

Вахтанг Кебуладзе

РОЛЬ И МЕСТО ПРОИЗВЕДЕНИЯ ГУСТАВА ШПЕТА «ЯВЛЕНИЕ И СМЫСЛ» В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XX СТОЛЕТИЯ

Густав Шпет был ярким представителем европейски образованной интеллектуальной и духовной элиты общества начала XX столетия, которая была уничтожена тоталитарным коммунистическим режимом России. Философ, психолог, теоретик театрального искусства, языковед, педагог, переводчик, знаток многих иностранных языков, он был очень заметной фигурой в интеллектуальных и художественных кругах Киева и Москвы в начале минувшего столетия. Но судьба его сложилась трагично, и в 30-х годах он исчез в inferнальном антимире коммунистических тюрем и концлагерей. В 1935 году по нелепому обвинению его арестовали и сослали в Енисейск. По его собственной просьбе Шпета перевели в Томск, где он надеялся получить работу. Однако этим надеждам не суждено было сбыться. В 1937 году последовали вторичный арест и расстрел.

Но говоря о произведении Шпета «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы», мы должны вернуться от его трагической гибели к началу его творческого пути. В начале XX века Густав Шпет окончил Киевский университет имени Святого Владимира, где принимал участие в семинаре Георгия Челпанова. После этого занимался преподаванием в Киеве, а затем в Москве. Вот как описывает деятельность Шпета в это время его внук Михаил Поливанов: «А в Москве в десятые годы Шпет оказался в центре круга людей, объединявшего писателей, музыкантов, актеров, университетских профессоров, философов. Он принимал активное участие в деятельности литературно-издательского кружка «Мусагет», в организации общественного университета Шаняевского, в театральной жизни Москвы» [Шпет, 1995: с. 10]. Вместе с тем Шпет продолжал свое образование, стажирясь в ведущих университетах и научных центрах Европы. Он посещал Сорбону, в Эдинбурге изучал архивы шотландских философов. В 1912–1913 годах он провел несколько семестров в Геттингенском университете, где в то время преподавал основоположник феноменологической философии Эдмунд Гуссерль. Знакомство с феноменологией оказало огромное влияние на дальнейшее интеллектуальное развитие и творчество Шпета. Именно по возвращении из Геттингена он и опубликовал книгу «Явление и смысл».

© В. Кебуладзе, 2013

В этой книге впервые осуществлена попытка рецепции и интерпретации феноменологической философии Эдмунда Гуссерля в восточноевропейском интеллектуальном контексте. Но это произведение вошло в историю феноменологического направления современной философии и как оригинальное исследование. Хотя замысел автора заключался в том, чтобы познакомить русскоязычного читателя с феноменологической философией Гуссерля, содержание книги не исчерпывается лишь пересказом главных положений гуссерлевской концепции. Шпет демонстрирует свое специфическое видение феноменологической проблематики, обусловленное влиянием на него не только философских идей, но и иных составляющих европейской культуры XIX столетия. Шпет начинает книгу с весьма примечательного признания «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”» [Шпет, 1914: Предисловие]. Казалось бы, какая связь между Вагнером и Гуссерлем, между одним из самых сложных, загадочных и мистических немецких композиторов XIX века, черпавшим вдохновение в сюжетах древней германской мифологии, и немецким философом-трансценденталистом с базовым математическим образованием, провозгласившим в начале XX века философию строгой науки. Усмотреть эту связь можно не в самом творчестве Вагнера и Гуссерля, а в их влияниях. Известно, что Вагнером был заворожен Ницше. Во многом его творчество инспирировано музыкой Вагнера. Первое, что приходит в голову в этой связи, – обращение Ницше к музыке как истоку европейской культуры и противопоставление темной хаотичности Диониса светлой гармонии Аполлона в произведении «Рождение трагедии из духа музыки». Но Ницше – мыслитель иррелевантный для Гуссерля. Прививка ницшеанства феноменологии происходит позже – в творчестве Мартина Хайдеггера и Ойгена Финка. Не это ли влияние Ницше на феноменологическую философию прозревает Шпет еще в 1914 году, начиная свою книгу о феноменологии Гуссерля с упоминания о Вагнере – главном вдохновителе Ницше? Хотя, если говорить о влиянии «философии жизни», на самого Шпета, то в первую очередь следовало бы вспомнить не столько Фридриха Ницше, сколько таких представителей этого направления в современной философии, как Вильгельм Дильтей и Анри Бергсон, что станет очевидным из дальнейшего изложения основных идей книги «Явление и смысл».

Оригинальность взглядов Шпета признают и современные немецкие исследователи его творчества. Вот что пишет о книге «Явление и смысл» специалист по русской философии XX века Александр Хаардт в своем исследовании «Гуссерль в России. Феноменология языка и искусства Густава Шпета и Алексея Лосева»: «Фактически книга представляет собой... перефразированное и критично интерпретированное представление первого тома “Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии”. Однако нельзя исходить из того, что тут лишь воспроизводятся мысли Гуссерля. Русский философ в двух последних разделах своего произведения разрабатывает в полемике с “феноменологией разума” Гуссерля собственную теорию понимающего сознания. Гуссерлевское истолкование феноменологии как *prima philosophia* тоже претерпевает трансформацию, которая соответствует предшествующему интеллектуальному становлению Шпета» [Haardt, 1993: S. 84–85].

В самом начале книги Шпет задается вопросом о специфике философского знания и его отличии от знания научного. В этом различии ключевую роль играет понятие теоретического знания. Научное теоретическое познание по своей природе

является дискурсивным и прагматичным. Философское же знание теоретично лишь в том смысле, что свободно от практического интереса, но при этом носит дотеоретический характер, поскольку не опирается на доказательства в традиционном смысле этого слова. Таким образом, в отличие от научного знания философское знание является непрагматичным и недискурсивным: «Оно чистое теоретическое знание только потому, что в нем нет места для каких бы то ни было “практических” санкций и утверждений, но оно не теоретично в том смысле, что оно свободно от каких бы то ни было “доказательств”, “обоснований” и “построений”. Будучи нетеоретическим, оно принципиально автономно и свободно от “практических приматов”, тогда как научное теоретическое знание неизбежно *прагматично*» [Шпет, 1914: с. 3]¹. Причем именно в специфике научной теории Шпет видит корни прагматизма, присущего научному познанию. Это еще одна причина того, что он определяет философское знание как дотеоретическое: «Свободное, чистое, абсолютное философское знание начал должно быть поэтому чистым, абсолютным, свободным от всякой теории, в недрах своих таящей червь прагматизма, и так как это знание именно *начал*, то оно должно быть знанием *до-теоретическим*» [с. 4].

Но если философское знание носит дотеоретический характер, то чем же оно отличается от повседневного знания? Шпет отвечает и на этот вопрос: «Дотеоретическому знанию науки, до-научному знанию, мы противопоставляем знание обыденное. Не отсюда ли почерпаются и философские начала? Если угодно, да!.. Однако родник должен быть не только открыт, но он должен быть также чист, – ведь обыденные теории и деяния не менее теории и деяния, чем научные!» [с. 4].

Итак, дабы дать философское знание, родник повседневного познания должен быть очищен. В этом требовании уже звучит мотив *чистого сознания*, о котором Шпет пишет ниже: «Речь идет не о психологических процессах, так или иначе связанных с существами животного мира и человека, так как этот мир уже подвергнут редукции и составляет предмет соответствующих “естественных” наук, а о чистой сфере сознания, открывающейся имманентно нашему рефлектирующему взору» [с. 41]. Понятие чистого сознания, безусловно, отсылает нас к понятию чистого разума Канта. Эта чистота имеет двойной смысл. Во-первых, чистый разум как теоретический отличается от практического разума. Во-вторых, чистый разум должен быть очищен от всего эмпирического. Оба эти аспекта находим и у Шпета. Однако он не только выдвигает требование очищения разума или сознания от всего практического и эмпирического, а также, ссылаясь на Бергсона, указывает на опасность умерщвления живого опыта в таком очищении: «Через преходящее бытие чувственного взора проникаем мы умственным оком к бытию же, но вечному и непреходящему, бытию идеальному!

Но не прав ли Бергсон, что тут как раз и ускользает от нас жизнь и движение? Не прав ли он, что нашему умственному взору присуща гипнотизирующая и мертвящая сила глаз ядовитой змеи...» [с. 5].

Как же избежать этой опасности? Ответ Шпета таков: «Но если мы не только видим и охватываем, но и *разумеем* видимое и охватываемое, то надо же к чувственности и рассудку привлечь к участию также *разум*» [с. 5]. Здесь четко прослеживается кантовское различие чувственности, рассудка и разума. Но Шпета как

¹ В дальнейшем ссылки на это издание будут содержать лишь номер страницы в квадратных скобках.

феноменолога от Канта радикально отличает признание интеллектуальной интуиции, в которой единственно и может быть дано чистое знание².

Исходным моментом строгого научного познания является схватывание сущностей, которые открываются нам в актах интеллектуального, или идеального созерцания, называемого в феноменологии идеацией. Чтобы адекватно понять природу такой интуиции и обосновать ее возможность, необходимо отличать ее от эмпирической интуиции, которая никогда не может дать абсолютно очевидного знания. Именно абсолютная очевидность является главным критерием знаний, данных в интеллектуальной интуиции. Причем очевидность эта является не только характеристикой акта схватывания сущности, но и атрибутом того, что открывается сознанию в этом акте, то есть самой сущности. Кроме того, чистота интеллектуальной очевидности обязательно обусловлена ее дотеоретичностью. Любая научная теория нуждается в интуиции как исходном моменте своего построения. Не теория обуславливает характер интуиции, а интуиция обуславливает возможность теории. Полученные благодаря интеллектуальной интуиции знания могут быть представлены в чистом дотеоретическом описании. Но достичь интуитивного усмотрения сущностей можно лишь благодаря реализации главной методологической процедуры феноменологии – феноменологической редукции. Поэтому Шпет вместе с Гуссерлем и рассматривает феноменологию как основную науку, которая должна быть положена в основу всей системы научного познания.

Феноменологическая редукция – это воздержание от наивных суждений о независимом существовании содержаний опыта сознания. Реализация этого метода приводит нас к усмотрению фундаментальной коррелятивности сознания и содержаний его переживаний, содержаний, которые в своей целокупности и составляют мир опыта. Эту коррелятивность сознания и мира, или направленность сознания на свои содержания и выражает феноменологическое понятие интенциональности, которое, в свою очередь, обуславливает единство сознания как единство интенциональных актов: «...после тщательного выяснения того, что действительно является трансцендентным, и феноменологической редукции его, исключения 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. Многообразие и сложность потока переживаний, как он является нам в естественной установке, обещает и для феноменологии такое же богатое и разнообразное попроще исследования, так как, как мы видели, существенное свойство сознания: быть направленным на что-нибудь, быть сознанием *чего-нибудь*, сохраняется и в феноменологической установке, т. е. оно остается “интенциональным переживанием”. Интенциональность характеризует сознание и позволяет нам, поэтому, весь поток переживаний обозначить, как поток сознания и как единство одного сознания» [с. 75–76].

Открытие интенциональности сознания ставит нас перед проблемой трансцендентности в имманентности, ибо само сознание как направленность на свои содержания не может быть редуцировано в феноменологическом исследовании и в качестве нередуцируемого остатка предстает перед нами как трансцендентность в

² Подробнее о понятии интеллектуальной интуиции в феноменологической философии Густава Шпета см. в моей статье «Феноменологическое понятие интеллектуальной интуиции и его обоснование в философии Густава Шпета» [Кебуладзе, 2001].

сфере имманентного: «...не вносится ли с ним (с сознанием – *В. К.*), если оно не “выключается”, то “естественное” или какое-либо трансцендентное, от которого мы старались предохранить себя до сих пор?» Ответ на этот вопрос можно найти, лишь вновь апеллируя к понятию интенциональности. Я (сознание) не может быть взято вне «способов отношений», т. е. вне его интенциональной направленности. Оно не может быть полностью объективировано. Трансфеноменологическая редукция, как ее называет Шпет, направленная на Я, не может оставить его в одиночестве: «Я – только Я своих переживаний, переживания – переживания своего Я» [с. 75–76]. Тут Шпет, очевидно, присоединяется к той традиции критики картезианской субстантивации «*cogito*», которую мы можем проследить от кантовского «паралогизма чистого разума» через критический анализ Шеллингом философии Декарта в «Мюнхенских лекциях» вплоть до хайдеггеровской интерпретации «*cogito*» не как «мысль», а как «представляю»³. Общим для этой критической традиции является осознание того, что в рамках трансцендентальной философии нельзя рассматривать сознание как некую идеальную субстанцию, противопоставляя ее субстанции материальной. В феноменологии чистое Я предстает как универсальный принцип синтезирующей деятельности сознания, как исток всех интенциональных актов, неотделимый от них и от их содержаний.

Рассмотрев характерные моменты феноменологического метода, мы вслед за Шпетом можем сформулировать его основополагающие принципы:

1. Интуитивность, а не дискурсивность.
2. Экземпликаторность, а не стремление к полной индукции.
3. Адекватность – сам предмет диктует способ его описания.

Попробуем теперь в виде короткого резюме выше изложенного представить каждый из этих фундаментальных моментов феноменологического метода.

Во-первых, феноменология как основная наука должна лежать в основе всего научного познания. В этом смысле она является наукой дотеоретической, которая не может опираться на дискурсивные доказательства и эмпирические верификации. Наоборот, дискурсивный аппарат доказательств любой науки должен находить в феноменологии свое предельное обоснование. Такое предельное обоснование может дать лишь интеллектуальная интуиция с ее абсолютной дотеоретической и доэмпирической очевидностью.

Во-вторых, прямое усмотрение сущностей в интеллектуальной интуиции не может быть достигнуто ни путем эмпирической индукции, ни путем платоновского анамнезиса. Первый путь предполагает неосуществимый эпистемологический прыжок от разнообразия эмпирических фактов к единству априорной сущности. Второй – наивное метафизическое признание независимого от сознания трансцендентного существования идей. Гуссерль предлагает свой собственный способ создания общих понятий, которые и выражают сущности, а именно свободную вариацию в фантазии, в которой мы отталкиваемся от конкретного эмпирического экземпляра. Варьируя в фантазии возможности его явления, мы и получаем общее понятие его сущности.

В-третьих, феноменологическое познание должно отвечать требованию адекватности. Каждый тип предметностей опыта диктует соответствующий ему тип

³ Подробнее об этом см. в моей книге «Феноменология опыта» [Кебуладзе, 2011: с. 145–150].

познания. Так, материальные предметы должны познаваться в чувственном восприятии, а идеальные сущности – в интеллектуальной интуиции.

В результате анализа основных положений феноменологического метода может возникнуть ложное впечатление, что феноменология является лишь специфической теорией познания и что на основании феноменологического учения невозможно построение философской онтологии. Шпет категорически отвергает такое понимание феноменологии и обосновывает феноменологическое учение о бытии: «...речь идет не об изучении познания, как оно фигурирует в психологии, эмпирически, или в логике, хотя и идеально, но не в своем *бытии*, а в своей роли средства, а об изучении самого этого бытия в его сущности, как особого рода бытия; поэтому, если это и есть “теория” (в самом объемлющем смысле слова), то теория не познания, а бытия» [с. 125].

Итак, феноменология познания не может ограничиться лишь эпистемологией, но обязательно предполагает онтологию познания. Причем такая феноменологическая онтология познания, разворачиваемая на основании феноменологического учения об интенциональности сознания, т. е. направленности сознания в своих актах на содержания этих актов, с необходимостью является не только онтологией познающего сознания, но и онтологией познаваемого мира. Тут снова следует напомнить о требовании адекватности в структуре феноменологического метода. В соответствии с этим требованием сам предмет познания должен диктовать способ познания. Но это предполагает не только учение о способах познания, но и учение о бытии познаваемых предметов, т. е. онтологию. При этом феноменология не может ограничиваться лишь научным или каким бы то ни было другим видом познания: «...мы должны требовать и при решении вопроса о бытии познания таких ответов, которые относились бы не к какому-либо виду познания, напр., научному или ненаучному, логическому или нелогическому, а к познанию в самом бытии его и в сущности этого бытия. Так неограниченно поставить вопрос не может уже логика, так как она говорит о *научном*, “логическом” познании, а может только психология, и действительно, в *этом вопросе* психология даст эмпирический коррелят феноменологического исследования, так можно представить себе некоторую идеальную психологию, онтологию духа, которая даст идеальный коррелят феноменологического исследования...» [с. 127].

Такая постановка вопроса приводит к некоторым очень важным выводам:

1. Логика и основанная на ней классическая эпистемология могут исследовать лишь научное познание, а не познание в его целостности, а потому являются принципиально недостаточными.
2. Феноменология должна поставить вопрос о бытии познания и коррелятивном ему бытии познаваемого вообще, а в первую очередь вопрос о повседневном познании как о наиболее универсальной форме познания.
3. Феноменологическое исследование должно разворачиваться на двух уровнях:
 - феноменологическая психология – описательное учение о реальном психическом опыте;
 - трансцендентальная феноменология – учение об условиях возможного опыта⁴.

⁴ Гуссерль сам говорит о «двойственном смысле феноменологии как психологической и как трансцендентальной» в «Амстердамских докладах» [Гуссерль, 1914: с. 62].

Начнем с последнего вывода. Он очень важен для понимания специфики феноменологической терминологии и методологии. Дело в том, что феноменологическая дескрипция – это всегда описание реального опыта сознания. В этом смысле феноменология выступает как феноменологическая психология. Но этим не исчерпывается феноменологическое исследование опыта сознания. Если бы это было так, то феноменология оказалась бы эмпирической дисциплиной в ряду других эмпирических наук. Но феноменология как трансцендентальная философия, опираясь на описания жизни сознания, изучает условия возможности опыта. Поэтому все феноменологические дескрипции служат одной цели – выявлению универсальных априорных структур опыта, которые реализуются в переживаниях, являющихся предметами феноменологических описаний.

Первые два положения воплощают две взаимосвязанные тенденции развития всей феноменологической философии. Первая заключается в том, что, как было отмечено, феноменология как теория бытия познания формирует собственную онтологию. Феноменологическая онтология сознания предполагает онтологию мира, так как мир и сознание всегда коррелятивны, что и воплощает такая характеристика опыта сознания, как интенциональность.

Вторая тенденция заключается в том, что феноменология как онтология познания рассматривает не только научное познание, но все его возможные виды и, в первую очередь, повседневное познание, коррелятом которого и является жизненный мир в его целостности как универсальный горизонт любого возможного опыта.

Причем повседневное познание всегда имеет социальный характер. Шпет усматривает недостаток метода Гуссерля именно в том, что основоположник феноменологии не выделяет социальное познание как особый тип познания и соответствующую ему онтологию социального. В этой критике Шпет предвосхищает отмеченную уже тему жизненного мира позднего Гуссерля в его последней незавершенной работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» [Husserl, 1954], хотя у самого Шпета этого понятия еще нет. Внимание Шпета к повседневности и социальному опыту предвещает поворот феноменологии к проблемам социальности в социологии знания Макса Шелера⁵ и феноменологической социологии Альфреда Шюца⁶, а также идею историчности бытия в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера⁷.

Социальный опыт как эмпирическое проявление трансцендентальной интересубъективности интересен еще и тем, что в нем мы сталкиваемся с особым видом переживания, а именно с чувствованием (*Einfühlung*), как способом данности Другого. Этот вид переживания снова возвращает нас к вопросу об интуитивном познании: «Может быть Гуссерль прав, что собственно *Einfühlung* не есть первичная данность, но что между чувственной интуицией и идеальной есть нечто “третье”, что не составляет вида каждого из этих родов, и что впервые только показывает, как суть оба эти рода интуиции, и что поэтому, занимает совершенно самостоятельное место в отношении их обоих...» [с. 127].

Шпет не отвечает на этот вопрос, а возвращается к проблеме данности сознанию его предметностей в интуиции любого вида. Если поставить вопрос шире, то здесь

⁵ См. книгу Макса Шелера «Формы знания и общество» [Шелер, 1926].

⁶ См. книгу Альфреда Шюца «Смысловое строение социального мира» [Schütz, 1960].

⁷ См. книгу Мартина Хайдеггера «Бытие и время» [Хайдеггер, 1997].

речь идет об интенциональности как таковой, в которой, собственно, сознанию и даны его все содержания – и эмпирические, и идеальные. Тут мы сталкиваемся с двумя проблемами, которые Шпет формулирует в виде следующих вопросов:

1. «Если даже мы можем с несомненностью и очевидностью констатировать, что в интенциональной функции, конституирующей предметность, вносится “синтетическое единство”, то значит ли это еще, что оно необходимо и само по себе вносит также *смысл*?» [с. 134].
2. «Как понятие есть так, что в нем выражается *смысл*?» [с. 138].

Отвечая на эти вопросы, Шпет отмечает, что в «Логических исследованиях» Гуссерль отождествляет значение и смысл и при этом распространяет их на все интенциональные акты, не ограничиваясь лишь сферой языка. Таким образом, с феноменологической точки зрения любой акт сознания является актом полагания некоторого значения или смысла, т. е. тетическим актом: «...в широком смысле слова всякое сознание актуально или потенциально является “тетическим”, хотя бы “полагания” в них и не были в строгом смысле доксическими. Для того чтобы признать все сознание тетическим, достаточно расширить понятие “тезиса”, как акт-характера настолько, чтобы во всяком “интенциональном переживании”, как акте, найти тезис, – над “тезисом” в узком смысле модальности и убеждения (“доксы”) стоит его широкий смысл, позволяющий говорить о тетическом характере нозз желания, удовольствия и проч.» [с. 154]. Но Шпет в отличие от Гуссерля не удовлетворяется неразличимостью значения и смысла и вводит их утонченную дистинкцию. Значение для Шпета неразрывно связано с логическим выражением. Смысл предмета – это то единство содержания, которое остается неизменным как нозматическое ядро в различных актах схватывания предмета: «Смысл не “творится” чистым Я, не окрашивает предмет субъективной краской произвольной интерпретации, а относится к тому постоянно пребывающему в предмете, что остается тождественным, несмотря на все перемены интенциональных переживаний...» [с. 143]. Но если интенциональный акт полагания предметности еще не конституирует ее смысл, то благодаря чему предметность имеет смысл или единство всех возможных значений? Шпет считает, что это возможно благодаря разуму, который способен в понятии схватить смысл предмета как его действительность. Здесь мы переходим к вопросу о соотношении **явления и действительности**, а именно, о том, как в явлении может быть дано нечто действительное.

Нашим основным вопросом является теперь следующий «...как есть действительное и как мы приходим к нему?» [с. 156]. Этот вопрос, по мнению Шпета, нельзя сводить лишь к его второй части, то есть к вопросу о том, как мы приходим к действительному. Такое сведение осуществляет философская установка, которую Шпет называет «критика», однозначно намекая на критический трансцендентализм Канта. Для феноменологии ключевым является вопрос о действительном как таковом. Но не впадаем ли мы тут в противоречие, ведь в феноменологической редукции мы взяли действительное в скобки, воздержались от наивных суждений о нем как о действительном самом по себе. Однако противоречия здесь нет, ибо сделали мы это не для того, чтобы избавиться от действительного, а для того, чтобы обрести возможность философски осмыслить его. Путь феноменолога может быть обозначен парадоксальной на первый взгляд формулой «Утратить, чтобы обрести!». Мы должны утратить наивность естественной установки, в которой мир предстает как непроблематично существующий, чтобы обрести способность в феноменологической установке увидеть

условия возможности действительного мира: «Феноменология начала свою работу с редукции “действительного”, как опытной данности, теперь ей предстоит проникнуть в действительное, как подлинное бытие в истине» [с. 158].

Такая стратегия философского исследования и дает нам возможность ответить на вопрос о действительном как таковом. Шпет формулирует этот ответ, цитируя Гуссерля: «...всякому “истинно существующему” предмету принципиально соответствует (в априорности безусловной эссенциальной всеобщности) идея *возможного сознания*, в котором предмет сам может быть подмечен (erfaßbar) *первично*, и при том *совершенно адекватно*. Обратное, если эта возможность обеспечена, то предмет *eo ipso* истинно существует» [Husserl, 1976: S. 329]⁸.

Действительное как «подлинное бытие в истине» открывается лишь благодаря разуму, который в понятии может схватывать смысл предмета как полноту его сущностного содержания. Таким образом, на вопрос о том, как есть действительное, Шпет отвечает: «в непосредственном свидетельстве разума, в его усмотрении, уразумении... самого себя»⁹ [с. 176]. Тут мы вплотную приблизились к последней теме книги «Явление и смысл» – *смысл и уразумение*.

В отличие от Гуссерля, который отождествляет смысл и значение, Шпет различает эти понятия: «Мы предпочли бы... сохранить за термином “значение” в определении Гуссерля присущее ему указание на “содержание” “выражения”, тогда как термин “смысл” употреблять для обозначения предмета в его определенной квалификации, как содержания, тогда внутренний смысл самого предмета обозначится как энтелехия» [с. 198]. Как видим, Шпет использует здесь аристотелевское понятие энтелехии для обозначения внутреннего смысла самого предмета. Раскрытие этого смысла возможно лишь герменевтическим путем: «...мы действительно говорим о своем сомнении, предположении, уверенности, допущении и т. д. по отношению к энтелехии... Этот акт не есть сам тетический акт, но как бы находится в тетическом акте, и последний без него просто “механичен”, подобно тому, как о кантовских категориях можно сказать, что они “механически” попадают на свое содержание. В виду открывшихся уже особенностей этих актов, выражающихся в том, что они в содержании ноэмы усматривают только знак для внутреннего, для энтелехии, мы можем назвать эти акты, одушевляющие всякое положение, *герменевтическими* актами» [с. 196]. Такие герменевтические акты, по Шпету, являются актами интерпретации или истолкования. Тут Шпет отделяется от трансцендентальной феноменологии Гуссерля и приближается к герменевтической традиции новоевропейского мышления, которая в его время воплощена в первую очередь в творчестве Дильтея. Однако таким переходом от трансцендентальной феноменологии к герменевтике Шпет во многом предвосхищает интеллектуальный путь Хайдеггера от фундаментальной онтологии к философской герменевтике. По мнению Шпета, герменевтические акты истолкования не привносят нечто в предметность, а открывают ее внутреннюю сущность: «...возможность получения энтелехии предмета путем чистого описания свидетельствует о том, что отношение, играющее первостепенную роль во всех философских спорах, отношение цели-средства вовсе не является чем-то привносимым нами для “удобств” познания в нашем теоретическом

⁸ Цитируется в переводе Шпета [с. 163].

⁹ В этом ответе просматривается гегелевский мотив тождественности разумного и действительного, что предвосхищает попытку Финка сблизить феноменологию с гегельянством

познании, а есть отношение, присущее самой вещи по существу и в такой форме констатируемое нами» [с. 199]. Феноменологическая герменевтика открывает телеологию мира, достигая таким путем истинную объективность. Так понятая феноменология и должна стать основной наукой, которая закладывает основания всего научного познания.

В конце этой статьи о книге Густава Шпета «Явление и смысл» невольно приходится вернуться к его трагической судьбе и задаться вопросом о том, почему столь разумный человек и утонченный мыслитель не мог уберечься от физического уничтожения и продолжить свой творческий путь. Этим же вопросом задается уже упоминавшийся Михаил Поливанов. Его ответ на этот вопрос позволяет нам осознать истинный смысл трагизма жизни и смерти Густава Шпета и его значение для современности: «Неужели же Шпет не понимал своего страшного времени и не отдавал должного его особенностям? – Но он был философом, и интересы Истины, стоящей над временем, были для него выше, чем интересы момента. И уже сейчас нам всем ясно, что победил все-таки Шпет, а не те невежественные и исходящие из интересов момента силы, которым удалось в 1929 году отстранить его от работы, а в 1937 подвести под расстрел» [Шпет, 1995: с. 15]. И хотя время сейчас другое, те «невежественные силы», что погубили Шпета, все же еще опасны. Их потомки меняют свои маски и методы борьбы с разумом. Распознать их и, не устранившись, мыслить и жить вопреки им, вот тот урок, который мы можем и должны извлечь из жизни и смерти Густава Шпета.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гуссерль Э.* Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос. – 1992. – № 3. – С. 62–80.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 175–353.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II : Исследования по феноменологии и теории познания // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. III (1). – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 476 с.
- Дильтей В.* Описательная психология. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. – 160 с.
- Кебуладзе В.* Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його обґрунтування у філософії Густава Шпета // Національний університет «Києво-Могилянська Академія». Наукові записки. Філософія та релігієзнавство. – К., 2002. – С. 86–90.
- Кебуладзе В.* Феноменологія досвіду. – К.: Дух і Літера, 2011. – 280 с.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. – Москва: AD MARGINEM, 1997. – 452 с.
- Шпет в Сибири: ссылка и гибель. – Томск: Водолей, 1995. – 336 с.
- Шпет Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. – Москва: Книгоиздательство «Гермес», 1914. – 219 с.
- Bollnow O. F.* Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin // Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte, Bd. XXXI. – Köln, 1979.
- Dilthey W.* Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie // Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894, Zweiter Halbband. – Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1894. – S. 1309–1407.
- Haardt A.* Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev. – München: Wilhelm Fink Verlag, 1993. – 263 S.
- Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. – Den Haag : Martinus Nijhoff Publishers, 1954. – 276 S. – (Husserliana, Bd. VI).

- Husserl E.* Erfahrung und Urteil. – Hamburg: Claassen Verlag, 1964. – 504 S.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. – Den Haag : Martinus Nijhoff Publishers, 1976. – 323 S. – (Husserliana, Bd. III/1)
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Bd. Prolegomena zur reinen Logik. – Den Haag : Martinus Nijhoff, 1975. – 256 S. – (Husserliana, Bd. XVIII).
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Bd. I Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. – Den Haag : Martinus Nijhoff, 1984. – 529 S. – (Husserliana, Bd. XIX/1).
- Scheler M.* Die Wissensformen und die Gesellschaft: Probleme einer Soziologie des Wissens.... – Leipzig: Der Neue-Geist-Verlag, 1926. – xi, 565 S.
- Schütz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. – Wien: Springer, 1960. – VII. – 285 S.

Стаття одержана редакцією 04.02.2013

Vakhtang Kebuladze

The role and place of the Gustav Shpet's work «Appearance and Sense» in the development of the XX century philosophical thought

The paper deals with the book «Appearance and Sense: Phenomenology As the Fundamental Science and Its Problems» by Gustav Shpet. This book is the first Russian presentation of the transcendental phenomenology of Edmund Husserl. The author tries to explain such basic phenomenological notions as intellectual intuition, phenomenological reduction, pure consciousness, intentionality and their interpretation in the philosophical doctrine of Gustav Shpet. Also the article treats the phenomenological concept of reason in the book «Appearance and Sense».

Vakhtang Kebuladze, Doctor of Philosophy, Associated professor at Taras Shevchenko National University of Kyiv, philosophy department, co-chairman of Ukrainian Phenomenological Society.

Вахтанг Кебуладзе, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, співголова Українського феноменологічного товариства.

Вахтанг Кебуладзе, доктор философских наук, доцент кафедры философии философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, сопредседатель Украинского феноменологического общества.
