**Русская герменевтика, или прерванный полет**

**(опыт интерпретации философии Густава Шпета)**

В.Г.Кузнецов

Концепция, на которую опирается положительная философия Г.Г.Шпета, может быть названа герменевтической феноменологией. Выбор этого термина требует пояснения. Основной герменевтический труд Шпета <Герменевтика и ее проблемы> был закончен в 1918 году. В это время под герменевтикой обычно понимали искусство постижения смысла текста. Причем, следует отметить, что это искусство (умение, техника) было весьма специфично. Оно представляло собой прежде всего, совокупность психологических приемов <проникновения> во внутренний мир автора текста. Этими приемами являлись эмпатия, вчувствование, сопереживание, вживание в историко-культурный мир, мысленное проникновение в творческую <лабораторию> автора. Так понимаемая герменевтика была психологически нагруженным методом исследования. И если ее трактовать только так, то вновь образованный термин <герменевтическая феноменология> будет с точки зрения содержания внутренне противоречивым. На мой взгляд, Шпет прекрасно осознавал, какие выводы из этого могут последовать. Но тем не менее основные его устремления связаны именно с идеей соединения герменевтики и феноменологии. Это возможно потому, что слово имеет сложную структуру (какую именно, рассмотрим несколько позже, сейчас же достаточно только констатации этого факта). Смысл слова (высказывания, текста) объективен и может быть познан непсихологическими методами. Искусство постижения смысла текста (герменевтика) должно неизбежно включить в себя семиотические методы (ввиду знаково-символической природы языка), логические и феноменологические приемы. Они направлены на постижение (изучение, исследование, но не <схватывание>, не <вчувствование>) объективного, внутреннего смысла текста. Все остальные моменты смысловой структуры текста, навеянные психологическими особенностями автора, историческими и социальными условиями, являются внешними факторами, они своеобразно влияют на смысл текста, безусловно должны учитываться и включаться в исследования текстов под общим названием <условия понимания>, постижение которых обеспечивается историческим методом. Психологический и исторический методы в герменевтике были исторически обусловленными приемами исследования, научными средствами постижения смысла в таких условиях, когда не было еще развитых семиотических средств, не существовали современные логико-семантические приемы, не был еще создан феноменологический метод. Поэтому герменевтика концептуально не сводится только к психологическому искусству, она лишь вынужденно им была ввиду недостатка технического инструментария. Даже более того, психологическую герменевтику XIX века можно без всякого преувеличения назвать исторической разновидностью герменевтики вообще.

В начале XX века с возникновением семиотики, современной логики, семантики, феноменологии была преобразована и герменевтика, в которой психологические приемы стали играть свою четко определенную роль в системе методологических средств, обслуживая внешние моменты понимания смысла текстов. Причем ввиду того, что тексты весьма разнообразны по своему назначению, происхождению и роли в жизни общества, акцент может делаться на разные элементы смысловой структуры. Никакого противоречия между психологией, логикой и феноменологией не существует. Строгое разведение внутреннего и внешнего ведет к различению методов исследования, систематизирует исследование и сохраняет специфику предметных областей. Предмет определяет метод исследования. Спор о том, что является основным при определении смысла текста: внешняя среда или внутренние структурные моменты, вытекает либо из неправильного представления о существовании непримиримых противоречий между внутренними и внешними детерминантами, либо из желания угодить уже становящейся в начале XX века и претендующей на подавляющее господство идеологеме, утверждающей, что все в духовной жизни человека жестко определено внешними условиями (так называемыми социальными факторами) бытия человека. Для меня в данном случае важно, что наполняемая новым теоретическим содержанием герменевтика методологически и концептуально не противоречит феноменологии, поэтому употребление термина <герменевтическая феноменология> вполне оправдано.

Сам Шпет этого термина не применял, но логика развития его идей шла как раз в этом направлении. Именно феноменология должна быть обогащена новыми герменевтическими приемами постижения смысла. С другой стороны, следует отметить, что и герменевтика переосмысливает свое содержание за счет феноменологической, семиотической и логико-семантической экспликаций понятия <смысл текста>, за счет методологической рефлексии над всем полем гуманитарных наук и выхода в философские сферы. Синтез двух методов взаимовыгоден.

Шпет чутко уловил движение герменевтической проблематики к преобразованию в новое философское направление со своей особой логикой, с собственными приемами исследования. Это философское направление, по мысли Шпета, адекватно соответствует природе философии, философское знание приобретает значимость <строгой науки> или, в более ослабленном смысле, можно сказать, что философия начинает функционировать как <строгая наука>. Именно так! Философия не становится <строгой наукой>, а по своей форме функционирует аналогично <строгой науке>. Что же обеспечивает такое сходство? Использование в философии теоретических рассуждений - вот признак, по которому можно судить о близости философии и науки. Теория как форма представления знаний и способ рассуждения используется в любых науках и в философии. Более того, Шпет полагает, что можно говорить о теоретической философии, нагрузив этот термин точным смыслом, выделив в нем определенное значение термина <теория> и специфические черты философского метода исследования.

Каков же этот смысл? Шпет различает три употребления термина <теория>. Первое значение связано с объяснением и отличается от фактического знания, выполняющего описательную функцию. Теория в этом случае есть <технический термин>, <под ним разумеют проверенное, приведенное в систему с помощью гипотезы знание. В этом значении теоретическое противополагается, а) фактическому и гипотетическому, b) здравому смыслу, с) вообще данному через посредство чувственного восприятия> [1]. Данное употребление напоминает смысл термина <теория> в новейших методологических исследованиях, где теоретическое противопоставляется эмпирическому со строгим разделением функций объяснения и описания.

Эмпирический уровень феноменологически достоверен и является базисным по отношению к теоретическому. Теоретический уровень систематически доказателен, законоподобен, выявляет сущность эмпирических явлений в форме теорий, гипотетико-дедуктивных построений. Связь между обоими уровнями обеспечивается правилами логики. Такая модель соотношения теоретического и эмпирического калькируется с естественнонаучного познания. И, следовательно, так понимаемое теоретическое не может быть использовано в философии без утраты последней своей специфики.

Второй смысл теоретического, согласно Шпету, противопоставляется прикладному и техническому. Так трактуемое теоретическое имеет место в философии. Уже у Аристотеля и Платона можно обнаружить такое употребление данного термина. Используется он и Кантом. У Канта теоретическое фигурирует как необходимо присущая подлинной науке форма знания, она фактически существует в науке и в философии. <Этот вид знания, - писал Кант, - надо рассматривать в известном смысле как данный, метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека]> [2]. Такая метафизика, как известно, не соответствовала, но Канту, идеалу строгой науки - аподиктической науке - как знанию доказательному, всеобщему и необходимому. Аподиктическая наука включает в себя признаки выделяемого Шпетом первого смысла термина <теория>, и образ ее создан из наиболее существенных черт теории математического естествознания. Кант считал, что реформированная метафизика возможна в том случае, если будут выявлены и реализованы соответствующие условия, способствующие обретению ею свойств аподиктической науки. В настоящее время хорошо известно, что подведение философии (да и всех других дисциплин, не относящихся к математике и естествознанию) под идеал теорий математического естествознания может привести лишь к нивелированию специфики философского знания, что в дальнейшем и было сделано в наиболее последовательных методологических концепциях логических позитивистов.

И, наконец, третий смысл термина <теория> выявляется при сопоставлении ее с действительностью. Теоретическая философия изучает действительность в целом или ее фрагменты. Она отличается от конкретных наук предметом и методами познания. Она изучает принципы, первоначала бытия. Ее метод - интеллектуальная интуиция. Философия противостоит в этом случае опытным наукам, так как источником знаний опытных наук является эмпирическая интуиция, чувственное восприятие, созерцание, а источником знаний в теоретической философии является идеальная интуиция, умозрение, спекуляция. <Построение философской системы на плечах философских начал, - рассуждает далее Шпет, - приводит к метафизическим системам, а сами начала в качестве принципов могут быть выдвинуты, как объект особого внимания. Таким образом, философия разделяется на принципы и метафизику. (Принципы должны быть понимаемы здесь, как подлинные начала, поэтому они не должны быть непременно общими рациональными положениями, из которых будто бы можно <вывести> остальное философское знание или метафизику.)

В то время как метафизика может быть значима во втором из приведенных значений (знание о бытии вообще), начала должны быть теоретическим знанием до построения теорий в значении втором и первом. Речь идет, следовательно, о <спекулятивных принципах> [3]. Так как в большинстве методологических программ научная теория трактуется в первом смысле, то шпетовское понимание теоретической философии является знанием дотеоретическим. Это, на первый взгляд, парадоксальная формула. На самом же деле противоречия в ней нет, так как термин <теория> в первом и во втором случаях используется в разных значениях. Философское знание есть чистое теоретическое знание, не зависящее от опыта. <Это - правда, что ни чувственный опыт, ни рассудок, ни опыт в оковах рассудка, нам жизненного и полного не дают. Но сквозь пестроту чувственной данности, сквозь порядок интеллектуальной интуиции, пробиваемся мы к живой душе всего сущего, ухватывая ее в своеобразной, - позволю себе назвать это - интеллигибельной интуиции, обнажающей не только слова и понятия, но самые вещи, и дающей уразуметь подлинное в его подлинности, цельное в его целостности, и полное в его полноте.

Таким представляется мне путь основной философской науки, удовлетворяющей основному требованию, выставленному нами, сообразно намечающейся идее ее. Она должна быть не только до-теоретической и чистой по своей задаче, но также и конкретной по выполнению ее, и разумной по своему пути> [4]. Нетрудно заметить здесь перекличку с Кантом. Шпета так же, как и Канта, не удовлетворял уровень развития философии, который был весьма далек от идеальной науки. Критическая реформа Канта была направлена на превращение философии из <естественной склонности человека> с ее неполнотой, незавершенностью, малой силой доказательности, ненаучностью, породившими скептицизм и недоверие к философским построениям, в идеальную аподиктическую науку.

Шпет высоко оценивает философию Канта в целом (несмотря на негативное отношение к некоторым ее отдельным моментам). Более того, Платон и Кант являются для него эталонными образцами при оценке и реконструкции историко-философских идей и хода развития философской мысли.

Шпет различает два вида философии - положительную и отрицательную - по преобладанию в первом принципов платонизма с ориентацией на исследование первоначал, а во втором - элементов кантианства с преобладанием проблематики, нацеленной на создание независимого от области познания идеального и всеобщего метода исследования. Шпет не принимает традиционную модель сопоставления идеализма и материализма. И делает это не случайно, а по принципиальным соображениям. У него получается, что материализм является лишь разновидностью релятивизма (самым последовательным здесь выступает позитивизм), с его уклоном в онтологизм и отсутствием традиционных, подлинно философских задач. Для обоснования своей позиции и для введения критериев различения положительной и отрицательной философии Шпет сводит основные принципы Платона и Канта в следующую схему [5].

Основные принципы Платона: а) Истина предметна и усматривается нашим разумом в идеях; б) высший принцип всякого утверждения истины есть <то же> в ней, т.е. принцип тождества; в) полнота истинного бытия познаваема как конкретное усмотрение общего; г) идея выражает его сущность и всякое бытие утверждается через причастность ей или участие в ней; д) идея конечной сущности, блага разумна, так что за разумом сохраняется его автономия.

Основные принципы Канта: а) В начале познания лежит софизм, выраженный в дилемме: или предметы, или предикабилии, - отрицание первой части дилеммы дает утверждение второй; б) тождество есть принцип аналитических суждений, не расширяющих нашего знания, - специфические суждения имеют своим принципом <я мыслю>, а не <я высказываю истину>; в) общие положения нашего знания имеют абстрактный характер и представляют собой не высказывания об истине, а общеобязательные суждения, истинность которых тем больше, чем они дальше от действительности; г) как источник познания идея антиномична и может играть также роль регулятивного принципа; д) выход из антиномичности разума существует в отрицании его автономии и через признание его благости.

Легко заметить, что принципы Канта и Платона, взятые попарно и последовательно, противоречат друг другу, что и дает возможность Шпету положить их в основу анализа развития философии. Различные сочетания утверждений или отрицаний приведенных принципов лежат в основании всевозможных философских направлений. Деление философии на положительную и отрицательную зависит от преобладания элементов платонизма в первой и элементов кантианства во второй. При таком подходе имплицитно подразумевается современное понимание философии как специфического знания (в отличие от античного понимания, когда философия отождествлялась со всем нашим знанием). И в этом значении философия есть <область принципов, начал, исходных пунктов, оснований> [6].

Для чего понадобилось Шпету все это построение? Какова его цель? С помощью такого анализа Шпет стремится показать, что и Кант, и все последующее движение философской мысли, так или иначе связанное с идеями критической реформы Канта, не привели к созданию подлинно научной философии. Более того, последовательное применение идеала научности Канта заставляет выводить за пределы науки целые области познания, которые исконно считались научными. Данное положение можно назвать своеобразным позитивистским рецидивом кантовской методологии.

<Кант в своей теоретической философии, - писал Шпет, - признал только один образец для научного знания: <математическое естествознание>, и вот первое же столкновение со <специальным учением о природе>, учением о душе, побудило его изгнать психологию из пределов науки, та же участь постигла историю> [7]. Критическая заостренность и даже резкость высказываний Шпета в адрес Канта носит непримиримый характер. Шпет обвиняет Канта в задержке развития теоретической философий: <...критическая философия Канта в противоположность вольфовской рационалистической системы, не только не оставляла места для решения теоретической проблемы истории, но прямо должна была препятствовать ее включению в число теоретических проблем философии. Поэтому критическая философия, как она была выражена у Канта, должна была задержать уже надвигавшуюся разработку теоретических вопросов философии и науки истории> [8]. Шпет не принимал философский сциентизм Канта, суть которого заключалась в том, что единственным образом для всего научного знания признается математическое естествознание со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Отрицательная философия, по мнению Шпета, присваивает себе квалификацию научной философии, отличая тем самым себя от ненаучной, псевдофилософии. И невольно, обосновывая собственную научность, она апеллирует к завоевавшим заслуженный авторитет конкретным областям знания. И какие это области знания - математика, физика, психология, логика - это уже не столь важно. Главное, что при таком способе доказательства научности философии, исчезает основное - специфичность философского знания, сводящаяся к особенностям методов конкретных наук. Редукционизм и релятивизм являются неустранимыми моментами отрицательной философии. И не спасает положения дел здесь ничего. Приемы типа введения абстрактного субъекта познания, выделения двух типов реальности: субъективной и объективной, явления и вещи в себе, оказываются на деле искусственными, а по отношению к некоторым проблемам (например, объективная истина и ее отношение к источникам познания, познаваемость мира, соотношение Я и субъекта познания, природа философского скептицизма) еще более обнажают несостоятельность отрицательной философии.

Но что можно противопоставить кантовской методологии? Есть ли выход из создавшегося положения? Ведь отрицательная философия уже существует фактически, реально имеется и разрыв философской традиции: докантовская метафизика отделена пропастью от современности. Шпет считает, что необходимо вернуться к положительной философии, ее задачам, предмету, необходимо восстановить прерванную традицию и утраченный авторитет философии и гуманитарных наук. И сделать это следует путем введения в проблематику положительной философии вопроса о месте, сущности и бытии познающего разума, а также вопроса об отношении этого особого типа бытия к другим видам бытия. Таким образом будет осуществлен возврат к исконному предмету философии, но уже на новом уровне, критически воспринявшем крупное достижение Канта: <особое, не эмпирическое и не действительное, бытие субъекта познания> [9].

До 1914 года (года публикации работы <Явление и смысл>) Шпет полагал, что создание подлинной положительной философии фактически уже осуществлено Э.Гуссерлем. Следует лишь несколько <подправить> его феноменологию, и мы получим <основную науку философии>, которая является базисной как для философии в целом, так и для всех конкретных наук. Но уже в процессе написания книги <Явление и смысл> (и в опубликованном тексте явно это чувствуется) у Шпета закрадываются сомнения в безупречности методологической техники феноменологии, в абсолютной ясности всех приемов исследования. И эти сомнения связаны прежде всего с проблемами постижения смысла, со структурой понимающей деятельности, которая не зависела бы от психологических особенностей познающего субъекта, что является предметом особого интереса теорий познания в отрицательной философии. Поэтому он предпринимает систематическое исследование проблем герменевтики с целью выведения ее проблематики на философский уровень и заполнения указанного пробела в аппарате феноменологии. Результаты исследования были изложены им в книге <Герменевтика и ее проблемы>, рукопись которой была закончена в 1918 году и по обстоятельствам, не зависящим от автора, не была опубликована (интересно, что Шпет считал, что книга вот-вот выйдет, у него в публикациях есть даже ссылки на готовящуюся к изданию книгу [10]). Я буду пользоваться экземпляром, хранящимся в архиве Шпета.

Дальнейшее изложение будет исходить из очень простого плана. Как объяснить синтез герменевтики и феноменологии? Основой синтеза является традиционная формула: <понимание есть постижение смысла>. <Идея предмета лежит как признак в его содержании, именно в его сущности и поэтому может быть названа также энтелехией предмета. Раскрытие ее и есть формальное определение понимания> [11]. Данная цитата будет точно соотнесена с нашим контекстом, если помнить, что энтелехия для Шпета есть внутренний смысл, основная идея предмета, свойство основного предметного содержания ноэмы (далее об этом будет сказано несколько подробнее).

Принципиальным анализом понимания занимается герменевтика. Она отвечает на вопрос: <Как возможно понимание?> Принципиальным анализом смысла и методов его постижения занимается феноменология. Новая дисциплина, получающаяся в результате синтеза, располагает очень широким предметным полем (значительно более широким, чем предметные области конкретных герменевтик и даже универсальной герменевтики в духе Ф.Шлейермахера) и универсальным методологическим аппаратом, обогащенным герменевтическими методиками.

В герменевтике понятие <смысл> обычно не определяется. Смысл дан (явлен, существует) как нечто внешнее. Это - идеальное бытие, эйдетический мир, на который направлен герменевтический интерес. Основное понятие герменевтики считалось либо интуитивно ясным, либо заимствовалось из других областей (и в этом случае подразумевалось, что уж там-то его выявили абсолютно точно). В феноменологии аналогичная картина была относительно понятия <понимание>. Поэтому синтез герменевтики и феноменологии был теоретически предопределен, обе дисциплины должны были взаимно дополнять друг друга. Кроме того, идея Шпета имеет хорошее дальнейшее подтверждение: она была реализована, правда несколько позже, М.Хайдеггером в его герменевтической феноменологии [12].

Понимание как познавательный акт структурно состоит из познающего разума и объекта понимающей деятельности, который может быть назван текстом. <Текст> в этом случае предполагает очень широкое толкование. Это - не только письменный источник. Тексты - это знаково-символические, информационные системы произвольной природы, они являются результатами познавательно-созидательной деятельности живых существ (не обязательно - человека, <танец> пчелы тоже можно рассматривать как текст, несущий определенную информацию, как знаковое поведение, симеозис) [13]. Текст в герменевтике рассматривается как некий продукт деятельности. <Факт языка>, <застывшая речь> - так характеризовал предмет герменевтики один из ее создателей - Ф. Шлейермахер. Текст также можно себе представить как некое <зеркало>, в котором запечатлены субъективно-психологические особенности внутреннего мира автора - <факты мышления>, как говорил Шлейермахер. В тексте отражаются особенности эпохи и времени автора. Он сам по себе есть порождение языка (как объективно не зависящих от человека, всеобщих и необходимых норм и законов речевой деятельности, которым подчиняются все члены данного языкового сообщества) и определенного стиля мышления. Язык и стиль мышления есть объективные, природные свойства, преломленные в созидательной деятельности творца текста. Они есть некие предпосылки понимания, внутренние, скрытые моменты предпонимания. Именно они очерчивают <горизонт> понимающей деятельности человека. Выход за <горизонт> - преодоление объективного, снятие необходимости, обретение свободы. Но это - удел немногих, а лишь творцов языка. Так осуществляется развитие языка. После усвоения языковым сообществом нового языкового материала <горизонт> вновь смыкается. При такой интерпретации язык выступает как консервативное, цементирующее систему начало, а речь, наоборот, есть активное, деятельное начало, но находящееся под постоянной <властью> языка. Хайдеггеровский афоризм - <язык говорит нами> - становится в этом случае абсолютно рационально ясным: язык (для полной точности к нему следует добавить еще <стиль мышления>) господствует над речью, являясь ее принципиальным основанием.

Для проблемы понимания в герменевтике важно, что язык имеет независимое, внешнее бытие, оказывает давление на человека, порождается <внешней необходимостью общения> и <чисто внутренними потребностями человечества, лежащими в самой природе человеческого духа> [14]. Язык служит для развития духовного мира человека и несет в себе мировоззренческое начало. Так проблематика языка смыкается с проблематикой сознания, и возникает фундаментальное для герменевтики Шпета и для его философии культуры понятие <языковое сознание>. Поскольку тексты есть продукты человеческой деятельности, на которых <запечатлено> влияние языкового сознания, постольку понимание текстов должно опираться на принципиальный анализ языкового сознания. <В конечном итоге, поэтому, - писал Шпет, - принципиальное рассмотрение языкового сознания всегда и необходимо ориентируется на последнее его единство, которое и в задаче, и в осуществлении, как всеобщее единство сознания, есть не что иное, как единство культурного сознания. Такие обнаружения культурного сознания, как искусство, наука, право и т.д. - не новые принципы, а модификации и формы единого культурного сознания, имеющие в языке архетип и начало. Философия языка в этом смысле есть принципиальная основа философии культуры> [15].

Далее, для решения проблемы понимания необходимо выполнить два условия: 1) раскрыть историческую природу текста и 2) выявить суть процесса понимания и интерпретации. Здесь для правильной оценки концепции Шпета следует сделать существенное замечание. В дошпетовской герменевтике раскрытие исторической природы текста относилось к центральному ядру герменевтического метода, являлось главным содержательным моментом понимания. Шпет выводит всю проблематику, связанную с психологическим, историко-культурным контекстами, за рамки процесса собственно понимания, помещая ее в условия понимающей деятельности. <Понимание и интерпретация, поэтому, и требуют определения тех специфических обстоятельств, при которых употреблялось писателем подлежащее пониманию слово, т.е. его времени, религии, партии, учения, условий общественной жизни и государственного устройства> [16]. Это было оправдано феноменологической структурой слова. За скобки выносилось все, что не имеет отношения к смыслу слова, к его идее. Эйдетические моменты структуры слова понимаются (только здесь имеет место собственно понимание) интеллектуально, со-мыслятся. Но в структуре слова имеются также моменты, сопровождающие смысл, сопутствующие ему, окружающие, как некий фон, центральное ядро структуры слова. Они со-чувственно воспринимаются. В основе их восприятия лежит симпатическое понимание, которое Шпет называет <пониманием в основе своей без понимания>, так как периферийные моменты структуры слова нужно не со-мыслить, а со-чувствовать, переживать симпатически. Если и употребляют еще термин <понимание> по отношению к психологическим актам, то это является данью старой традиции. <Культурное явление как выражение объективно, но в нем же, в этом выражении, есть сознательное или бессознательное отношение к этому <смыслу>, оно именно - объект психологии. Не смысл, не значение, а со-значение, сопровождающие осуществление исторического субъективные реакции, переживания, отношение к нему - предмет психологии> [17].

Для Шпета как последовательного рационалиста значения слов, предметов - объективны, независимы от наших представлений. Из этого факта исходит разделение рациональных и историко-психологических методов. Строгое разделение методов идет только на пользу дела. Рационализм и феноменология не умаляют значимости истории, психологии, литературоведения. Поэтому критика концепции Шпета со стороны приверженцев так называемого исторического подхода, усмотревших опасность для исторического метода в литературоведении со стороны Шпета, основывалась на недоразумении или на недостаточном усвоении смысла его новаций [18].

Итак, знание исторической природы текста, специфики письма, психологии и внутреннего мира автора относится к условиям понимания текста. Как же раскрывается историческая природа текста? Каковы основания исторического познания? Историческое развитие любой области, считает Шпет вслед за А.Беком, обрабатывается филологически. Филология, исходя из формулы А.Бека, есть познание познанного, т.е. вторичное познание. В этой формуле первое вхождение термина <познание> тяготеет по смыслу к термину <понимание>. <Собственная задача филологии - быть познанием продуцированного человеческим духом, т.е. познанным> [19]. В этой связи хотелось бы привести мнение академика Д.С.Лихачева, критиковавшего в свое время Шпета за <антиисторический подход> в литературоведении. <Понимание текста, - пишет Д.С.Лихачев, - есть понимание всей стоящей за текстом жизни своей эпохи. Поэтому филология есть связь всех связей. Она нужна текстологам, источниковедам, историкам литературы и историкам науки, она нужна историкам искусства, ибо в основе каждого из искусств, в самых его <глубинных глубинах> лежит слово и связь слов. Она нужна всем, кто пользуется языком, словом; слово связано с любыми формами бытия, с любым познанием бытия: слово, а еще точнее, сочетания слов. Отсюда ясно, что филология лежит в основе не только науки, но и всей человеческой культуры> [20]. Мысли Д.С.Лихачева удивительно созвучны идеям Шпета о принципиальных основаниях культуры и убеждают нас в том, что между ними в этом отношении не существует непримиримых противоречий. Действительно, в <Эстетических фрагментах> Шпет писал: <Слово есть не только явление природы, но также принцип культуры. Слово есть архетип культуры> [21]. И еще одно место из Шпета: <Синтаксически <связь слов> есть также слово, следовательно, речь, книга, литература, язык всего мира, вся культура - слово. В метафизическом аспекте ничто не мешает и космическую вселенную рассматривать как слово. Везде существенные отношения и типические формы в структуре слова одни> [22].

Итак, принципиальным основанием понимания как акта познавательной деятельности являются филологический, исторический и психологический методы, объединяемые обычно под названием исторического подхода, который Шпетом обособляется в особый раздел знания, описывающий условия понимающей деятельности. Условия понимания образуют контекст, в котором <живет> анализируемый текст. Контекст воссоздается при помощи филологической, исторической и психологической интерпретаций. Понимание становится критерием выделения в указанных методах их формальной части, в которую издавна входили герменевтика и критика. Герменевтика, с точки зрения Шпета, не должна являться простым собранием практических правил и советов, рекомендующих как следует производить толкование текстов, а должна быть научным развитием законов понимания. Философской задачей герменевтики должен стать анализ самого акта понимания.

Цель герменевтического метода - понимание смысла текста в его социокультурном контексте. Теоретической задачей герменевтики является раскрытие законов понимания. Именно решение этой задачи выводит герменевтику на уровень философских обобщений.

С точки зрения Шпета, <в основе соответствующих актов (актов понимания - В.К.) лежит нечто оригинальное и первичное, не производное и ни к чему не сводимое> [23]. Таковой сущностью является смысл, [24]. Что же такое смысл? Простых указаний на то, что это со-мысль, общее достояние многих, указаний на очевидные свойства смысла, лежащие на поверхности, явно недостаточно для раскрытия сути этого понятия. Ясно также, что смысл по своей природе есть образование идеальное. Менее ясно, но все же достаточно определенно, что смысл должен обладать признаками, в соответствии с которыми он может быть отнесен к некоему самостоятельному миру, обладающему статусом объективного существования. Но все это - лишь намеки, интуитивные узрения определенных свойств смысла, не складывающиеся в стройную теоретическую концепцию. <Связь слова со смыслом, - писал Шпет, - есть связь специфическая. Она является <родом>, а не подводится под род ... Специфичность связи определяется не чувственно данным комплексом как таким, а смыслом - вторым термином отношения - который есть также sui generis предмет и бытие. Только строгий феноменологический анализ мог бы установить, чем отличается восприятие звукового комплекса как значащего знака от восприятия естественной вещи. Слова-понятия: <вещь> и <знак> - принципиально и изначально гетерогенны, и только точный интерпретативный метод мог бы установить пределы и смысл каждого> [25]. Из этого фрагмента следует, что смысл, в понимании Шпета, есть разновидность семантических характеристик (если речь идет о смысле слова), существуют еще какие-то рядоположенные характеристики. Смысл сам по себе, по своей природе есть предмет и относится к определенному миру. Методы анализа значащих знаков должны быть семиотическими (знак должен быть введен в структуру семиозиса), феноменологическими (идеальная сущность знака, эйдетическая природа смысла усматриваются особыми методами, отличными от методов изучения вещей эмпирического мира) и герменевтическими (интерпретационные методы понимания смысла и симпатического постижения сопутствующих условий, второго плана смысловых отношений, подтекста).

Итак, область смысла - это область особого бытия, <добраться> до которой позволяет аппарат феноменологии. Феноменология - наука о лежащих в основе всех наук специфических сущностях, которые можно назвать началами. Такие сущности усматриваются интуитивно. Но интуиция здесь особого рода - рациональная, в отличие от эмпирической интуиции, имеющей дело с миром опыта. Одной лишь констатации факта наличия особого предметного мира феноменологии недостаточно. Следует идти дальше, вскрывать специфику объектов этого мира. <Гуссерль, - пишет Шпет, - не останавливается на общем определении того, что изучает феноменология, как <сущности>, но идет дальше в определении бытия его и характеризует его вообще, как <интенциональность>. Таким образом, открывается широкое поле для исследования как самого этого бытия, так и всех других его форм и видов, как в их взаимном коррелятивном отношении, так и в их коррелятивном отношении к интенциональному бытию> [26]. Мир сущностей выделяется путем особой феноменологической установки, которая меняет лишь наше отношение к действительности (миру явлений), не устраняя ее, не отрицая действительности. Заметим, что кроме действительного мира, существуют другие миры, идеальные, например, мир чисел. Ясно также, что мы легко можем переходить посредством познавательной и рассудочной деятельности из одного мира в другой. Тогда возникает вопрос, что же общего имеется у действительного и идеального миров? Достаточно очевидно, что все они даны в моем сознании (в сознании Я), но совсем неочевидно и тем не менее имеет место, что все акты моего сознания направлены на вне-данное. Таким образом, с одной стороны есть нечто данное: актуальный мир и идеальный мир, назовем их миром предметов мысли, с другой стороны, есть нечто противостоящее этому данному, которое Шпет обозначает картезианским cogito [27].

Феноменологическая установка, направляясь <через> наличное бытие (пространственно-временной мир вместе с Я и другими людьми), <заключает> естественный мир <в скобки>, как бы выключает его. <Не отрицая его и не сомневаясь в нем, мы его оставим вне нашего пользования> [28]. Феноменологическая эпоха запрещает всякое суждение о действительном мире. Высказывания о чистых сущностях не содержат никаких утверждений о фактах [29]. Феноменологическая эпоха выключает наличное бытие, остается cogito, особое бытие, на которое направляется наш мысленный взор как на объект установки. Cogito - это область чистого сознания, сознания вообще. Именно эта своеобразная область бытия является областью феноменологического познания.

Существенным свойством сознания является свойство <быть сознанием чего-нибудь>, т.е. сознание всегда направленно и предметно. То, на что направлено сознание, называется <интенциональным объектом>, сам он не является актом сознания - это подразумеваемая <точка> устремления феноменологической установки.

Вещь как нечто данное всегда воспринимается через оттенки в явлениях, всегда неадекватно, <приблизительно>. На современном терминированном языке методологии науки данная ситуация могла бы быть выражена следующим образом: точность описания вещи (предмета исследования) определяется абстракциями, идеализациями, гносеологическими предпосылками данной теории, т.е. является величиной относительной. И сказали бы ... тривиальность. Масса вопросов при таком подходе остается абсолютно неясной. Как осуществляется выбор системы абстракций? От чего (или от кого) зависят гносеологические предпосылки? Влияют ли на процесс абстрагирования природные, объективные свойства человеческого способа познавания мира? На все эти вопросы методология, из которой <выключен>, ради достижения объективной истины, субъект со всей проблематикой сознания, не отвечает. А если и пытается отвечать, то ответы порождают еще более сложные проблемы. Шпет ставит вопрос принципиально по-другому. По его мнению, существует как бы центральное ядро воспринимаемого, окруженное сопровождающими моментами. Поэтому есть два типа переживания: имманентное и трансцендентное. Имманентному переживанию соответствует совершенно особое бытие - объективный смысл. Здесь Шпет закладывает феноменологические основы будущего учения о внутренней форме слова: объективный смысл - центральное ядро структуры слова, субъективные наслоения - окружение, <атмосфера> вокруг ядра. Объективный смысл - понимается, его окружение - симпатически переживается [30]. Разным предметным областям соответствуют разные методы познания. В основе разделения лежит методологический принцип: предмет определяет метод исследования. Природа слова содержит в себе социокультурно-психологические моменты и моменты имманентно-эйдетические. Связь между ними не носит характера <детерминации>. В свое время Л.П.Карсавин говорил, что экономику можно изучать и по состоянию идеологии. И вообще, в научном исследовании выбор метода зачастую зависит от несущественных прагматических моментов и ничего не определяет: <Во многих случаях подход к историческому процессу от материальной его стороны оказывается, может быть более удобным, а для умов элементарных несомненно - более легким. Но я оставляю за собою право и по идеологии судить о состоянии народного хозяйства, взаимоотношениях труда и капитала и т.д., в то же самое время категорически отвергая за какой бы то ни было из условно выделяемых нами сторон народной жизни (в том числе и за идеологией) право на примат или первородство. Предоставим <метафизикам> спор о том, что раньше: яйцо или курица. Подойти к процессу можно только с одной стороны; но условно и по соображениям удобства избираемая сторона отнюдь не причина остальных, а предпочтительное методологически вовсе не первее онтологически> [31]. Шпет солидарен с такой позицией и еще более заостряет ее: строгое разделение методов позволяет получить более <чистый> результат (например, выделить объективное содержание смысла слова, не нагруженное психологическими моментами), а синтез результатов разных методов - это особая проблема.

Переживание, по Шпету, уже существует в мире сознания до восприятия вещи и выявления ее сущности. Но это существование особого типа - бытие вне времени. Поэтому в точном смысле слова оно не есть существование, аналогичное эмпирическому существованию, не есть <сущее>.

Всякая вещь, на которую направлено сознание, дана нам с некоторым <коэффициентом сознания>. Эмпирические науки исследуют явления без учета коэффициента сознания, и они по-своему правы, но такое исследование не является феноменологическим по своей сути. Если же учитывается коэффициент сознания, то такое исследование будет феноменологическим. Мы можем осуществлять феноменологическую редукцию до тех пор, пока не останется некоторый коэффициент, общий множитель ко всему, заключенному в скобки. Его исследование как коэффициента всего и есть чистая область феноменологии во всем ее всеобщем и основном значении [32]. Естественно, что феноменология не ограничивается изучением одного сознания, все может быть предметом ее исследования. Что, впрочем, и показал сам Шпет, распространив феноменологический метод на этническую психологию (казалось бы, совершенно несовместимые области), эстетику, лингвистику (учение о внутренней форме слова), литературоведение, историю.

Но главная трудность связана именно с <чистым сознанием>. Основная проблема феноменологии заключается в том, <в чем состоит бытие чистого сознания, как оно изучается как таковое и каково его содержание> [33]. Казалось бы, совершенно неясно, зачем нужно стремиться получить именно <чистое сознание>. Ведь в любых науках (в том числе и психологии и в науках о духе вообще) <чистого сознания> не существует. Наоборот, объекты изучения в научном познании даны в социокультурном контексте, зависят от внешних условий и иначе существовать не могут. Но все дело в том, что феноменология стремится быть базисной наукой для всего научного познания, она стремится дать <чистый метод> познания сущности вещей, отвлекаясь от трансцендентного. И только лишь после этого любые науки могут быть получены (воссоздано их истинное лицо) как результат интерпретации чистого феноменологического метода в терминах соответствующих областей познавательной деятельности.

Чистое сознание получается в результате феноменологической редукции по выведению за скобки всего трансцендентного - это идеальный мир чистых переживаний. <Таким образом, после тщательного пояснения всего того, что, действительно, является трансцендентным, и феноменологической редукции его, выключения из сферы нашего взора, мы приходим к тому, что перед нами остается в качестве сферы исследования одно чистое сознание, т.е. область чистых переживаний, рассматриваемая в свойственной им сущности, идеально и эйдетически> [34].

Особое место в феноменологии занимает вопрос об ego. Мыслимые сущности могут меняться в соответствии с направленностью феноменологической установки. Я - необходимо и неизменно, оно не составляет реального момента переживания, поэтому не редуцируется, но и не является объектом феноменологической установки. Интерпретируя Гуссерля, Шпет называет Я некоторым <оборотом речи>, без которого невозможно обойтись. Это есть некоторое трансцендентное вкрапление в имманентное переживание, не оказывающее влияния на суть переживания. <Само по себе оно даже не поддается описанию: <чистое Я и больше ничего>. Это есть точка соотнесения, к которой относится все. Оно необходимо присутствует в сознании [36].

Несколько слов хотелось бы также сказать о феноменологическом методе. Единственным источником познания в области феноменологии является непосредственное усмотрение (впрочем, и в любом познании оно имеет место, правда, не столь исключительное) в прямой интуиции. Специфика интуиции в феноменологии заключается в том, что она является рациональной (эйдетической, идеальной). Поэтому метод феноменологии <должен быть усмотрен в сущности самой идеальной интуиции> [37]. Возражения против такой интуиции обычно сводятся к отрицанию интуитивного познания вообще. Аргументируется такая точка зрения тем, что интуиция и дискурсия являют собою полные противоположности. Познание осуществляется только в понятиях, т.е. дискурсивно. Кроме того, чистого описания, свободного от теории, быть не может. Любое описание - теоретически нагружено, зависит от понятийного аппарата теоретического уровня. Поэтому, если в познании мы пользуемся описанием, то оно по определению дискурсивно. Значит, интуиции ни на каком уровне познания быть не может. Она в лучшем случае может быть отнесена к контексту открытия, характеризуя психологический пласт познавательной деятельности субъекта. И еще один аргумент против возможности интуитивного познания связан с тем, что интуиция всегда неотчетлива, <туманна>, не ведет к достоверному постижению истины.

Шпета не смущает тот факт, что традиционная теория познания ориентирована на дихотомически парные категории, так как никто не доказал, что именно так и должно быть и не может быть иначе. <Хождение> философских категорий <диалектически противоречивыми> парами есть лишь дань традиции. Но не всякая традиция способствует прогрессу, тем более в философии. На возражения против рациональной интуиции Шпет отвечает следующим образом. Нет никакого сомнения в том, что интуиция в принципе существует. А раз так, то должны быть средства ее осуществления и выражения вплоть до логических - особая логика интуиции - так как всякое выражение чего-либо в каких-либо структурах связано с логикой. Что же касается точности, то как сделать так, чтобы интуиция была надежным средством познания, - это вопрос особый. И он считает, что надежность интуиции как средства познания, основывается на непосредственном усмотрении сущностей. Опирается Шпет на базовый для феноменологии методологический принцип, введенный Гуссерлем (цитата из Гуссерля): <В феноменологии, которая желает быть не чем иным, как учением о сущностях в пределах чистой интуиции, мы совершаем на экземплярных данных трансцендентального чистого сознания непосредственные узрения сущностей (Wesenserschaungen) и фиксируем их в понятиях, resp. терминологически> [38]. Возражения, связанные с <туманностью> интуитивного познания, устраняются самим существом феноменологического метода: редукция должна осуществляться до тех пор, пока не будет достигнута абсолютная ясность. Если таковой нет, то что-то не заключено в скобки, и, значит, процесс редукции должен быть продолжен.

Метод ясного и отчетливого усмотрения основан на очевидности, которая в свою очередь есть непосредственное усмотрение. Последнее может быть достигнуто как на уровне эмпирической, так и на уровне рациональной интуиции, только в последнем случае - это непосредственное, очевидное усмотрение разумом. <Первичная данность объекта в сознании, таким образом, и является тем условием, при котором мы восходим к очевидному усмотрению и, следовательно, праву и основанию всех наших актов полагания> [39]. Очевидное феноменологическое описание объявляется необходимым, но недостаточным теоретическим критерием всякой истинности. Понимание в этом случае есть доведение интуиции до последней степени ясности, до очевидности. Тогда феноменология становится не объяснительной дисциплиной, а описательной эйдетической наукой об идеальных предметах, которые ни чем иным, кроме понятий, выражаться не могут [40].

Ранее я уже подчеркивал, что мир чистого переживания характеризуется направленностью и предметностью. Но ведь понятие как форма мышления обладает не только номинативной функцией (а для чистых понятий способностью к таковой), но и выражает мысль. Выражение мысли связано с моментом осмысления. Шпет, вслед за Гуссерлем, для описания специфики сознания вводит дополнительно к интенциональности новую категорию <ноэза> или <ноэтический момент>. Данная категория характеризует специфику сознания, заключающуюся в его направленности, предметности и осмысленности. Осмысленность оформляет предметность сознания. Именно она создает смысловое содержание понятия как выражения интуиции. Она относится к сущности сознания. <Всякое интенциональное переживание, благодаря своему ноэтическому моменту, есть ноэза, т.е. к ее сущности относится <таить в себе> <смысл> и выполнять свои функции <осмысления>> [41].

Но что же такое смысл? Как он входит в структуру ноэзы? Шпет вводит еще одну уточняющую категорию - <ноэма>. Ноэма есть предметная сущность переживания. Смысл составляет ее центральное ядро. Теория, выражающая отношение ноэзы и ноэмы, является главным звеном феноменологического метода. <Здесь действительно рассматривается тайна бытия самого нашего познания и проливается свет на его природу... Мы знаем, что в его бытии, как логическом бытии, - согласно всему духу феноменологического учения о корреляции ноэзы и ноэмы, очевидно, и логическое представляет собой в них один из слоев, актов в цельном переживании> [42]. Понятие выражает смысл (центральное ядро ноэмы) и реферирует его к <просто предмету> (к тому, что остается после редукции). Логическое в ноэме является специфическим отношением эйдетического бытия к предметному миру, на который направлено наше сознание. Предмет переживания может описываться определительно (через совокупность предикатов) и экзистенциально (через отношение к предмету как данности). Смыслом тогда будет называться <ноэматический> предмет в своей определительной квалификации, со всем тем, что выше охарактеризованное описание могло в нем очевидно найти и выразить в понятиях [43].

Но определительная квалификация выражает неполный смысл. В ноэматическом содержании имеется смысл an sich (зависит от определительной квалификации), смысл in sich (зависит от квалификации в способах данности) и смысл fьr sich. Смысл fьr sich, или внутренний смысл, Шпет определяет через аристотелевское понятие энтелехии. Здесь это понятие употребляется для выделения мотивационно-телеологической функции ноэмы. Смысл как содержание является как бы знаком внутреннего смысла. Он указывает на мотивацию данности предмета. Внутренний смысл так же, как и аристотелевская энтелехия, является <душой> ноэмы, конституируя предмет как нечто конкретное (как душа тело), указывая на его целевое предназначение. Уточняя терминологический аппарат, Шпет предлагает различать понятия <смысл> и <значение>. Смысл есть характеристика определительной квалификации предмета. Он относится к содержанию предмета. <Значение> имеет дело с <выражением>, <высказыванием> и относится к логическому слою ноэмы, обслуживая ее выразительные функции. Тогда <внутренний смысл> характеризует целевое назначение предмета. Его <знаком> является смысл, данный через определительную квалификацию.

Здесь существенны коррелятивные отношения <смысл an sich предмета - логическое значение высказывания о нем> и <смысл an sich - смысл in sich - внутренний смысл>. Логическое выражение смысла, данного через его определительную квалификацию, не нуждается в посреднике. Смысл an sich предмета находит свое прямое выражение в высказываниях. Внутренний же смысл есть характеристика предмета, а не высказывания о нем, и он относится к смыслу an sich через смысл, зависящий от способа данности предмета, который в свою очередь обладает целеполагающей функцией. Заметим, что разведение категорий <смысл> и <значение> по разным уровням, когда категория смысла описывает предметно-содержательный уровень ноэмы, а категория значения относится к ее логическому уровню, характерно для <ранней> феноменологии Шпета периода работы <Явление и смысл>. Далее обе эти категории распространяются на описания языка и действительности.

Введение герменевтических мотивов и, соответственно, герменевтических методов в феноменологию было обусловлено, с точки зрения Шпета, наличием в ноэтическом моменте специфической функции осмысления. Осмысление как своеобразный самостоятельный акт требовал определенных средств для своего выполнения, для <прокладывания путей> к смысловым характеристикам ноэмы. Смысл как сущность сознания, как сложнейшее многоуровневое образование, переливающееся многообразием оттенков, полутонов и скрытых значений, должен не только непосредственно усматриваться рациональной интуицией, как нечто очевидное, но и пониматься, уразумеваться. Понимание как синтетическая функция разума обеспечивается истолкованием и интерпретацией. Именно так, через понимание и интерпретацию, герменевтическая проблематика (разумеется, в новом рационализированном виде) вливается в феноменологию. Герменевтика (с ее функцией осмысления и интерпретации), логика (функция выражения смысла), прагматическая телеология (функция разумной мотивации), феноменология (функция обнаружения смысла в разнообразных его положениях) сплетены в деятельности разума в единый метод, определяющийся своеобразием эйдетического мира как <зеркала> осуществленных на уровне явлений объективаций деятельности человеческого духа. <Бытие рассудка, - писал Шпет, - ограниченное в тетической деятельности установления положений, только благодаря еще глубже проникающему уразумению, выступает как осмысливающая функция, и по-новому освещает свой <выражающий> слой. <Выражение> (понятие) как бы распадается на две части Бытие разума состоит в герменевтических функциях, устанавливающих разумную мотивацию, исходящую от энтелехии, как <носителя> предметного бытия, как <духа предмета>. Последний находит свою характеристику в логосе, - <выражении>, - проникающем предмет и составляющем явление, <обнаружение>, <воплощение> духа. Его <объективирование>, будучи разумным, мотивированным, есть организующая направленность различных форм духа в их социальной сути: язык, культ, искусство, техника, право> [44].

Явная герменевтическая нагруженность феноменологического метода, значимость герменевтической проблемы в нем и отсутствие теоретических разработок интерпретационно-понимающих методов познания побудили Шпета после феноменологического исследования <Явления и смысл> обратиться к изучению герменевтики и ее аппарата (<Герменевтика и ее проблемы>). Конституирование герменевтической феноменологии шло путем доработки и интерпретации предложенного Гуссерлем варианта феноменологии и путем демонстрации значимости и эффективности герменевтической феноменологии в различных областях знания (истории, искусствознании, психологии, лингвистике, литературоведении). Но это - проблема особого рода, выходящая за рамки настоящей статьи.

Формирование нового варианта феноменологии шло параллельно обоснованию положительной философии. <Под именем положительной философии - писал Шпет в <Истории как проблеме логики> - я собираю следующие основные признаки. Все высказываемое нами в качестве нашего знания имеет свое основание. Можно условиться называть это основанием - ratio cognoscendi. Каково оно, в чем оно состоит, или где его искать? Ответ на этот вопрос уже относится к содержанию философии, потому что это есть вопрос о <началах>. Сами rationes cognoscendi суть эти начала, они, следовательно, составляют прямой предмет философии, так как они - основания. Но основание всякого высказывания лежит в высказываемом, - каково высказываемое, т.е. то, о чем делается высказывание, таково и основание. Какой бы частный характер ни носило наше высказывание, оно implicite заключает в себе несравненно <больше> того, к чему мы непосредственно обращаемся в своем высказывании. Само по себе оно оторвано от некоторого целого, в котором оно обозначает часть или член, или звено, или момент и т.д. Высказываемое развертывается, таким образом, в некоторую неисчерпаемую полноту, которая выступает перед нами прежде всего как действительность> [45]. Платоновское понимание истины оказывает далее решающее влияние на постановку основной задачи философии и метода ее решения: <Эта действительность, как она расстилается перед нами, обозначается также, как то, что мы <находим>, как то, что нам является, наконец, как то, что сознается нами, сознаваемое. Но она <дана> нам, повторяю, как вопрос и загадка, а так как в ней - все и ничего нам больше не <дано>, то и условий для решения возникающей задачи мы должны искать в ней же самой. И первое, с чем мы сталкиваемся, это - факт, что здесь нам дано вместе и то, что есть, и то, что <кажется>, иллюзия. Раскрытие того, что есть, и его отличие от того, что кажется, составляет теперь ближайшую задачу философии, - то, что есть, называется истиной. В действительности нужно отличать истинное от иллюзорного [46]. Положительная философия, согласно точке зрения Шпета, является чистым знанием, подлинной философией, она не может противопоставить себя науке по очень простой причине - она сама есть наука она не подменяет собою другие типы философии, но занимает по отношению к ним критическое положение, пытаясь с исторической, теоретической и логической точек зрения показать их недостатки. Философия как чистое знание начинается тогда, когда ее предметным полем, областью ее мудрствования становится мысль. Мысль об истине, о подлинном бытии. Она нацелена не на переживание истины, а на рациональное ее исследование, что, собственно, и является характерным и специфическим началом философии как чистого знания. <Положительная философия всегда отмечает в качестве основного пути, каким мы приходим к утверждению действительного, как истинного и идеального, как необходимого, путь разума в широком смысле> [47].

Тема положительной философии - доказательство, что она является чистым знанием, специфической наукой, отличающейся от конкретных наук и от античной философии как общего синкретического знания, первородная нерасчлененность которого предопределила его характер - является основным мотивом многих шпетовских работ. Далее мне хотелось бы показать, как раскрывается эта тема в основных теоретических произведениях Шпета [48].

Эту тему можно обнаружить еще в книге <Явление и смысл>, изданной в 1914 году и являющейся своеобразным отчетом перед философской общественностью за творческую командировку в Германию. Данную работу многие исследователи наследия Шпета относят к периоду его увлечения феноменологией Э.Гуссерля. Действительно в ней можно обнаружить детальную разработку основ феноменологического метода, подробный анализ действительного сознания как подлинного поля философской рефлексии и другие темы, обычно интересующие феноменологов. Да и сам Шпет нисколько не скрывал своих симпатий. Более того, считал себя представителем этого направления и активно пропагандировал идеи феноменологии в России, тем более, что в таких симпатиях нет ничего зазорного. Но в то же время он ясно представлял себе пути развития феноменологического метода и уже в этой своей первой работе по феноменологии пытался обосновать место и значение феноменологии в философии, ее роль в создании положительной философии, стремился указать слабые моменты в феноменологии и наметить план будущих исследований для устранения замеченных недостатков, среди которых можно особо выделить три момента, которые существенно дополняют предыдущий материал.

Первый момент связан с проблемой Я в феноменологическом методе. Что такое Я? Как мы уже ранее отметили, это просто точка отсчета, от которой начинается феноменологическая установка, некое абстрактное начало. Ответ, данный в книге <Явление и смысл> не решает эту проблему, а лишь со всей определенностью ее ставит. А мы хорошо знаем, что в философии ясная и четкая постановка проблемы имеет большое значение. Именно для того, чтобы эту проблему решить Шпет далее и пишет работу <Сознание и его собственник>. (Более подробно эту проблему рассмотрим несколько позднее).

Второй момент, который хотелось бы специально выделить, относится к проблеме понимания. Мы уже рассматривали эту проблему, но в данном контексте нам важно рассмотреть, какое влияние она оказывает при решении вопроса о природе философского знания. Напомним, что понимание обычно определялось как постижение смысла. Если проблема смысла (его природы, видов, методов постижения) достаточно хорошо была разработана в феноменологии, то вопрос о том, что такое понимание и какова его роль в положительной философии, остается фактически без ответа. Поэтому нужно было вступить в критическое соперничество с многовековой традицией, считавшей постижение смысла (и, соответственно, понимание) психологически нагруженным актом, с традицией, стоявшей на позициях <методологии вчувствования> (Г.фон Вригт), которая не только не оставляла места для рациональных способов постижения смысла, но и сводила теорию, искусство понимания, а значит и герменевтику к психологическим приемам и тем самым обесценивала значимость герменевтических методов для положительной философии. А этот момент чрезвычайно важен, поскольку философское знание является принципиально интерпретационным. Толкование, интерпретация - неустранимые моменты философского исследования, во многом определяющие внутреннюю сущность философии как знания. Поэтому если понимание, интерпретацию, постижение смысла относить к психологическим актам, то утрачивается специфика самой философии как чистого знания.

В силу выше сказанного обращение Шпета к герменевтике как к теории интерпретации текстов, позволяющей объяснить, как осуществляется постижение их смысла и понимание, вполне понятно. Его книга <Герменевтика и ее проблемы> занимает свое законное место в последовательности запланированных работ. Более того, в этот период у Шпета намечается существенный отход от чистой феноменологии в духе Э.Гуссерля, и обозначается тенденция к синтезу феноменологии и герменевтики, но герменевтики, по-новому истолкованной, с существенным уточнением понятия <текст>, герменевтики, обогащенной семиотическим подходом, включающей в себя уже на этом этапе исследования предпосылки будущего учения о внутренней форме слова и истолкование всей культуры как объективированного выражения деятельности человеческого духа, имеющей знаково-символический характер. Все богатство философской вселенной вращается вокруг действительности и ее мысленного выражения в слове. Поэтому тезис Шпета о том, что слово является принципом и архетипом культуры, уже не сможет свести проблематику философии культуры в частности и всей философии в целом к проблематике языкознания и психологии.

Третий момент, о котором необходимо здесь упомянуть и заострить его еще раз, заключается в следующем. Утверждение позиций положительной философии как философии герменевтической, и в то же время рациональной, философии разума, положения которой выразимы в логической, понятийной форме, немыслимо без критического отношения к отрицательной философии. Эту проблему со всей сложностью ее двойственной задачи Шпет ставит и решает во многих своих произведениях, но специально ей посвящены работы <Скептик и его душа>, <Мудрость или разум?> и <Сознание и его собственник>.

Шпет показывает, что скептицизм как философская установка является характерной чертой всех разновидностей отрицательной философии. Глубинные основания скептицизма коренятся в гносеологическом психологизме и в опоре на здравый смысл. В конечном итоге все подобные учения оказываются мнением, а не знанием, и их предпосылкой является неосознанная собственная неудача, неудача эмпиризма и сенсуализма. Апелляция к ненадежности органов чувств, их зависимости от окружающих условий, обычаев, традиций - вот основания для воздержания от суждений о внешнем мире и одновременно признаки релятивизма, субъективизма, негативизма. Но последовательный скептицизм, особенно в варианте эмпиризма, делает еще один удивительный шаг: он переносит недостатки собственных рассуждений на саму истину. Так возникают учение об абсолютной и относительной истине, концепция различения явлений (как непосредственно данного представления) и вещи в себе (внешней вещи, реальности, не постижимой для чувств).

Основой скептицизма является убеждение в существовании двух реальностей: мира явлений и мира вещей в себе. Мир явлений есть результат чувственного восприятия, а мир вещей в себе можно лишь мыслить, совершенного знания о нем мы не имеем, а в крайнем варианте утверждается, что он вообще непознаваем. Отсюда делается вывод о том, что разум не может быть адекватным источником познания, истина состоит в переживании. Сенсуалистический характер подобных теорий очевиден. Но если бы скептицизм ограничивался констатацией слабости и несовершенства органов чувств, то он бы ограничился лишь сомнением в возможности постижения истины и его критическая направленность была бы в определенном смысле оправдана. Но дело обстоит гораздо серьезнее. Скептицизм претендует на философское учение, доказывающее, например, одинаковую сомнительность достоверных утверждений о реальном существовании или несуществовании внешнего мира, а эта проблема относится к разряду принципиальных философских проблем [49].

Скептицизм, по мнению Шпета, не есть особое философское учение, а есть психологическая надстройка на базисе эмпиризма, <это введение психологии в область первых философских проблем и есть ставший теперь пресловутым психологизм> [50]. Ошибка негативизма состоит в подмене предмета представлениями о нем и в смешении акта чистого сознания с <переживаниями эмпирического субъекта>, что ведет к появлению <субъективно окрашенной истины>, истины относительной. Язвительная ирония Шпета высвечивает сущность отрицательной философии, выдающей <пищеварение субъекта за познание им объекта> и не желающей признать, что <новейшая> <полнота> познания, <сердечность>, <любовь> как источники познания являются лишь метафорами, робко прикрывающими познавательное бессилие отрицательной философии. <Скептицизм - не теория, а некоторое душевное состояние>. Как древний скептицизм возник из бессилия стоиков перед познанием мира, так и современные теоретико-познавательные варианты негативной философии в духе Локка и Канта и их последователей возникли из <неудачи метафизики>. Категорический вывод Шпета звучит как обвинительный приговор негативной философии, в котором четко зафиксирована сущность всего этого направления: <В этом аспекте все эти <теории познания> как самостоятельная философия есть ничто иное, как возводимый в принцип скептицизм>. Поэтому обнажение теоретико-познавательного бессилия скептицизма является одновременно разрушением основ отрицательной философии.

Вся отрицательная философия есть философия неудачников. <Всем этим само собой подсказывается направление, в котором можно специфицировать характеристику душевного уклада скептика. Как платоновский эрос - психология удачного познания, так скептицизм - психология неудачного> [51].

А теперь вернемся к проблеме Я, относительно которой особенно рельефно выглядит бессилие отрицательной философии. Какие бы способы анализа Я ни выбирались в отрицательной философии, все они обречены на неудачу. Действительно, можно считать Я вещью, отличая ее от всех иных вещей, но тогда неясной становится специфика сознания, отношение моего сознания к другим Я, при таком подходе Я вырождается в простую точку соотнесения, от которой лишь исходит сознание (как это было даже у Гуссерля, которого Шпет, естественно, не относил к представителям отрицательной философии). Даже более того, Я превращается в множество неотличимых друг от друга точек, каждая из которых утрачивает свою уникальность.

Можно идти другим путем, положив в основу анализа Я взаимодействие внутренних сил организма с окружающей средой. В этом случае выделяется новое понимание Я как <носителя душевных сил и состояний человека>, которое обычно соотносили с понятием <душа> [52]. Ясно, что при таком подходе определение Я дается через психическую деятельность человека и не имеет ценности для философии. В так понимаемом Я можно выделить даже подвиды (т.е. Я становится общим понятием): самосознание, духовное Я, родовое Я, трансцендентальное Я. Выделение общих психических черт личности и дальнейшее обобщение через абстракцию при образовании общего понятия Я ведут к утрате специфики Я.

Не может также привести к успеху соотнесение Я с природой сознания и использование для этого понятия <субъект познания>. В этом случае Я как субъект становится омонимом (Я как субъект противопоставляется объекту познания, объекту поведения, сознанию вообще, адресату коммуникативного акта, объекту мыслительной деятельности, предмету мысли), и ясно, что выделение такого значения термина <Я> теоретически не является оправданным. Более того, чем абстрактнее становится Я, тем более оно лишается осмысленных действий, более отдаляется от живого человека, лишается чувствования, желаний, вместо живой крови в жилах его течет разжиженный сок разума. Одно из качеств Я (например, быть разумным) отделяется и превращается в самостоятельное понятие - в абстракцию (например, Я как субъект познания). О таком Я не может быть никаких теорий, оно не объяснимо. Его можно лишь толковать, а интерпретация есть перевод <на язык другого Я или на некоторый условный, <искусственный> язык поэтического творчества> [53].

Существует ли какой-либо иной путь? Шпет видит его в рассмотрении идеи Я, идеального Я, коррелирующего с эмпирическим Я. Свойства такого Я: не возникает и не является преходящим, рассматривается вне реального времени, тождественно самому себе, определяет сущность эмпирического Я, которое не тождественно самому себе во времени. В этом отношении Локк, с точки зрения Шпета, был не прав, когда определял метод установления личного Я посредством констатации его тождества [54]. Если Я рассматривается как предмет, обладающий единством содержания, то этим он сходен с любым другим предметом. Специфическими же признаками эмпирического Я, отличающими его от всех других предметов, являются единство переживаний, единство сознания, актуальная и потенциальная активность сознания, внутренний опыт <испытывания>.

Пытаясь определить чистое сознание, сознание как таковое, выявить саму сущность сознания, Шпет отмечает, что в нем можно различать состояния эстетическое и феноменологическое (явление Я) и интенциональное и функциональное (сущность Я). Значение мира сознания раскрывается в нерасчлененном единстве двух его характеристик: <и как феноменальный состав, и как функциональная продуктивность>. Если брать только одну из этих характеристик и приписывать ее индивидуальному сознанию как общему понятию (например, его обусловленность внешними обстоятельствами, чистым творческим потоком из себя, волей к жизни или волей к власти), то совершенно непонятным окажется, чем же отличаются индивиды друг от друга и Я от каждого из них. Абсолютно уникальным Я делает <координация предопределенности и свободы>, основанная на своеобразной интерпретации целесообразности их синтеза, на разумной мотивации. А если помнить, что для Шпета герменевтическое проникновение в мир сознания является рациональным актом обнаружения объективно данного смысла, ядра внутренней структуры объективированной духовной деятельности, то станет ясным, что истолкование, уразумение выводят проблематику Я на рациональный уровень, и идея Я, внутренний смысл Я становится сущностью эмпирического Я.

Далее следуя традиции рационализма, в частности В.Лейбницу, утверждавшему, что Я интегрально, умопостигаемо и более достоверно, чем существование чувственно воспринимаемых вещей [55], Шпет подводит читателя к критическому отторжению эмпирических концепций Я, опирающихся на индуктивные обобщения. Уникальность Я, по мнению Шпета, ведет к невозможности обобщения Я, если, разумеется, мы будем оставаться на позиции аристотелевской теории обобщения, применимость которой в данном случае (но не справедливость вообще) как раз и оспаривается Шпетом. Значит опять, как и в случае со скептицизмом, Шпет пытается доказать логическую несостоятельность эмпирических (и вообще всех негативистских) концепций Я. Развеять видимость их теоретичности, перевести их в разряд мнения.

Следовательно, наиболее осмысленным может быть только то значение Я, когда оно понимается как логически родовое, а не онтологически, трансцендентально, гносеологически. При этом идеальное Я есть сущность, обнаруживаемая в конкретном и уникальном Я. Только идея Я может соотноситься с эмпирическим Я, гносеологическим Я, трансцендентальным Я. Идея же <общего Я>, <Я вообще> есть условность или нелепость, в основе ее лежит традиционная теория обобщения, но так как Я не является видом по отношению к роду, обобщение логически несостоятельно. На этом основывается шпетовская критика Канта, Фихте, Тейхмюллера, Н.Лосского, Наторпа. Дополнительным основанием критики служит доказательство, что сознание, самосознание, субъект и Я являются разными понятиями, поэтому их нельзя подменять друг другом (у некоторых философов это получается невольно), они не являются взаимозаменяемыми в разных контекстах.

Чистое Я, по Шпету, оказывается фикцией. Если оно образовано по аналогии с эмпирическим Я, то оно должно быть не только единственным, но и внутренне определенным и свободным, и именно поэтому разумно мотивированным, что ведет, в свою очередь, к выводу о том, что для всякого потока внутренних переживаний оно должно быть различным. И мы с удивлением обнаруживаем, что все сказанное об этом, казалось бы уникальном и единственном в своем роде Я не будет понятно другим.

Подлинное Я является социальной вещью, оно сознаваемо, о нем можно высказываться, оно имеет свое содержание, смысл. С философской точки зрения, замечает Шпет, оно является проблемой, предметом исследования, а не основанием, не аксиоматически принимаемой предпосылкой [56]. Но оно не является всеобщим субъектом. С метафизической точки зрения Я может рассматриваться как предмет, необходимо лишь найти его субстанциальную природу.

Наряду с развенчанием любых версий эмпиризма в вопросе о природе Я, Шпет обнаруживает и раскрывает <источник>, <субстанцию> сознания в уразумении и его результатах, в интерпретации символов, каковым, в частности, выступает индивидуальное Я. А всякое уразумение есть со-участие, сопричастность, со-знание, <сознаваемое единство сознания>. Все перечисленные понятия указывают на общую для всех уникальных индивидов субстанцию сознания: мир со-знания, совместное поле деятельности уникальных Я по поводу уразумения смысла (совместной мысли, общего достояния многих). Собственником сознания является индивид. Идеальное Я есть сущность его сознания. Оно есть конкретное, имеющее свою особую общность, которая достигается путем <общения>, а не <обобщения>.

Каждое <типическое> сознание имеет свою форму общности, именно поэтому оно может быть выражено в слове, иметь смысл, соотноситься с культурой, быть предметом исследования положительной философии.

В заключение хотелось бы отметить, что герменевтическая феноменология и положительная философия Шпета претендовали на обоснование теоретической философии. Насколько основательны были эти претензии, сейчас судить очень сложно, потому что фундаментальные концепции обычно становятся в спорах, обсуждениях, уточняются и изменяются автором, принимаются или отвергаются научным сообществом. Философии Шпета была предустановлена иная судьба: почти полное забвение и неизвестность по независящим от Шпета и научного сообщества причинам. Глубина и всесторонность шпетовского анализа природы философского знания могут поразить своей проникновенностью, оригинальностью и компетентностью, а сам Шпет своей эрудицией даже искушенного философа. Можно соглашаться или спорить с его доводами или выводами, иногда весьма категоричными, но, без сомнения, можно быть твердо уверенным в том, что задуматься о глубинных истоках философии и ее познавательных способностей мысли Шпета заставят любого достаточно терпеливого и внимательного исследователя.

**Список литературы**

(1) Шпет Г.Г. [Работа по философии] Без начала и окончания, [до 1914 -1915 (?)] Чистовой автограф. - Архив Шпета. ОР ГБЛ, Ф. 718.5.10, л. 1.

(2) Кант И. Сочинения. Т. 3, с. 118.

(3) Шпет Г.Г. Работа по философии, л. 3.

(4) Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М. <Гермес>. 1914, с. 6.

(5) Шпет Г.Г. Работа по философии, л. 15-16.

(6) Шпет Г.Г. Явление и смысл, с. 1.

(7) Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть 1, М. 1916, с. 400.

(8)Там же, с. 403.

(9) Шпет Г.Г. Явление и смысл, с. 19.

(10)Например, в книге <Очерк развития русской философии> (часть 1, Петроград, 1922) Шпет писал: <Общий очерк развития герменевтики см. в моей (печатающейся) книге: Герменевтика и ее проблемы> (с. 79).

(11)Шпет Г.Г. Что такое методология наук? - Архив Шпета, ОР ГБЛ ф. 718.22.14.

(12) Книга М.Хайдеггера была издана в 1927 году, а герменевтический труд Г.Г.Шпета не был издан в свое время совсем. Только сравнительно недавно этот чрезвычайно важный для своего времени труд был напечатан в ежегоднике <Контекст>. Россия потеряла первенство в создании уникального философского направления. Мысли Хайдеггера и Шпета во многом содержательно (идейно) совпадали. Например, концепции Шпета и Хайдеггера основывались на феноменологии Гуссерля. У обоих <понимание> онтологизируется, бытие и существование не отождествляются, ставится вопрос об отношении бытия познающего разума к другим видам бытия. Положительная философия (Шпета) и метафизика (Хайдеггера) берут свое начало в философии древних греков. По Хайдеггеру, истинное бытие постижимо при помощи <вслушивания>. Шпет говорит об интеллектуальной интуиции, уразумении, понимании сущности самого сознания как чистого (истинного) бытия. И следует сказать еще об одном удивительном совпадении. Хайдеггер считал, что истинное бытие живет в языке, язык есть путеводная нить к культуре. Шпет утверждал, что слово есть принцип и архетип культуры. И, наконец, оба мыслителя считали, что возрождение подлинной философии возможно посредством возвращения к ее истокам и настоящим философским задачам. Для Шпета таким истоком был Платон, а для Хайдеггера - досократики. Следует отметить еще один любопытный факт, над которым стоит задуматься. Шпет до первой мировой войны был в Германии, работал там довольно продолжительное время, познакомился там с Гуссерлем. Гуссерль называл Шпета одним из своих лучших учеников (Шпет свою книгу <История как проблема логики> посвящает Гуссерлю, такие поступки можно совершать только по отношению к близким людям). Хайдеггер тоже близко знал Гуссерля, был его ассистентом в 1919 году (Шпет старше Хайдеггера на 11 лет), в 1929 году он вступает в должность ординарного профессора фрайбургского университета, замещая на этой должности Гуссерля. Все эти факты дают возможность утверждать, что Шпет и Хайдеггер принадлежали к одной школе, испытали значительное влияние Гуссерля, но обоим в узких рамках феноменологического метода было тесно, и оба находят выход в синтезе герменевтики и феноменологии. Разумеется, каждый из них идет своим путем, но целевая установка - одна. (Об отношении Хайдеггера к идеям Гуссерля см. подробнее в кн.: Г.Г.Гадамера <Истина и метод>. М., 1988, с. 293-316, с. 672; примечание 29).

(13)См.: Ч.У. Моррис. Из книги <Значение и означивание>. Знаки и действия. - <Семиотика>. М., 1983, с. 119.

(14) Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. М., 1927, с. 12.

(15) Там же, с. 37.

(16) Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы. - Архив Шпета, ОРГБЛ ф. 718.1. II, л. 58.

(17) Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. - Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989, с. 480.

(18) Описанная позиция Г.Г.Шпета была подвергнута критике академиком Д.С.Лихачевым [см.: Д.С.Лихачев. О филологии. М., 1989]. Д.С.Лихачев доказывает, что <историческое> и <психологическое> есть не некая <атмосфера> вокруг слова, а сама суть литературного памятника, и последний в свою очередь сам является <фактом истории>. Критика Д.С.Лихачева созвучна критике М.М.Бахтина, который, отвергая субъективно-психологический подход к анализу языка и желая обосновать социально-исторический (как <подлинно марксистский>) метод его исследования, писал: <Итак, теория выражения, лежащая в основе индивидуалистического объективизма, должна быть нами отвергнута. Организующий центр всякого высказывания, всякого выражения - не внутри, а вовне: в социальной среде, окружающей особь> [Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. Л. 1929. С. 111]. Любое высказывание социально, имеет тему, значение и оценку. Последнее понятие и призвано связать высказывание с социумом (через контекст, сообщение, диалог). Как считал М.М.Бахтин, каждое высказывание и любой его элемент не только значат, но и оценивают. М.М.Бахтин и Г.Г.Шпет идейно расходятся не в своём отношении к психологизму в гуманитарных исследованиях, а в вопросе о том, какой метод исследования является основным. Шпет считал, что поскольку предметом анализа являются тексты, то и основными методами их изучения должны быть лингвистические, семиотические, логические и феноменологические приемы. Исторические, социологические и психологические методы исследования данного специфического предмета должны быть важными (для некоторых особых задач), но вспомогательными моментами анализа. Шпетовское разделение методов чистой феноменологии (в философии), поэтики, языкознания, искусствознания, с одной стороны, и методов психологии - с другой, основанное на отличии предметных областей этих двух сфер, было принято М.М.Бахтиным за разрыв предметного значения и оценки: <В русской литературе об оценке, - писал М.М.Бахтин, - как о созначении слова, говорит Г.Шпет. Для него характерно резкое разделение предметного значения и оценивающего созначения, которые он помещает в разные сферы действительности. Такой разрыв совершенно недопустим и основан на том, что не замечаются более глубокие функции оценки в речи. Предметное значение формируется оценкой, ведь оценка определяет то, что данное предметное значение вошло в кругозор говорящих - как в ближний, так и в более широкий социальный кругозор данной социальной группы. Далее, оценке принадлежит именно творческая роль в изменениях значений. Изменение значения есть, в сущности, всегда переоценка: перемещение данного слова из одного ценностного контекста в другой> [Там же, с. 126]. К сожалению, научная полемика в 20-30-е годы использовалась дилетантами, которые и <навешивали> Г.Г.Шпету ярлыки, приобретающие в связи с <усилением классовой борьбы> идеологический оттенок. Так, С. Канатчиков в своей статье в <Литературной газете> от 30 января 1930 г. называл Шпета <известным идеалистом-мистиком>, <субъективным идеалистом>; игнорируя подлинное содержание текстов Шпета, приписывал ему концепцию божественного происхождения творческого образа художника, упрекал в отходе от изучения <истории классовой борьбы, быта современников, борьбы политических партий>. Следует отметить, что для известных видов художественных произведений отвлечение от социальных и психологических реалий оправдано. Для понимания некоторых текстов не нужно знать истории классовой борьбы. Но существуют особые виды литературы, для анализа которых необходимо использование психологических и исторических методов, в частности литературные памятники, древняя литература. Шпет не прав в том, что он подходил к анализу литературы не с позиции конкретного литературного процесса, а с точки зрения абстрактной <литературной единицы>. В критике Д.С.Лихачева, М.М.Бахтина и даже С.Канатчикова (если можно было бы забыть обидные, несправедливые и далеко небезопасные для того времени формулировки последнего) есть рациональное зерно, оправданное целью обоснования исторического метода в литературоведении. Но вряд ли эти авторы разобрались в философской концепции Шпета, и вряд ли со стороны Шпета для этого метода была большая угроза! Вот что по этому поводу писал сам Шпет: <Наконец, я, действительно, высказался против крайних увлечений в собирании биографических фактиков, когда в ущерб анализу самого художественного произведения это собирание приобретает самодовлеющее значение. Но я не отрицаю своего, хотя и подчиненного значения биографических изысканий в историческом исследовании. Тем более не отрицаю зависимости художника и его биографии от среды, социальных и материальных условий его жизни> (Шпет Г.Г. Письмо в <Литературную газету> в связи со статьей Канатчикова <Ответ Беспалову>. 1930, янв. 20. - ОР ГБЛ, ф. 718.24.3, л. 4).

(19)А.Бек цитируется по рукописи Г.Г.Шпета <Герменевтика и ее проблемы>, л. 113.

(20) Лихачев Д.С. О филологии. М.. 1989, с. 206.

(21) Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989, с. 380.

(22) Там же, с. 381.

(23) Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы, л. 62.

(24) Там же, л. 61.

(25) Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989, с. 380-381.

(26) Шпет Г.Г. Явление и смысл, с. 21-22.

(27) Там же. с. 38-39.

(28) Там же, с. 40.

(29) Там же, с. 28.

(30) Симпатическое понимание Г.Г.Шпет называл, как выше было уже отмечено, <пониманием в основе своей без понимания>, так как понимание в собственном смысле слова есть <постижение смысла>, оно относится к сфере со-мышления и возникает в ситуации сообщения. Смысл в последнем случае есть логическая характеристика предмета мысли. Точка зрения Шпета близка современной трактовке смысла в логике и семиотике.

(31) Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. Петербург, 1922, с. 9-10.

(32) Шпет Г.Г. Явление и смысл, с. 54.

(33) Там же, с. 55.

(34) Там же, с. 75.

(35) Там же, с. 80.

(36) Интересно отметить, что в современной вычислительной лингвистике при построении программ, понимающих естественный язык, понадобилась особая точка отсчета (некое феноменологическое Я), без которой программы <работали> плохо, что говорит о наличии феноменологических интонаций в современных исследованиях языка и сознания.

(37) Там же, с. 89.

(38) Там же, с. 94.

(39) Там же, с. 100.

(40) Там же, с. 116.

(41) Там же с. 135.

(42) Там же, с. 137.

(43) Там же. с. 146.

(44) Там же. с. 209-210.

(45) Цит. по изд.: <Логос>, вып. II, 1991, с. 231.

(46) Там же.

(47)Там же, с. 232.

(48) С 1911 по 1927 годы Шпет пишет цикл работ, которые могут быть объединены одной общей темой: <Природа философского знания> или <Что такое философия?>. Вот этот ряд работ: <Скептицизм и догматизм Юма>, <Философское наследство П.Д.Юркевича>, <Явление и смысл>, <К истории рационализма XVIII века>, <Философия и история>, <История как проблема логики>, <Первый опыт исторических наук>, <Сознание и его собственник>, <Мудрость или разум?>, <Герменевтика и ее проблемы>, <Скептик и его душа>, <Внутренняя форма слова>. К этому ряду примыкает недавно найденная в архиве Шпета и чрезвычайно важная в теоретическом отношении <Работа по философии>, на которую я уже ссылался в данной статье.

(49) Г.Г.Шпет. Скептик и его душа // Г.Г.Шпет. Философские этюды. М., 1994, с.118.

(50) Там же, с. 163.

(51) Там же, с. 197.

(52) Г.Г. Шпет. Сознание и его собственник // Г.Г. Шпет. Философские этюды. М., 1994, с. 21.

(53) Там же, с. 28.

(54) <Так как человека делает для себя одним и тем же тождественное сознание, то от этого одного и зависит тождество личности> (Д. Локк. Опыт о человеческом разумении // Д. Локк. Соч., т I. M., 1985, с. 388)

(55) Г.В. Лейбниц. Соч. в 4-х томах, т. III, М., 1984, с. 374, 577.

(56) Г.Г. Шпет. Сознание и его собственник // Г.Г. Шпет. Философские этюды. М., 1994, с. 95.