этих функций, есть взаимоотношение и необходимая связь. Насколько необходима эта связь, т. е. является ли она безусловной или зависит от каких-либо условий, так что мы могли бы говорить, например, как допускает это Гуссерль, об одном предмете для разных содержаний, *resp.* значений, и об одном значении у разных предметов³, — это для самого различения, как и для признания наличности указанного взаимоотношения, остается безразличным. Из последнего, во всяком случае, ясно, что есть известная координация не только между онтологическими и логическими формами, о чем у нас была речь, но также между теми и другими, с одной стороны, и грамматическими, с другой, о чем знает вся-

кий логик, определявший, например, субъект предложения, как *называемый* предмет, и всякий грамматик, определявший подлежащее, как *имя* существительное или местоимение.

Ясно одно, таким образом, что мы имеем дело, действительно, со сложной структурой отношений, и поскольку эта структура вскрывается в *слове*, последнее может быть названо *системой* этих отношений. Как бы мы в этой системе ни определяли роль и место номинативной функции, она должна быть отличаема от функции значащей, в сфере которой теперь следует определить положение самого значения. Мы знаем, что значение есть коррелят знака, следовательно, и слова, как знака; далее, мы знаем, что значение, как содержание есть коррелят предмета; кроме того, мы знаем, что знак сам есть не только субъект отношения, но и отношение; теперь мы еще должны признать, что знак вместе со значением есть субъект отношения, термином которого является предмет, само же отношение, когда, по крайней мере, речь идет о слове, есть отношение названия; наконец, мы знаем, что система слова этими отношениями и их взаимной корреляцией еще не исчерпывается, а что в эту систему входит необходимым ингредиентом еще значащая функция со своим отношением или со своими отношениями. Уяснение их должно уяснить и руководящее для нас отношение слова-значения.

Вернемся к знаку, как он дан нам, как некоторая чувственно воспринимаемая вещь. Эту вещь, прежде всего, характеризуют, как некоторую “физическую” вещь, что, разумеется, следует понимать весьма широко, ибо это есть не только вещь в мире материальных механических процессов, но также и в мире живых существ и их процессов, как собственно витальных, так и, более узко, душевных. Причем, так как нередко “внутреннее” противоплагается “внешнему” именно как *душевное*, доступное нам путем “самонаблюдения”, то нужно иметь в виду, что такое же ограничение “физической вещи”, как “внешней вещи”, в нашем случае едва ли мы могли бы признать правомерным. Легко найти случаи, когда знаком для нас служит не только телесное “выражение” душевной жизни, — которое и само есть ничто иное, как *составная ее часть*, а не нечто ей противоплагаемое, как убеждают нас до сих

пор некоторые психологи, — но и сами душевные переживания, поскольку они представляют собою больше, чем телесный процесс, ощущаемый самим переживающим и его окружающими. Что пределом “ощущения” в случае данности “самого” душевного переживания служит уже единственно переживающий, — это, хотя и не само собою разумеется, тем не менее, может быть нами признано. И если бы это было даже твердо, как факт установлено, в нашем определении оно ничего существенно не меняло бы, мы только должны были признать, что в таком случае соответствующее душевное явление и знаком также является единственно для переживающего. Что некоторые душевные, например, волнения служат для нас знаком наступления других переживаний, и что мы нередко по таким знакам понимаем и истолковываем самих себя, что это, другими словами, могут быть знаки со значениями, — этого, я думаю, не станут отрицать. Следовательно, обобщая все сказанное, говоря о знаке, как физической вещи, мы под нею должны собственно понимать всякую *природную вещь*, или вещь действительности, доступной принципиально нашему восприятию.

Но, далее, не подлежит сомнению, что к числу вещей “природы” или действительности следует отнести также *социальные* “вещи”, непосредственно отличаемые нами, как от механических, так и от жизненных вещей. Мало того, как жизненное мы признаем *более полной* формой бытия действительности, чем механическое, так и социальное есть еще более полная форма бытия этой же действительности. Эту действительность в ее своеобразных формах мы так же воспринимаем, как и всякую другую, ибо непосредственно видим различие не только слона от валуна, но и роля от слона, и парохода от крокодила, и не только лихорадки от зависти, но и зубной боли от политической манифестации. Конечно, хотя бы в силу указанного различия полноты действительности в ее разнообразных формах, мы допускаем своеобразные *suppositiones*⁴, говоря, например, о лошади с точки зрения ее физической силы, или с точки зрения ее зоологических и зоопсихологических особенностей, или, наконец, с точки зрения социальной, когда рассматриваем ее как средство передвижения, рабочую силу в сельском хозяйстве, пред-

мет торговли, и т. п.; конечно также, есть свои отношения между этими разными формами бытия действительной лошади; но все же между всеми этими точками зрения есть постоянное различие, в основе которого лежит различие воспринимаемой и усваиваемой (аппрегензируемой) действительности.

Слово, как знак, есть не только акустическое или визуальное восприятие, и не только восприятие животной и душевной действительности, но также действительности социальной. Разные формы действительности — интереснейшие проблемы философии, но ведавшая проблему действительности до сих пор метафизика так мало для них сделала, как если бы их и не было, или как если бы ее самой не было. Поэтому, приходится апеллировать к хотя бы нерасчлененному, но всем доступному для проверки сознанию этих разных видов восприятия. Данные в восприятии формы действительности даны нам, прежде всего, как разные формы сочетания соотносительно разным содержаниям воспринимающего сознания. Имея перед собою такую систему форм, мы можем, прежде всего, в каждой различать свои виды знаков, как признаков, и в некоторых случаях также знаки, как выражения (душевных переживаний), а в иных и знаки со значением. Не трудно заметить, — хотя существенность этой связи еще нуждается в уяснении, — что последние есть сфера *действительности социальной*. С другой стороны, имея в виду только слово, как знак, мы опять-таки можем оставить вне рассмотрения формы сочетания слова акустические и пр., и сосредоточить свое внимание только на формах сочетания “социального” восприятия, resp. социальной действительности. Говоря коротко, какие бы формы сочетания не имело слово, пока оно нами воспринимается как механический, витальный или психологический факт, оно по форме сочетания есть знак со значением, когда слово есть социальный факт, оно воспринимается нами в формах сочетания знака, которому соотносительно значение.

Обратимся к знаку, в частности к слову, со стороны его формы сочетания. Нужно иметь в виду, что, когда мы рассматриваем вещь, как субъект или термин отношения, поскольку мы, по определению Локка, нудимся к восполнению отношения, к переходу к другому термину отноше-

ния⁵, мы не получаем вещь в таком цельном едином виде, какой соответствовал бы синтетической природе формы сочетания. С последней мы встречаемся лишь тогда, когда все отношение вместе со своими терминами — перед нами. Следовательно, мы могли бы сказать, что только там, где мы имеем дело или с предметом “самим по себе” или с отношением, — (конечно, также “самим по себе” — независимо от его связи с другими отношениями), — мы имеем дело и с формами сочетания, и обратно, наличие форм сочетания указывает на наличие вещи или примера отношения. Но, строго говоря, поскольку сам предмет, в действительности, есть отношение, мы можем еще теснее связать именно отношение с формой сочетания. И мы, в самом деле, видели, что всякая форма сочетания предполагает в своей основе отношение. Теперь, имели ли мы право обратить это положение, и сказать: *где есть отношение, там есть его выражение в форме сочетания*, — это вопрос, ибо принятие этого положения означало бы, что всякий идеальный предмет находит свое осуществление в действительности. Между тем, взять хотя бы отношение метагеометрии с ее формулами в сфере более, чем трех измерений, — здесь есть только символические замены действительных выражений, но самих этих выражений мы указать не можем, и рассматриваемые нами здесь символические формулы не представляют собою таких форм сочетания, которые мы могли бы назвать внешними выражениями самих отношений. Вопрос о других существах, для которых, может быть доступно *восприятие* таких отношений — для философии, как известно, праздный вопрос, ибо то, что доступно *какому-нибудь* сознающему существу, доступно *сознанию*, хотя бы оно оставалось недоступно *нашему* воспринимающему сознанию. Вообще положение вещей таково, что из доступности вещи *какому-нибудь* воспринимающему сознанию, мы заключаем к его доступности сознанию, как такому, но из того, что *какому-нибудь* сознанию, — например, *нашему*, — нечто остается для восприятия недоступным, мы не можем заключить, что оно принципиально сознанию недоступно⁶. Таким образом, пока не показано, что для воспринимающего сознания доступно всякое отношение, мы не можем требовать указания соответственных форм сочетания. Это

относится целиком к отношению знака-значения, — тут мы имеем право ограничиваться указанием только внутренних форм отношения. Наоборот, где мы имеем дело с формами сочетания, там должны быть указаны соответствующие в основе их отношения. И это относится к знаку и слову, поскольку мы признали их социальными фактами, имеющими свои внешние формы. Действительно, выше мы должны были констатировать, что слово, как знак, есть не только субъект некоторого отношения (В), но и некоторое отношение (А).

(А) Уяснение последнего, как само собою понятно, еще не раскрывает природы знака, как субъекта отношения, и того отношения, субъектом которого является знак, но оно необходимо не только для понимания того, что же релятивизируется нами при переходе от знака к значению, но и для того, чтобы оба отношения, о которых у нас идет речь, не смешивались друг с другом, как это часто имеет место. Ибо, хотя нетрудно провести между ними грань в идее, они не так легко отделимы одно от другого на отдельных примерах знака, и, как мы еще будем иметь случай убедиться, действительно, к такому смешению есть больше и более основательных поводов, чем это может показаться тому, кто впервые только постигает смысл самого этого различия. Далее именно потому, что знак, как самобытное отношение, воспринимается нами в известных формах сочетания, мы говорили, что это отношение своими терминами предопределяет также границы знака, и является его собственною формою бытия. Поэтому, исследование этого отношения со стороны его формы бытия есть ничто иное, как раскрытие его форм сочетания. Однако, как и было указано, наиболее существенным являются для знака, как субъекта отношения переводящего нас от действительного к идеальному, не его формальные качества, — онтологически они приобретают главное значение для проблемы самого отношения как предмета, т. е. имею в виду, *социального предмета*, — а его материальное содержание. Чисто формальные его качества оставляли бы его статическим; но, с другой стороны, материально-онтологическое рассмотрение его, как предмета *природы*, давало бы нам только *социальную натурфилософию*. То материальное содержание, о котором у нас здесь идет

речь {которого мы здесь хотим}, есть не онтологически-материальное, а принципиальное, философское, и по методу герменевтическое. Поэтому, существенное для знака, как субъекта отношения, материальное содержание знака, как отношения, есть философское содержание, т. е. мысленное, состоящее из актов самого сознания. Оно именно важно при переносе терминов знака, как отношения в его действительном экземплярном осуществлении, на идеальный предмет и его разумные идеальные связи. Сомнения нет, что такое экземплярное осуществление знака, как отношения, есть социальный факт, но в своей полной и подлинной конкретности, чем мы больше всего дорожим для самой же философии, он, говоря строже, есть *исторический факт*. Последний есть существенно само содержание; его любая форма, как форма сочетания, сама относится к его содержанию; т. е. формы истории суть также содержание истории, как и соотносительное этим формам содержание. Подлинные формы истории, поэтому, как формы этих форм суть формы знака, слова: и внутренне и внешне, — как логические формы и как формы сочетания, к которым мы теперь подходим*.

Говоря об отношении, мы признали, что отношение само существенно есть содержание; его формы, как формы мысли, входят сами в состав этого содержания. Мы говорили также, что формообразующим началом для последнего является сам предмет, и что формы отношения, как формы мысли существенно логичны, т. е. суть внутренние формы слова⁷. Отношение, *sc<ilicet>*⁸ предметное содержание, *sc<ilicet>* значение слова, *sc<ilicet>* мысль, заключенные в пределы терминов отношения, только в последних находят осуществляющие отношение в действительности, экземпляризирующие его, точки опоры. Понятно теперь, как это возможно. Называя эти термины, т. е. приурочивая их к предмету, мы называем не только предмет, — как потом

* {Потому и сходится так неожиданно то, что казалось столь противным: логика и история. Первая всякое содержание рассматривает как форму; вторая — всякую форму, как содержание. Философия само отношение их, т. е. отношение, где термины: слово (логика) и факт (история). Онтология формальная — вспомогательное слово (имя) и предмет; материальная (метафизика), как и науки: слово и значение.}

“подразумеваем”, — но, прежде всего, именно отдельные действительные вещи, входящие в класс предмета, — которые иллюстрируют или экземплифицируют наше подразумевание, — и безразлично замещающие и представляющие (репрезентирующие) в действительности, т. е. в виде вещи, идеальный предмет. Такое экземплифицирующее отношение есть уже предмет прямого восприятия, и, как мы видели, через это можно говорить о формах сочетания, в которых нам дается отношение, т. е. уже о внешних для самого отношения чувственных формах*.

Если это — верно, то нами устанавливается взгляд на предмет прямо противоположный тому, чему учил Кант. Мышление имеет дело с содержанием, формы мысли в нем самом, в этом мысленном содержании. Мышление есть не только упорядочивающая или формообразующая деятельность, оно также *дает*. И скорее уж можно сказать, что мышление оформливается чувственностью, поскольку речь идет о внешних формах, чем то, что мышление оформливает чувственность. Ближе мы окажемся к Канту, если теперь повторим о формах сочетания то же, что говорим об отношениях, только теперь применительно к “чувственности”, точнее, к действительному предмету в противоположность идеальному предмету, каким является отношение, как предмет мысли.

Формы сочетания, или, можно сказать, само сочетание неразлучно от состава сочетания. То и другое подобно отношению можно характеризовать, как существенно содержание. Разница, что один раз мы имеем дело с содержанием идеального предмета и направленной на него мысли в форме слова, а другой раз — с содержанием действительного предмета, вещи и направленного на нее чувственного восприятия, фиксируемого именем или названием, в форме экземпляра. Это объединение в одном знака и названия или единство функций значащей и номинативной с новой стороны раскрывает нам смысл того, как *знак* посредствует между данной действительностью и идеальным. *Знак, как такой, является посредством*, которое само, как отношение, — на что также указывалось, — есть идеальное. Но гра-

* На полях против этого места карандашом: !Согласовать с тем, что выше, где об отношениях и формах сочетания!

ницы этого идеального — *те же*, что границы знака, как отношения между А и В, сообщающим и воспринимающим сообщением. Замечательно, что *и здесь*, следовательно, *знак служит посредством* между А и В. Разница та, что в первом случае он является посредником между действительной и идеальной, — поскольку то и другое может быть названо одним и тем же *именем*, — предметностью, и потому может быть назван *реально-предметным или реальным посредством*; а во втором случае он является посредником между А и В, т. е. является посредством *интерсубъективным*, которое как сообщение может одним и тем же *словом* передать, как *объективное* предметное отношение, так и *субъективное* его переживание сообщающим, т. е. является знаком как бы *двух порядков значений*: объективного и субъективного, собственно значения и сопровождающего его переживания его в А, значения и “созначения”, субъективной модификации значения, *тона*.

Если мы станем рассматривать знак в его роли *объективного посредничества*, мы увидим, что, невзирая на то, что значение его — идеально, он называет любую вещь данного класса или данного объема, и таким образом оказывается некоторого рода реализацией и экземплификационным *осуществлением* идеального. В этом смысле, можно сказать, знак есть ничто иное, как *факт*, — *factum*, — т. е. в широком смысле — *историческое*; тогда как социальный или исторический факт в узком и специфическом смысле, отличаясь от фактов другого рода именно своим содержанием*, как оформленный факт имеет *свои* особенности. Как факт, как историческое, он, опять-таки, содержание, оформленность которого теперь становится в своих качественных особенностях ясной. С другой стороны, и в своей роли *интерсубъективного посредничества* знак также может рассматриваться и как экземплификационное *осуществление*. И на это раз он также есть факт, но только теперь он есть именно социальный или исторический факт, причем имеет он теперь субъективное созначение или объективное значение, (т. е. выступает этот факт, как предмет социальной психологии или истории), это зависит от того, рассматриваем мы его, как осу-

* О знаке и слове в этом смысле — ниже.

ществление замысла, намерений, идеи, и т. п., сообщающего, А, или как осуществление в социальном порядке некоторой истины, которую А сам получил, как предметное и объективное отношение.

Таким образом, нам удастся проникнуть еще глубже в природу знака, и мы видим, что слово, как знак, имеющий значение, есть отношение, которое можно рассматривать с *двух* сторон, а если иметь в виду также номинативную функцию слова, то с *трех* сторон — {объективной, субъективной и метафизической} — из которых каждая указывает на особую область научных задач и целей. Однако, во всех трех случаях, — как бы ни были различны выдвигаемые ими задачи, — мы имеем дело одинаково со знаком, как *посредством*; имеем дело, следовательно, с *одним отношением*, данным в *одной внешней* форме сочетания. Возможное различие между ними нужно искать, поэтому, во *внутренних* формах, — в их собственном различии, и в различии тех признаков отношения, которые само данное отношение вплетают в сеть других отношений. Последнее различие, как очевидно, касается самого содержания, как такого, и обуславливается исключительно *контекстом*, в котором нам дается отношение. Хотя каждый такой контекст, предопределяя содержание, предначертывает и соответствующие формы, и не только в индивидуальных, но и в специфических осуществлениях их, мы имеем дело с неразделимым единством содержания и формы, тем не менее, так как по роду одни и те же формы присущи весьма разнообразному содержанию, а одно и то же содержание дается нам в разных по роду формах, то мы можем различать и определять, как разные проблемы, проблему формы и содержания, с одной стороны, и проблему разнообразных внутренних форм, с другой стороны. Все это разнообразие, как формальное, так и материальное, может лежать под одною и тою же внешнею формою сочетания.

Последняя, будучи дана нам как *вещь* или вместе с вещью, необходимо представляет собою некоторую реализацию или осуществление отношения. В действительном мире ни одно *средство* не может быть, разумеется, дано нам иначе, как в виде вещи, т. е. в виде некоторого осуществления, хотя, конечно, это не значит, что всякая

вещь есть тем самым средство, но, как мы уже знаем, она *может быть* ею, — (поскольку эта вещь рассматривается, как социальная или историческая вещь). Любую вещь “природы” мы можем принять, как средство, — чем мы и делаем ее из вещи естественной вещью социальной: все вещи изготовляемые человеком суть средства для каких-либо его целей; дикарь, хватаящий с земли первый попавший камень для самообороны, превращает его в социальную вещь, в средство борьбы за свое существование; поллярная или любая звезда может служить для нас путеводною звездой, и тем самым быть средством для наших целей. Любая вещь “природы”, будучи средством, тем самым выступает перед нами так же, как некоторое (социальное) осуществление. В этом совпадении или единстве средства и осуществления ничего нет удивительного, ибо каждое средство “перед” тем, как быть средством является целью; осуществление *этой* цели и делает средство средством*. Иногда дело изображают так, как будто отношение цели и средства нужно мыслить в виде как бы линейной временной последовательности, где средство является в свою очередь, целью для другого, более предварительного средства, а цель может быть средством для другой более отдаленной цели. Здесь еще не место входить в рассмотрение этого отношения. Достаточно отметить, что фактически мы сплошь и рядом встречаем отнюдь не прямолинейную последовательность средств и целей, а скорее зигзаго- или ступенеобразную⁹, так что если данное средство и было целью, то отнюдь не по линии или пути к данной более отдаленной цели, а будучи осуществлено, заканчивало собою какую-то другую линию, не связанную с новой целью, и при условиях, может быть, полной скрытости этой последней. Многих недоразумений, связанных с проблемою цели и телеологии, вероятно, не было бы, если бы всегда имели в виду это обстоятельство.

* Карандашом на обороте: Не всякая цель может быть осуществлена, могут быть «самоцели», абсолютные цели и т. п., — одним словом, конечные цели, или точнее их было бы называть, бесконечные цели, которые уже не суть средства, но не может быть конечных средств, которые не были бы уже осуществленными средствами. В этом смысле всякое средство — действительно.

Сопровождалось ли данное действие *представлением* цели или нет, существенно, что осуществление его превращает некоторую вещь природы в социальную вещь, т. е. в средство. В этом смысле *существенная цель есть средство*, — хотя бы потенциально: когда никто данной вещью не пользуется, или даже *не знает, для чего она*. В действительном мире мы не знаем вещей, которые были бы последними целями и не могли рассматриваться, как средства. Но, во всяком случае, раз мы нечто признаем за средство, хотя бы для неизвестных целей, мы видим в нем некоторое реальное осуществление. Поэтому, правильно в онтологии средство называлось также *destinatio* и *finitum*.

Та же онтология утверждала, что в средстве заключается основание, — хотя бы и не полное и не достаточное, — в силу которого цель осуществилась; ибо “quidquid rationem continet, cur finis actum consequatur, medium vocatur¹⁰”*. Мы можем признать вещь средством и не видеть или не знать, к чему именно — это средство, тогда мы начинаем искать эту цель, стремимся найти его смысл и значение, или, что — то же, интерпретируем данное в виде средства отношение (интерпретация субъективная); можем не знать и не видеть, *что* осуществляется вещью, признаваемой нами в качестве средства, и искать само основание осуществленного (объективная интерпретация); можем также искать идеальных оснований вещи (формально-онтологическая интерпретация), или принципиальных — в самом сознании (философская интерпретация), или оснований, лежащих в любом ее реальном контексте (в широком смысле историческая интерпретация)¹¹; — но во всех этих и подобных случаях, где мы имеем дело со средством, мы имеем дело с осуществлением. Внешние формы последнего суть внешние формы, в которых эмпирически дается или экземплифицируется само отношение, о котором у нас идет

* Wolf H. *Ontologia*. § 937. На полях карандашом написано: Нем. § 912. Шпет имеет ввиду сочинение Вольфа «Разумные мысли об Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще» (1725), которую в историко-философской литературе принято называть «Метафизика» (или «Немецкая метафизика»), дабы отличить ее от более позднего латинского варианта «Онтологии».

речь, ибо, как это было уже очевидно априорно, термины этого отношения предопределяются ничем иным, как внешнею формою данного осуществления, — т. е. также терминами какого-нибудь другого отношения, — или, коротко, данного *факта*.

Слово, как знак и как данный факт целиком подходит под все сказанное.

Оно есть средство (сообщения) и оно есть некоторое осуществление (субъект объективного отношения), как есть оно также социальный и исторический факт (название некоторого предмета). Поэтому, рассматривать знак и слово как исторический факт, значит, видеть в этом факте некоторое осуществление и в тоже время некоторое средство. Со стороны своей внешней формы или формы сочетания факт определяет собою и само отношение (посредство) и субъект нового отношения. *Форма сочетания слова, как факта есть во всех этих случаях одна форма*: ее мы можем назвать формою *целесообразности или финальности*.

Любой пример употребления слова иллюстрирует это положение. Когда мы говорим, что слово, произносимое А, сообщает нечто В, то слово, как сообщение, имеющее определенный смысл, является ничем иным, как средством для достижения каких-либо целей, которые преследует А. И мы обыкновенно отличаем по *внешней форме* такое словосочетание от возможного, — тождественного по составу, — словосочетания, которое никаких целей не преследовало бы, и форму которого мы не назвали бы поэтому финальной формой. Далее, например, на скале, обтесанной давним движением ледника, мы замечаем среди множества самых разнообразных линий, которые мы считаем следами (следствиями) механических причин, некоторый крайне незамысловатый орнамент или сочетание линий, которое мы готовы приписать руке первобытного человека: такую форму сочетания мы, во всяком случае, можем характеризовать, как форму финальную. В первобытном лесу на коре деревьев мы замечаем надрезы, и исключительно по их финальной или не-финальной форме принимаем их за знаки или за следствия механических причин. Найденный при раскопках камень по своей финальной или не-финальной форме определяется нами как знак культуры, и при том более или менее точно называ-

емого периода. “Черты и резы” для нас знаки именно по своей финальности. И т. д., и т. д. Что здесь возможны ошибки, и мы можем водою отточенный камень принять за орудие древнего человека или бредовое словосочетание помешанного за сообщение, вообще не-финальное за финальное, — это нисколько не меняет дела. Такие ошибки — наши, а вещь — или финальна, или не-финальна; или знак, или не-знак. Такие ошибки имеют место всюду в онтологических, как и во всякого рода иных определениях, — в том числе и определениях любого типа форм сочетания, когда мы принимаем одну фигуру за другую, не видим фигуры, где она есть, или видим ее там, где ее нет, когда мы принимаем одну мелодию за другую, и т. д. Форма сама по себе присуща или не присуща сочетанию. Так точно и *финальность сама по себе присуща знаку, как отношению.*

(В) И так как форма сочетания, в которой дается знак, есть также форма сочетания знака, как субъекта отношения, где коррелятом является значение, и знака, как названия предмета, то вообще можно сказать: знак, — или, припоминая сделанные оговорки, некоторый определенный вид знаков, — со стороны внешней формы характеризуется своею финальностью. Финальность, другими словами, есть то, почему мы узнаем знак, почему мы принимаем *знак за знак*. Так как, далее, мы считаем знак, слово, сообщение, как некоторое интерсубъективное отношение, социальным или историческим фактом, мы этим указываем на содержание или на состав того сочетания, которое дается нам в форме знака. Что здесь одно и то же по составу содержание может выступать в разных внешних формах, т. е. в виде разнообразных знаков, — как это имеет место и при всех других формах сочетания, — это ясно само собою. Но если мы теперь само это содержание примем не как отношение, а как субъект нового отношения, передающий его знак ни мало не потеряет своей финальности, но мы теперь увидим в нем еще нечто, чего прежде не замечали. Именно, мы должны будем признать, что данный знак есть не просто знак, *а знак чего-то*, и это что-то, которое мы теперь называем значением, есть коррелят знака. Мы узнаем не только то, что состоялось, например, сообщение, — когда произнесено данное слово, —

но узнаем также, что сообщено этим словом. В слове осуществляется во-вне какое-то внутреннее отношение, которое само по себе внешне не дано, природа которого, поэтому, существенно *идеальна*.

Эту идеальность необходимо как следует разглядеть во избежание крупных недоразумений. Когда мы говорим о *внешнем* осуществлении, мы не противопоставляем этому, в качестве *внутренней цели*, представления или намерения сообщающего, ибо оно уже было включено нами в знак, как отношение интерсубъективное: объективное и субъективное. Теперь речь — о другом; это интерсубъективное есть субъект отношения, коррелятом которого служит *значение*. Последнее же надлежит искать в направлении, покрывающем, — именно потому, что интерсубъективное есть субъект отношения, — и объективное и субъективное, в направлении самого называемого предмета. Но, в зависимости от того, посмотрим ли мы на предмет сквозь формы объективного или формы субъективного, мы получим разное: получим, действительно, значение или созначение, т. е. ту психологическую атмосферу сообщающего, через которую преломляется сообщаемое им. Следовательно, если мы теперь скажем, что знак, как субъект отношения, — оставаясь по внешней форме средством, — есть некоторое осуществление, то это надо понимать двояко. (а) Он есть осуществление некоторой субъективной цели сообщающего, средством для чего служит весь психофизический аппарат речи сообщающего. Но (в) он есть также осуществление некоторой *идеи*, объективного идеального отношения, которое сообщает сообщаящий, и которое от него, как психофизического субъекта не зависит (подобно его целям и представлению*), например, он сообщает, что “земля вращается вокруг солнца” или что “ $5+7=12$ ”; как бы он *это* ни представлял себе и какие бы цели он ни преследовал, сообщая это, — объективное значение его слов — одно.

Итак, и в этом последнем случае мы имеем некоторое осуществление или воплощение или изображение, сло-

* Он может сообщать и о себе; тогда то, что он сообщает, попадает все-таки в положение объекта. Принципиально от этого ничего не изменится. Тут только “пример” — более сложный.

вом, *знак*, но знак мысли, идеи, идеального отношения, которое и называется его *значением*. Для ясности, возьмем случай, когда какая-нибудь истина высказывается *впервые*, — на таком примере — сразу очевидно, что мы имеем дело с ее осуществлением в виде определенного социального и исторического, точно хронологически датированного, факта. Эта истина, потому что она — истина, всегда была предметна, но исторически осуществилась в только что высказанных словах. Знак, слово, следовательно, действительно, здесь — осуществление. Но тщетно было бы искать для него иного средства, чем *то же слово, которое явилось средством этого осуществления*.

Именно в этом существенное отличие осуществляющейся идеи, осуществляющегося значения, от осуществляющейся цели: в последней осуществленная цель и осуществляющее средство — не одно и то же; в первой — осуществленная идея и осуществляющее средство — одно. Понятно, почему это так. Где осуществляется цель, там — две вещи даны, и две вещи — в результате, одна вне другой: цель (представление = действительная вещь душевного мира) и действующее начало (волевое движение = действительная вещь душевного мира), а затем — осуществленная цель (разбитое окно) и средство (движение рукою или палкой в руке, или камнем, что есть только “удлинение руки”, усовершенствование ее как средства). Где осуществляется идея, там — *одна* вещь дана, как вещь действительного мира, облекающее ее слово (как представление или восприятие, или движение — произнесение вслух), — без которого, как мы уже знаем, мысли нет, — а затем — осуществление (произнесенный, записанный, нарисованный, и пр., знак) и средство (тот же знак). Может случиться, что целью сообщающего является выражение данной идеи, но именно из такой формулы уже видно, что цель, подлежащая осуществлению и осуществляемая идея — не одно. Различие между ними остается так же, как выше формулировано в (а) и (в). Допустим, я разбиваю окно *с целью* призвать на помощь. Разбитое окно есть *средство* и *осуществление*: (а) цель — звать на помощь, — средство к осуществлению цели — движение рукою, — осуществление цели — разбитое окно; (в) идея — звать на помощь, — средство к осуществлению идеи —

разбитое окно. Представим то же со стороны воспринимающего: разбитое окно — *факт!* Этот факт воспринимается в финальной форме или нет; если воспринимается, он — *знак*: (а) *кто-то* осуществил какую-то свою цель, разбитое окно — осуществление ее, средство — неизвестно; (в) *знак* — *чего-то*, какой-то мысли, она выражена, осуществлена, посредством разбитого окна. В первом случае важен *кто-то*, его переживание, мотивы, побудившие его к действию, его положение, и т. д.; во втором это все — второстепенно, а важно *что-то*, его содержание, отношение к другим идеям, их система и т. д. Стоит вообразить себе другой пример, где знаком моей идеи для другого послужит, скажем, начертанная на клочке бумаги химическая формула, и станет понятно, как может (в), *что-то*, значение, заслонить меня сообщающего, со всеми моими личными целями и переживаниями.

Итак, когда речь идет о знаке, как вещи, я ее воспринимаю в форме финальности, и утверждаю, что эта вещь есть некоторое, например, сообщение. Затем, само это сообщение я воспринимаю, как средство к осуществлению цели, преследуемой данным лицом, догадываюсь о самой цели и опять-таки смотрю на сообщение, как на средство, с одной стороны, осуществления этих целей, а с другой стороны, осуществления некоторой идеи. В первом случае от *восприятия внешней* формы финальности я перехожу к установлению *отношения цели и средства, как действия некоторого субъекта*. Во втором случае от *восприятия внешней* формы финальности я перехожу к *отношению осуществления идеи к ней самой*. Первое отношение есть определенная система, или порядок — *ordo finalis*. Второе — иная система и иной порядок, где осуществление не есть достижение внешне и субъективно положенной цели, а есть, как мы уже знаем объективная действительная *экземплификация идеального отношения**.

Экземплификацию идеального отношения, как существование идеального содержания в виде знака, непосредственно данного восприятию в определенных формах со-

* Это положение разворачивается у Шпета в абзаце, зачеркнутом в оригинале чернилами, который не воспроизводится здесь, поскольку он переписал его начисто в следующем абзаце.

четания, мы определяли как факт или историческое. То и другое — в их всеобщем, широком и принципиальном смысле, как категории не эмпирические, а семасиологические. Теперь еще оказывается, что для *факта* в этом смысле существенно соединение в себе качеств средства и осуществления. Так как это не есть тождество, а именно соединение или какое-то единство их, то, как их различить? Из того, что они воспринимаются под одною внешнею формою сочетания ведь не следует, что между ними нет и внутреннего различия, ибо мы знаем, чем собственно обусловлено это единство внешней формы. При чем, если средство вообще оказывается вещью, *par excellence*, как мы видели, то нельзя не согласиться, что и отличающие его внутренние различия или *внутренние формы*, — как отношения знака к значению, — будут формами действительными и эмпирическими. Таковы, например, формы грамматические, в которых выступает знак со значением в разных языках по разному. Хотя это — формы внутренние, т. е. предполагающие отношение знака к значению, — вопреки некоторым утверждениям, будто грамматике нет дела до смысла, — тем не менее, будучи формами знака (слова), как средства, они “овеществляются” так разнообразно, как разнообразны эмпирические языки и их грамматики.

С другой стороны, они не выражают, не “осуществляют”, именно в силу своей эмпиричности, необходимых предметных законов самой мысли. Последняя, как мы знаем, имеет свои внутренние формы выражения — *логические*. Слово в таком случае называется *понятием*, т. е. именно знаком вместе со значением. В этом качестве знак не является уже средством для осуществления мысли, — как в грамматических формах, — а, как сказано, он является самой мыслью, понятием, идеей, содержанием. Мысль или идея, предполагаемые как чистая мысль и чистая идея *чисты* только, как “мыслимые” же (в “идее”). Даются же они нам всегда оформленными или, как мы теперь можем сказать, *осуществленными*. Мысль вне логической формы еще не мысль, — не осуществленная мысль; мы знаем мысль только определенную, следовательно, только осуществленную. Значение не выраженное в знаке — не значение, — неосуществленное значение, отсут-

ствие его, отсутствие смысла; мы знаем значение только осуществленное, следовательно, в виде понятия. Так расчленяется перед нами знак — в качестве средства и в качестве осуществления — по своим внутренним формам.

И если мы теперь глубже всмотримся в природу именно этих логических форм, т. е. в слово или знак, как *понятие*, мы уловим, что именно это качество знака создавало то своеобразное единство в знаке средства и осуществления, о котором только что шла речь. *Понятие есть в одно и то же время и средство и осуществление*. Этот результат я считаю очень важным. Он раскрывает новые перспективы для положительного учения о понятии, и кончает со многими противоречиями прежних учений. Понятие не есть только средство мысли, как утверждают одни, оно есть и сама мысль; понятие не есть только значение слова, как в явном противоречии первым утверждениям заявляют другие, а то и те же, оно есть само слово.

Обращаясь теперь к слову, как осуществлению идеи, и <рассматривая> его в этом смысле, как субъект исследуемого нами отношения, мы можем сказать, <что> слово или знак является этим субъектом, когда оно рассматривается нами, как понятие. Будучи в то же время отношением, как мысль, понятие существенно есть содержание. Искомая нами *форма* этого отношения лежит в самом этом отношении, как мы говорили, а не привносится к нему извне; она есть также своего рода Gestaltqualität¹², только не воспринимаемая чувственно, а мыслимая, так сказать интеллектуальная Gestaltqualität: форма тех интеллектуальных интуиций, которые составляют содержание или значение. Поэтому, форма этого отношения, как объективного значения, настолько разнится от формы того отношения, которое также осуществляется словом, и которое мы назвали субъективным значением. Если в последнем случае мы могли говорить о двух “вещах” (цель и действие), друг другу внешних, как об определениях отношения, и само отношение характеризовали, как отношение *финальности**, то в случае объективного значения мы не могли найти двух “вещей”, а находили только одну, а потому другой термин отношения искали не среди “ве-

* Над этим словом карандашом написано: (действия и цели).

щей”, и соответствующее отношение, следовательно, теперь также не можем характеризовать как отношение финальности*. Мы говорим, что понятие есть осуществление идеи и можем признать, что, как такое, оно коррелятивно осуществляющейся идее — “чистой” мысли, но, как теперь оказывается, оно коррелятивно последней в качестве внутренней формы; последняя вместе с содержанием только экземплифицируется в той внешней форме, в которой мы воспринимаем знак и слово. Следовательно, строго говоря, и рассматривая само по себе отношение осуществления идеи и “чистой” идеи, мы должны признать, что это отношение, как такое, также в своей “чистоте” не нуждается и в этой единственной “вещи”. Оно, другими словами, насквозь интеллектуально, и ничего в нем нет чувственно-го или чувственно воспринимаемого.

Но теперь, что же мы имеем? Идею (значение) и ее коррелят — осуществление (понятие), но как нечто единое в себе. Как же характеризовать это отношение? Причем к обоим терминам отношения мы приходим в одном и том же акте — интеллектуальном, и в направленности его на один подразумеваемый предмет! Очевидно, что это есть отношение, которое существенно характеризуется терминами, которыми мы до сих пор пользовались только описательно, устанавливая это отношение, т. е. в отличие от финальности субъективного значения слова, как цели, его объективное значение, как термин отношения между идеей и ее осуществлением, есть термин *отношения между содержанием и формой*, имеющей содержание. В частности, так как речь идет о внутренних *логических* формах, то соответственно нужно сказать, что речь идет об отношении между логическим содержанием и логической формой слова, отношение между значением и его логическим осуществлением в слове есть отношение *логичности*, — отношение, действительно, *sui generis*, неподводимое ни под какое онтологическое определение отношения, кроме тех, которые доставляются семантикой, resp., следовательно, семасиологией. *Слово, как осуществление в качестве субъекта отношения, есть логическое, терминованное осуществление значения.*

* Над этим словом карандашом написано: (цели и средства).

Итак, слово, как название предмета, как отношение двух “вещей” (социальной природы), как субъект отношения “вещи” (эмпирической) к значению и сознанию одновременно (ибо грамматические формы выражают, как одно, так и другое), и как субъект отношения формы мысли к содержанию мысли, — везде выступает под одною внешнею формой сочетания, которая может быть характеризована, как *форма финальности*. Отношение двух “вещей”, как интересубъективное отношение “сообщения”, слово в качестве этого сообщения, представляет в двух аспектах: субъективном и объективном. В первом аспекте, слово есть субъект отношения, термином которого является действие; само такое отношение есть *отношение средства к цели*, где слово — средство; представления, желания и под., — цель; и слово же — осуществленная цель. Во втором аспекте, слово — субъект отношения, где термин — мысль; само отношение *есть отношение логически оформленной мысли к себе самой, как содержанию*; здесь слово — логическая форма, значение — идея, и слово же — осуществленная идея, т. е. понятие.

Мы не только не входим пока в принципиальный анализ сознания всех этих различий, но не останавливаемся даже на принципиальном освещении самого существенного для нас результата: определения знака как осуществленной идеи, каковой результат в своей философской многозначительности, однако, только и раскрывается в принципиальном анализе. Но не делаем этого только, пока ограничены *онтологическими* рамками. Выйти за них значило бы, прежде всего, показать знак, как логическую форму, в логическом контексте и обосновании, как предмет интеллекта {понимание понятия}, и как логическое содержание, в соответствующем обосновании, как предмет того же интеллекта, хотя и специфицированной его функции разума {уразумение идеи}. Между тем, как мы видели, многозначность “знака” затемняет нужное для принципиального анализа ясное усмотрение нужного нам его контекста. Поэтому, теперь еще следует закончить то же онтологическое уяснение природы “знака” в нужном для нас значении, а для этого надо найти место нашему значению среди других его значений, т. е. нужно хотя бы в общих чертах разобраться в *разнообразии* самих знаков, как их знает семантика.

ПРИМЕЧАНИЯ

Текст печатается по рукописи, хранящейся в семейном архиве внучки Шпета Е.В. Пастернак. Рукопись не имеет авторского названия, точной даты написания и не включена в основной корпус его архивного наследия (ОР РГБ Ф. 718). В результате археографической работы (анализ почерка автора, исследование подробного авторского плана и библиографии этой работы, сопоставление ее с уже опубликованными архивными материалами) было выдвинуто предположение, что этот текст, написанный между 1921 и 1925 годами, — первая часть монографии «Язык и смысл» (См. примечания и комментарии И. Чубарова и Т. Дмитриева к тексту: *Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. 1996, № 7. С. 120.*). Полный текст рукописи будет опубликован в собрании сочинений Г.Г. Шпета (*Шпет Г.Г. «Избранное» в 5 тт.*).

Орфография, пунктуация и ономастика публикуемого текста по возможности приближены к современным нормам русского языка (например, исправлено написание слов типа «дилемма», «иллюзия», в которых Шпет принципиально не употреблял двойных согласных). В то же время сохранены некоторые особенности авторского стиля, авторское употребление тире, дефиса в словах, имеющих терминологическое значение. Курсивом выделены слова, подчеркнутые в тексте Шпетом. Угловыми скобками выделены пропущенные Шпетом слова, остальные его многочисленные сокращения раскрыты без специальных указаний.

¹ Твардовский К. (1866–1938) — польский философ, логик, ученик Ф. Brentano, основатель Львовско-Варшавской школы (К. Айдукевич, Я. Лукасевич, Т. Котарбинский, Ст. Лесьневский, А. Тарский и др.). Среди последних изданий его работ на русском языке см.: *Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. М., 1997; Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999.* Шпет имеет в виду работу Твардовского «К учению о содержании и предмете понятий», в которой Твардовский проблематизирует функциональные различия слов, выделяя функцию называния (категорематическая) и функцию разумения значения (синкатегорематическая) См.: *Twardowski K. Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen // Eine psychologische Untersuchung. Wien, 1894.*

² «своего рода» (*лат.*)

³ Гуссерль пишет: «Необходимость различения значения (содержания) и предмета станет ясной, если мы благодаря сравнению убедимся на примерах, что различные выражения могут иметь одно и то же значение, но различные предметы, и обратно, что они могут иметь различные значения, но один и тот же предмет». — *Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т. 3. (1). Логические исследования. Т. 2. (1) / Перевод В.И. Молчанова. — М., 2001. С. 55.*

⁴ «подмены» (*лат.*)

⁵ Локк пишет: «При рассмотрении какой-нибудь вещи разум не ограничен именно этим объектом; он может как бы перенести всякую идею за ее пределы или по крайней мере заглянуть дальше ее, чтобы видеть, как она соотносится с какой-нибудь другой идеей. Когда ум рассматривает какую-нибудь вещь так, что как бы приводит ее к дру-

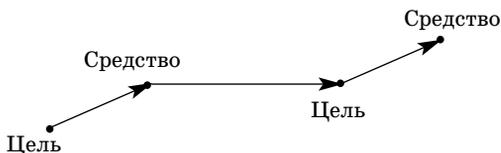
гой вещи, ставит ее рядом с другою вещью и переносит свой взор с одной на другую, то это есть, как обозначают сами слова, *отношение и сравнение.*» — Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. // Он же. Сочинения в 3-х тт.: Т. I. М.: Мысль, 1985. С. 370.

⁶ Проблема обобщено (через обобщение возникающего) сознания тематизируется Шпетом в работе «Сознание и его собственник» (1916). Во время работы над рукописью Шпет писал Н.И. Игнатовой в «Хронике»: «Чтобы человек вскрылся другому (одному и единственному) до сущности и в сущности — основная *роковая* потребность — потребность индивидуальности, собственное ее бытие, потому что в конечном итоге *это* может быть определяет самое индивидуальность, ибо пока не усмотрена «другим» эта сущность, ее и нет, она не объективировалась, не обнаружилась, *не существует* (потому-то и промахи — мимо индивидуальности, все случайно: «это — Вы», «это — не Вы», как Вы сами говорите, а я сам далеко не всегда знаю, где — Я?). У меня есть статья (я ее люблю больше других) «Сознание и его собственник», в ней я силось доказать, что Я не может определять себя без помощи другого, что в собственном существовании Я удостоверяется через другого». (Шпет Г.Г. Хроника // Архив семьи Шпета). Это письмо позволяет увидеть, что Шпет не только акцентирует потенциальную доступность реальности сознания, но обсуждает его в контексте понимания сознания как множества индивидуальных сознаний и их общности как диалогичной по своей сути, как общности коммуникативной.

⁷ «Внутренняя форма слова» — одно из центральных понятий философии Г. Шпета. Философский смысл этого термина раскрывается им в работе «Внутренняя форма слова» (1927). Шпет, анализируя понятие «внутренняя форма» В. Гумбольдта, уточняет его смысловое содержание. Он понимает под «внутренней формой» устойчивые алгоритмы языка, законы смыслообразования. Такие формы присущи не языку как таковому (Гумбольдт), но слову как конкретному предмету социальной (исторической) науки о языке (Шпет). Это существенное уточнение, сделанное Шпетом при противопоставлении «внутренней формы языка» «внутренней форме слова», непосредственно связано с русской литературно-философской традицией и во многом перекликается с мыслями А.С. Пушкина. В «Заметках на дороге» Пушкин писал: Поэтические таланты Малерба и Ронсара «...истощили силы свои в борении с механизмом языка, в усовершенствовании стиха. Такова участь, ожидающая писателей, которые пекутся более о наружных формах слова, нежели о мысли — истинной жизни его, не зависящей от употребления!». Цит. по личному экземпляру Г.Г. Шпета с его пометками на полях. *Пушкин А.С. Заметки на дороге* // Сочинения А.С. Пушкина в 8 тт. Т. 6. СПб. 1909. С. 376.

⁸ scilicet — «то есть» (лат.)

⁹ приложен чертеж на обороте.



- ¹⁰ «средством называется то, что содержит в себе основание, благодаря которому цель достигает своей действительности» (лат.). Исследование логико-онтологических оснований философии Х. Вольфа Шпет осуществил в статье «К истории рационализма 18 века. (Вопросы философии и психологии. Кн. 126(I), 1915. С. 1–61.), а также в диссертации «История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. I.» (М., 1916).
- ¹¹ Проблема исторической интерпретации приобретает особую значимость в контексте шпетовских рассуждений об историческом времени и пространстве. В одном из писем Д.М. Петрушевскому Шпет писал: «Иначе представляет себе мир историк. Его система — не замкнутая, а развертывающаяся. Здесь нет отвлеченных причин и действий; каждая причина — таковы только в данных единственных конкретных условиях, ни мысленно, ни экспериментально не устранимых без уничтожения соответствующей единичности. Сама эта реальная единичность есть определение исторического Z-ни (времени). Z-я (время) здесь — порядок в смене одной конкретной полноты другою. Z-я (время) в истории не измеряется R-м (пространством) и обозначается именем числительным *порядковым*. Ни при каких условиях оно не обратимо, и поэтому всякий совершившийся в нем процесс абсолютен (как понимали уже средневековые богословы: сам Бог не может сделать бывшее небывшим). «Вперед» и «назад» во Z-ни (времени) имеют для историка абсолютное значение, никаких вычислительных уравнений здесь не может быть, и «предвидение» здесь обозначает не больше того, что значит «предусмотрительность» (*Шпет Г.Г.* Письмо к Д.М. Петрушевскому // Вопросы истории естествознания и техники. № 3, 1988. С. 121.
- ¹² На страницах 86–87 в рукописи Шпет уточняет свое понимание Gestaltqualitäten, как “внешних форм сочетания”, опираясь на исследование основоположника гештальтпсихологии Христиана фон Эренфельса «О качестве формы» (1890): «В настоящее время они (внешние формы сочетания. — *Т.Ш.*) привлекают к себе усиленное внимание, и в некоторых отношениях они удачно были обозначены Эренфельсом, как Gestaltqualitäten, поскольку это название словом Gestalt подчеркивает их внешний характер, а словом Qualität — их отличие от “вещи” и “отношения”. <...> Поэтому, наряду с термином “внешние формы”, и в особенности, когда нужно подчеркнуть содержание этих форм, будем пользоваться термином “форма сочетания”, коррелятивно “составным частям” такого сочетания, как целого...».

Источники и литература

ОПУБЛИКОВАННЫЕ:

- Шпет Г.Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии // П.Л. Лавров. Статьи. Воспоминания. Материалы. М., 1922.
- Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Он же. Сочинения. М., 1989.
- Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова // Психология социального бытия. Москва-Воронеж. 1996.
- Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М., 1989 — 1992.
- Шпет Г.Г. Иммануил Кант. Критика чистого разума. Пер. Н.Н. Соколова. 2-е изд. СПб., 1902 (рец.) // Вопросы философии и психологии. Кн. IV (74), 1905.
- Шпет Г.Г. История как предмет логики // Историко-философский ежегодник-88. М., 1988.
- Шпет Г.Г. История как проблема логики. Материалы. Ч. I. М., 1916.
- Шпет Г.Г. История как проблема логики в 2-х частях. М., 2002.
- Шпет Г.Г. История как проблема логики. Ч. 2. Гл. 7. Вильгельм Дильтей // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995.
- Шпет Г.Г. Источники диссертации Чернышевского // НЛО, 2002, № 53.

- Шпет Г.Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // Вопросы философии. 1991. №7.
- Шпет Г.Г. К вопросу о постановке научной работы в области искусствovedения // Бюллетени ГАХН — 1926. № 4–5. М., 1927.
- Шпет Г.Г. К истории рационализма 18 века (отрывок) // Вопросы философии и психологии. Кн. 126 (I). 1915.
- Шпет Г.Г. Кант. Грезы духовица поясненные грезами метафизики. Пер. с нем. Б.П. Бурдес. Под ред. А.А. Волынского. СПб., 1904. (рец.) // Вопросы философии и психологии Кн. IV (74), 1904.
- Шпет Г.Г. Комментарии к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» Ч. Диккенса (отрывки) // Психология социального бытия. Москва-Воронеж. 1996.
- Шпет Г.Г. Критические заметки к проблеме психической причинности. «По поводу книги В.В. Зеньковского «Проблема психической причинности»», Киев, 1914 // Вопросы философии и психологии. Кн. 127 (II). 1915.
- Шпет Г.Г. Литература // Ученые записки Тартуского Государственного университета. 1982. Вып. 576.
- Шпет Г.Г. Логика. Ч. 1–2. Записки слушательниц по лекциям, читанным в 1911-1912 гг. на Высших женских курсах. М., 1912.
- Шпет Г.Г. Мудрость или разум // Он же. Философские этюды. М., 1994.
- Шпет Г.Г. Некоторые черты из представлений Н.О. Лосского о природе. (по поводу книги: Н. Лосский. Материя в системе органического мировоззрения) // Мысль и слово. Философский ежегодник. № 1. М., 1917.
- 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.
- Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Он же. Сочинения. М., 1989. Шпет Г.Г. Память в экспериментальной психологии. Педагогическая мысль. Вып. II. Под ред. проф. И.А. Сикорского и пр.-доц. И.И. Гливленко. Киев, 1905.
- Шпет Г.Г. Первый опыт логики исторических наук. (К истории рационализма XVIII века) // Вопросы философии и психологии. Кн. 128 (III). 1915.

- Шпет Г.Г. Проблема причинности у Юма и Канта // Труды психологической Семинарии при Университете Св. Владимира. Т. 1. Вып. 3,4. Философские исследования. Киев, 1905, 1907.
- Шпет Г.Г. Проблемы современной эстетики // Психология социального бытия. Москва—Воронеж. 1996.
- Шпет Г.Г. Работа по философии // Начала. 1992. № 1.
- Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Он же. Философские этюды. М., 1994.
- Шпет Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма // Вопросы философии и психологии. Кн. I (106). 1911.
- Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Он же. Философские этюды. М., 1994. Шпет Г.Г. Театр как искусство // Психология социального бытия. Москва-Воронеж. 1996.
- Шпет Г.Г. Фидеизм Хвольсона // Мысль и слово. Философский ежегодник. Ч. I. М., 1917.
- Шпет Г.Г. Философия Джоберти // Мысль и слово. Философский ежегодник. Ч. I. М., 1917.
- Шпет Г.Г. Философия и история // Вестник МГУ. серия 7, философия. 1994. № 3.
- Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.
- Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича (К сорокалетию со дня его смерти). М., 1915 // Вопросы философии и психологии. Кн. 125 (V), 1914.
- Шпет Г.Г. Шпет. (Статья для энциклопедического словаря «Гранат» // Начала. 1992. № 1.
- Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Он же. Сочинения. М., 1989.
- Шпет Г.Г. Явление и смысл. М., 1914. (личный экземпляр из библиотеки Шпета с пометками на полях).
- Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. 1996. № 7.; Логос. 1998. №. 1.
- Шпет Г.Г. Zu Kants Gedachtniss. Zwolf Festgaben zu seinem 100-jahrigen Todestage. Berlin. 1904. // Вопросы философии и психологии, кн. III (73), 1904. С. 408–409.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ:

- Шпет Г.Г. Выписки из книг русских историков и философов для монографии «Очерк по истории русской философии». Автограф до 1922 // ОР РГБ. Ф. 718. К. 5. Ед. хр. 2.
- Шпет Г.Г. Герберт Спенсер и его педагогические идеи // ОР РГБ. Ф. 718. К. 1. Ед. хр. 9.
- Шпет Г.Г. Заметки о музыке // ОР РГБ. Ф. 718. К. 7. Ед. хр. 2.
- Шпет Г.Г. Заметки о суде // ОР РГБ. Ф. 718. К. 7. Ед. хр. 16.
- Шпет Г.Г. Заметки о Шестове // ОР РГБ. Ф. 718. К. 5. Ед. хр. 11.
- Шпет Г.Г. Конспект курса лекций по философии, прочитанного в Университете Шаняевского (1914) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 12.
- Шпет Г.Г. К вопросу о преподавании философской проповедки в средней школе // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 11.
- Шпет Г.Г. Кризис философии (конспект доклада, прочитанного в Вольной академии духовной культуры) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 12.
- Шпет Г.Г. Критический разбор книги Г. Риккерта «Границы естественно-научного образования понятий.» подготовительные материалы. (1912–1913 гг.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 4.
- Шпет Г.Г. Лекции по истории средневековой философии. (с I по V), (до 1917г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 16.
- Шпет Г.Г. Логика исторических наук (конспект, до 1916 г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 8.
- 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 // ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 15.
- Шпет Г.Г. Опыт популяризации философии Гегеля // ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 7.
- Шпет Г.Г. Отрывок из второго тома «Очерк по истории русской философии», вариант главы о Белинском // ОР РГБ. Ф. 718. К. 5. Ед. хр. 10.

- Шпет Г.Г. Отрывок из работы «История как проблема логики» // ОР РГБ. Ф. 718. К. 3. Ед. хр. 2.
- Шпет Г.Г. План третьего и четвертого тома сочинения «История как проблема логики» // Архив семьи Шпета.
- Шпет Г.Г. Понятие внутренней формы у Гумбольдта и его возможная интерпретация (конспект доклада, читанного в Комиссии по изучению художественной формы при философском отделении ГАХН. 1923 г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 1. Ед. хр. 6.
- Шпет Г.Г. Сознание феноменологическое и реальное // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 15.
- Шпет Г.Г. Социализм или гуманизм // ОР РГБ. Ф. 718. К. 7. Ед. хр. 19.
- Шпет Г.Г. Черновые заметки к работе «Очерк развития русской философии» // ОР РГБ ф. 718. К. 5. Ед. хр. 1.
- Шпет Г.Г. Что такое методология наук? Тезисы [доклада?] (до 1917 г.). // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 14;
- Шпет Г.Г. Что такое философия. План-конспект лекции или доклада (до 1922г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 6. Ед. хр. 2.
- Шпет Г.Г. [Язык и смысл. Ч. I.] // Архив семьи Шпета.

ПИСЬМА Г.Г. ШПЕТА

- Письмо Шпета к Балтрушайтису от 17 апреля 1936 года // Архив семьи Шпета.
- Письма Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко // РГАЛИ. Ф. 106, оп. 1. Ед. хр. 187.
- Письма Г.Г. Шпета к М.О. Гершензону // ОР РГБ. Ф. 746. К. 44. Ед. хр. 21.
- Письма Г.Г. Шпета к Эд. Гуссерлю // Логос. 1996. №7. С. 123–133.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 12 ноября 1911 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 3 мая (21 апреля) 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 апреля 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 22 (9) мая 1912 года // Архив семьи Шпета

- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 8 июня 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 9 июня (27 мая) 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 июня (29 мая) 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 18 (5) июня 1912 года. // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 24 (11) июня 1912 года. // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 25 (12) июня 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 5 июля (22 июня) 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 6 июля (23 июня) 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 июля (28 июня) 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 12 июля (29 июня) 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 22 (9) июля 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 24 (11) июля 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 29 (16) июля 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо № 117 Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 11 августа (29 июля) 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 22 (9) августа 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 8 октября (25 сентября) 1912 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 24 (11) июня 1914 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 29 (16) июня 1914 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 30 (17) июня 1914 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 8 июля (25 июня) 1914 года // Архив семьи Шпета.

- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 30 августа 1917 года
// Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 24 октября 1937 года
// Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к М.А. Зенкевичу от 21 июля 1934 //
ОР РГБ. Ф. 822. К. 3. Ед. хр. 32.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 11 февраля 1921
года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 13 февраля 1921
года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 15 февраля 1921
года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 24 февраля 1921
года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 26 февраля 1921
года // Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой, февраль 1921 года
// Архив семьи Шпета.
- Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 6 марта 1936 го-
да // Архив семьи Шпета.
- Письма Г.Г. Шпета к Е.М. Метнер // ОР РГБ. Ф. 167.
К. 16. Ед. хр. 31.
- Письма Г.Г. Шпета к С.Д. Мстиславскому // РГАЛИ.
Ф. 306, оп. 6. Ед. хр. 1.
- Письма Г.Г. Шпета к П.Н. Сакулину // РГАЛИ. Ф. 144,
оп. 1. Ед. хр. 1.
- Письмо Г.Г. Шпета к А.К. Соловьевой. 1920-е гг. //
ОР РГБ. Ф. 709. К. 3. Ед. хр. 10.

ПИСЬМА К Г.Г. ШПЕТУ

- Письмо Ю. Балтрушайтиса к Г.Г. Шпету от 23 июня 1912
года // Архив семьи Шпета.
- Письмо В. Гайдуковой к Г.Г. Шпету от 19 августа 1912 го-
да // Архив семьи Шпета.
- Письма Эд. Гуссерля к Г. Шпету. // Логос, 1992. № 3.
- Письмо Н.И. Игнатовой к Г.Г. Шпету, конец 1921 — на-
чало 1922 года // Архив семьи Шпета.
- Письмо А.Г. Коонен к Г.Г. Шпету (б.д.) // ОР РГБ. Ф. 718.
К. 24. Ед. хр. 69.

- Письма к Шпету (Г. Челпанова, Б. Яковенко, Л. Шестова, Р. Яacobсона и др.) // Логос, 1992. № 3.
- Письма Н.О. Лосского к Г.Г. Шпету: № 1 (26.03.1918); № 2 (25.04.1918); № 3 (11.10.1918); № 4 (2.04.1918) // Архив семьи Шпета.
- Письма Д.М. Петрушевского к Г.Г. Шпету // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 18.
- Письмо Д.М. Петрушевского к Г.Г. Шпету от 10 сентября 1918 года // Архив семьи Шпета.
- Письма М.М. Рубинштейна к Г.Г. Шпету // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 26.
- Письмо В.С. Серебренникова к Г.Г. Шпету от 31 марта (13 апреля) 1918 года // Архив семьи Шпета
- Письмо кн. Е.Н. Трубецкого к Г.Г. Шпету (около 194 г.) // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 48.
- Письма Л.И. Шестова к Г.Г. Шпету // ОР РГБ. Ф. 718. К. 25. Ед. хр. 59.
- Письма Р.О. Яacobсона к Г.Г. Шпету: №1 (17.06.1928); № 2 (27.10.1928.); № 3 (22.11.1928); № 4 (19.04.1929.).
- Письмо Р.О. Яacobсона к Шпету от 24 ноября 1929 года // Логос. № 3. 1992.
- Записная книжка Г.Г. Шпета № 1. 1912 г. // Архив семьи Шпета.
- Записная книжка Г.Г. Шпета № 2. 1912–1914 гг. // Архив семьи Шпета.
- Записная книжка Г.Г. Шпета № 3. 1920–1929 гг. // Архив семьи Шпета.
- Записная книжка Г.Г. Шпета № 4. 1930-е гг. // Архив семьи Шпета.

ДРУГИЕ МАТЕРИАЛЫ

- Летопись работ ГАХН 1921-1925 гг. // РГАЛИ. Ф. 941, оп. 14. Ед. хр. 15.
- Отчет о состоянии Московского Городского Народного Университета им. А.Л. Шанявского к 1 октября 1910 года // ЦИАМ. Ф. 635, оп. 3. Ед. хр. 17.
- Материалы ГАХН // РГАЛИ. Ф. 941, оп. 1–2.
- Отчеты о педагогической деятельности преподавателей частной гимназии А.С. Алфоровой за 1908–1914 гг. //

- ЦИАМ. Ф. 144, оп. 1. Ед. хр. 39.
- Письмо А. Белого к Э.К. Метнеру (начало сентября 1909) // ОР РГБ. Ф. 167. К. 2. Ед. хр. 4.
- Письмо А. Белого к Э.К. Метнеру (середина сентября 1909) // ОР РГБ. Ф. 167. К. 2. Ед. хр. 5.
- Письмо А. Белого к Э.К. Метнеру (15 августа 1910) // ОР РГБ. Ф. 167. К. 2. Ед. хр. 16.
- Письмо А. Белого к Э.К. Метнеру (1, 2 октября 1910) // ОР РГБ. Ф. 167. К. 2. Ед. хр. 18.
- Письмо Э.К. Метнера к А. Белому (17 сентября 1909) // ОР РГБ. Ф. 167. К. 5. Ед. хр. 12.
- Письмо Э.К. Метнера к А. Белому (27 сентября 1909) // ОР РГБ. Ф. 167. К. 5. Ед. хр. 14.
- Письмо Э.К. Метнера к А. Белому (21 марта 1911) // ОР РГБ. Ф. 167. К. 5. Ед. хр. 22.
- Письмо Эллиса к Э.К. Метнеру (сентябрь 1909) // ОР РГБ. Ф. 167. К. 7. Ед. хр. 18.
- Письмо Эллиса к Э.К. Метнеру (3 февраля 1914) // ОР РГБ. Ф. 167. К. 8. Ед. хр. 28.
- Письмо Р.О. Якобсона Г.И. Винокуру от 15 января 1929 года // Архив семьи Шпета.
- Программы лекций курсов по общественно-философской группе за 1911–1912 академический год (Московский городской университет им. А.Л. Шанявского) // ЦИАМ. Ф. 635, оп. 3. Ед. хр. 30.
- Протоколы заседаний историко-философской группы за 1910 год (Московский городской университет им. А.Л. Шанявского) // ЦИАМ. Ф. 635, оп. 3. Ед. хр. 103.
- Соловьева А.К. Анализ некоторых вопросов, затронутых в докладе Р.И. Шор (Новая система теоретической лингвистики), и в прениях по этому докладу // Архив семьи Шпета.
- Шор Р.О. Принципы новой системы теоретической лингвистики // Архив семьи Шпета.

ЛИТЕРАТУРА

- Автобиография. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. № 1. Под ред. В.А. Подороги. М., 2001.

- Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988.
- Автономова Н.С. Актуальное прошлое: структурализм и евразийство // Серио П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–30-е гг. М., 2001.
- Аландский П.И. История Греции. Киев — СПб., 1899.
- Антология феноменологической философии в России. Т. 1. Под ред. И.М. Чубарова. М., 1997.
- Антология феноменологической философии в России. Т. 2. Под ред. И.М. Чубарова М., 2000.
- Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М., СПб., 2000.
- Архив Густава Густавовича Шпета (1879–1940) // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1978. Вып. 39.
- Асмус В.Ф. Г.Г. Шпет // Философская энциклопедия. М., 1970. Т.5.
- Асмус В.Ф. Философия языка Вильгельма Гумбольдта в интерпретации проф. Г.Г. Шпета // Вестник Коммунистической академии. 1927. Вып. 23.
- Балтрушайтис Ю. Лилия и Серп: Стихотворения. М., 1989.
- Бальмонт К. Стихотворения М., 1990.
- Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Т. 1–2. Paris, 1983.
- Бахтин М.М. Собр. соч. в 7-ми т. Т. 2. М., 2000. Т. 5. М., 1996.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Белый А. Душа самосознающая. М., 1999.
- Белый А. Между двух революций. Воспоминания. В 3-х кн. М., 1990.
- Белый А. Речь на заседании Вольфила, посвященном памяти А. Блока // Памяти Александра Блока. Томск, 1996.
- Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. СПб., 1907.
- Блонский П. Рецензия на книгу Г. Шпета «Явление и смысл» // Голос Москвы. 1915. № 65.
- Богатырев П.Г., Якобсон Р.О. Славянская филология в России в годы войны и революции. Берлин. 1923.
- Борисов Е.В. «Явление и смысл» Г. Шпета в контексте развития феноменологии Э. Гуссерля. // Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск, 1996.

- Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М., 1996.
- Бялостоцки Д. Разговор: диалогика, прагматика и герменевтика. Бахтин, Рорти и Гадамер // *Философские науки*, 1995, № 1.
- Вашестов А.Г. Критика феноменологического метода Г.Г. Шпета // *Некоторые вопросы историко-философской науки*. М., 1964.
- Вендити М. Об изучении творчества Г.Г. Шпета в странах Западной Европы и Америки // *Начала*. 1992. № 1.
- Вехи. Из глубины. М., 1991.
- Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. М., 1997.
- Выдающиеся психологи Москвы. Словарь. М., 1997.
- Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
- Гадамер Г.-Г. Русские в Германии (Беседа с В. Малаховым) // *Логос*, 1992. № 3.
- Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
- Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // *Вопросы философии*, 1992, № 7.
- Гайм Р. Вильгельм фон Гумбольдт. Описание его жизни и характеристика. М., 1898.
- Гегель. Феноменология духа // Гегель. Соч. Т. IV. М-Л., 1959.
- Гегель. Энциклопедия философски наук. Т. 1., Наука логики. М., 1975.
- Гегель. Энциклопедия философски наук. Т. 3., Философия духа. М., 1977.
- Герменевтика: история и современность. М., 1985.
- Гершензон М.О. Мудрость Пушкина // *Мысль и Слово. Философский ежегодник*. М., 1917.
- Гидини М.К. Слово и реальность. К вопросу о реконструкции философии языка Густава Шпета // *Comprehensio*. Вторые Шпетовские чтения «Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы». Томск, 1997.

- Горнунг Б.В. Поход времени. Статьи и эссе. М., 2001.
- Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998.
- Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
- Гуссерль Эд. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Пер. А.В. Михайлова. М., 1999.
- Гуссерль Эд. Картезианские размышления. СПб., 1998.
- Гуссерль Эд. Логические исследования. Часть первая. Пролегомены к чистой логике. СПб., 1909.
- Гуссерль Эд. Парижские доклады // Логос, 1991, № 2.
- Гуссерль Эд. Собр. соч. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). Пер. В.И. Молчанова. М., 2001.
- Гуссерль Эд. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
- Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи / Под ред. Т.Д. Марцинковской. М., 2000.
- Денн М. Наследие В. Соловьева и русской религиозной мысли в работах Г. Шпета // Соловьевский сборник. М., 2001.
- Дильтей В. Описательная психология. М., 1924.
- Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории. Пер. с нем. В.В. Библихина, Е.В. Малаховой и др. // Собр. соч. Т. 1. Под. ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова. М., 2000.
- Дорошенко Н.М. Философия и методология истории в России (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1997.
- Дубровский Д.И. Понимание как расшифровка кода (информационный подход к проблемам герменевтики). // Философские основания науки. Вильнюс. 1982.
- Зинченко В.П. Мысль и Слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). М., 2000.
- Знание и традиция в истории мировой философии: Сборник статей. М., 2001.
- Зотов А.Ф. Культура, общество и образование. Материалы круглого стола: Культура, культурология и образование // Вопросы философии. 1997. № 2.
- Зотов А.Ф. Современная западная философия. М., 2001.

- Иванов Вяч.Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1998.
- Иванов-Разумник Р.О. О смысле жизни (Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов). СПб., 1908.
- Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды, сб. 28. М., 1987.
- Калиниченко В.В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике. // Логос. 1992. № 3.
- Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М., 2001.
- Кареев Н.И. Теория исторического знания. СПб., 1913.
- Киссель М.А. Гегель и Гуссерль // Логос, 1991, № 1.
- Ковалевский М.М. Очерк происхождения семьи и собственности. СПб., 1896.
- Коган Л.А. Непрочитанная страница (Г.Г. Шпет — директор Института научной философии: 1921-1923) // Вопросы философии. 1995. № 10.
- Коонен А. Страницы жизни. М., 1976.
- Копосов Н.Е. Как думают историки. М., 2001.
- Косарева Л.М. Предмет науки. Социально-философский аспект проблемы. М., 1997.
- Кроче Б. Антология сочинений по философии. СПб., 1999.
- Кроче Б. Теория и история историографии. М., 1998.
- Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.
- Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991, №2.
- Кузьмин М.А. Дневник 1934 года. СПб., 1998.
- Лавров П.Л. Философия и социология. М., 1965.
- Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. СПб., 1910. Ч.1.
- Лапшина Н.П. Мир искусства. М., 1977.
- Лекторский В.А. Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии, 2001, № 10.
- Лекторский Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

- Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993.
- Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. Заметки о Гуссерле и Гегеле // Метафизические исследования. Вып. 13. Искусство. СПб., 2000.
- Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996.
- Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 2. М., 1891.
- Лопатин Л.М. Странное завершение забытого спора // Вопросы философии и психологии (кн. 137–138, II–III).
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., Харьков, 2000.
- Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
- Лосский Н.О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. №1.
- Лутохин Д.А. Густав Шпет. Введение в этническую философию // Воля России. Прага, 1927. № 8-9.
- Марцинковская Т.Д. Густав Густавович Шпет — жизнь как проблема творчества // Психология социального бытия. М., Воронеж, 1996.
- Марцинковская Т.Д., Ярошевский М.Г. Пятьдесят выдающихся философов мира. М., 1995.
- Махлин В.Л. Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997.
- Межуев В.М. Философия истории и историческая наука // Вопросы философии. 1994. № 4.
- Метафизические исследования. Вып. 12. Язык. СПб., 1999.
- Метнер Н.К. Муза и мода (Защита основ музыкального искусства) // ЭОН. Альманах старой и новой культуры. Вып. IV. М., 1996.
- Микешина Л.А., Опенков М.И. Новые образы познания и реальности. М., 1997.
- Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002.
- Митюшин А.А. Из архива Густава Шпета. Вопросы исторического познания и полемика с Баденской школой // Вопросы истории естествознания и техники. 1988. № 3.
- Митюшин А.А. Об исследовании Г.Г. Шпета «Герменев-

- тика и ее проблемы» // Контекст, 89. М., 1989.
- Митюшин А.А. Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности // Вопросы философии. 1988. № 11.
- Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. Критический анализ. Минск, 1984.
- Михайлов А.В. Обратный перевод. М., 2000.
- Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
- Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М., 1999.
- Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.
- Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос, 1992. №3.
- Молчанов В.И. Феноменология в России. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995.
- Мотрошилова Н.В. Владимир Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века // Соловьевский сборник. М., 2001.
- Мотрошилова Н.В. «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили // Вопросы философии. 1995.
- Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
- Мысль и слово. Философский ежегодник. Ч. I. М., 1917.
- Мысль и слово. Философский ежегодник. Ч. II (1). М., 1918–1921.
- Неретина С.С. Тропы и концепты. М., 1999.
- Неретина С.С., Огурцов А.П. Время культуры. СПб., 2000.
- Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. М., 1990.
- Някаш Т. Эстетические воззрения Густава Шпета и некоторые особенности поэтики постсимволизма // Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. Томск, 1999.
- Огурцов А.П. Подавление философии // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. Кн. 1. 20–50-е годы. М., 1998.
- Ойзерман Т.И. Философия как история философии. СПб. 1999.
- Освальд Шпенглер и «Закат Европы». М., 1999.

- Ответные письма Густава Шпета. // Логос. М., 1996. № 7.
- Пави П. Словарь театра. М., 1991.
- Пастернак Е.В. Памяти Густава Густавовича Шпета // Вопросы философии 1988. № 11.
- Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001.
- Петрушевский Д.М. К вопросу о логическом стиле исторической науки. Пг., 1915.
- Пешковский А.М. Русский синтаксис в научном освещении. М., 2001.
- Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1909. Т. I П.
- Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000.
- Поливанов М.К. О судьбе Г.Г. Шпета // Вопросы философии. 1990. № 6.
- Поливанов М.К. Очерк биографии Г.Г. Шпета // Начала. 1992. № 1.
- Поливанов М.К. Жизнь и труды Г.Г. Шпета // Шпет в Сибири. Ссылка и гибель. Томск, 1995.
- Понимание как философско-методологическая проблема. Материалы «Круглого стола» // Вопросы философии. 1986. № 7-9.
- Потебня А.А. Слово и Миф. М., 1989.
- Поэты 1880–1890-х годов. М.-Л., 1964.
- Прокофьев П. (Чижевский Д.И.) Густав Шпет. Очерки развития русской философии. Ч. I. // Современные записки. 1924. № 18.
- Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986.
- Пушкин А.С. Сочинения в 8 томах. СПб., 1909. (Личный экземпляр из библиотеки Шпета с его пометками на полях).
- Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.
- Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
- Роди Ф. Программа «герменевтической логики». Сравнительный анализ подходов Густава Шпета и Георга Миша // Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения «Твор-

- ческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы». Томск, 1997.
- Роман Якобсон: Тексты, документы, исследования. М., 1999.
- Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
- Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
- Соловьев В.С. Сочинения в 2 тт. М., 1990.
- Споры о главном. Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М., 1993.
- Станиславский К.С. Моя жизнь в искусстве. М., 1983.
- Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. СПб., 1994.
- Степун Ф.А. Сочинения. Под ред. В.К. Кантора. М., 2000.
- Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные гуманитарные исследования // Материалы всесоюзной конференции. Томск, 1991.
- Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994.
- Трубецкой Н.С. Религия Индии и христианство // Литературная учеба. 1991.
- Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Литературная учеба. 1991.
- Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994.
- Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. М., 1996.
- Ухтомский А.А. Из записных книжек. 1930 — 1940 // Он же. Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997.
- Феноменология и ее роль в современной философии. Материалы круглого стола // Вопросы философии, 1988, № 12.
- Федорова Л.В. Шпет как историк русской философии: Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1991.
- Флоренский П.А. Столп и Утверждение Истины. М., 1914.
- Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
- Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1996.
- Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
- Хаардт А. Эдмунд Гуссерль в русском феноменологическом движении // Вопросы философии. 1994. № 5.
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.

- Хабермас Ю. Познание и интерес // *Философские науки*, 1990, № 1.
- Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе. М., 1995.
- Хвостов В.М. Теория исторического процесса: очерки по философии и методологии истории. М., 1919.
- Хвостов М.М. Лекции по методологии и философии истории. Казань, 1913.
- Хвостова К.В., Финн В.К. Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований. М., 1997.
- Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // *Вопросы философии*, 1998, № 3.
- Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989.
- Челпанов Г.И. Обзор книг. Г. Шпет. История как проблема логики. Ч. 1. Материалы. М., 1916 // *Вопросы философии и психологии*. Кн. 134 (IV), 1916.
- Чубаров И.М. Густав Шпет и Эдмунд Гуссерль // *Антология феноменологической философии в России*. Т. 2. М., 2000.
- Чубаров И.М. К вопросу об отношении герменевтической диалектики Г.Г. Шпета к классической герменевтике и проблематике интересубъективности у Эд. Гуссерля // *Comprehensio*. Третьи Шпетовские чтения. Томск, 1999.
- Шестов Л. Памяти великого философа. (Эдмунд Гуссерль) // *Вопросы философии*. 1989. № 1.
- Шестов Л.И. Сочинения в 2-х томах. М., 1993.
- Шестые тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига — Москва, 1992.
- Швейцер А. Упадок и Возрождение культуры. Избранное. М., 1993.
- Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993.
- Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995.
- Шпет Г.Г. / *Comprehensio*. Вторые Шпетовские чтения «Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы». Томск, 1997.
- Штейнберг А.З. Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж, 1991.

- Щеглов В.В. Онтологическая интерпретация феноменов культуры в философии Г.Г. Шпета. // Вестник МГУ. серия 7, философия. 1991. № 6.
- Щеглов В.В. Философия смысла Густава Шпета // Вестник МГУ. Серия 7, философия. 1994. № 3.
- Щеглова Л.В. Вагнер и русская академическая философия // Философская мысль в России: традиция и современность. СПб., 1997.
- Юшманова Т.Н. Семиотическая модель культуры в философско-эстетической концепции Густава Шпета // Некоторые вопросы теории эстетики. М., 1984. Вып. 4.
- Яковенко Б.В. Эдмунд Гуссерль и русская философия // Ступени. Л., 1992, № 3.
- Ярошевский М.Г. Социальные и психологические координаты научного творчества // Вопросы философии, 1995. № 12.
- Boris Pasternak Lehrjahre. Неопубликованные философские заметки и конспекты Бориса Пастернака». Stanford, 1996.
- Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. Томск: Водолей, 1999.
- An Autobiography by Herbert Spenser. Vol. I, II. London 1904.
- Barthes, R. Le Grain de la voix, Seuil, Paris. 1981.
- Bekker P. Von den Naturreihen des Klanges. Grundriss einer Phanomenologie der Musik. Stuttgart — Berlin. 1925.
- Dennes M. Russie — Occident. Philosophie d'une difference. Ed. Mentha, 1991.
- Haardt, A., Husserl in Russland. Phanomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev. Munchen, 1992.
- Schmid Herta: Gustav Spet Entwurf einer hermeneutischen literaturge — schichtsschreibung. = Wiener Slawistischer Almanach. 1993. № 32. p. 33-68.
- Steiner, P.:Gustav Shpet et l'Ecole de Praque. = Centers et Peripheries; Bruxelles — Praque et l'espace culturel europeen. Liege, 1988.
- RAKhN. The Russian Academy of artistic sciences // Experiment. A Journal of Russian Culture. Vol. 3, 1997.

Именной указатель

- Авенариус Рихард (1843–1896), швейцарский философ, один из основоположников эмпириокритицизма 39
- Августин Аврелий (354–430), христианский теолог, философ, представитель латинской патристики 343
- Авсенеv Петр Семенович (архим. Феофан; 1810–1852), философ, богослов 38
- Автономова Наталия Сергеевна* 271, 275
- Айдукевич Казимеж (1890–1963), философ, логик, представитель Львовско-Варшавской школы 376
- Алексеев Николай Николаевич (1879–1964), правовед, философ, публицист 282
- Алексеев (Аскольдов) Сергей Алексеевич (1871–1945), религиозный философ, публицист 54
- Алферова Александра Самсоновна, директор частной гимназии г. Москвы 78
- Анаксимандр Милетский (ок. 610 — после 547 до н.э.), древнегреческий философ, представитель милетской школы 291
- Андерсен Ханс Кристиан (1805–1875), датский писатель 52
- Андреев Леонид Николаевич (1871–1919), прозаик, драматург 211
- Иг. Андроник (Трубачев)* 204
- Аптекарь В.Д. 143
- Аристотель (384–322 до н.э.), древнегреческий философ и ученый 237, 284, 295, 305, 322, 324, 343, 346
- Афанасий Александрийский (ок. 295–373), философ, богослов 238

* Курсивом обозначены современные ученые и философы.

- Байрон Джордж Ноэл Гордон, лорд (1788–1824), английский поэт, драматург 54
- Балтрушайтис Юргис Казимирович (1873–1944), русский и литовский поэт, переводчик, дипломат (в 1921–1939 гг. полномочный представитель Литвы в СССР) 41, 50, 55, 56, 68–71, 81
- Бальмонт Константин Дмитриевич (1867–1942), поэт, переводчик, критик 65, 161, 162, 205
- Баранова-Шестова Наталья Львовна (1900 ?), дочь Л.И. Шестова, 210, 211, 339
- Бахтин Михаил Михайлович (1895–1975), философ, литературовед, эстетик, лингвист 20, 249, 253, 274
- Бек Август (1785–1867), немецкий филолог, писатель 215, 343
- Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848), литературный критик 39, 146
- Белый Андрей (псевд. Бугаева Бориса Николаевича; 1880–1934), поэт, писатель-символист, мемуарист 13, 41, 50, 55–61, 78, 79, 155, 162, 184, 204, 205, 210, 230, 277
- Бенуа Александр Николаевич (1870–1960), художник, историк искусства и художественной критики, идеолог «Мира искусства» 262
- Бергсон Анри (1859–1941), французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни 86
- Бердяев Николай Александрович (1874–1948), философ, публицист, критик 39, 40, 54, 59, 186, 210, 211, 241, 249, 250, 273, 339
- Беркли Джордж (1685–1753), английский философ–108
- Бернгейм Э., немецкий историк 343
- Бернштейн Николай Александрович (1896–1966), психолог, нейрофизиолог 21
- Биневский Александр Александрович* 17
- Блок Александр Александрович (1880–1921) 156, 204
- Блонский Павел Петрович (1844–1941), психолог, философ 45, 176, 209
- Богатырев Петр Георгиевич (1893–1971), лингвист, один из учредителей МЛК; член Пражского лингвистического кружка 226, 272
- Болдуин (Baldwin) Джеймс Марк 290, 300, 315, 319
- Больцано (Bolzano) Бернард (1781–1848), чешский математик, философ, логик 296, 298, 302, 317
- Борисов Евгений Васильевич* 25, 45, 145
- Брентано Франц (1838–1917), немецкий философ, предшественник феноменологии Э. Гуссерля 348, 376
- Брик Осип Максимович (1888–1945), литератор 216, 271
- Бруно Джордано (1548–1600), итальянский философ пантеист и поэт 121

- Брюсов Валерий Яковлевич (1873–1924), поэт, прозаик, критик, историк литературы, переводчик 161, 162
- Брянцев Андрей Михайлович (1749–1821), философ, логик, переводчик философской литературы 38
- Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944), философ, богослов, экономист, критик, публицист 52, 56, 61, 186
- Булгарин Фаддей Фаддеевич (1789–1859), писатель, литературный критик 73, 213, 214
- Буле Иоганн Готтлиб Эрхард (1763–1821), немецкий историк философии, издатель Аристотеля 38
- Бурдо (Bourdeau), французский философ 53
- Бэн Александр (1818–1903), английский психолог, логик, представитель ассоцианизма 11, 17
- Вагнер Рихард (1813–1883), немецкий композитор, дирижер, писатель, философ, публицист 57, 61, 62, 79
- Васильев Николай Александрович (1880–1940), логик, философ, психолог, литературовед 107
- Введенский Александр Иванович (1856–1925), философ-неокантианец, логик, психолог, один из организаторов Петербургского философского общества 107, 147
- Вейдле Владимир Васильевич (1895–1979), литератор, искусствовед, культуролог, поэт и мыслитель русской эмиграции 241
- Велланский (наст. фамилия Кавунник) Данило Михайлович (1774–1847), ученый-медик, педагог, философ-шеллингианец 38
- Верлен Поль (1844–1896), французский поэт 50, 52, 64, 79, 161
- Веснин Александр Александрович (1883–1959), художник, архитектор 262
- Виндельбанд Вильгельм (1848–1915), немецкий философ, глава баденской школы неокантианства 35, 108, 179, 211
- Виноградов Николай Дмитриевич (1868–?), философ, педагог, психолог 147
- Винокур Григорий Осипович (1896–1947), лингвист, председатель МЛК с марта 1922 г. 54, 217
- Витязев-Седенко Ферапонт Иванович, издатель книг Г.Г. Шпета, руководитель издательства «Колос» 37, 46, 47, 48, 58, 79, 205, 207
- Владимир Всеволодович Мономах (1053–1125), великий князь киевский 232
- Волков Николай Николаевич (1897–1974), философ, искусствовед, психолог 21, 216
- Вольф (Wolf) Христиан (1679–1754), немецкий философ, рационалист, писатель и публицист 94, 351, 366, 378
- Вундт (Wundt) Вильгельм (1832–1920), немецкий психолог, физиолог, философ; один из основоположников экспериментальной психологии 35, 53, 107, 112, 343, 346

- Выготский Лев Семенович (1896–1934) психолог, основатель культурно-исторической школы в психологии 21
- Вышеславцев Борис Петрович (1877–1954), юрист, философ; приват-доцент философии права Московского университета 59, 282, 313
- Гадамер Ганс Георг (1900–2002) немецкий философ, один из основоположников философской герменевтики 23
- Гавриил арх. (в миру Василий Николаевич Воскресенский; 1795–1868), философ, богослов, историк философии 38
- Гайденко Пиама Павловна* 22, 45
- Гайдукова Вера, ученица Шпета по МВЖК 147
- Гайм (Наум) Р. (1821–1901), немецкий историк философии 310, 320
- Галахов А.Д. (1807–?), философ-шеллингианец 38
- Галич Александр Иванович (1783–1848), философ-шеллингианец 38
- Ганс Эдуард, немецкий философ, ученик и издатель трудов Гегеля 293, 316
- Гармс (Harms) 309, 320
- Гваттари Феликс (1930–1992), французский философ и психиатр; один из создателей психоанализа 25
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), немецкий философ, представитель немецкой классической философии, создатель систематической концепции диалектики 22, 43, 52, 55, 76, 83, 84, 97–99, 102–104, 107, 146, 147, 280–322
- Гельдерлин Фридрих (1770–1843), немецкий поэт, драматург 161
- Гельцер Екатерина Васильевна (1876–1962), балерина, прима Большого театра, народная артистка РСФСР 257
- Герbart Иоганн Фридрих (1776–1841), немецкий философ, педагог 302
- Герцен Александр Иванович (1812–1870) 39, 51, 77, 206
- Герцык Евгения Казимировна (1878–1944), переводчица, литературный критик 186
- Гершензон Михаил Осипович (1869–1925), историк русской литературы и общественной мысли, публицист, философ, переводчик 13, 41, 54, 56, 74, 82, 192–199, 213
- Гессен Сергей Иосифович (1887–1950), философ-неокантианец, педагог, правовед 56, 61, 244
- Гете Иоганн Вольфганг (1749–1832), немецкий писатель, мыслитель, естествоиспытатель 120, 121, 182
- Гизо Франсуа (1787–1874), французский историк 154
- Гиляров Алексей Никитич (1856–1938), профессор философии Киевского университета 52
- Гиляров-Платонов Никита Петрович (1824–1887), публицист, философ, издатель 287, 310, 314, 321

- Гоббс Томас (1588–1679), английский философ 264
- Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович (1813–1889), философ, богослов, магистр Киевской академии, профессор Киевского университета 38, 295, 316
- Голубинский Федор Александрович (1797–1854), философ-шеллингианец, последователь рационалистической философии Вольфа 38
- Голубинский Е. Е. (1834–1912), историк, автор работ по истории русской церкви 236
- Гомперц (Gomperz) Теодор (1832–1912), немецкий философ 343, 345
- Гордон Гавриил Осипович (1885–1942), философ, последователь Г. Когена 56
- Горнунг Борис Владимирович (1899–1976), поэт, филолог, литературовед 54, 221, 271
- Гофман Эрнст Теодор Амадей (1776–1822), немецкий прозаик и композитор 182
- Грифцова Ирина Николаевна* 209
- Грот Николай Яковлевич (1852–1899), философ, профессор Московского университета, создатель Московского психологического общества, редактор журнала «Вопросы философии и психологии» 107, 178
- Гумбольдт Вильгельм (1767–1835), немецкий философ и филолог 84, 120, 121, 150, 201, 213, 260, 377
- Гуревич Любовь Яковлевна, театровед, друг Г.Г. Шпета 51, 77, 191, 212
- Гуссерль (Husserl) Эдмунд (1859–1938), немецкий философ, глава феноменологической школы 20, 22, 25, 41, 45, 53, 61, 62, 67, 78, 84–90, 97–103, 107, 111, 112, 119, 135, 145, 146, 167, 172, 173, 186–190, 208, 223, 324–333, 336–340, 343, 345, 347–349, 351, 353–355, 376
- Давыдов Иван Иванович (1794–1863), логик, философ-шеллингианец 38
- Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885), естествоиспытатель, философ, социолог 39
- Данте Алигьери (1265–1321), итальянский поэт, философ, политический деятель; создатель итальянского литературного языка 260
- Дворцына Наталья, сотрудник Рукописного отдела Библиотеки им. Ленина (ныне РГБ) 33
- Дебольский Николай Григорьевич (1842–1918), философ, педагог, переводчик философской литературы 39, 165, 287, 299, 313–315, 317, 318, 320
- Декарт Рене (1596–1650), французский философ, математик, физик, физиолог; родоначальник рационализма 108, 296, 329
- Делез Жиль (род. 1926), французский философ, историк философии 25

- Демокрит из Абдер (ок 460 до н.э. — ?), древнегреческий философ-атомист и ученый-энциклопедист 323
- Денн Мариз* 20
- Джемс Уильям (1842–1910), американский философ, один из основателей прагматизма 282, 312, 313, 322
- Диккенс Чарльз (1812–1870), английский прозаик 54
- Дильтей (Dilthey) Вильгельм (1833–1911), немецкий философ, психолог и историк культуры, один из основоположников философской герменевтики 35, 40, 53, 108, 150, 215, 283, 313, 343
- Св. Дионисий Великий, Александрийский, епископ александрийский, писатель, христианский деятель 323
- Дитякин Валентин Тихонович, профессор Казанского университета в 1928 г. 144, 153
- Дорошенко Надежда Михайловна (род. 1937) 147
- Достоевский Федор Михайлович (1821–1881) 52, 57, 72, 188
- Дроздов А.В., философ, богослов, автор сочинения «Опыт системы нравственной философии» (1835) 38
- Дройзен И.Г. (1808–1886), методолог истории 126, 343
- Дунс Скотт Иоанн (1266–1308), средневековый философ и теолог, логик, представитель схоластики 110
- Жинкин Николай Иванович (1893–1979), философ, психолог 21
- Житомирская Сара Владимировна, в 1976 г. директор Рукописного отдела Библиотеки им. Ленина (ныне РГБ) 33
- Зайцев Борис Константинович (1881–1972), прозаик 54
- Зеленецкий К.П. (1812–1858), философ-шелингианец, профессор русской словесности Ришельевского лицея (Одесса) 38
- Зинченко Владимир Петрович* 20–22, 27, 45, 46
- Зигварт (Sigwart) Христоф (1830–1904), немецкий логик, философ-неокантианец 35, 53, 107, 112, 343
- Зотов Анатолий Федорович* 273
- Ибервег-Гейнце Фр (1826–1871), немецкий историк философии 178
- Ибсен Генрик (1828–1906), норвежский драматург и поэт 188
- Иван IV Васильевич Грозный (1530–1584) 231
- Иванов Вячеслав Всеволодович* 215
- Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949), поэт, драматург, критик, филолог-классик, теоретик символизма 70, 81
- Иванов-Разумник Разумник Васильевич (1878–1946), критик, публицист, историк литературы и общественной мысли 186, 211, 244
- Игнатова Наталья Ильинична (1898–1956), сотрудница ГАХН, дочь И.Н. Игнатова (редактора «Русских ведомостей», ученица Г.Г. Шпета по МВЖК) 43, 48, 50, 72–74, 81, 82, 201, 213, 214, 231, 246, 272, 273, 377

- Иконников В.С. (1841–1882), историк 236
- Ильин Иван Александрович (1882–1954), философ, публицист, доцент Московского университета по философии права 40, 88, 282–296, 298, 300–309, 311–317, 319–321
- Калиниченко Владимир Валентинович* 20, 23, 24, 45, 46
- Каменев Лев Борисович 33
- Кант Иммануил (1724–1804), немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии 22, 52, 84, 93, 94, 108, 110, 147, 168, 224, 284, 287, 296, 302, 305, 314, 317, 320, 327, 337, 362
- Кантор Владимир Карлович* 145
- Кареев Николай Иванович (1850–1931), историк, публицист 39, 105, 108, 147
- Каринский Михаил Иванович (1840–1917), логик, философ, профессор кафедры метафизики Петербургской Духовной академии 112, 116, 149, 165, 183
- Карпов Василий Николаевич (1798–1867), философ, переводчик философской литературы 38
- Качалов (наст. фамилия Шверубович) Василий Иванович (1875–1948), актер Московского Художественного театра 257
- Кедров И.А. (1811–1846), философ-шеллингианец 38
- Кенигсберг Максим Максимович (1900–1924), филолог, член МЛК 54, 216
- Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) один из виднейших представителей славянофильства 39
- Кистяковский Богдан Александрович (1868–1920), социолог, юрист, публицист 282, 313
- Кобылинский Лев Львович см.: Эллис
- Коген Герман (1842–1918), немецкий философ, глава марбургской школы неокантианства 84
- Кожебаткин Александр Мелентьевич (1884–1942), издатель, библиофил; секретарь издательства «Мусагет», владелец издательства «Альциона» 56, 61
- Колеров Модест Алексеевич*–18
- Колубовский Яков Николаевич (1863–?) философ, историк русской философии 206, 207
- Коменский Ян Амос (1592–1670), чешский мыслитель-гуманист, педагог, писатель 268, 275
- Кондильяк Этьен Бонно (1715–1780), французский философ-просветитель 345
- Конт Огюст (1798–1857), французский философ, один из основоположников позитивизма и социологии 39, 267, 268

- Коншина Елизавета Николаевна, сотрудница Рукописного отдела РГБ, ученица и впоследствии друг Г.Г. Шпега, подруга Н.И. Игнатовой 43
- Коонен Алиса Георгиевна (1889–1974), актриса Камерного театра 257, 259, 274, 277
- Копосов Е.Н.* 46
- Косминский Евгений Алексеевич (1886–1981), историк-медиевист 153
- Котарбинский Тадеуш (1886–1981), философ, логик, представитель Львовско-Варшавской школы 376
- Красин Борис Борисович (1884–1936), композитор, педагог, музыкально-общественный деятель; брат Л.Б. Красина 257
- Крафт Константин Федорович (1868–1919), скульптор 56
- Кронеберг Иван Яковлевич (1788–1838), профессор латинской словесности Харьковского университета 38
- Крэг Генри Эдуард Гордон (1872–1966), английский режиссер, теоретик театра 258
- Кубицкий Александр Владиславович (1880 — ?), философ, ученик Т. Липпса 56
- Кузнецов Валерий Григорьевич* 20, 23–25, 45, 46,
- Куренной Виталий Анатольевич* 145
- Кушнер Б.О. 216
- Кушнер П.И. 143, 152
- Кюльпе (Кьре) Освальд (1862–1915), немецкий психолог, философ 53, 84, 341, 351
- Лавров Петр Лаврович (1823–1900) 39, 40, 206
- Ламартин Альфонс де (1790–1869), французский поэт, историк, политический деятель 76, 82
- Ланц Генрих Эрнестович (1886–1945), русский философ 304, 313, 319
- Лаппо-Данилевский Александр Сергеевич (1863–1919) историк, методолог исторического знания 105, 108, 147
- Лапшин Иван Иванович (1870–1952), философ-неокантианец 54
- Лацарус М. (1824–1903), немецкий философ и психолог 347
- Леви-Брюль (Levy-Brull) Люсьен (1857–1939), французский философ, социолог 347
- Ле Гофф Жан (род. 1924), французский историк школы «Анналов» 272
- Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646–1716), немецкий философ, математик, физик, языковед 168, 296, 333, 339, 345, 351
- Лекторский Владислав Александрович (род. 1932) 11, 17, 20–22, 45, 46, 147, 209, 272
- Ленин (Ульянов) Владимир Ильич (1870–1924) 154

- Леонтьев Алексей Николаевич (1903–1979), психолог, представитель деятельностного подхода в психологии, основатель психологического факультета МГУ 21
- Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891), прозаик, публицист, литературный критик 238, 239, 273
- Лермонтов Михаил Юрьевич (1814–1841), поэт 80
- Лесков Николай Семенович (1831–1895), прозаик, публицист 72, 246, 247
- Лесьневский Станислав (1886–1939), философ, логик, представитель Львовско-Варшавской школы 376
- Лессинг Готхольд Эфраим (1729–1781), немецкий драматург, теоретик искусства 260
- Либманн (Liebmann) Отто (1840–1912), немецкий философ, представитель раннего неокантианства 108, 287, 314
- Липпс Ганс (1889–1941) немецкий философ, врач, представитель феноменологической школы Э. Гуссерля 20
- Лобачевский Николай Иванович (1792–1856), математик 176
- Лодий Петр Дмитриевич (1764–1829), философ, логик 38
- Локк Джон (1632–1704), английский философ, создатель политической концепции либерализма–168, 333, 345, 358, 376, 377
- Лопатин Лев Михайлович (1855–1920), философ-персоналист, психолог, профессор Московского университета 11, 56, 88, 146, 150, 166, 167, 170, 171, 183, 204
- Лосев Алексей Федорович (1897–1988), филолог, философ 147
- Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965), философ, представитель интуитивизма и персонализма 54, 107, 168, 190
- Лотце Рудольф Герман (1817–1881), немецкий философ, врач, естествоиспытатель 189
- Лубкин Александр Степанович (1770 или 1771–1815), логик, переводчик философской литературы 38
- Лукаевич Ян (1878–1956), философ, логик, представитель Львовско-Варшавской школы 376
- Лурия Александр Романович (1902–1977), философ, психолог 21
- Лурье Семен Владимирович (1867–1927), литератор, журналист, сотрудник редакции журнала «Русская мысль» (1908–1911), друг Л.И. Шестова 56, 210
- Лютер Мартин (1483–1546), деятель Реформации в Германии, основатель лютеранства 186, 333
- Магницкий М.Л. (1778–1855), философ, логик, член Главного правления училищ, проф. Казанского университета 38
- Майер Генрих (1867–1933), немецкий философ и психолог 53, 84
- Майер Г. Фр. (1718–1777), немецкий философ 94

- Максимович Михаил Александрович (1804–1873), философ-шеллингианец 38
- Малерб Франсуа де (1555–1628), французский поэт, критик, теоретик символизма 377
- Мамардашвили Мераб Константинович (1930–1990), философ, специалист по философии сознания и истории философии 209
- Мамонтов Михаил Анатольевич, владелец типографии, сын Анатолия Ивановича Мамонтова 204
- Марбе (Marbe) К. (1869–1953), немецкий психолог 344, 347, 348
- Маркс Карл (1818–1883) 39, 154, 211
- Марти (Marty) Антон (1847–1914), немецкий лингвист 218, 343, 345, 347–349
- Марцинковская Татьяна Давыдовна* 20, 78, 275
- Махлин Виталий Львович*–17
- Мейерхольд Всеволод Эмильевич (1874–1940), режиссер, актер, театральный деятель 257, 258
- Мейнонг Алексиус фон (1853–1920), австрийский философ и психолог 349
- Мерло-Понти Морис (1908–1961), французский философ, представитель феноменологии 23
- Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865–1941), прозаик, поэт, критик, публицист, философ, переводчик 186, 210, 211
- Метнер (урожд. Братенши) Елена Михайловна, жена Карла Карловича Метнера, брата Э.К. Метнера 45, 46, 53, 78
- Метнер Николай Карлович (1879–1951), композитор, пианист, музыкальный писатель; брат Э.К. Метнера 50, 61–64, 79
- Метнер Эмилий Карлович (1866–1941), музыкальный критик, журналист, философ; руководитель издательства «Мусагет»–13, 50, 55–57, 61, 78, 79, 210
- Микешина Людмила Александровна* 17, 22–23, 45, 46,
- Милль Джон Стюарт (1806–1873), английский философ, экономист, общественный деятель; основатель английского позитивизма 53, 107, 267, 332, 345
- Милюков Павел Николаевич (1859–1943), историк, публицист, один из основателей и член ЦК конституционно-демократической партии, в 1917 г. министр иностранных дел Временного правительства 154
- Митюшин Александр Александрович*, первый биограф и исследователь творчества Г.Г. Шпета 46, 77, 152
- Михайлов Александр Викторович* (1938–1995), филолог, философ, переводчик 77
- Михневич Иосиф Григорьевич (1809–1885), философ-шеллингианец 38

- Миш Георг 20
- Монтень Мишель (1533–1592), французский философ, представитель скептицизма 190, 268
- Мопассан Ги де (1850–1893), французский прозаик 160
- Морозова (урожд. Мамонтова) Маргарита Кирилловна (1873–1958), жена московского фабриканта М.А. Морозова; учредительница издательства «Путь» и Московского религиозно-философского общества 56, 61
- Москвин Иван Михайлович (1874–1946), актер Московского Художественного театра 257
- Мотрошилова Неля Васильевна* 205
- Надеждин Николай Иванович (1804–1856) философ-шеллингianец 38, 39
- Надсон Семен Яковлевич (1862–1887), поэт 51, 65
- Наторп Пауль (1854–1924), немецкий философ, один из лидеров марбургской школы неокантианства 84, 167, 168
- Неусыхин Александр Иосифович (1898–1969), историк-медиевист, ученик Д.М. Петрушевского 153
- Никитенко Александр Васильевич (1805–1877), литературный критик, историк литературы, цензор, академик Петровской академии наук (1855) 52
- Нилендер Владимир Оттонович (1883–1965), филолог-классик, переводчик 56
- Ницше Фридрих (1844–1900), немецкий философ, филолог и писатель 15, 57, 188, 249, 335
- Новгородцев Павел Иванович (1866–1924), юрист, философ-неокантианец, профессор Московского университета, член конституционно-демократической партии 56, 282
- Новиков Авраам Израилевич (1921–2001), историк русской философии 241
- Новицкий Орест Маркович (1806–1884), философ, последователь Гегеля 38
- Павлов Михаил Григорьевич (1793–1840), философ-шеллингianец 38
- Пави Патрис* 274
- Парменид Элейский (ок. 515 ок. 544 гг. до н. э.), греческий философ 96, 324
- Пастернак Борис Леонидович (1890–1960), поэт, прозаик, переводчик 41
- Пастернак Елена Владимировна* 17, 26, 32, 33, 78, 353, 376
- Пауль (Paul) Г. (1846–1921), немецкий психолог 348
- Песталоцци Иоганн Генрих (1746–1827), швейцарский философ, педагог 268, 275

- Пети Софья Григорьевна (1870–1966), юрист, литературный деятель; друг Л.И. Шестова 211
- Петр I Великий (1672–1725), русский царь (с 1682 г.), первый российский император (с 1721 г.) 37, 230–232, 234, 239–242
- Петровский Алексей Сергеевич (1881–1958), переводчик, сотрудник библиотеки Румянцевского музея, ближайший друг А. Белого 56
- Петрушевский Дмитрий Моисеевич (1863–1942), историк-медиевист 108, 113, 139–144, 149, 151–154, 378
- Пильняк (наст. фамилия Вогау) Борис Андреевич (1894–1938), прозаик 54
- Писарев Дмитрий Иванович (1840–1868), литературный критик и публицист, революционный демократ 73, 203
- Платон (428 или 427 — 348 или 347 гг. до н.э.), древнегреческий философ 74, 83, 92–94, 96, 121, 146, 157, 171, 176–180, 182, 209, 305, 311
- Плотин (204/205–270), греческий философ, основатель неоплатонизма 121
- Покровский Михаил Николаевич (1868–1932), историк, социолог, государственный деятель 153
- Полетаев А.В.* 46
- Поливанов Михаил Павлович, юрист, философ, последователь Г. Коге-на 56
- Поливанов Михаил Константинович* (1930–1992), доктор физико-математических наук, внук и биограф Г.Г. Шпета 77
- Посошков И. Т. (1652–1726), публицист 239
- Потебня Александр Афанасьевич (1835–1891), филолог-славист, теоретик литературы, фольклорист, этнограф, языковед; профессор Харьковского университета 120–122
- Прантль С. 343, 348, 350, 351
- Пружинин Борис Исаевич* 209, 275
- Пушкин Александр Сергеевич (1799–1837) 50, 52, 65, 72–74, 81, 82, 161, 172, 192–204, 213, 214, 232, 239, 240, 273, 337, 377
- Рабле Франсуа (1494–1553), французский писатель 268
- Радищев Александр Николаевич (1749–1802), писатель, философ 38
- Радлов Эрнст Леопольдович (1854–1928), философ, помощник директора Петербургской публичной библиотеки (в 1917–1924 гг. директор) 107, 147, 206
- Райнов Тимофей Иванович (1888–1958), специалист по социологии и философии науки 139
- Рикер Поль*, французский философ 23
- Риккерт Генрих (1863–1936), немецкий философ, один из основателей баденской (фрейбургской) школы неокантианства 35, 53, 108, 112, 141, 142, 149, 179, 211

- Риль Алоиз (1844–1924), немецкий философ-неокантианец 108
Роди Фритьеф 20
- Розанов Василий Васильевич (1856–1919), писатель, критик, публицист, философ 39
- Ронсар Пьер де (1524–1585), французский поэт, глава «Плеяды» 377
- Рубинштейн Сергей Леонидович (1889–1960), философ, психолог 17, 45
- Рубинштейн Моисей Матвеевич (1878–1953), философ-неокантианец, доцент Московского университета в 1908–1912 гг. 56, 266
- Руссов Николай Николаевич (1883–1930-е гг.), прозаик, драматург, литературный критик 56
- Руссо Жан Жак (1712–1778), французский писатель, философ, публицист 268, 275
- Савальский В. В., философ-неокантианец, доцент юридического факультета Московского университета в 1907–1909 гг. 281
Савельева Ирина Михайловна 46
- Садовской (наст. фамилия Садовский) Борис Александрович (1881–1952), поэт, прозаик, критик, историк литературы 56
- Самсонов Николай Васильевич (ум. 1921), философ-неокантианец–147
- Сакулин Павел Никитич (1868–1930), историк и теоретик литературы–13
- Сахновский Василий Григорьевич (1886–1904), режиссер, театровед, педагог 257
- Секст Эмпирик (2-я пол. 2 в. — нач. 3 в.), древнегреческий философ, представитель скептицизма 334
Серю Патрик 271
- Сидонский Федор Федорович (1805–1873), философ, богослов 38
- Сизов Михаил Иванович (1884–1956), физиолог, педагог, критик, переводчик 56
- Сворцов Иван Михайлович (1795–1863), философ, богослов 38
- Сковорода Григорий Саввич (1722–1794), украинский философ и поэт 38
- Скрябин Александр Николаевич (1871–1915), композитор и пианист 57
- Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900), философ, богослов, поэт, критик, публицист; сын С.М. Соловьева 11, 13, 14, 20, 39, 45, 50, 107, 116, 146, 156–159, 161–163, 165–167, 169–171, 176–183, 204, 205, 209, 210
- Соловьев Сергей Михайлович (1885–1942), поэт, прозаик, публицист, переводчик; племянник В.С. Соловьева 81
Соловьев Эрих Юрьевич 209

- Соловьева Аполлиария Константиновна, ученица Шпета, сотрудница ГАХНа 72, 81, 217–219, 271
- Сологуб Федор (наст. имя Федор Кузьмич Тетерников; 1863–1927), поэт, прозаик, драматург, переводчик 211
- Соссюр Фердинанд де (1857–1913), швейцарский филолог 218
- Спенсер Герберт (1820–1903), английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма 32, 43, 48, 52, 53, 78, 108, 266–269, 275
- Спиноза Бенедикт (Барух) (1632–1677), голландский философ-пантеист 108, 309, 320
- Средний-Камашев И. Н. (?–1860-е гг.), философ, историк эстетических учений 38
- Станиславский (Алексеев) Константин Сергеевич (1863–1938), театральный деятель, режиссер Московского Художественного театра 54, 257, 258, 260, 261, 274, 277
- Стаут (Staut) Дж. Ф. (1860–1944), английский психолог 344
- Степун (Степпун) Федор Августович (1884–1965), философ, историк и социолог культуры, прозаик, литературный критик 15, 18, 55, 56, 57, 61, 78, 79, 155, 237, 241, 242, 244, 249, 273
- Стирлинг (Stirling) Джемс Хатчисон английский философ, представитель английской философии 19 века; автор книги «Секрет Гегеля» (1865) 287, 305, 314–315, 320
- Страхов Николай Николаевич (1828–1896), философ, литературный критик, публицист, переводчик 39
- Струве Петр Бернгардович (1870–1944), экономист, историк, публицист, теоретик «легального марксизма», один из лидеров конституционно-демократической партии 39, 52
Суровцев В. А. 110, 149
- Сухушин Д. В.* 18,
- Таиров Александр Яковлевич (1885–1950), режиссер, основатель Камерного театра драмы 257, 259, 277
- Тард Г. (1843–1904), психолог 347
- Тарле Евгений Викторович (1875–1955), историк 144, 154
- Тарский Альфред (1902–1983), философ, логик, представитель Львовско-Варшавской школы 376
- Твардовский (Twardowski) Казимеж (1866–1938) польский философ, логик, ученик Brentano, основатель Львовско-Варшавской школы 354, 376
- Тегернае Вернер фон (1190–1250), средневековый поэт-миннезингер 66, 81
- Тейхмюллер Густав (1832–1888) немецкий философ 167, 168, 345
- Толстая Анна Ильинична, внучка Л. Н. Толстого 257
- Толстой Лев Николаевич, граф (1828–1910) 72, 188, 210

- Траси Клод Дестют де, граф (Destutt de Tracy; 1754–1836), французский философ-сенсуалист, основоположник семиотической школы Идеологии 345, 353
- Трельч Эрнст (1865–1923), немецкий протестантский теолог, философ, социолог и историк религии 117, 149
- Троицкий Матвей Михайлович (1835–1899), философ, психолог, профессор Московского университета 107,
- Трубецкой Евгений Николаевич, князь (1863–1920), религиозный философ, правовед, общественный деятель, брат С.Н. Трубецкого 56, 116, 166, 167, 170
- Трубецкой Николай Сергеевич (1890–1938), теоретик евразийства, сын С.Н. Трубецкого 238, 239, 273
- Трубецкой Сергей Николаевич, князь (1862–1905), религиозный философ, публицист, общественный деятель 11, 17, 50, 107, 146, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 175, 183, 208, 287
- Тютчев Федор Иванович (1803–1873), поэт, публицист 52, 65, 82, 161
- Тынянов Юрий Николаевич (1894–1943), писатель, литературовед 216
- Уваров С.С. (1786–1855), министр народного просвещения 38, 73
- Узенер (Usener) Герман Карл (1834–1905), немецкий филолог 343
- Ухтомский Алексей Алексеевич (1875–1942), ученый-физиолог, философ 183
- Ушаков Дмитрий Николаевич (1873–1942), филолог, диалектолог, лингвист; составитель четырехтомного «Толкового словаря русского языка» (1935–1940) 208, 271
- Федотов Георгий Петрович (1886–1951), философ, историк, публицист 241, 244
- Фейербах Людвиг Андреас (1804–1972), немецкий философ 293, 294, 310
- Фейнберг Самуил Евгеньевич (1890 ?), композитор, пианист 13, 79
- Феофилактов Николай Петрович (1878–1941), художник-график, иллюстратор и оформитель книг 56
- Фет (Шеншин) Афанасий Афанасьевич (1820–1892), поэт, переводчик, мемуарист 52, 65, 161, 205
- Философов Дмитрий Владимирович (1872–1940), публицист, литературный критик 211
- Финн Виктор Константинович* 46
- Фихте Иоганн Готтлиб (1762–1814), немецкий философ, представитель немецкой классической философии 22, 57, 168, 169, 282, 287, 313, 314
- Фишер Адам Андреевич (1799–1861), швейцарский преподаватель философии в Петербургском университете 38

- Флоренский Павел Александрович (1882–1937), философ, богослов, искусствовед, математик, поэт 20, 155, 175, 190, 204, 209
- Фогельвейде Вальтер фон дер, средневековый поэт-миннезингер 66
- Фохт Борис Александрович (1875–1946), философ-неокантианец, профессор Московского университета 41, 56
- Франк Семен Людвигович (1877–1950), религиозный философ, публицист 39, 52, 59, 105, 107, 147, 190, 249–251, 273, 326
- Фридлянд Ц. 143, 152
- Хаардт Александр* 20
- Хайдеггер Мартин (1889–1976), немецкий философ-экзистенциалист, представитель феноменологической школы Э. Гуссерля 17, 20, 23, 77
- Хвостов Михаил Михайлович, историк, профессор Казанского университета 105, 147
- Хвостова К.В.* 46
- Херинг Жан (1890–1966), философ, протестантский теолог, представитель феноменологической школы Э. Гуссерля 53
- Хладениус (1710–1759), философ, представитель герменевтики 17, 94
- Цветаева Марина Ивановна (1892–1941), поэтесса, драматург, прозаик 49
- Целлер Эдуард (1814–1908), немецкий историк античной философии 178
- Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856) 73, 81, 82, 238, 241, 273
- Челпанов Георгий Иванович (1862–1936), психолог, философ, логик; основатель (1912) и директор Московского психологического института 52, 55, 87, 108, 147, 152
- Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889), революционер-демократ, публицист, прозаик, литературный критик 39, 73
- Чехов Антон Павлович (1860–1904) 160
- Чижевский Дмитрий Иванович (1894–1977), философ, литературовед 222
- Чичерин Борис Николаевич (1828–1904), юрист, историк, публицист, профессор Московского университета 39, 287, 314
- Чубаров Игорь Михайлович* 14, 18, 25, 45, 376
- Шад Иоганн Баптист (1758–1834), философ, последователь Фихте и Шеллинга 38
- Шапошников Борис Валентинович (1890–1956), искусствовед, музыковед, член Президиума ГАХН 257, 263
- Швейцер Альберт (1875–1965), немецко-французский мыслитель, близкий философии жизни; теолог, врач, музыковед 252, 274
- Швырев Владимир Сергеевич* 209

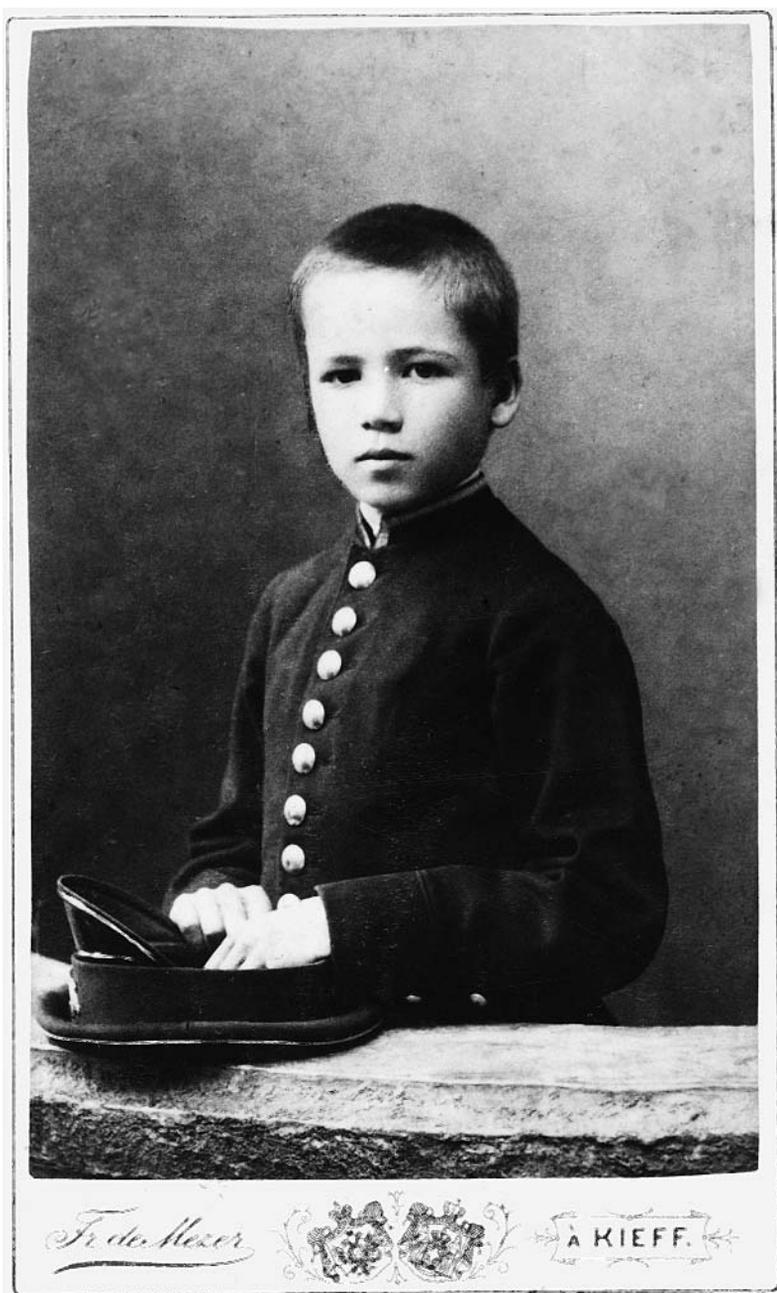
- Шекспир Вильям (1564–1616), английский драматург и поэт 33, 54, 259
- Шелер Макс (1874–1928), немецкий философ и социолог, один из основателей философской антропологии, аксиологии и социологии знания 53, 84
- Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854), немецкий философ и теоретик искусства, представитель немецкой классической философии 52, 104, 287, 300, 311, 314, 321, 322
- Шестов Лев (псевд. Шварцмана Льва Исааковича; 1866–1938), философ, литературный критик 14, 18, 28, 30, 41, 50, 54, 67, 69, 74, 85, 183, 184, 186–188, 190–192, 210–212, 323–340
- Шефстбери Антонии Эшли Купер (1671–1713)–121
- Шириинский-Шихманов П.А. (1790–1853), министр народного просвещения России 38
- Шишков Александр Семенович (1754–1841), министр народного просвещения России (1824–1828 гг.) 38
- Шкловский Виктор Борисович (1893–1984), писатель, литературовед, критик 216
- Шлейермахер Фридрих (1768–1834), немецкий протестантский философ и теолог–117–119, 178, 215, 283, 313, 343
- Шопенгауэр Артур (1788–1860), немецкий философ 341
- Шор Розалия Осиповна (1893–1939), филолог, историк средневековой литературы 217–219, 271
- Шпенглер Освальд (1880–1936), немецкий философ, историк, публицист 249–252, 273
- Шпет Ленора (Нора) Густавовна (1905–1976), театровед, дочь Г.Г. Шпета 32–33, 74, 82
- Шпет Сергей Густавович (1919–1972), филолог, сын Г.Г. Шпета 32,
- Шпет (урожд. Гучкова) Наталия Константиновна (1892–1956) 32, 41–43, 46, 50, 53, 62, 64, 65, 66, 69, 78, 79, 85, 91, 145, 149, 160, 161, 164, 184, 187, 204, 205, 209–212, 230, 234, 245, 272, 273, 274
- Шпет (урожд. Крестовоздвиженская) Мария Александровна (1870–1940), актриса, жена Г.Г. Шпета 184, 210
- Шторх Марина Густавовна* (род. 1916), дочь Г.Г. Шпета 17, 26, 32, 41, 43, 68, 78, 244, 257, 258, 274
- Шпет Марцелина Иосифовна (1860–1932), мать Г.Г. Шпета 51
- Шпрангер (Spranger) Эдуард (1882–1963), немецкий филолог и философ 343
- Штейнталь (Steinthal) Х. (1823–1899), немецкий психолог 343, 347, 348
- Штирнер Макс (1806–1856), немецкий философ-младогегельянец 294
- Шуппе Вильгельм (1836–1913), немецкий философ, представитель имманентной философии 319

- Щербатов Михаил Михайлович, князь (1733–1790), историк 38
- Эллис (Кобылинский) Лев Львович (1879–1947), поэт, переводчик, критик 56, 210
- Энгельс Фридрих (1820–1895) 154
- Эренфельс Христиан фон (1859–1932), австрийский психолог 378
- Эрдман И.Э. (1805–1892), немецкий философ, психолог 343, 346
- Эрнести И.А. (1707–1781), немецкий филолог и философ 215, 343
- Эрн Владимир Францевич (1882–1917), религиозный философ, историк философии, публицист 56, 190
- Юм Давид (1711–1776), английский философ, историк, экономист 52, 55, 108, 147, 184
- Юркевич Памфил Данилович (1827–1874), русский философ-реалист 11, 39, 146, 166, 167, 183
- Якоби Фридрих Генрих (1743–1819), немецкий писатель и философ 300
- Якобсон Роман Осипович (1896–1982), лингвист, филолог, один из организаторов Пражского лингвистического кружка 54, 216, 220, 221, 223, 226, 227, 271, 272
- Яковенко Борис Валентинович (1884–1949), философ, близкий к неокантианству; один из редакторов «Логоса» 61, 88



Марцелина Иосифовна Шпет, мать Г.Г. Шпета

«Дорогая мамочка... Надеюсь, что бодрость духа Вас не покидает, как не покидает и меня, а от кого же я ее и набрался, как не от Вас... Целую, Ваш Густав» (из письма Г.Г. Шпета к матери от 15 июля 1920 г.).

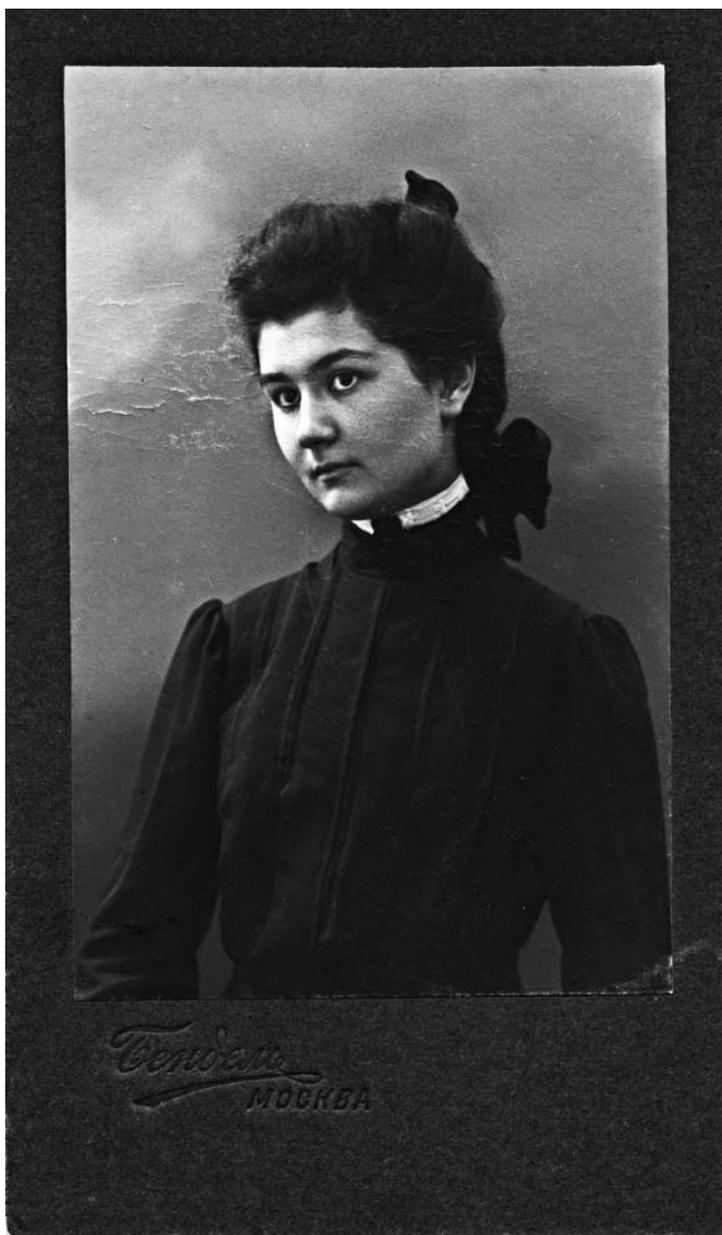


Густав Шпет — ученик приготовительного класса гимназии № 2 г. Киева



Густав Шпет (1910-е гг.)

«... легкой и изящной походкой вошел как будто бы очень обыкновенный, на самом же деле весьма необычный человек, с небольшою круглою головкой и очень мелкими чертами гладко бритого лица, совсем еще молодого... Будучи большим эрудитом и тонким любителем философской проблематики, Шпет, во многом очень близкий Гуссерлю, боровшемуся против глубокомыслия в философии, органически не переносил в науке никаких исповеднических убеждений. Достаточно было — я это впоследствии не раз наблюдал в разговоре с ним — малейшей попытки углубления научно-философской мысли до какого-нибудь исповеднического убеждения, как в нем сразу же обнаруживался абсолютно беспочвенный нигилизм, который он защищал с изумительным по блеску и таланту диалектическим мастерством» (из книги воспоминаний Ф.А. Степуна «Бывшее и несбывшееся»).



Наталья Константиновна Гучкова (Москва, 1911 г.)

«Кто бы мог сказать о той девочке, которую я узнал 25 лет тому назад, что из нее выйдет такая замечательная женщина и жена!» (Из письма Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет 1935 года)



Юргис Балтрушайтис (1910-е гг.), портрет работы Л.О. Пастернака

«Дорогой Густав — рад твоему письму. ...Л.И. Шестов сообщил мне большую вещь о тебе: он глубоко восхищен твоей работой, — как ее внутренним замыслом, так и формой. ... Мое наитие, на котором я строю мои мысли о людях, с первой же нашей встречи внушило мне глубочайшую человеческую веру в тебя и героическую надежду на тебя. Я знал, что ты их оправдаешь, и мне так радостно слышать шестовскую хвалу тебе. ...Прошу встать, милостивый Государь: через тебя должно совершиться новое чудо славянского откровения. Только не говори пока об этом никому...Твой Юргис» (из письма Ю.К. Балтрушайтиса к Г.Г. Шпету от 23 июня 1912 г.).

«Дорогой, мой милый Юргис, твое отношение и твое незабывание меня — величайшая для меня отрада! Как часто я думаю о тебе как о единственном, кого я встретил на своем пути, и сожалеею, что недостаточно приник к той мудрости, которой проникнуто твое отношение к миру. ...Преданный тебе до последнего конца, твой Густав» (из письма Г.Г. Шпета к Ю.К. Балтрушайтису от 17 апреля 1936 г.).

31/XII 1925

Тюханов, сомненно уютно,
Сколько в Кавказе и - а ждой,
Чтобы в эту очередь ^{идти}
Кавказский не стимил восток!

Да будем сердце к нему шло!
Для восток, прощайтесь даам,
Для востоким шло — во имя дуга
Свой дух отпусти от Жанн...

Един — мы, Ами Франкль радно —
И мы востоким восток —
И ~~востоким~~ востоким востоким
Жанн не жаждем востоким...

Иван Лопух



Наталья Ильинична Игнатова (1920-е гг.)

«Милая Нати! ...Почему Вы не говорите со мной о музыке и Пушкине? Сие не ясно! Ваш Г. Шпет» (из письма Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 11 февраля 1921 г.).

«...к жизни нашей, житейской у Вас тоже жадность большая есть, и даже может быть, как вы говорите, «страстность». Почему же не принести в нее что-нибудь от своего письменного стола? Ведь, как я понимаю и чувствую, жизнь только этим и может расцветаться. И, что главное, — за столом разве не лучше тогда будет?» (Из письма Н.И. Игнатовой к Г.Г. Шпету около 1921 года.)



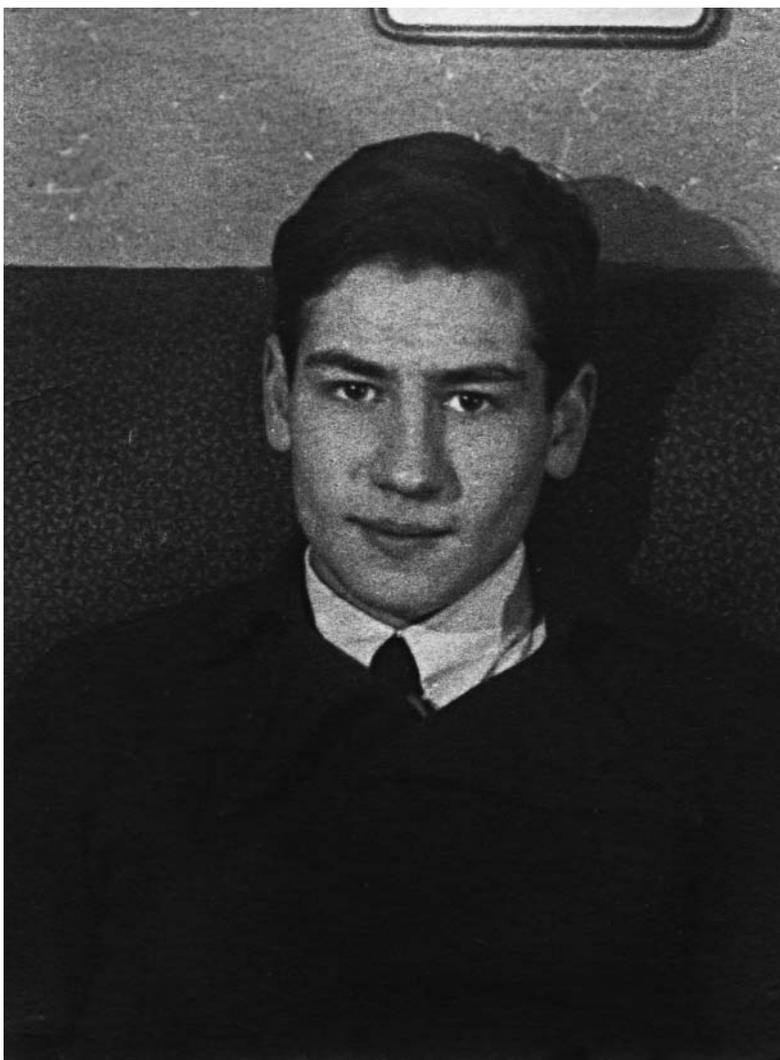
Густав Шпет (1934 г.)

«Да, сердце, сердце, сердце — самое важное в жизни единственное! — как искажил я себя...» (Из дневниковых записей.)



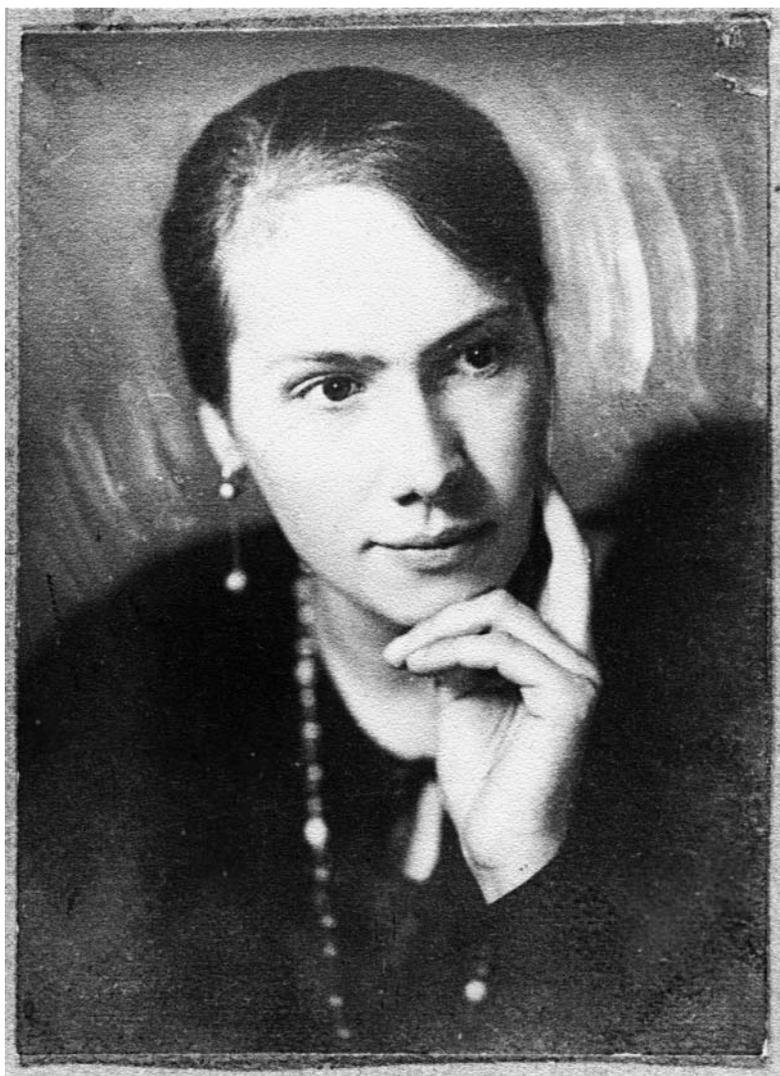
Марина Шторх (урожденная Шпет) — студентка 1 курса института (осень 1938 г.)

«Драгоценная моя Маринаша. ...Сейчас перечитал твои письма, которые ты мне на отдельных листках посылала. На многое хотелось бы ответить: и поострить, и всерьез, а проходит время, и новые злобы дня, и по-новому читаются даже недавние письма. ...Целую крепко и нежно. Твой Па» (из письма Г.Г. Шпета к дочери Марине от 11 мая 1936 г.).



Сергей Шпет (Москва, 1938 г.)

«Дорогой мой Сережа... Какো многим теперь хочется поговорить! В том числе и о том, куда тебе поступить... Вот не думал, что математика тебе не по душе, а мне она нравится своей пустотой: вроде как подумал («вроде», потому что настоящей содержательной мысли в ней нет), сообразил, и теория, да и вся наука эта — в кармане!... Крепко обнимаю тебя. Твой отец» (из письма Г.Г. Шпета к сыну Сергею от 21 ноября 1936 г.).



Ленора Густавовна Шпет (1930-е гг.)

«Золотой мой Норик, очень мне приятно, что нашла время возобновить писание писем мне. Очень бывает тоскливо, когда от любимых не получаешь вестей! После каждого письма такой человек представляется конкретным, и кажется, как будто отделяющее от него расстояние сократилось» (из письма Г.Г. Шпета к дочери Леноре от 26 июля 1936 г.).



Елизавета Николаевна Коншина, ученица и друг Г.Г. Шпета, подруга Н.И. Игнатовой

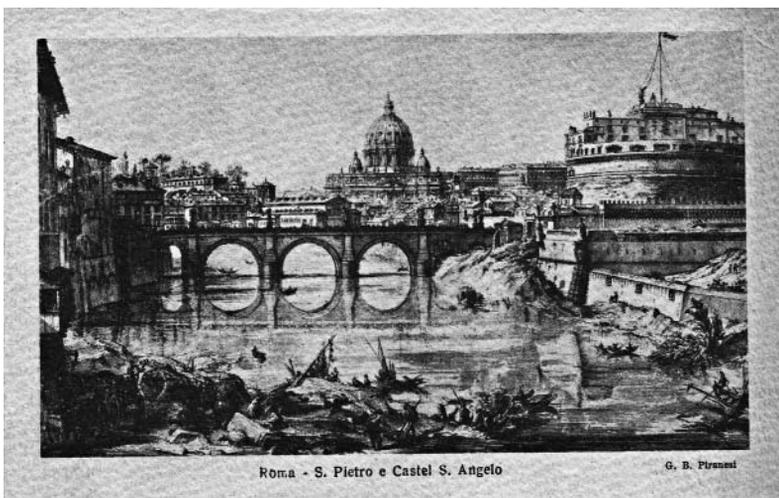
«Дорогой друг, вынужденное общение с чужими людьми открыло мне много новых истин. В великой переоценке людей и всего на свете я постиг истину некоторых «общих истин», которые раньше не терпел. ...Возвращение к своим показало мне, что в лотерее друзей мне необыкновенно везло, лучшие выигрыши оказались у меня... Я почти счастлив! Ваш Густав» (из письма Г.Г. Шпета к Е.Н. Коншиной от 3 июля 1935 г.).



Густав Шпет в кругу учеников и соратников по ГАХН (1925–1926 гг.)

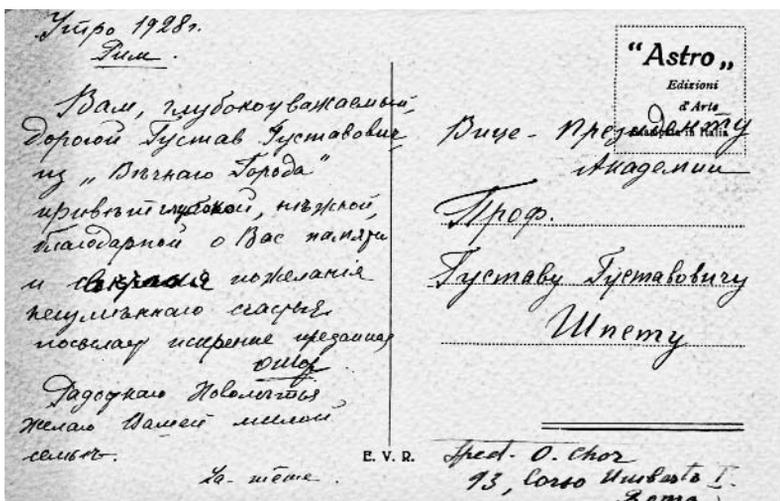
Сидят (слева направо): Б.В. Шапошников, Г.Г. Шпет, А.А. Губер, А.Г. Габричевский;
стоят: А.С. Ахманов, Б.И. Ярхо, А.Г. Цирес, Н.И. Жинкин.

«Объединение «научного», «наукообразного» и вовсе «ненаучного» было у нас очень органическим, хотя прав на существование дилетантизма мы, следуя в этом все Шпету, не признавали» (из книги воспоминаний Б. Горнунга «Поход времени»).



Roma - S. Pietro e Castel S. Angelo

G. B. Piranesi



Приветственная открытка Ольги Шор, сотрудницы ГАХН, друга и секретаря Вяч. Иванова, к Г.Г. Шпегу



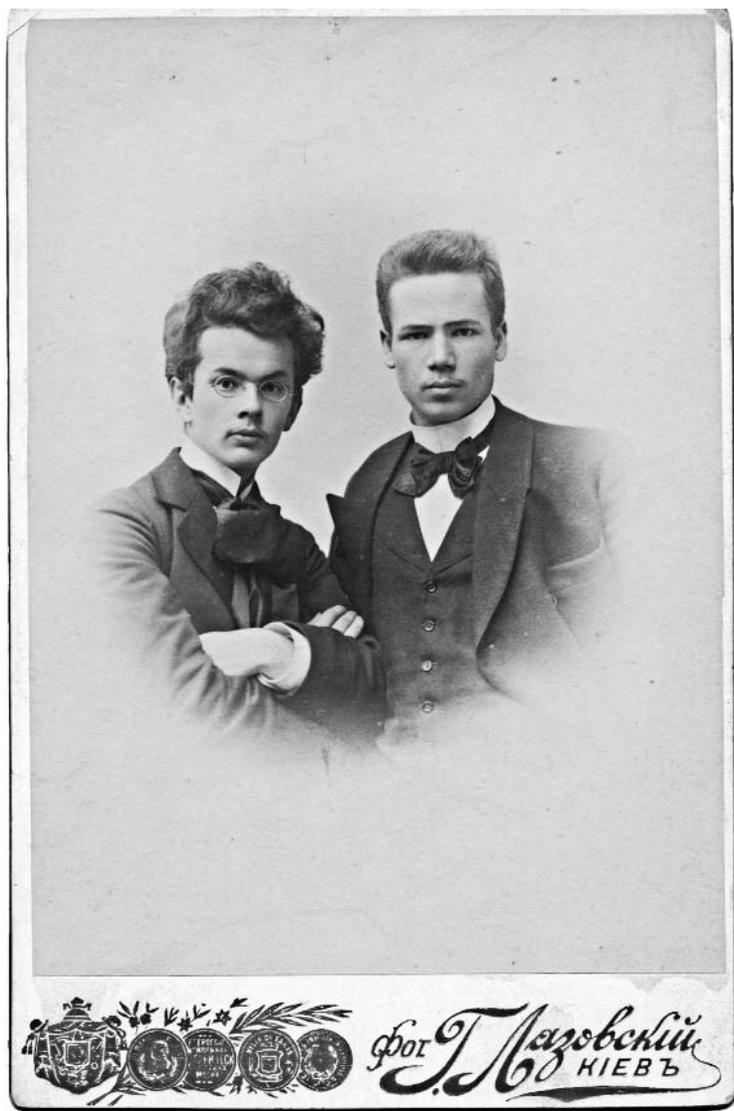
Роман Якобсон (начало 1920-х гг.)

Фотография хранится в Фонде Романа Якобсона и Кристины Поморской-Якобсон и предоставлена Б. Янгфельдтом, автором книги «Якобсон — будетлянин». «Многоуважаемый Густав Густавович. ...С громадным интересом читаю все Ваши работы, если и не всегда соглашаюсь с Вами по вопросам Философии языка. «Внутреннюю форму слова» видел, к сожалению, только мельком, и буду Вам очень благодарен, если эту книгу пришлете ...Искренне уважающий Вас Р. Якобсон» (из письма Р. Якобсона Г.Г. Шпету от 17 июня 1928 г.).



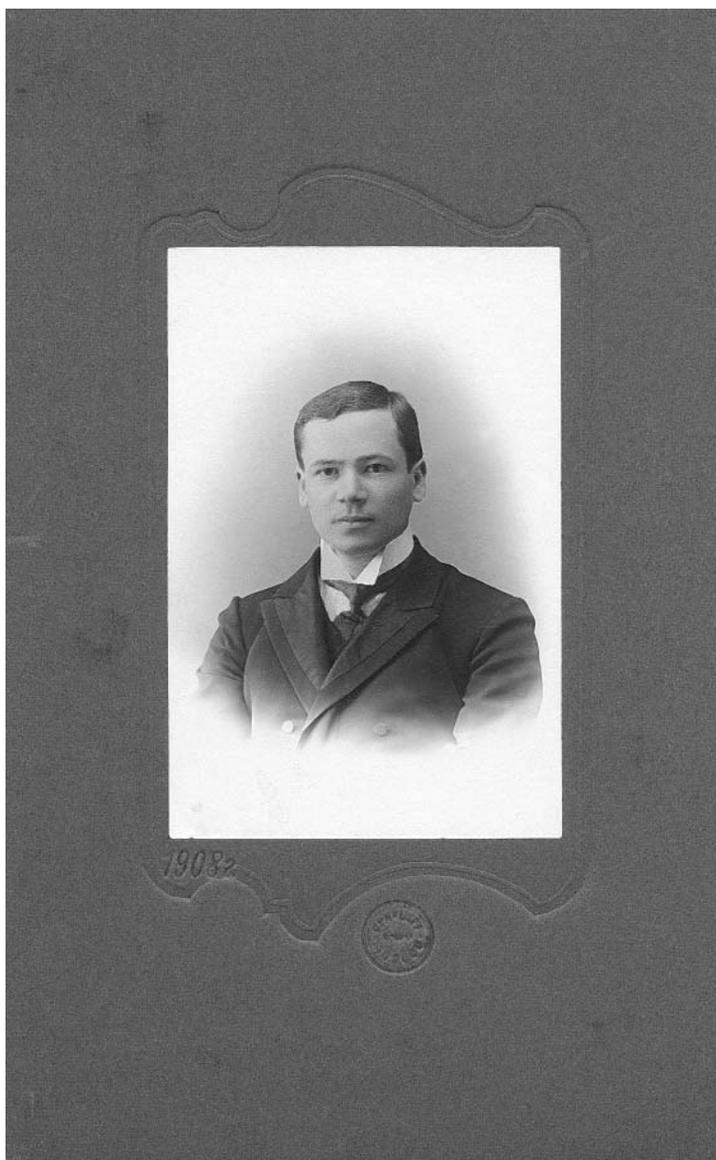
Густав Шпет (конец 1890-х гг.)

«Милый Густав Густавович! Почему-то из гимназической юности моей ярче всего вспоминаю такой момент: большой двор киевской второй гимназии с редкими пыльными деревьями... Был свободный час, и ты, отдельно от других, читал Достоевского — аккуратно обернув книгу чистой бумагой. Поразило меня тогда твое лицо (хорошо его вижу сейчас), и шевельнулась мысль, что не такой ты, как все мы, и что можешь стать большим и значительным человеком» (из письма Д. Заславского Г.Г. Шпету от 18 декабря 1922 г.).



Густав Шпет и Алексей Бачинский (1898–1899 гг.)

«Написал письмо Бачинскому... решил вступить с ним в переписку по поводу логики математических наук. Написал большое письмо, где доказываю, что в механике нет понятия времени, ибо время исключает механическое и какое бы то ни было повторение, т. е., следовательно, механика рассматривает движение вне времени. На первый взгляд это кажется парадоксальным, но, по-моему, безусловно верно. Буду с нетерпением ждать, что ответит Бачинский, — только бы понял меня...» (Из письма Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 3 июня 1912 г.)



Густав Шпет (1908 г.)

«Шпет тотчас завелся в «Эстетике», как только приехал из Киева вместе с Челпановым, переведенный в Москву; в душе артист — этот крепкий подкальватель кантианцев при помощи Юма пенял: мое дело — стихи: ни к чему философия мне; с Балтрушайтисом, да и со мной, стал на «ты»; дружил с Метнерами; и его появление бодрило» (из книги воспоминаний А. Белого, «Между двух революций»).



Георгий Иванович Челпанов — преподаватель логики и психологии Киевского университета св. Владимира. Учитель Густава Шпета

«Дорогой Густав Густавович! ...Меня очень радует Ваше сближение с Гуссерлем. Если бы то, что...Выусвоили, получило выражение в диссертации, то это было бы превосходно. Точка зрения новая и интересная ...Ваш Г. Челпанов» (из письма Г.И. Челпанова к Г.Г. Шпету от 11 августа 1913 г.).

Дорогой Густаву Густавовичу
Мнему

Марта 12.
1916.

Г. Челпанов

Оборот фотографии Г.И. Челпанова с дарственной надписью



Лейпцигский университет, где Г.Г. Шпет вместе с Г.И. Челпановым находился в командировке в 1910 г.



Эдмунд Гуссерль (1913 г.)

На обороте дарственная надпись: *«Herrn von Spett freundschaftlich zugeeignet zur Erinnerung an die Göttingen philosophischen Unterhaltungen 1912/13. E. Husserl. 26. Juli 1913»*. («Господину фон Шпетту с дружескими чувствами преподнесено на память о Геттингенских философских беседах 1912/13. Е. Гуссерль. 26 июля 1913»).

«Глубокоуважаемый дорогой господин профессор! Я использую первую возможность, чтобы сердечно приветствовать Вас и Вашу семью. Безумие стареющего человечества, по всей видимости, далеко еще не кончилось, и мы не знаем, что же принесет нам ближайшее будущее. Единственно, я могу с уверенностью сказать, что все случившееся не смогло изменить моей оценки немецкой философии, и нет такой вещи в мире, которая могла поколебать мою глубокую преданность Вам лично! С искренней преданностью благодарный Вам Г. фон Шпет» (из письма Г.Г. Шпета к Э. Гуссерлю от 10 июня (28 мая) 1918 г.).



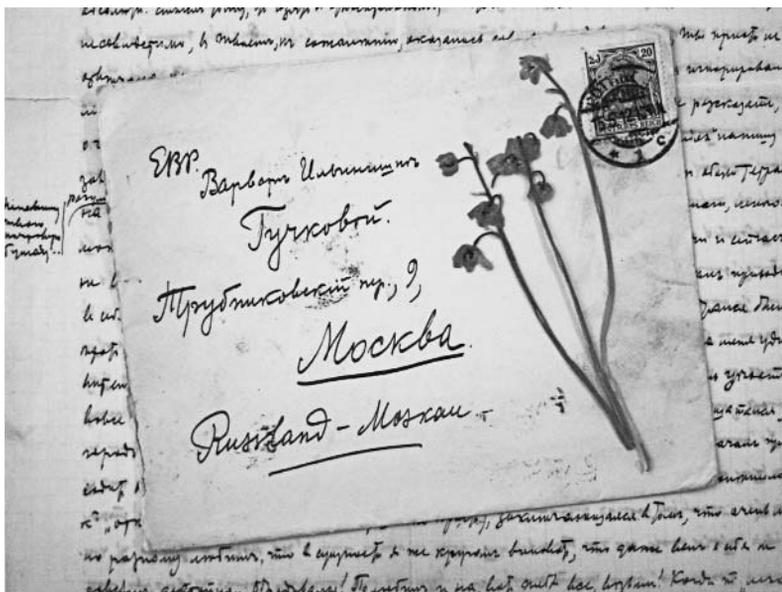
Портрет Льва Шестова работы Л.О. Пастернака (Берлин, 17 декабря 1921). Из собрания семьи художника

«Дорогой Густав Густавович!...А я Гуссерля вполне понимаю, что он Вами так дорожит. Хотя у меня и нет теперь досуга, но все же я нет-нет и почитаю Вашу книгу. Ведь она чертовски трудна... По существу, конечно, в письме не напишешь ничего» (из письма Л.И. Шестова к Г.Г. Шпету 1914 года).



Наталья Гучкова

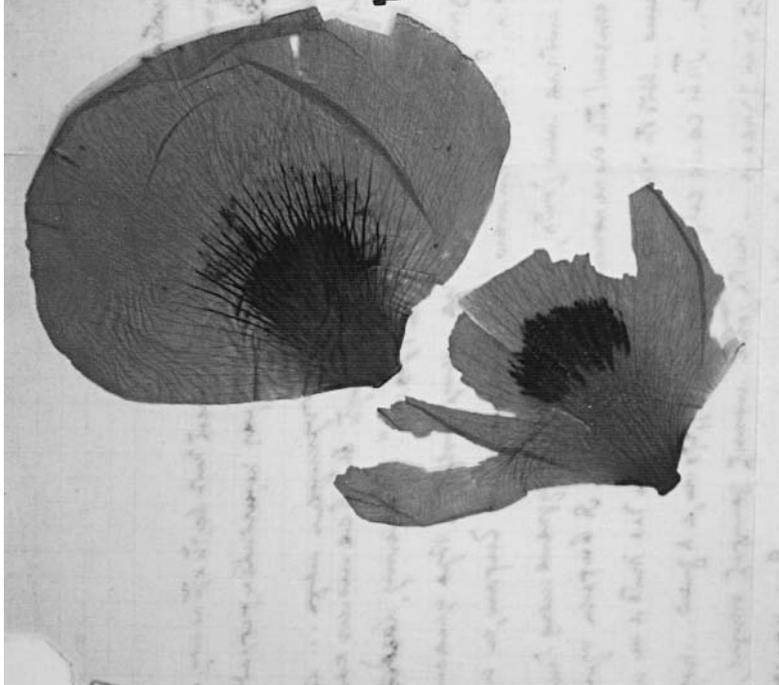
«Теперь смотри, мое рождение духовное — в тебе! И это обозначено твоим именем! Буквальное значение твоего имени и есть «относящийся к рождению» — Natalis. Поэты употребляли это слово еще в значении lux (свет), hora (час), templum (храм), solum (солнце), astrum (звезда), Юнона, богиня рождения, обозначалась таким же эпитетом Natalis. А как существительное Natalis обозначает день рождения, в поэтическом языке бог или гений рождения... Видишь, что ты для меня, Наталик! Моя философия есть Philosophia natalis, но я всегда буду писать с большой буквы: Philosophia Natalis, и это будет — правда... Люблю, целую. Твой Густав» (из письма Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 24 (11) июня 1912 г.).



Цветы на конверте (1912 г.)

Густав Шпет и Наталья Константиновна Гучкова писали друг другу каждый день, иногда посылали цветы, которые сохранились до сих пор.

Милая моя, милая, прости меня! Это как-то
братенько пишу... Твоя меня простила, и знаю, что, и, как
кстати сказать, что все же от природы своей Густав и Гус, что
и убого и твоя бедность. Все так же, и даже так,
сейчас невольно замечаю, - Эдуард Густав! - ну, не
мне же. Зови же Густав... Почему же простила? Да?
Любовь твоя Густав. Твоя Густав



Цветы на письме (1912 г.)

«А за цветочки спасибо, милая... Твой Густав» (из письма Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой).



Густав Шпет в кабинете за работой

«В великих прошлого задатки великого будущего. И кто хочет, чтобы и его капля труда нашла себе место в этой сокровищнице, должен иметь общение с этими великими прошлого — а это и есть чтение книг, их изучение...» (Из письма Г.Г. Шпета к невесте Н.К. Гучковой от 5 июля 1912 г.)



Андрей Белый (1930-е гг.)

«Дорогой Густав Густавович, давно собираюсь Тебя разыскать, — не потому только, что хотелось бы встретиться и побеседовать (что само собой), а потому, что надеюсь получить от Тебя совет... Остаюсь искренне любящий Борис Бугаев» (из письма А. Белого к Г.Г. Шпету от 1 апреля 1933 г.).

М. И. И.

Директоръ
Московскихъ
Высшихъ Женскихъ
Курсовъ.

Мая 15-го дня 1917.

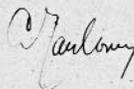
№ 784

Милостивый Государь

Густавъ Густавовичъ .

За Министра Народнаго Просвѣщенія Господинъ Товарищ
Министра уведомятъ меня предложеніемъ за № 3719 отъ 22-го
апрѣля сего года , что Министерство утверждаетъ Вася про-
фессоромъ Московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ , о чемъ
довожу до Вашего свѣдѣнія .

Директоръ



Г. Г.

Ш П Е Т Т Ъ .

Уведомление о присвоении звания профессора Г.Г. Шпету на МВЖК за
подписью директора МВЖК С. Чаплыгина

Письмо г-на. Е. Петрушевского
№ 13, кв. 16.
10. IX. 18.

Дорогой Густав Густавович,
Вы дали мне возможность выразить
свое внимание к моему (+34-11).
Ваше внимание, которое вы проявили
к моему делу, очень важно. Мне
очень приятно, что вы так
заинтересовались моим делом.
Дорогой Густав Густавович,
я очень благодарен вам за то,
что вы так внимательно относитесь
к моему делу. Я надеюсь, что
вы сможете помочь мне в этом
деле. Я буду очень признателен
вам за это. С уважением,
Д. М. Петрушевский

Открытка Д.М. Петрушевского Г.Г. Шпету

«Дорогой Густав Густавович, читал и перечитывал вчера от Вас «хаос намеков и зацепок» и спешу выразить Вам мою сердечнейшую признательность за Ваше дружеское внимание ко мне и к моей книге и за те интереснейшие соображения, за тот букет глубоких и тонких мыслей, которыми Вы поделились со мной. От всей души желаю наступления для Вас таких условий, которые дали бы Вам возможность развить эти мысли в полную меру их значения и заложить непререкаемые основы логики исторического, так необходимой всем нам. ... Крепко жму Вашу дружескую руку. Сердечно ваш Д. Петрушевский» (из письма Д.М. Петрушевского к Г.Г. Шпету от 14 мая 1928 г.).