

У віснику містяться матеріали наукової конференції кафедри історії філософії "Філософія Г.Шпета та сучасність".

Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Gerald includes the articles and abstracts of conference "G.Shpet' philosophy and contemporary time".
For scientists, professors, students.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	В.А.Бугров, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); Л.В.Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; І.С.Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Кирилюк Ф.М., д-р філос. наук, проф.; Л.Т.Левчук, д-р філос. наук, проф.; А.М.Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І.Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І.Обушний, д-р політ. наук, проф.; В.І.Панченко, д-р філос. наук, проф.; М.Ю.Русин, канд. філос. наук, проф.; В.Ф.Цвях, д-р політ. наук, проф.; П.П.Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.І.Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 32 78
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 26.06.06 (протокол № 9)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/7 від 9.06.99
Зареєстровано	Міністерством інформації України. Свідоцтво про Державну реєстрацію КІ № 251 від 31.10.97
Засновник та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, 6-р Т.Шевченка, 14, кімн. 43 ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ Г.ШПЕТА ТА СУЧАСНІСТЬ

Ярошовець В.І. Явище і смисл історії філософії. Методологічні обґрунтування Густава Шпета.....	4
Бичко І.В. Густав Шпет як історик філософії	6
Александрова А.В. Истина диалога.....	14
Ткачук М.Л. У пошуках російської філософії: Густав Шпет	18
Аляєв Г.Є. Явище зі смислом: Густав Шпет в історіографії російської філософії.....	23
Куцепал С.В. Онтологічний аналіз знака у семіотичній концепції Г.Г. Шпета	28
Окороков В.Б. К проблеме трансформации внутреннего смысла предмета в феноменологии Г. Шпета	30
Левитський С. Проблема розпізнавання образів і філософія Платона	33
Суходуб Т.Д. Філософія як слово та філософія слова Г.Г. Шпета	35
Прокопов Д.Є. Проблема причинності у Д.Юма і феномен "специфічної форми каузальності"	38
Кириченко М.С. Про одне з двох основних джерел роботи Г.Г. Шпета "Проблема причинності у Г'юма та Канта"	42
Бокал Г.В. До питання про перспективи розв'язання актуальних проблем історико-філософської методології.....	46
Діденко Л.В. Жизнь внутри текста (историко-философское исследование-размышление).....	49
Труш Т.В. Західне та східне християнство: розрізнення чи схожість	50
Палінкаш В.А. осмислення історії російської філософії допетровського періоду у творчості Г.Г.Шпета	53
Глухоман І.В. Філософські засади та філософське значення лінгвістичної концепції В. фон Гумбольдта.....	56
Линченко М.Д. Особливості категоріального апарату філософського дискурсу Володимира Винниченка	60

CONTENTS

G.SHPET' PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY TIME

Yaroshovets V.I. The sense and meaning of history of philosophy. Methodological argumentation of G. Shpet	4
Bichko I.V. G. Shpet as a historian of philosophy	6
Alexandrova O.V. Truth of dialogue	14
Tkachuk M.L. Searching for Russian philosophy: G. Shpet	18
Alyayev G.Ye. Sense with the meaning: G. Shpet in the history of Russian philosophy	23
Kutsepai S.V. Ontological analysis of the sign in G. Shpet's semiotic theory	28
Okorokov V.B. To the problem of transformation of the sense of an object in G. Shpet's phenomenology	30
Levytsky S. The problem of image recognition and Plato's philosophy	33
Sukhodub T.D. Philosophy as a word and the philosophy of the word by G. Shpet	35
Prokopov D.Ye. The problem of causality in Hume's philosophy and the phenomenon of "special forms of causality"	38
Kirichenko M.S. About one of the sources of Shpet's work "The problem of causality in Hume's and Kant's philosophy"	42
Bokal G.V. To the problem of solution of the urgent problems of the history of philosophy methodology	46
Didenko L.V. Life inside the text (the historic-and-philosophical investigation-reflection)	49
Trush T.V. Eastern and Western Christianity: difference and likeness	50
Palinkash V.A. The comprehension of the history of Russian philosophy at the work of G.G. Shpet	53
Glukhoman I.V. Philosophical foundations and the role of V. fon Humboldt's linguistic theory	56
Linchenko M.D. Specifics of a categorical apparatus of the philosophical discourse Volodymyr Vynnychenko	60

ФІЛОСОФІЯ Г.ШПЕТА ТА СУЧАСНІСТЬ

В.І. Ярошовець, д-р філос. наук

ЯВИЩЕ І СМИСЛ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ. МЕТОДОЛОГІЧНІ ОБҐРУНТУВАННЯ ГУСТАВА ШПЕТА

Стаття присвячена аналізу методологічних засад з'ясування Г. Шпетом природи філософського знання та історичності філософії в контексті поєднання феноменологічного, діалектичного та історичного методів.

The article is dedicated to analysis of methodological foundations of G. Shpet's understanding of the philosophical knowledge's nature and the historical dimension of philosophy in the horizon of dialectical, phenomenological and historical methods.

Густав Шпет є одним з тих філософів, які об'єднують філософські традиції різних народів. Традиційно віднесений до блискучої когорти російських філософів, він, як відомо, народився в Києві, закінчив Київський університет св. Володимира, де брав участь у психологічному семінарі Г. Челпанова, і до від'їзду в Москву в 1907 р. викладав у київських приватних гімназіях. З іншого боку, Г. Шпет був у дружніх стосунках з Е. Гуссерлем, і практично вся його творчість надихалась щирим бажанням вести вітчизняну філософію до рівня "невігластва" та "учнівства" на рівень європейської "строкої науки".

Після довгих років несправедливого забуття філософія Густава Шпета останнім часом стає предметом прискіпливого аналізу, – що правда, переважно російських дослідників. Слід відзначити регулярні Шпетівські читання, які проходять у Томську, а також велику конференцію "Густав Шпет і сучасна філософія гуманітарного знання", що відбулась у Москві в 2004 році. Дедалі інтенсивніше видаються Шпетові праці, багато з яких, на жаль, залишилися не завершеними і були досі практично невідомими. Проте у нас в Україні, на батьківщині філософа, увага до його спадщини поки що явно недостатня. Тому філософський факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка разом з Інститутом філософії НАН України ім. Г. С. Сковороди і у співпраці з російськими колегами вирішили провести конференцію, присвячену Густаву Шпету, продовживши цим цикл конференцій "Філософія та історія філософії", започаткований кафедрою історії філософії у 2003 році.

Називаючи нашу конференцію "Феноменологічний поворот у філософії Г. Шпета", ми мали на увазі, звичайно, не тільки факти внутрішньої інтелектуальної біографії філософа. Творчість Г. Шпета уособлює "феноменологічний поворот" як загальне явище історії філософії початку ХХ століття, і в цьому розумінні він сам є знаковою фігурою вітчизняної філософської традиції. Разом з тим, Г. Шпет виступає в іпостасі історика філософії з оригінальною історико-філософською концепцією, і формула "феноменологічний поворот" у цьому контексті має відношення до методологічних обґрунтувань історико-філософського знання.

Вже у листі Едмунду Гуссерлю в листопаді 1913 року Густав Шпет недвозначно пише про "поворот" ("Wendung") у філософії, пов'язаний з феноменологією як науковою філософією [1]. Полемізуючи з ірраціоналістично-містичними течіями в європейській та російській філософії (об'єктом безпосередньої критики став, зокрема, А. Бергсон), Г. Шпет заявляв, що період сумніву, декадансу, хворобливого безсилля, апатії та квієтизму в науці та філософії закінчився, і філософія вже вступила у період великої епохи [2]. Ця раціоналістично-оптимістична настанова базувалась на оцінці феноменологічної філософії Е. Гуссерля, на ґрунті якої Г. Шпет розробляв власну філософську концепцію.

Г. Шпет витлумачував гуссерліанство в дусі об'єктивно-ідеалістичного онтологізму, який продовжує тради-

цію "позитивної філософії". Така філософія від Платона через Декарта і Лейбніца до Лотце ставила собі за мету пізнання сущого у всіх цього формах. На відміну від цього, "негативна філософія" від Протагора до Локка, Юма і Канта обмежується дослідженням суб'єкта. Згідно Гуссерлю і Шпету, філософія за своєю сутністю є наукою про дійсні начала, про джерела, про буття, а не теорією пізнання. Тому Г. Шпет висуває одним з питань "першої" філософії питання про буття суб'єкта, що пізнає, і через цей вид буття пропонує йти до інших видів і форм буття. Цим шляхом, на думку Г. Шпета, йде Гуссерль (додамо, що цим шляхом пішов далі і М. Гайдеггер), і тому його феноменологія має бути "першою" філософією, "основною наукою філософії" [3].

Розрізнення "позитивної" і "негативної" філософії можна вважати одним з принципових методологічних моментів у концепції Г. Шпета. Між іншим, сутнісною ознакою позитивної філософії він вважав повагу до філософської традиції, настанову на її продовження, на позитивне розв'язання поставлених нею завдань. Негативна філософія, навпаки, завжди є "революційною", завжди щось заперечує та відкидає, нехтує традицією – це нігілізм, скептицизм, релятивізм, позитивізм [4].

Проте головне розрізнення між цими філософськими лініями (принагідно зазначимо, що Г. Шпет не заперечує відносної цінності негативної філософії, закликаючи лише відрізнити догматичне заперечення від природних філософських запитань і філософського сумніву) полягає у самому розумінні сутності філософії. Негативна філософія є за своїм єством філософією обмеженою – вона так чи інакше ототожнює завдання філософії взагалі з завданнями окремої філософської дисципліни, породжуючи різноманітні натуралізми, психологізми, історизми, гносеологізми тощо. Г. Шпет йменує такий підхід до філософії "привативізмом" [5], тобто свідомим чи несвідомим намаганням приватизувати, а отже – обмежити, піддати негачії загальні філософські завдання завданнями якогось приватного розуму.

Так само і наука, відокремившись від філософії, часто намагається підмінити своїм вузьким приватно-науковим світоглядом загальнофілософський погляд на світ; так з'являються математичний, механістичний, біологічний, історичний, соціологічний та інші – насправді "провінційні" світогляди [6]. Така "узурпація" філософських прав, на думку Г. Шпета, неминуче приречена. Натомість він вказує на єдність філософської метафізичної традиції, спрямованої на пошук загального погляду на світ, єдиної основи, висхідних принципів і основ. Тільки на такий філософський фундамент як єдино можливе "знання про основи" можуть продуктивно спиратись будь-які інші науки. Зрештою, в цій філософській традиції знаходиться місце і негативній філософії, проте лише позитивна завжди йшла адекватним шляхом "утвердження і виправдання усього в усіх його формах" і запобігання підміни загального частковим або змішування понять. Саме на цій традиції "має будуватись і збиратись" та основа філософії, в якій повинно бути не

тільки все, але й кожне на своєму місці" [7]. Прямим продовжувачем традиції позитивної філософії, який dorостає до ідеї цієї основи, Г. Шпет вважає Е. Гуссерля.

Відверто захоплюючись "чарівництвом феноменології" і відчуваючи зростаючий "феноменологічний голод" [8], Густав Шпет, проте, завжди ставився до феноменології Гуссерля критично, намагаючись її переосмислити і творчо застосувати. Спираючись на свою інтерпретацію гуссерліанства, Г. Шпет відстоював раціоналістичну, антиагностичну, антискептичну теорію пізнання, закликаючи не перетворювати теорію пізнання в теорію незнання, розвивати безкінечні творчі сили розуму. У цьому зв'язку Г. Шпет протистояв "софістиці" і "чванливому коперніканству" Канта, чийм ім'ям "прикрашена наша пануюча філософія". Власне, "теорію пізнання" філософ розглядає як підрозділ феноменології, як "феноменологію процесу пізнання", у той час як феноменологія як така – це не теорія пізнання, і, власне, не теорія взагалі (як якась "частина науки"), а "основна наука", "наука про те, що є", і в цьому розумінні "феноменологія є основою не тільки теоретичних наук (логічних, онтологічних, навіть емпіричних), але також і основою будь-якого практичного і аксіологічного знання в найбільш широкому сенсі і, більше того, основою "життя" і "філософського життя" в цілому" [9].

Одним з найсуттєвіших доповнень гуссерліанського варіанту феноменології у Г. Шпета став поворот до тематизації поруч з фактуальним і сутнісним буттям ще одного різновиду емпіричного буття – буття соціального. У цій низці подальших праць, присвячених історії (або методології історичного знання), етнічній психології, естетиці, семіотиці, герменевтиці та іншим напрямкам дослідження він фактично випереджає як самого Гуссерля, який тільки в пізній період ставить проблеми інтерсуб'єктивності та "життєвого світу", так і інших його учнів у намаганні феноменологічно переосмислити явища соціальної дійсності. Між іншим, найважливішим з феноменів історико-культурного буття для Г. Шпета постає мова, і його праці – на жаль, не закінчені, – у цьому напрямку розглядаються сьогодні як засадничі для подальшого розвитку сучасної семіотики. Зрештою, всі ці пошуки так чи інакше спрямовувались на з'ясування питання про сутність справжньої філософії, і якщо для Е. Гуссерля ця строга наука поставала на шляху між "логічними дослідженнями" і "чистою феноменологією", то у Г. Шпета вона вимальовується як своєрідне "відношення" між словом і фактом, логікою і історією [10].

У період з 1911 по 1927 роки Г. Шпет пише цикл праць, які можуть бути об'єднані однією спільною темою: "Природа філософського знання", або "Що таке філософія". Зокрема, у статті "Мудрість або розум?" він розрізняє філософію і мудрість, точніше – дві різні тенденції філософського мислення, одна з яких пов'язана з розумом і є, власне, філософією як знанням, інша пов'язана з мудрістю і є філософією-думкою, опінією, або псевдофілософією. Ці лінії він, наслідуючи Тертуліану і випереджаючи Л. Шестова, позначає як лінії Афіні і Єрусалиму, віддаючи повну перевагу, на протилежність Л. Шестову, розуму Афіні. Об'єктивність розуму протиставляється суб'єктивності мудрості. Мета філософії – у визначенні дійсності, істини, яка не може бути умовною або суб'єктивною. Першим філософом, який чітко відокремив "знання" від "гадки", Шпет вважає Парменіда.

Філософія, на відміну від мудрості, має своє розуміння ідеї людства, вона описує і встановлює, але не пропонує, не пророкує і не засуджує. Якщо Схід живе міфами, то Захід створив філософію. У східній парадигмі мислення людина повинна шукати своє виправдання перед Богом, тоді як у парадигмі філософування

людина не потребує виправдання, адже єдиним виправданням усього може бути тільки людяність.

Виходячи із загального розуміння філософії як вищого ступеня науковості, Г. Шпет розглядає її як показник розвитку культури взагалі, зокрема – російської. Інакше кажучи, можливість і реалізація національної філософії є індикатором "дорослості" національної культури, її самостійності. Саме з цих позицій філософ вибудовує власну концепцію історії російської філософії, яка викликала так багато непорозумінь своєю надмірною, як здається багатьом іншим дослідникам, критичністю та упередженістю відносно історії вітчизняної філософської традиції. Щоправда, навіть його опоненти не могли не визнати незаперечні достоїнства шпетівської праці, побудованої на скрупульозному дослідженні практично не використаних доти наукою першоджерел. Зокрема, В. Зеньковський, шкодуючи, що книга Шпета обмежилась лише 1-ою частиною, називає її "найціннішим і найґрунтовнішим дослідженням з історії російської філософії" [11], а А. Койре вважає "Нарис..." Г. Шпета "першою по-справжньому науковою і повною працею про перші етапи філософії в Росії" [12].

Шпетівська концепція трактує історію філософії як "становлення філософії у знання". Це цілком прогресивна концепція, хоча сам Г. Шпет закликає дуже обережно говорити про прогрес у сфері ідей, адже "прогрес філософських ідей від Платона, Декарта, Гегеля і до сучасних професорів філософії є темою вельми колючою" [13]. Тим не менше, філософія як знання розглядається ним як вищий щабель розвитку філософування – вищий за філософію-мораль, філософію-проповідь, філософію-світогляд. Цей щабель постає універсальною парадигмою філософування, незалежною від національних форм філософії. Г. Шпет постає у цьому відношенні відвертим універсалістом, не відрізняючи філософію як знання від інших наук, – адже наука відповідь для всіх народів і мов одна, – і визнаючи принципів можливості національного забарвлення філософії лише у "постановці питань, в їх підборі, в часткових модифікаціях" [14].

Філософія в її історії уявляється філософу нескінченним спором, який породжує нескінченну різноманітність запитань і відповідей. Саме ці запитання і відповіді є змістом історії філософії, і чим більше розмаїтих відповідей отримує якесь запитання, тим багатшим за змістом воно постає. Смісловість змістовності ідеї визначається, таким чином, не однозначною точністю істини, а відкритістю пошуку, багатством альтернатив, які не зачиняють двері подальшій творчості. Визначеність філософських питань не передбачає вичерпності інтерпретацій. Навіть негативні відповіді знаходять у цьому діалектичному розвитку своє позитивне місце, оскільки не означають, що якісь "сенси" будуть виключені назавжди.

Історія філософії є "розмовою з Істиною". Філософ не заперечує, що Істина, зрештою, – одна, але процес її "герменевтичного розкриття" не завершений (здається, напевно чи буде завершений). А тому будь-яка можливість подальшого руху залишається відкритою, будь-яка інтерпретація – вільною. Найважливішим в історії філософії виявляється те, що кожна з цих інтерпретацій позначена особистим генієм філософа, а не якоюсь відстороненою позначкою. "Як конкретна та індивідуальна цілісність, що осягається філософією, так само конкретним та індивідуальним є вираз її інтерпретацій" [15].

Історична зміна філософів оцінюється Г. Шпетом як діалектична зміна її проблем та відповідей на них. При цьому ідея тримається і живе в історії, поки не вичерпані всі можливості її інтерпретації, але швидко вичерпуваність відповідей говорить лише про бідність ідеї та її запитів. Вочевидь, це була хибна проблема і мнимий

смысл. Адже справжня істина невичерпна в розкритті своїх можливостей. Тому "філософія є великим безперервним рухом проблем, запитань, сумнівів, догматів і критики. Вловити діалектичний смысл у цьому русі – означає усвідомити справжній смысл самої філософії" [16].

Послідовно відстоюючи науково-раціональний смысл філософії, Г. Шпет далекий від того, щоб тлумачити цей смысл у позитивістському дусі, дорівнюючи філософію іншим видам знання. Філософія – не наука як механічні формули, і не мистецтво як техніка. Філософія є ідеальним і цілісним пізнанням конкретної дійсності – дійсності не як часткової опосередкованої даності, а дійсності як безпосередньої повноти життя. У цьому розумінні філософія є не тільки знанням, не тільки наукою, але ще й "певним типом дуже складного переживання", яке виходить за межі суто інтелектуальних відносин [17]. На цьому ґрунті філософ шукає і знаходить специфічну історичність філософії (поруч з філософським осмисленням історії, точніше – історичного методу). Вона полягає в повноті і конкретності історії філософії як явища-феномену, але одночасно – у виявленні її смыслу як діалектичного розвитку філософії в її висхідній ідеї.

"Що важливо з історичної точки зору: сам потік історії, або те, що несеться в його хвилях?" – запитує філософ, надаючи цьому запитанню принципового методологічного значення. І відповідає: "Треба навчитись осягати цей потік в його цілому; треба навчитись не вилловлювати з нього частини і частковості, а вміти охопити само рухливе ціле; треба спрямувати свою увагу на самий історичний зміст..." [18]. Не буде перебільшенням сказати, що в цих словах формулюється методологічна позиція, багато в чому схожа з тією, яка проводиться в працях нашої кафедри як парадигмальний підхід до історії філософії. Розглядаючи співвідношення філософії і історії, Густав Шпет формулює завдання розвитку історичної

філософії, розуміючи під цим не тільки парадигму нового філософського знання, але й спосіб освоєння філософської традиції. Філософія є завжди новим породженням, а не механічним накопиченням, а тому традиція – це не мертвий скарб, а основа та матеріал нашого власного досвіду та духовного зростання.

Отже, феноменологічний погляд на явище та смысл філософії та її історії, в поєднанні з діалектичним та історичним методами, дає Г. Шпету підстави говорити про цей смысл як про наскрізну універсальну ідею, надзавдання, яким постає перед філософією сама дійсність. Це проблема і запитання, на яке не слід очікувати швидкої і простої відповіді. Тому "філософія завжди – тревога, завжди – домагання, завжди – занепокоєння", але тому й найбільша цінність філософії – це свобода [19]. Життя і творчість самого Густава Шпета є, без сумніву, одним з яскравих прикладів такого філософського подвижництва, яке "не має притулку", і навіть не має права творити і жити, проте має мету і сили сказати значуще слово.

1. Шпет Г. – Гуссерль Э. Ответные письма Г. Шпета // Логос. – 1996. – № 7; 2. Шпет Г. Явление и смысл // Шпет Г. Мысль и слово. Избранные труды. – М., 2005. – С. 40; 3. див.: Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. – СПб., 2003. – С. 708; 4. Шпет Г. Явление и смысл. – С. 41; 5. Там само; 6. Там само. – С. 36; 7. Там само. – С. 42; 8. Шпет Г. – Гуссерль Э. Ответные письма Г. Шпета; 9. Там само; 10. Шпет Г. Язык и смысл // Шпет Г. Мысль и слово. Избранные труды. – М., 2005. – С. 545; 11. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. – Л., 1991. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 26–27; 12. Кофре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. – М., 2003. – С. 165; 13. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И. Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991. – С. 219; 14. Там само. – С. 218–219; 15. Шпет Г.Г. Работа по философии // Логос. – 1991. – № 2; 16. Там само; 17. Шпет Г. Философия и история // Шпет Г. Мысль и слово. Избранные труды. – М., 2005. – С. 193; 18. Там само. – С. 197; 19. Шпет Г. Явление и смысл. – С. 176.

Надійшла до редколегії 21.06.06

І.В. Бичко, д-р філос. наук

ГУСТАВ ШПЕТ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ

Самтя присвячена осмисленню ролі Г. Шпета як історика філософії.

The article is dedicated to the analysis of G. Shpet and his contribution to the history of philosophy.

Г.Г. Шпет народився у Києві у 1879 р. У 1898 р. вступив на фізико-математичний факультет київського університету св. Володимира. Але за причетність до діяльності с-д партії і поширення марксистської літератури був виключений з університету без права поновлення. Проте, у 1901 р. він знов вступає до університету, але вже на історико-філологічний факультет. За конкурсний твір про Канта він отримує золоту медаль. Після закінчення університету (1906) Шпет залишається тут для підготовки на посаду професора і одночасно працює на Вищих жіночих курсах та у гімназіях.

Потім (1907) його прикомандирують до Московського університету, куди пізніше переїздить услід за своїм вчителем Г.П. Челпановим. Після здачі магістерського іспиту (1910) працює приват-доцентом Московського університету. Влітку 1910 та 1911 рр. і цілком 1912, 1913 рр. Шпет стажується у Гетінгенському університеті (на кафедрі Е.Гуссерля – засновника феноменологічної філософії), працює у бібліотеках Берліну, Парижу, Единбургу. На сторінках виданої у 1914 р. праці "Явище і сенс" Шпет розгортає оригінальний варіант феноменологічної філософії. У 1916 р. Шпет захищає дисертаційну роботу "Історія як проблема логіки", з 1918 р. він вже професор Московського університету.

Як мислитель Шпет належав до Київського філософського кола (М.Бердяєв, В.Зеньковський, Л.Шестов

та ін.). Київ же, за свідченням Бердяєва, був особливим місцем в Російській імперії: "наша семья, хотя и московского происхождения, принадлежала аристократии Юго-Западного края, с очень западными влияниями, которые всегда были сильны в Киеве... В Киеве всегда чувствовалось общение с Западной Европой" [1]. Симпатії Шпета до західноєвропейського типу філософування особливо зміцніли під час його стажування в Гетінгені у Гуссерля (особливо, якщо зважити на те, що йдеться про Гуссерлеву феноменологію "дофрайбурзького" періоду, коли той тлумачив свою феноменологію ще як суто раціональну – "строгу науку"). Цією обставиною, як побачимо далі, великою мірою визначилися історико-філософські погляди Шпета.

Для багатьох російських філософів початку ХХ ст. (в тому числі і представників київського кола) властиві, особливо у молоді роки, помітні симпатії до марксизму (ми вже підкреслювали цю обставину щодо Шпета). Філософія Маркса "захоплювала" їх своїм романтичним покликом до свободи і творчості. Але коли перед ними постав звужений і вкрай зпримітивований російськими більшовиками "марксизм, зкромлений за "шаблонами" російського месіанізму, вони з жахом відсахнулися від нього. Коли ж в країні стався більшовицький переворот, велика група інтелектуалів – репрезентантів численних народів імперії – мусила емігрувати за кордон.

На відміну від більшості своїх колег, Шпет в перші роки радянської влади продовжував залишатися у романтичному флері марксизму. Він активно співробітничав з радянськими літературно-мистецькими установами (видавництвами, навчальними і науковими закладами, творчими спілками та ін.). У 1922 р. У Москві було опубліковано цікаву й дуже оригінальну за змістом історико-філософську працю "Нарис розвитку російської філософії" – перша частина, яка, як це не трагічно, виявилася останньою його великою філософською працею. У передмові до "Нарису" Шпет наголошує, що найефективнішою методологією такого дослідження він вважає марксизм і що він хотів би бути марксистом [2]. Проте, щирою наміру Шпета бути марксистом радянська влада не повірила – вона швидко збагнула, що Шпетове розуміння марксизму істотно відрізняється від більшовицького. Під час виборів до Всесоюзної Академії Наук (по кафедрі філософії) філософська позиція Шпета "викликала підозру". Про Шпета починають говорити як про "головне гальмо в науковій і художній культурі". Його позбавляють наукової роботи, перестають друкувати, дозволяючи лише перекладацьку роботу. Але й це тривало недовго. У 1935 р. його заарештовують і відправляють на 5 років на заслання, у 1937 р. – новий вирок (10 років без права листування). Конкретні обставини смерті Шпета невідомі, найбільш вірогідна гіпотеза – розстріл у 1938 році.

Концепція історії філософії, що постає перед читачем на сторінках Шпетового "Нарису розвитку російської філософії", є не просто оригінальною, але й унікальною. Йдеться про те, що досить своєрідним – неоднозначним – є взагалі тлумачення російськими філософами (та істориками) російської історії філософії (російської історії взагалі). Коли починається історія Росії? На це питання перша офіційна точка зору, сформульована на сторінках "Истории государства Российского" російським письменником-сентименталістом М. Карамзіним на замовлення імператора Александра I, дає відповідь, що ототожнює початок російської історії з історією Київської держави – Русі. Але ж тоді виходить, що історія Росії починається раніше, ніж виникає російський етнос, сам російський народ. Адже добре відомо, що класики російської історії XIX-XX ст. С.М.Соловйов, В.І.Ключевський та ін. (тобто фахові історики, а не письменники, подібні до Карамзіна) твердили, що формування російського (великоруського) народу починається не раніш від князювання Андрія Боголюбського (XII ст.), а завершується цей процес у XV-XVI ст. Проте офіційна (урядова) позиція лишалася незмінною "карамзінською" (імперською) – свідченням цього було "урочисте" відкриття у 1882 р. у Новгороді пам'ятника "тисячоліття Росії", хоча до справжнього тисячоліття Росії ще й відсьогодні лишається 600-500 років.

Формальним приводом до такого "постаріння" росіян (і, відповідно, російської історії) послужив фонетичний збіг слів Росія і Русь. Збіг цей і справді невинновий слово "Росія" є грецькою (візантійською) транскрипцією назви давньої держави праукраїнського етносу русичів – Русі. Але мешканці Володимиро-Суздальського князівства (межиріччя Верхньої Волги і Оки), у межах якого, за свідченням класиків російської історії, й почалося (XII ст.) формування майбутнього російського етносу, не ідентифікували себе з Руссю. Літописний запис про смерть Андрія Боголюбського звучить так: "Князь наш убитий, а дітей у нього нема. Синочок його малий у Новгороді, а брати його в Русі (у Києві – Авт.)" (Літопис Руський, К., 1989, с. 318). Російський мовознавець та історик А.А.Шахматов відзначає "Звичайно під Північно-Східною Руссю розуміють тери-

торію Волго-Окського межиріччя... але тоді до цього регіону не вживалося поняття Русь (курсив наш – Авт). останнє ввійшло в ужиток тільки після монголо-татарського завоювання" [3].

Описуючи територію, на якій у XII ст. почалося формування майбутнього російського етносу, В.І. Ключевський зауважує "На этом пространстве... в восточной полосе Европейской России встречаем множество рек, названия которых оканчиваются на -ва: Протва, Москва, Сытва, Косва и т.д. У одной Камы можно насчитать до 20 притоков, названия которых имеют такое окончание. Ва по-фински вода. Название самой Оки финского происхождения; это обрусевшая форма финского *joki*, что значит река вообще. Даже племенные названия мери и веси не исчезли в центральной Великороссии...Определяя по этим следам в географической номенклатуре границы расселения мери и веси, найдем, что эти племена обитали некогда от слияния Сухоны и Юга до Онежского озера и реки Онт до средней Оки, затрагивая средние части губерний Калужской, Тульской, Рязанской." [4]. То ж зрозуміло, що майбутні росіяни, які на той час формувалися у процесі поступового послов'янення і християнізації угро-фінських племен Волго-Окського межиріччя, не могли бути приятними до своїх "асиміляторів" – колоністів-русичів, – звідси й їх нехтіть не лише до самої Русі, але й до самого цього імені. І лише монгольські завойовники, які абсолютно не цікавилися "тонкощами" міжетнічних стосунків на землях тодішньої Північно-Східної периферії Київської держави сприймали всю територію Волзького Лівобережжя як суцільну Русь. Звідси зрозуміло, чому Батухан (Батий) нагородив Володимиро-Суздальського князя Ярослава (батька Александра Невського) за те що той без бою здав монголам своє князівство титулом "Великого князя всієї Русі". Місцеве населення за майже 250-річне монгольське панування звикло до цієї назви, але не сприйняло її як питомо власну.

Оволодівши Волго-Окським регіоном, монголи організовуються у державне (імперське) об'єднання Золоту Орду, перетворивши Залісся (Волго-Окський басейн) на Західний Улус своєї імперії. Монголи захопили також і Київ (1240), й інші власне руські землі – Київщину, Чернігівщину, Галичину, Волинь та ін., але там вони поставили лише гарнізони, які тільки стежили за вчасною сплатою данини, не втручаючись у внутрішнє життя. Але ця ситуація тривала не дуже довго. Так вже у 1320 р. Великий Литовський князь Гедимінас разом з київською та чернігівською дружинами у битві на р. Ірпін розгромив монгольське військо, а у 1365 р. після бою на Синіх Водах (зараз річка Синюха на Кіровоградщині) Орда була практично викинута за межі "корінної" Русі. Її землі відтепер увійшли до складу Литовської держави, 90% мешканців якої становили русичі (українці і білоруси), через що тодішню Литву часто називали Литовською Руссю (недаремно державною мовою Великого Литовського князівства була на той час староукраїнська мова – аж до Люблінської унії 1659 року) В результаті культурні контакти між Києвом (Руссю, що поступово почала прибирати собі нове ім'я – Україна), який входженням до Литви продовжив своє перебування у окцидентальному (європейському) духовному просторі, і Москвою (вже Московією, а не Суздальщиною), державність якої формується у орієнтальному (східному, азійському) культурному ареалі Монгольської Орди, втрачаються на більш як 300 років – до 1654 р. (Переяславська рада).

Монгольська влада, проте, не була першопричиною східного культурного вектору Суздальщини, вона лиш усталила, закріпила його. Адже Суздальщина, на відміну від Русі, орієнтована на дніпровський шлях "з варяг

у греки" (до Візантії), спрямовувала свої господарські і, відповідно, культурні інтенції до Волзького шляху, що вів до Каспію, до країн Середньої Азії і Близького Сходу, про що свідчать розкопки курганних поховань у Суздальській землі, датованих VIII- XII і XII- XIV ст.

Розкопки провадив у 1851-1854 рр. російський археолог С.О.Уваров на території тодішніх Московської, Костромської, Калузької, Тверської, Тульської, Рязанської та ін. російських губерній. Результати розкопок Уваров публікує у праці "Меряне и их быт по курганным раскопкам, 1872". Під терміном "меряне" Уваров об'єднує споріднені фінські племена, що мешкали поруч на цій території (меря, мордва, мурома, мешера, марі-черемиси та ін.). Ці племена жили тут не лише у VIII-XII ст. (до появи слов'янських колоністів-зайд), але продовжували жити тут аж до остаточного їх послов'янення і християнізації у XVI ст. Знайдені у курганах монети були головним чином азійські – саманідські, багдадські, бухарські, вірменські, Волзької Болгарії та ін. Звичайно було багато монет ханів Золотої Орди, Івана III та Івана IV. Була невелика кількість європейських (баварських, богемських, шведських, швабських, данських) монет, що потрапили сюди вочевидь з Новгорода. "Мы должны вообще заметить,- пишет С.О. Уваров, – что, судя по ничтожному числу найденых византийских монет и по незначительному количеству предметов византийского производства, Меряне не были в прямых производственных сношениях с Грецією.

Сперва Булгари служили Мерянам посредниками в приобращении византийских изделий, а потом вероятно Норманны с Новгородцами завладели этою монополиею для себя" [5]. Але серед кількох тисяч монет не було знайдено жодної Київської. А Київ карбував монети з X по XV ст. За 600 років жодна київська монета не потрапила на терени Московії. Як після цього можна говорити, що Росія (Московія) походить з Київської держави (Русі)?

Духовні процеси, що відбувалися у XII-XIII ст. на східно-слов'янських теренах давніх русичів і північно-східних землях їх ранньої колонізації (Суздальщина) були різновекторними. Тому, за характеристикою відомого російського вченого кн. М.С. Трубецького, протягом XV – XVII ст. культура "західної Русі" і Русі Московської розвивалась настільки різними шляхами, що до половини XVII ст. різниця між цими двома культурами стала надзвичайно глибокою" [6]. Інтерпретуючи цю обставину, відомий англійський вчений-славіст Едвард Кінан робить висновок, що жителі Московії XV-XVI ст. зовсім не пам'ятали вже про свою "київську" минушину. Представники московської політичної еліти часів Івана III (і пізніше) досить туманно уявляли собі історію Київської доби і ще менше претендували на те, історії бути її спадкоємцями [7]. Тому, – продовжує Н.С. Трубецький, – погляд, який "панував до сьогодні в історичних підручниках, згідно з яким основу російської держави було закладено у т. зв. "Київській Русі", навряд чи може бути визнаний вірним... Не тільки в Київській Русі не виникла Росія,... Це було навіть історично неможливим" [8]. "В історичній перспективі,- продовжує Трубецький, – та сучасна держава, яку можна іменувати і Росією, і СРСР (справа не у назві) є частиною великої монгольської монархії, заснованої Чингізханом" [9]. З часом єдність монгольської держави розпалася, але, підкреслює Трубецький, "російська держава прагнула й прагне відтворити порушену єдність і тому є спадкоємницею, наступницею, продовжувачкою справи Чингізхана" [10]. Трубецький і його учні вважають, що навіть не було взагалі татаромонгольського іґа – був лише військовий союз росіян з Ордою, який "врятував російський народ від європейського поневолення" [11]. Звідси цілком зрозумілим постає принципове розрізнення, що його проводить М.Бердяєв між духов-

ною культурою "Київської Росії" (Русі) і "Московської Росії". Культура останньої "була східною культурою, культурою християнізованого татарського царства. Московська культура вироблялась у постійному противленні латинському Заходу й іноземним звичаям. Але ж у Московському царстві слабкою і невираженою була культура думки. Московське царство було майже безмисленним і безсловесним" [12].

Змальована Бердяєвим картина "безмисленної і безсловесної", тобто – *бездуховної* – культури стає предметом розмислів і у творчості відомого російського мислителя XX ст. Г.П.Федотова: "Есть одна область средневековой Руси, где влияние татарства ощущается сильнее – сперва почти точка на карте, потом все расплывающееся пятно, которое за два столетия покрывает всю Восточную Русь. Это – Москва, "собираательница" земли русской. Обязанная своим возвышением прежде всего татарофильской и предательской политике своих первых князей, Москва, благодаря ей, обеспечивает мир и безопасность своей территории. Не извне, а изнутри татарская стихия овладевает душой Руси, проникает в плоть и кровь. Это духовное монгольское завоевание шло параллельно с политическим падением Орды. В XV веке тысячи крещенных и некрещенных татар шли на службу к московскому князю, вливаясь в ряды служилых людей, будущего дворянства, заражая его восточными понятиями и степным бытом" [13] і далі "У татарській неволі, на московській службі вигартувався особливий тип російської людини – "московський тип", котрий психологічно являє собою "сплав" північного великороса зі степовим кочовником, вилитим у форми осифлянського православ'я... духовний світ даного психологічного типу істотно спрощується; навіть у порівнянні з середньовіччям москвин примітивний. Він не міркує, він приймає на віру кілька догматів, що на них тримається його моральне і суспільне життя. Але навіть в релігії є для нього щось важливіше за догмат. Обряд, періодична повторюваність узаконених жестів, поклонів, словесних формул зв'язує і живе життя, не дає йому змоги розповзтись у хаос; в результаті християнство ще більше перетворюється на релігію священної матерії, ікон, мощей, святої води, ладану, просвірі і пасок" [14].

Московське православ'я, бачимо, як і культура в цілому, було "безмисленним і безсловесним" (Бердяєв), було воістину релігією "священної матерії" (Федотов) – і це зрозуміло, якщо мати на увазі, що народилося воно із специфічного (властивого місцевим язичницьким племенам угро-фінів) сприйняття християнських проповідей ченцями-місіонерами. Адже найпоширенішим культом корінних мешканців Волго-Окського межиріччя були т.зв. "моляни". Як роз'яснює російський вчений Д. Корсаков: "Большую роль в молянах играет камень -кардо- сярко, который непременно находится во дворе каждого дома" [15]. Звідси виразний *предметний*, обрядовий наголос у московському православ'ї, якась ледь не "шаманська" його налаштованість, що відчутно дисонує з неоплатонічно-візантійським духом київського православ'я.

Отже, завдяки монгольському пануванню виникає і зміцнюється Московія, а після 1480р. (т.зв. "стояния на Угрі") Московія суверенізується і, поступово приєднуючи до себе "уламки" колишньої Монгольської імперії, стає спадкоємницею останньої. Як зауважував К.Маркс., "Колискою Московії було криваве болото монгольського рабства, а не суворі слава доби норманів..." і далі "Московія виросла у жахливий школі монгольського рабства і посилюлася завдяки тому, що "сягнула віртуозності у мистецтві рабства" ... Московія продовжувала грати свою традиційну роль раба, що став паном. Згодом Петро Великий поєднав мистецтво мон-

гольського раба з гонористими прагненнями монгольського владаря, якому Чингізхан заповів реалізувати свій план поневолення світу" [16]. Зрозуміло, що ні Іван III, ні його наступники не збиралися зректися монгольського владного менталітету. Водночас московські державці не від того, щоби знайти відмінну від "басурманської" (неправославної) питомо московську ідею історичної винятковості Московії. Така ідея ще на початку XVI ст. була запропонована псковським іноком Філофеєм, який у посланні до Василя III, висловив твердження про те, що, мовляв, столиця світової імперії – античний Рим – впав під ударами варварів; "другий Рим" – Константинополь, столиця Східної Римської імперії, впав під ударами турків-османів "Третім Римом" має бути Москва – столиця "великої" православної імперії. "... два убо Рима падоша, а третій стоить, а четвертому не бути" [17]. Василь III не звернув належної уваги на послання, оскільки стосунки на той час з Константинополем "Другим Римом" були у Московії досить напруженими – через категоричну відмову Москви визнати Ферраро-Флорентійську унію Західної і Східної християнських церков московська митрополія була відлучена від Церкви – і відлучення це, до речі, не скасоване до нашого часу). Але Іван IV настільки вже зміцнив свою самодержавну владу, що вже міг дозволити собі відкинути зовнішню машкару монгольства і безборонно привласнити собі авторитет Візантії як "батьківщини православ'я" (Візантія на цей час вже не існувала як самостійна держава) – такою "батьківщиною", на переконання московських правителів, мала стати відтепер Московія. Саме за таких обставин і народжується міф про "візантійське походження" московського православ'я. Йдеться про те, що сприйнята Москвою монгольська державницька ідея мала б тепер якось "відокремитись" від свого монгольства, зазнати процесу "обрусення" та "оправославлення". Н.С. Трубецький зауважує з цього приводу: "Російська національна думка звертається до візантійських державницьких ідей і традицій, знаходячи в них матеріал, придатний для "оправославлення" й "обрусення" монгольської державності. Причиною прищеплювання цієї ідеології в Росії був зовсім не престиж Візантії, візантійські ідеології знадобилися лише для того, щоби зв'язати з православ'ям і, таким чином, зробити своєю, російською, ту монгольську за походженням державницьку ідею, з якою Росія зіткнулася реально, будучи залученою до монгольської імперії і ставши однією з її провінцій" [18].

Разом з "візантійським поворотом", що засвідчив прагнення Московії стати світовою (співмірною з Римською і Візантійською) імперією, відбувається водночас і "київський" поворот. Пов'язуючи свої імперські амбіції з античним Римом і середньовічною Візантією, Москва могла реалізувати їх лише через київське посередництво, через зв'язок з Руссю. Адже єдиним історично реальним зв'язком Москви з Києвом (Руссю) був *династичний* зв'язок московських князів з київськими (першим Володимиро-Суздальським князем був Юрій Долгорукий молодший син *Київського* князя Володимира Мономаха, а першим Московським князем був Данило Александрович – син Володимиро-Суздальського князя Александра Ярославича – Невського). Першим же історично достеменним Київським князем був Ігор – син *легендарного* Ладозького конунга Рюрика, який нібито у X ст. захопив Київ, поставивши там князем сина Ігоря. Саме *легендарний* Рюрик й викликав головний династичний інтерес Москви, оскільки нібито – знов-таки за легендою – належав до 14-го коліна нащадків брата Римського імператора Августа-Пруса. І ще один історичний міф, пов'язаний з імператором Августом (і ще до того –

з династією візантійських імператорів) звертає увагу московських державців до Києва – оповідають, що візантійський імператор Костянтин Мономах (його донька була дружиною Київського князя Всеволода Ярославича, сина Ярослава Мудрого) воював якось зі своїм онуком – Київським князем Володимиром Всеволодовичем Мономахом і, бажаючи припинити війну, нібито подарував своєму онукові хрест з животворного дерева, царський вінець ("шапку Мономаха") і сердоликову чашу, з якої нібито пив імператор Август (про легендарність цього "факту" свідчить хоча б та обставина, що візантійський імператор Костянтин Мономах помер за 50 років до того як Володимир Мономах став київським князем). Обидва наведені історичні міфи про нібито існування реального династичного зв'язку московських царів з римським імператором Августом (звідси до речі, традиція додавати до титулу Російських імператорів означення "Августейший"), як бачимо, "замикаються" на Русі (Києві). Тим то з моменту прийняття Іваном IV ідеї Москви як "Третього Риму" Московія змінює свою одвічну нехить до Києва (до Русі взагалі) раптовим визнанням своєї "найщирішої руськості", підкріпивши цей нежданний спалах "родинних" почуттів вже за правління першого російського імператора Петра I зміною імені країни з Московії на Росію. "Документально-історично" цей "факт" був офіційно зафіксований в уже згаданій вище "історичній" праці, написаній на замовлення імператора Александра I письменником М. Карамзіним "История Государства Российского" і так само вже згаданим відкриттям у 1882 р. пам'ятника "тисячоліття Росії" за кілька сот років до реального настання цієї дати. Говорилося також, що фахівці-історики дореволюційної Росії, за невеликими винятками (М.П.Погодін, Д.І.Лловайський та деякі ін.) датували початок російської історії початком формування російського етносу. Після жовтневого перевороту 1917 р. радянська влада по суті підтримала в цьому питанні імперську позицію російського царату, історію СРСР починали від Київської держави (а деякі "великі патріоти" навіть від держави Урарту, що існувала за 2000 років до н. е.). Ідеологічний зміст радянської концепції вітчизняної історії, правда, дещо відрізнявся від дореволюційного, вважалося, що у Київській Русі (термін "Київська Русь" в останній десятилітті існування СРСР почали часто замінювати терміном "Давня Русь") мешкала єдина давньоруська народність. Але татаро-монгольська навала зруйнувала цілісність "давньоруської народності", розділивши її між різними державами – так нібито і постали (аж у XIV-XV ст.) російський, український і білоруський народи, які протягом всієї наступної історії тільки про те й "мріяли", щоб якомога швидше возз'єднатись знов, звичайно ж, під проводом "старшого брата" – росіян.

Ідеологічний характер "Теорії" т. зв. "Давньої Русі", як "спільної колиски" трьох східно-слов'янських народів стає прозорим при простому його зіставленні з вищеведеними фактами реального процесу становлення російського етносу, викладеними на базі наукових досліджень російських незаангажованих істориків-науківців (С.М. Соловйова, В.Й. Ключевського і, особливо, Кн. М.С. Трубецького).

Проте розмова про критерії визначення початку національної (зокрема російської) історії пішла у нас у зв'язку з питанням критеріїв визначення початку історико-філософського процесу. Адже зрозуміло, що історія філософії будь-якого народу цілком природно має починатися вже *після* того як виник сам народ. І справді, першу спробу викласти історію російської філософії знаходимо у праці архимандрита Гаврила з Казані – "История философии" 1860 року (розд. 6). Але починає

автор історію російської філософії, як це не парадоксально, задовго до того як почалася сама російська історія – від виникнення Київської держави, коли ще не було й народу російського. Датування початку російської історії наступними авторами вже не містять такого парадоксу, частина їх починає цю історію з XVIII ст. (М.М. Ершов, В.Ф.Ерн, М. Колумбовський, О.Ф. Лосєв, Б.В. Яковенко), частина – з XIX ст. (М. Бердяєв, В.В. Зеньковський, О.І. Нікольський, В.В. Чуйко).

Що ж до радянських істориків філософії, то вони й тут так само одностайні, як і у питанні про початок російської історії взагалі – і ту, і другу вони починають... з виникнення Київської держави. "Оригінальність" (щоб не сказати іншого слова) такого підходу спробував "обгрунтувати" лєнінградський доцент М.В. Хованов.

Виступаючи на засіданні круглого столу з проблем історії російської філософії у 1988 р. з питання про специфічні ознаки, притаманні саме російському філософові, Хованов сказав: "Передусім доведеться відкинути таку неспроможну думку, хоча і спокусливу своєю простотою, вважати "російськими філософами лише тих, хто є росіянином за національністю. По-перше, така ознака непридатна для оцінки мислителів, які творили в часи, коли *російська нація ще не сформувалась* (курсив наш – Авт.). По-друге, такий вузьконаціональний принцип робить проблематичною приналежність до російських мислителів, наприклад, українського філософа Сквородоу", – і далі: "єдиною істотною ознакою, спільною для всіх мислителів, приналежність яких до історії або сучасної російської філософії визнають практично всі (?), є включеність у процес розвитку філософських форм духовної культури тієї державно-територіально-культурно-етнічної спільноти, яка пройшла стадії розвитку під назвами Стародавня Русь, Російське царство, Російська імперія і яка нині набула форми СРСР" [19]. Дивна (щоб не сказати більше) "логіка" – Російського народу ще не було, а філософія російська вже існувала. І, крім того, відповідно до неї не тільки український філософ Г. Скворода обов'язково має бути російським філософом, – російськими мислителями мали бути "за визначенням" і Омар Хайям, і Шота Руставелі, і автор "Корпусу Ареопагітики" Петро Івер, що ховався під псевдонімом Діонісія Ареопагіта, і ще багато інших мислителів минулого (та й, за "логікою" Хованова, і майбутнього), оскільки всі вони жили і творили на теренах велими багатозначної спільноти, що "пройшла стадії розвитку", змінюючи назви від "стародавня Русь" до "СРСР". Та й сам засновник німецької класичної філософії І. Кант, за "критеріями" М. Хованова, мав би бути ніяким не німецьким, а цілком російським філософом, оскільки земля, у якій той жив і творив, є сьогодні складовою Російської Федерації.

А тепер повернімося до Г. Шпета з його "Нарисом розвитку російської філософії". Як вже говорилося на початку нашої розмови, позиція Шпета в розумінні російської історії філософії (та й російської історії взагалі) істотно відрізняється від типових для російських філософів, як дореволюційного, так і радянського періодів.

Говорилося навіть про унікальність Шпетової оцінки змісту не самої лиш російської філософії, а навіть й духовної культури країни, як "невегласія" (невігластва) – так принаймні, звучить заголовок першого (і, на жаль, єдиного написаного Шпетом) розділу його "Нарису". Цей термін вживається Шпетом у буквальному його значенні лише стосовно передісторії становлення праросійського етносу на землях межиріччя Волги і Оки, коли там починався процес послов'янення і християнізації місцевих (ще первісних) угро-фінських племен слов'янськими колоністами кривичів, радимичів і в'ятичів. Зрозуміло, що

за таких умов говорити про якийсь, навіть мінімальний, рівень духовної культури не доводилося. Але ж, коли Шпет досить рішуче (й навіть різко) повторює таку ж оцінку Московської духовної культури стосовно XVI ст., коли у Москві вже були створені "Четьї – Мінеї" і "Степенна книга" Макарія та "Домострой" попа Сильвестра (духівника Івана IV), то це викликає підозру в тому, що Шпет вкладає у слово "невегласіє" якийсь особливий сенс, оскільки навряд чи може виникнути сумнів стосовно духовного (і, навіть, філософського) змісту цих текстів.

І тут виникає (спочатку може й не дуже виразна) думка про близькість поглядів Шпета до поглядів ще одного оригінального російського мислителя (до якого ми вже неодноразово зверталися у попередньому викладі), йдеться про кн. М.С. Трубецького. Таке припущення ми назвали "не дуже виразним" через те, що позиції цих мислителів виглядають (принаймні зовні) досить відмінними (навіть антитетичними). І справді, Густав Шпет – виразний прихильник європейського стилю філософування (в душі ідей свого вчителя Е. Гуссерля "філософії як строгої науки"), принциповий окциденталіст. Микола Трубецький – прихильник євразійського тлумачення російської культури, типовий орієнталіст. Але саме у цій антитетичності їхніх позицій криється, так би мовити, їх своєрідна співмірність взаємодоповняльності. Адже, наголошуючи на тому, що (як вже говорилося) "не тільки в Київській Русі не виникла Росія... це було навіть історично неможливим", Трубецький продовжує, що і Росія, і СРСР є частиною "великої монгольської монархії, заснованої Чингізханом" і навіть, наголошує Трубецький, для цього не існує й антропологічних перешкод, – "немає різкої відмінності між великоросом і мордвином або зирянином, але й від зирянина і мордвина знов таки не існує різкого переходу до черемиса або вотяка; за типом волзько-камські фіні (мордва, вотяки, черемиси) подібні до волзьких тюрків (чувашів, татар, мецаряків), татарський тип так само переходить до типу башкірів та киргизів, від яких також переходимо до типу власне монголів, калмиків і бурятів" [20]. Учень Трубецького С.М.Полов'якін твердить "росіяни не європейці й не азіати. Вони – євразійці... Споконвіку росіяни ближчі до Сходу, ніж до Заходу... у російській культурі східне коріння" [21]. Звідси й вищезгадуваний висновок Трубецького про те, що було не "татаро-монгольське іго", а просто "військовий союз росіян з Ордою" для захисту від "європейського поневолення". Ще один учень Трубецького – П.Савицький – писав – "те, що Русь дісталася саме татарам – велике щастя" [22]. А відомий євразієць Л. Гумільов додає: "Біла Русь, Галіція, Волинь, Київ та Чернігів відмовилися від союзу з Ордою і стали жертвами Литви і Польщі" [23]. Як бачимо, змалювання подій російської історії євразійцями є для них просто об'єктивним відтворенням докonalних історичних фактів, що не викликають у них жодних негативних емоцій. Ті ж самі події, але сприймані Шпетом з позицій європоцентризму викликають негативну реакцію, оскільки не відповідають окцидентальному баченню ходу російської історії і відповідному їй розвитку культури. І все ж така протиставленість названих (Шпетової і євразійської) позицій є, у певному розумінні, лиш поверховою, результатом лише першого кроку у їх зіставленні, наслідком їх прихованої (і взаємної) однобічності. І європоцентризм, і євразійство претендують (хоч і різною мірою загальності) на свого роду шаблон, "норму" суспільної ситуації. Тільки європоцентризм має себе за світову "норму", євразійство ж – принаймні за "всеросійську" (з огляду на імперські амбіції Росії, це теж не мало).

Але погляньмо на проблему більш масштабно. Йдеться про те, що обидві позиції є по суті, якщо не європоцентричними, то, принаймні, європейськими. Специфіка європейської духовної культури розвинулася в історичних масштабах Римської імперії, духовним простором якої опанувала наприкінці її існування одна з світових релігій – християнство. Проте, вже у 395 р. н. е. Римська імперія розпадається на Західну (латиномовну) і Східну (грекомовну) частини. У 476 р. н. е. Західна Римська імперія припиняє своє існування під ударами варварських (переважно германських) племен Європи, які консолідуються у молоді західно-європейські державні утворення.

А у 1054 р. відбувається розкол ("схизма") вже самої християнської релігії на західну ("католицьку") і східну ("православну") гілки християнства. Західно-європейські держави запозичують римську культуру і християнську віру у їх західній версії і притому у латиномовній формі. Що ж до Східної Римської імперії, то вона проіснувала аж до її турецького завоювання у 1453 р., але встигла до цього поширити християнську релігію (у православній її версії) у східно-європейські держави Вірменію, Грузію, Сербію, Болгарію і Русь (Київську державу), але у рідномовній (а не грецькій) формі. Західно-європейські країни, запозичивши культуру у латиномовній формі, запозичили разом з нею і римоментальну свідомість світоглядну орієнтацію на т. зв. "зовнішню людину". Йдеться про світоглядну визначуваність людини зовнішніми щодо її "внутрішнього" (духовного) світу чинниками – головним чином формальними (юридично-правовими) ознаками. Цей формалізм позначився на таких істотних ознаках західно-європейського середньовічного соціуму, як жорстка ієрархізація суспільного життя, схоластика навчального і пізнавального процесів та ін. А у новий час (до середини XIX ст.) жорсткий раціоналізм мислення і пізнання на базі принципу тотожності мислення (редукованого до *ratio*) і буття, а далі – "європейський нігілізм" (Ф. Ніцше) у XIX ст. і його неминучий результат – криза науки (фізика, математика, логіка та ін.) і дегуманізація людини, репрезентована феноменом "повстання мас" (Х. Ортега-і-Гассет) і, на додаток, формування тоталітаризму (нацистська Німеччина, фашистська Італія, фалангістська Іспанія та ін.). Своєрідною світоглядною протитотою, здатною нейтралізувати названі наслідки однобічного раціоналістичного формалізму, виявилася екзистенційна філософія, сформульована у XIX ст. с. К'єркегором, та її численні версії у XX ст.

Країни Східної Європи запозичили античну культуру від безпосередньої наступниці давньої Еллади – центру джерельної для всієї Європи культури – Візантії (Східної Римської імперії). Бо ж саме Еллада у пізній період античності (доба еллінізму) вперше фіксує духовну реальність (головним чином у рамках шкіл римського, сірійського і афінського неоплатонізму), римляни ж, як ми бачили, зробили вже перший крок до однобічного – формального, суто "зовнішнього", його тлумачення, однобічності якого чим далі у віках зростала. Всупереч римському "зовнішньому" баченню людини грецькі неоплатоніки захищали позицію "внутрішнього" бачення людини як істоти духовної або "внутрішньої" людини. Найбільш плідними версіями елліно-елліністичної філософії і теології були грузинська (IV ст.) і Київська (XI ст.) рецепції. Грузинський варіант філософсько-світоглядної позиції репрезентований "Корпусом Ареопагітики", автором якого аж до XX ст. вважали візантійського мислителя Діонісія Ареопагіта і лише півстоліття тому було встановлено, що його автором був Петро Івер виходець з грузинського царського роду (його

справжнє ім'я – Набаріугія), який був добре знайомий з філософією афінського неоплатонізму (є відомості, що він був особисто знайомий з главою афінського неоплатонізму Проклом). Твір написаний грецькою мовою, якою Івер володів досконало, і складається з кількох текстів – головними з них є "Містичне" (Апофатичне) і "Догматичне" (Катафатичне) Богослов'я. У першому говориться про принципову неможливість пізнавального схоплення буття Бога (Бог осягається винятково й цілком лише вірою). Але це не означає остаточності заперечення можливості Богопізнання – "апофатікос" в перекладі з грецької мови означає "заперечне". Адже Бог створив світ, який є цілком пізнаваним для нас. Про це і говорить догматичне богослов'я – пізнаючи світ, створений Богом, ми маємо і щасливу нагоду по творінню отримати певною мірою достатнє знання й про Творця. Інакше кажучи, людина, створена Богом за його (Творця) образом і подобою, завдяки своїй душі, що є "іскрою Божою" в людині, поєднує в собі і творче начало і творіння, є неподільною єдністю природного (тварне тіло) і духовного (націлена на творчість безсмертна душа). Крім неоплатонічних та інших пізньоелліністичних філософських шкіл у Візантії активно працювали й інші філософські та теологічні групи і об'єднання (Александрійська школа, каппадокійські східні отці церкви та ін.). Але поряд з вченнями і релігійно філософськими позиціями, що апелювали до теоретичної аргументації своїх ідей зустрічаємо у Візантії своєрідний феномен чернецтва, яке принципово заперечувало потребу будь-якого "словесного" спілкування з Божественним світом. Йдеться про множину ченців-подвижників, пустельників, які прагнули досягти "святості", наближення до Бога шляхом жорстокого тортуровання плоті, досягати духовної досконалості не вдумливим проникненням у священні тексти, а безпосереднім наслідуванням "подвижницького" життя різного роду "божих людей" (юродивих і под.). Одним з типових прикладів подібної так би мовити "метафізики Ілляху" (а не Логосу) була проповідь т. зв. "ісихазму" (від грец. "ісіхія" – німотність) Гр. Паламоу. До цього чернецького "руху" належали великі групи ченців у Єгипті, Сирії, Палестині. З XI ст. центром такого "подвижницького" чернецтва стає півострів Афон (на півночі Греції).

Що ж до Київської рецепції теологічно-філософського православ'я, то, як відомо, ця релігійно-філософська (і культурна) парадигма була запозичена у Візантії у 988 р. за князювання Володимира Великого, і хоча одним з потужних центрів християнства у Києві була Києво-Печерська Лавра, заснована у середині XI ст. симпатиками афонських "подвижників" Антонієм і його наступником Феодосієм, переважним у київському християнстві (в Русі взагалі) був вплив неоплатонічної філософсько-богословської культури – адже головним київським храмом був (і лишається досі) храм *Софії* – "премудрості Божої", заснований у першій половині XI ст. князем Ярославом *Мудрим*. Адже мудрість, на думку київських Любомудрів (філософів) є не просто "віданням" (знанням), але осягненням суті, сенсу всього сущого, розкриттям "божественного задуму" їх творення, в тому числі і розгадуванням таємниці власного "Я". Недаремно у Києві вже у 1051 р. з'являється перша філософська книжка – "Слово про закон і благодать", написана першим київським митрополитом – русичем Іларіоном. Інший київський філософ – Клим Смолятич (середина XII ст.) говорить про два роди пізнання істини: "благодатний" (пізнання істини святими) і "приточний" (пізнання істини рештою людей) – "притча" не є образом і тому потребує тлумачення; ще один київський філософ Кирило Туровський (1130 – 1182) вважає, що головним предметом філософського пізнання є

людське "Я", людина. Монголо-татарська навала дещо загальмувала поступ київської культури, але після вигнання монголів з Києва (Ірпінська битва 1320 р.) вже у складі Великого князівства Литовського (уряд якого дуже толерантно ставився до київської культури) цей поступ відновився. Велику роль у піднесенні рівня світоглядної культури Русі цього періоду відіграла та обставина, що у 1371 р. афонський інок Ісайя перекладає знаменитий "Корпус Ареопагітики" (вже згадуваний раніш) на "руську" (староукраїнську) мову і вже на початку XV ст. цей переклад потрапляє до Києва, що незаперечно позитивно посприяло адекватному сприйняттю київськими мислителями змісту неоплатонічної філософської інтерпретації православного богослов'я.

У XIV-XV ст. в українських і білоруських землях ще не було вищої школи – то ж хлопці масово вступали до західно-європейських (Париж, Гайдельберг, Болонья, Падуа, Краків та ін.) університетів. Видатним вченим став, зокрема, Ю. Котермак з Дрогобича, який, закінчивши Болонський університет, працював там професором і, згодом, ректором. Отримали освіту у західних університетах і такі діячі української культури цього періоду як С.Оріховський, П. Русин з Кросна, Ш. Шимонович та ін. В середині XV ст. виникає Замойська академія (м.Замостя). Вона існувала дуже недовго, але там отримали освіту такі відомі пізніше українські достойники як К. Сакович, П. Горбачий, І.Гізель, П. Могила та ін. Після Люблінської унії 1569 р. що поклатала край Литовсько-Польській конфедерації, на зміну якій приходить унітарна Польська держава (Річ Посполита), яка активно розпочинає політику колонізації і покатоличення українського, білоруського і литовського населення, названі народи організовують активний супротив цій політиці, створюючи в містах і містечках "братства", а при них "братські школи" проти польської національно-конфесійної агресії. Братська школа в м. Острозі організовується у 1576 р. в науково-освітній центр (практично – академію). Діячі центру (Г.Смотрицький – ректор, В. Суразький, Клірик Острозький та ін.) провадять активну полемічну стратегію в боротьбі проти польсько-католицької інвазії. Визнаним лідером полемістів стає І. Вишенський (бл. 1545-1620), який вважається родоначальником специфічно українського світоглядного феномену XVII – XVIII ст. – *бароко* (пізніше він розгорнеться у *бароко-кордоцентричний* стиль філософування). Українське бароко розгортається з неоплатонічного ареопагізму. Продовжуючи в дусі останнього заперечувати (апофатика) пізнання непізнаного, зображення незображуваного, бароко пропонує символічні, "емблематичні" і т.д. нераціональні (а може й ірраціональні) способи подолання негативності пізнання непізнаного. Г.Сковорода унаочнює цю специфічність барокового символізму ("емблематичності") таким міркуванням: "Байкослівність" (символічність – Авт.) стародавніх мудреців книги, неуречевлену природу Бога зображали тлінними фігурами, щоб невидиме було видимим, являючись іпостасями живих істот. Скажи, яким чином зобразиш мені нетлінного Духу істоту, коли не крилатою дитиною? Крила його значать безперервний, що весь Всесвіт рухає, рух" [24].

Приєднана в результаті нещасливої Переяславської ради до Московії, Україна почала справляти всезростаючий культурний вплив на неї, попри досить потужний спротив московського ("туранського", за Н.С. Трубецьким) менталітету. Показовий приклад – *провал* Ніконової церковної реформи, коли московська церква у відповідь на спробу влади переписати Московські богослужбні книги за київським взірцем відповіла розколом. Але вимріяний ще Іваном Лютим задум поставити

Московію на "рівень" світових (Римської і Візантійської) імперій, можливий до реалізації (з "династичних" міркувань) лише через історичну ідентифікацію з Руссю, настійно впроваджуваний у життя його наступниками, врешті був реалізований Петром I, який рішуче заходився прорубувати "вікно у Європу". Але для забезпечення успіху подібної (не дуже популярної серед мешканців Московії) акції, як показав нещодавній "зрив" реформи патріарха Нікона, Петро I мав знайти в межах Московії відповідний "проєвропейський" "грунт", щоб на нього спертися у задуманих реформах. На той час на теренах Московської держави було два (і, при тому антитетичних) культурних центри – Москва (азійсько-туранський) і Київ (окцидентально європейський). Зрозуміло, що Петровій реформаторській програмі відповідав, звичайно, Київський центр. За порадою своєї "Ученої дружини" (спеціально створеного Петром комітету для проведення реформ), очолюваної Теофаном Прокоповичем, Петро I обрав Київський варіант. В результаті такого вибору Московія й стала у 1721 р. Росією ("Російською Імперією"), і у її культурному житті відбулися помітні зміни. Як зауважує М.С.Трубецький, "вся традиція і форми використання церковнослов'янської мови для світської літератури йдуть з України. (Російську літературу післяпетровського періоду доводиться розглядати як її продовження церковнослов'янської літератури Західної Русі (головним чином України) XVII ст., зі специфічно великоруською московською літературою допетровської Русі у російській літературі XVII ст. немає жодного зв'язку. Подібні співвідношення спостерігаються і в інших галузях культури, зокрема в музиці і в живописі. Принаймні російський портретний живопис XVIII ст. не має нічого спільного з великоруським іконописом XVII ст. "Українізація" великоруської духовної культури розпочалася ще за Олексія Михайловича (згадаймо роль киян у реформі Нікона) і стала мостом для європеїзації. Зазначена обставина є занадто важливою, бо *без такого мосту українізації європеїзм навряд чи зміг би привитися на російському ґрунті* (курсив наш – Авт.) [25]. На початку XIX ст. ідея генетичного зв'язку Росії з Руссю знаходить офіційне "теоретичне обґрунтування" (як вже говорилося) на сторінках "Истории государства Российского" М. Кaramзіна, але процес "європеїзації" Росії не завершився і до наших днів, оскільки великою мірою був зовнішнім, формальним, оскільки євразійський менталітет росіян не був уражений у його інтимних глибинах. Ні дореволюційна, ні радянська, ні, навіть, пострадянська Росія не позбавилися свого євразійства – ще не зовсім давно Міністр "ельцинського" уряду А. Козирев напівсерйоз – напівжартівливо зауважив: Росія сьогодні навіть не Євразія, а Азіяпа. Крім того відомий сучасний російський історик Юрій Афанасьєв, академік Російської академії природничих наук, засновник і тривалий час ректор Російського державного гуманітарного університету в Москві, видав книгу "Опасная Россия. Традиции самовластья сегодня" (Москва 2001) у якій пише, що загадка російської історії у самій російській владі, основними структурними елементами якої є візантійська і ординська традиції. Останнє виступає як "пристрасть невтримного і позбавленого сенсу загарбання, розширення, володіння і підкорення завойованого ... поєднавшись з візантійською, ординська традиція, а разом з нею й російська влада набувають формулу абсолюту, автократії, стають самодержавством" і далі: "Об'єднання, точніш завоювання Русі Московією, було умовою і засобом виживання величезного московського служило-військового люду".

Як бачимо, на кінець XIX – початок XX ст. маємо на Європейському континенті західно- і східно-європейську

гілки континентальної філософії. Обидві – асиметричні, *однобічні* Західній властива раціоналістична (*римометальна*) однобічність, що призводить на межі століть до глибокої теоретико-пізнавальної та гуманістичної її кризи – вчитель Шпета Г. Гуссерль говорить у своїх працях про кризу європейських наук і європейської *людини*. Проте, вже у першій половині ХХ ст. криза істотно знижує свою напругу завдяки світоглядній активності антитетичного чинника — філософської містики, що сформувалася тут ще у XIV ст. Йдеться про латинський переклад Корпусу Ареопагітики Й. С. Еріугени, на базі якого Й. Екгарт розгортає неоплатонічну діалектичну методологію на протидію панівній тоді раціоналістично-схоластичній філософії. З цього невеличкого — маргінального у потужному моноліті середньовікової схоластики — виникає на XVI – XVII ст. бурхливий потік антиреформансної Реформації, яка повертає до європейської філософії втрачену нею за доби середньовіччя діалектику. Схоплена в'язким субстратом раціоналістичного об'єктивізму в німецькій філософській класиці, вона повертає свою життєву силу у екзистенційному повстанні С. К'єркегора проти величної гегелівської будівлі, у якій, проте, було неможливо жити, оскільки всі радіощі і горе людського існування лишалися на вулиці. Критикуючи наївний платоно-сократівський раціоналізм, К'єркегор (як передає його позицію Л. Шестов) вважав, що "найбільше нещастя людини – це незаперечно довіра до розуму і розумному мисленню ... Завдання філософії у тому, щоби вирватися з-під влади розумного мислення і знайти в собі смисливість ... шукати істину у тому, що всі звикли називати парадоксом і абсурдом Там, де за свідченням нашого досвіду і розуміння закінчуються всі можливості, де ... ми упираємося у стіну абсолютної неможливості, де ... не існує ніякого виходу, що все назавжди скінчене, що людині вже немає чого робити і немає про що думати й лишається тільки дивитися і холодити, де люди припиняють й мають припинити всілякі спроби шукати й боротися, там тільки ... й починається істина і справжня боротьба – і у цій боротьбі задання -філософії" [26]. І методологією екзистенційної (а не об'єктивно-раціональної гегелівської) діалектики була подолана криза європейської науки (згадаймо хоча б "божевільні" ідеї Н. Бора) і криза людини (згадаймо хоча б крах тоталітарних режимів у ХХ ст.).

Подібною є й ситуація з євразійськими теренами Східної Європи (Російський ментальний світ), хоча ряд моментів робить її дещо складнішою йдеться про те, що криза її однобічності почалася ще у XVIII ст. (перші спроби її подолання розпочав ще Петро I, але пішов не зовсім вірним шляхом). Саме з міркуваннями про цей предмет і пов'язана історико-філософська позиція Г. Шпета. Ми вже говорили про загальну оцінку Шпетом російської (ще суздальсько-московських часів) світоглядної позиції як невегласія. Але, наголошує Шпет, і у XIX ст. Росія вступає у стані загального невегласія [27]. "Загальний підсумок умов, за яких розгорталась філософська думка в Росії, короткий. *Невегласіє* є той ґрунт, на якому вирощувалася російська філософія ... тільки невігластво не дозволяло російському духові поглинути в себе до загального усвідомлення європейську філософську рефлексію" [28]. Однією з важливих складових невегласія є принципово *утилітарний* характер російських світоглядних інтенцій. "Історія російської філософії, пронизаної духом утилітаризму, є історія донаукової філософської думки" [29]. Російська філософія не є вільною, чистою філософією – знанням. Сприйняття ідеї російською думкою є донауковим, примітивним, не-софійним. "Немає історії, яка б так піклувалася б про прийдешній день, як російська. Тому ро-

сійська філософія – є наскрізь *утопічною* ... Росія не просто у майбутньому, але у майбутньому *всесвітньо*-му. Завдання її *всесвітні*, і вона сама для себе – *світова* задача. Тут і специфічна національна психологія ... відповідальність перед привидами прийдешніх поколінь, ілюзіонізм, що викликається відінням майбутніх суддів, невміння і нелюбов жити у теперішньому часі, суєтне хвилювання про вічне, мрія про спокій і щастя, обов'язково загальному, – а звідси – *самозакоханість*, безвідповідальність перед культурою, кичливе приниження вчителів і розгнужано-добродушна упевненість у ... широті, розмахові, повноті, доброті "душі" і "серця" російської людини, яка у приємній невихованості вважає, що дисципліна розуму і поведінки є вузькість, "сухість" і однобічність" [30].

Критикуючи російську філософію та її історію за невегласіє, Шпет має на увазі під цим терміном утилітаризм і, водночас, утопізм, неісторичність, спрямованість на "пересічність" ("хорове начало") людського існування, орієнтованого на замкненість у повсякденні, тобто риси т.зв. "есенційності" (замкненості, навіть "розчине-ності" в масі, "общині", пов'язаності "круговою порукою") протилежне "екзистенційності" (відкритості назовні). Як писав російський поет А. Блок:

Мильоны – вас. Нас – тьмы, и тьмы, и тьмы.

Попробуйте, сразитесь с нами!

Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы,

С раскосыми и жадными очами.

Подолання невегласія, за Шпетом. вже широко (і нерідко примусово) нав'язував Росії Петро I – сам же Шпет обґрунтовано говорить про глибоко утилітаристичні наслідки такого спрямування реформ Петра. А, проте, на сторінках свого "Нарису" Шпет зовсім близько "ходить" біля шляхів, якими йшла Західна Європа, долаючи свою однобічність. Йдеться про шляхи, які вже частково були використані (і не без успіху) тим же Петром I (згадаймо тезу М. С. Трубецького про "європеїзацію" Росії через її попередню "українізацію"). Але Шпет (залюблений, ще з юнацьких років свого стажування у Гуссерля, в ідею філософії як "строкої – раціональної – науки") шукає вихід з невегласія у раціоналістичній традиції. Саме тому він зверхньо ставиться до філософії Г. Сковороди, але ж бароково-кордоцентрична філософія Сковороди була тим самим типом *пreekзистенційної* філософії, що й філософія Й. Екгарта, Б. Паскаля, німецьких романтиків і близького до них Ф. В. Шеллінга, лекції якого наснажили молодого К'єркегора на екзистенційну революцію в європейській філософії XIX ст. Але Шпет говорячи про російських шеллінгіанців (М. О. Максимовича, М. Г. Павлова та ін.) назвав їх філософію "тупиковою", неперспективною для філософського поступу Росії. Але філософія Шеллінга пробудила не тільки екзистенційні аспірації К'єркегора, але дала творчий поштовх у тому ж напрямі і М. Гоголю. Зустріч Гоголя з російською літературою стала його особистою трагедією. Проте, трагічною вона виявилася і для російської літератури. Про це переконливо пише російський літературознавець-дисидент К. В. Мочульський у праці "Духовний путь Гоголя". "Гоголю, – наголошує Мочульський, – судилося круто повернути всю російську літературу ... зрушити її з шляху Пушкіна на шлях Достоевського. Усі риси, що характеризують "велику російську літературу", що стала світовою, були визначені Гоголем ... Від Гоголя починається широка дорога, світові простори. Сила Гоголя була така велика, що йому вдалося зробити неймовірне: перетворити пушкінську епоху нашого письменства на епізод, до якого нема повороту, і бути не може. Він розбив гармонію класицизму, порушив естетичну рівновагу, якої дивом досяг Пушкін ... Від Гоголя пішла вся "нічна свідомість" нашої словесності: нігі-

лізм Толстого, безодні Достоевського, бунт Розанова. Йі "день", пушкінський золотом тканий покрив – був скинений ... Можна жалкувати за днем, що промайнув так швидко і здригався перед нічним страшним "Карлю", автором "Мертвих душ". Але не можна відкидати того, що велика російська література, вийшла із "Шинелі" цього "Карли". Без Гоголя, можливо, була б рівновага, антологія, благополуччя: безконечно продовжений Майков, а за ним безплідність. Після Гоголя – "повне неблагополуччя", світовий розмах і світова слава" [31].

1. Бердяев Н. Самопознание, М., 1990, с. 14; 2. Шпет Г.Г. Сочинения, Очерк развития русской философии, М., 1989, с. 13; 3. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах – ЛЗАК, СПб, 1908, вып. 20, с. 328-329; 4. Ключевский В.О. Исторические портреты, М., 1990, с. 42; 5. Уваров О.С. Меряне и их быт по курганным раскопкам, 1872, с.88; 6. Трубецкой Н.С., К украинской проблеме // Трубецкой Н.С. История, культура, язык, М. 1995, с. 362; 7. Кінан Е. Російські історичні міфи, К, 2001, с. 19; 8. Трубецкой Н.С. Наследие Чингизхана // Там само, с. 211-212; 9. Там само, с. 213; 10. Там само, с. 216; 11. Там само; 12. Бердя-

ев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма, М., 1990, с. 7-8; 13. Федотов Г.П. Россия и свобода, "Знамя", №12, 1989, с. 201-202; 14. Там само, с. 203-204; 15. Корсаков Д.А. Меря и Ростовское княжество, 1872, с.25; 16. Маркс К. Разоблачение дипломатической истории XVIII века // Вопросы истории 1989., №4, с. 4-5, 11; 17. Памятники литературы Древней Руси, М.,1984, с. 452; 18. Трубецкой Н.С. Наследие Чингизхана // Там само с.227; 19. Хованов Н.В. Каковы необходимые и достаточные признаки русского философа. Философские науки, №8, 1988, с. 77; 20. Трубецкой Н.С. Наследие Чингизхана // Там само, с. 213; 21. Половинкин С.М. Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н.С. История, культура, язык, М., 1995, с. 743; 22. Савицкий П. Степь и оседлость, зб., На путях. Утверждение евразийцев., Берлин, 1922, с. 344; 23. Гумилев Л.М. Историко-философские сочинения князя Н.С.Трубецкого // Трубецкой Н.С. История, культура, язык, М., 1995, с. 43; 24. Сковорода Г. Розмова, названа Алфавіт, або букварь миру // Твори у двох томах, т.1, К., 1994, с. 497; 25. Трубецкой Н.С. Общеславянский момент в русской культуре // Там само, с.188; 26. див. Шестов Л. Киркегард – религиозный философ // Серен Киркегор Наслаждение и долг. – К.,1994, с.429 – 430; 27. Шпет Г.Г. Сочинения, с. 40; 28. Там само, с. 49; 29. Там само, с. 51; 30. Там само, с. 53; 31. Мочульский К. Духовный путь Гоголя, Париж, 1934, с.86-87.

Надійшла до редколегії 21.06.06

А.В. Александрова, д-р філос. наук

ИСТИНА ДИАЛОГА

У статті аналізується комунікативність мислення в античності і розвиток освітнього діалогу від Сократа до середньовіччя.

The article proposes an analysis of cognitive communication in Ancient and Medieval traditions.

Историко-философское исследование можно представить в качестве символического моста, настолько соединяющего различные эпохи, что становятся возможными некие теоретические параллели, но и настолько разъединяющего, что одни и те же понятия обретают различное смысловое звучание. Примером тому может стать содержательная наполненность диалога. И чтобы не ограничиваться в понимании этого феномена только лишь банальным установлением греческих корней, можно сопоставить его некоторые исторические формы для корректного осмысления их конкретного значения. Обращения к истокам философского диалога требует не только методическая упорядоченность исследования, но и, говоря словами Г.Г.Шпета, стремление к обретению "собственного мастерства, ... софийности. ...Для этого нужно стать Европой, а Европа, еще и еще и еще раз, зачиналась на берегах Эгейского моря" [1]. Мысль Шпета тем более своевременна, если вернуться к гуманистической тенденции диалога, наиболее развитой формой которого в истории философии принято считать диалог Возрождения. Безусловно, в нем воссоздавались принципы античного мироощущения применительно к мировоззренческим реалиям зарождающегося буржуазного строя. Однако в действительности Возрождение было возрождением не одного, а всех духовных наследий, то есть не только античного, как стремились декларировать европейские гуманисты XV–XVI ст, но и христианского Средневековья, преемственность с которым они всячески отрицали или замалчивали. Новый диалог возрос на почве "антропологического снятия" всяких и всех предшествующих культурных наработок. Но именно снятия. Поэтому напрасно искать в нем диалектику сократового преследования истины, или изящество и глубину христианской аргументации. Их там просто нет. Но, несомненно, другое: только ренессансный диалог (в отведенный ему историей краткий век) мог позволить себе плюрализм мнений, доброжелательное сосуществование различных точек зрения даже в ущерб логической строгости и теоретической перспективы, чем, к примеру, отличался диалог "античного просвещения". Гуманистическая составляющая средневекового диа-

лога и ее реальное влияние на возрожденческую мысль исследована в меньшей степени, тем более, если принять во внимание, что этический аспект христианских обучающих бесед был не побочным эффектом, а скорее, сердцевинной их теологического смысла. Попробуем провести небольшое сравнение воспитательно-образовательных возможностей античного и средневекового диалогов в качестве двух составляющих основания культуры диалога Возрождения.

Коммуникативность мысли в античной традиции в противовес догматике ранней классики складывается в период так называемого "греческого просвещения", обусловленного расцветом афинской демократии и потребностями политической активности граждан. Античная коммуникативность – явление не однозначное. Она предполагает развитую способность к общению с целью управления государственными делами и делами частной жизни, но также ради теоретического образования. Известно, что представителями "греческого просвещения" были как софисты, так и Сократ. Первые, имевшие славу (порой, сомнительную) учителей мудрости, обещали обучить, прежде всего, риторике, эристике и политическому красноречию. Сократ же учил проникновению в сущность явления. Вместе с тем, первые, исходя из знаменитой триады Горгия: "1. Ничто не существует. 2. Если что-либо существует, то оно не познаваемо для человека. 3. Если и можно познать что-либо, то нельзя передать и объяснить это другому" [2], не могли быть в полном смысле носителями коммуникативной мысли и диалогической формы обучения. Дело в том, что при альтернативности, категоричности первых двух пунктов горгиевой триады, где, по-видимому, высказывается сомнение в репрезентативной достоверности явления в отношении его сущности, третий, в котором речь идет о невозможности сообщения познания другому, – весьма однозначен. А потому можно согласиться с А.В.Подосиновым: "...Горгием была впервые поставлена проблема коммуникации, хотя и решена она отрицательно" [3]. Разумеется, это уже не нарочитое дистанцирование аристократов духа, "вдыхающих божественный Логос" (Гераклит) или "слушающих музыку сфер" (Пифагор), от окружающего их плебса, которое демонстриро-

вали досократики. В устах софистов – это проповедь практически обратного. Здесь присутствует интересный новый акцент на субъективности и релятивности истины, что аргументируется цепочкой философских построений, берущих начало в своеобразной интерпретации элеатской идеи тождества бытия и мышления, однако, будучи абсолютизированный софистами, превращает задачу "учителя" лишь в развитие у своих подопечных способности произвольно опровергать или отстаивать любую удобную позицию.

В отличие от софистов Сократ признает как объективную истину, так и возможность ее постижения. Но вот, как он решает проблему передачи знания в контексте своей "пайдеи", вопрос, думаю, остается открытым. Для Сократа очевидно, что обучение предполагает процесс познания, а не "натаскивания". Познание – это открытие истины в поиске сущности. Истину невозможно передать от учителя ученику, поскольку в ходе простой передачи она теряет себя, превращаясь в абстрактную банальность. Поэтому образование подобно переливанию жидкости по шерстяной нити из полного сосуда в пустой представляется Сократу бесполезным. Он, во-первых, не только считает, что истину нужно искать совместными усилиями учителя и ученика, но и находит способ поиска – способ вопросов и ответов, способ диалога. Однако, интересно, что Сократ, согласно свидетельствам Платона, никогда (практически никогда) не доводит свои диалоги до логического конца – до выяснения истины. В своем стремлении обнаружить общее для единичного, выводя последнее на уровень идеи, он останавливается перед окончательным определением будь-то "прекрасного", "добродетели", "знания" и пр. Что это? Недочет Платона, целенаправленная линия образования и воспитания, а возможно, идеологическая позиция? Думается, что первое – вряд ли возможно, исходя из диалектического метода и тщательной продуманности платоновских диалогов. Ведь смысл и истина обучения, по Сократу (Платону), состоит в передаче учителем ученику метода восхождения от абстрактного к конкретному, метода обнаружения сущности, в определении пути существенного движения мысли в деле познания любых (не важно каких) явлений. Например, как от прекрасных предметов перейти к пониманию сущности прекрасного, прекрасного самого по себе. В таком контексте главное – это путь, который должен уметь преодолевать каждый искатель истины. Причем для Сократа истина не тождественна сущности, хотя без последней говорить об истине было бы бессмысленно. Истина для него есть осмысленная сущность, которая должна состояться в душе, привести последнюю к пробуждению и росту. В таком случае (и это, во-вторых), истина – есть путь, точнее, двуединый путь как умственного, так и нравственного восхождения души, путь не только образования, но и воспитания. Выходит, Сократ также настаивает на субъективности истины, понимая под этим, однако, не субъективный волюнтаризм, но сознательное индивидуальное самостояние, самооткрытие сущности, объективным критерием которого будет истина как самоизменение души, способной в дальнейшем к самостоятельному поиску истины. Таким образом, учитель вопросами и ответами как системой дорожных указателей обозначивает способ образования и воспитания, а недосказанность сократического диалога продиктована установкой конкретной пайдеи.

Можно посмотреть на недосказанность диалога и несколько в ином аспекте. Например, в идеологическом. Если внимательно присмотреться к платоновским диалогам, то они, действительно, представляют собой

систему последовательных вопросов, которые предлагаются собеседнику, однако, на которые отвечает сам Сократ. Причем, задает и отвечает так, что для его визави не остается ничего другого, как в недоуменном восхищении (или возмущении, раздражении и т.п.) соглашаться с Сократом. Даже самоуверенный Гиппий там, где его не просят высказывать свое мнение, речь Сократа сопровождает только репликами: "Так оно, я думаю, и есть, Сократ... Конечно, Сократ, ты правильно ответил. ... Кто бы стал этому противоречить, Сократ. ... Именно это" [4]. Что тогда можно сказать о восторженно влюбленном в учителя талантливом юноше Тезетете или блестящем Алкивиаде? Конечно, для собеседников Сократ – пример того, как следует мыслить, но насколько он эффективен и насколько демократичен такой метод? И самое главное – многих ли он смог научить так мыслить? Из современников – это Платон. А еще? Ксенофонт? Думается, здесь мы имеем дело с качественным эпитонством. Но как учитель Сократ свою задачу видел в том, чтобы, овладев предложенным методом как инструментом, ученик пошел дальше. С Платоном это получилось. Ксенофонт такую задачу перед собой, по-видимому, и не ставил. Но вот мегарики, киники и киренаики – также его ученики – хотя и поставили, но достойно (не вообще, достойно, но достойно Сократу) решить ее не смогли, превратившись, по выражению А.Ф.Лосева, а "трагикомические школы". Конечно, можно отыскивать его более или менее успешных учеников в эпоху христианского и современного философствования. Но все-таки их будет совсем немного. В чем причина? В диалектике как методе познания или в диалектическом диалоге как форме обучения? Что касается диалектики. Исходя из самостоятельности этой темы, позволю лишь одно замечание. Думается, нельзя не признать, что по развивающей способности мышления и строгости гносеологического эффекта диалектика никогда не сможет исчерпать своих потенций. Вместе с тем, она (в любой ее исторической форме: античной, патристической, гегелевской, марксовой, негативной и пр.) не может быть признана методом, исчерпывающим собой современное мирознание, миропознание и мироотношение. То есть диалектике (в том числе сократовской) надо учить. Но не только ей. А может быть, причина отсутствия массового эффекта сократовой пайдеи – в высоте планки "духовного отбора", заданной античной философией, которой легче восхищаться, чем следовать?

Теперь – о сократическом диалектическом диалоге как форме обучения. И еще раз – чему и кого учить. "Пробуждение" души у своих учеников, которое осуществляет Сократ, происходит, если судить по платоновским диалогам, воспоминаниям Ксенофонта и их современников, только в присутствии учителя. У нас нет свидетельств самостоятельных восхождений к вершинам логоса его учеников впоследствии (естественно, исключая Платона), зато есть признание Алкивиада в том, что этот путь очень труден, и, сознавая это, он сам так и не решился на него вступить, из-за чего постоянно испытывал стыд перед Сократом, возлагавшим на его способности надежды [5]. И только сам Сократ (или Платон?) демонстрирует высший уровень эпопического рождения, относящийся к чистой идее. В связи с этим возникает вопрос, а может быть, ученики в качестве собеседников, участников диалогов нужны Сократу только как статисты или "отрицательный пример" того, как мыслить не следует? И, возможно, совсем не прав был Ницше, обвиняя Сократа в недопустимом заигрывании с чернью? "Со времени Сократа греки пристращаются к диалектике: что же происходит, соб-

ственно говоря, в этом случае? Прежде всего диалектика вытесняет вкус знатного человека; вместе с диалектикой получает преобладание и чернь" [6]. Действительно, участники платоновских диалогов самые разные: от первых лиц Афин и знаменитых философов до случайных встречных (мальчик-раб в "Меноне" и пр.). Однако, не со всеми беседует Сократ непосредственно. И в этом своеобразная хитрость Платона, не желающего выставить своего учителя в качестве "отрицательного примера" или статиста, ибо стиль диалогов в подавляющем большинстве вполне "сократический". А вот возлагал ли Сократ действительно надежды на всех своих учеников?

Если обратиться к диалогу "Государство" с уяснением идеального устройства общества, его классовой структуры, назначения в нем каждой социальной группы (класса), места и роли философов-правителей в государстве, их численности в общей структуре населения и вытекающих из этого отношений философа и толпы и т.п., станут очевидными, отнюдь не демократические иллюзии Сократа по поводу своих собеседников. Поэтому, с позиции Сократа, учить можно всех, но возлагать надежды следует лишь на единицы, то есть на избранных. Они-то только и смогут подхватить диалектическое усилие мысли учителя и самостоятельно продолжить путь истины не только в деле обнаружения сущности (идеи), но и соответствующего напряжению и успешности критерийного роста души. Вот и еще одна причина, по которой Сократ "грешит" недосказанностью своих бесед-диалогов.

Показательной в подтверждении этих слов может быть и платоновская "Апология Сократа". (Позволю себе не согласиться с оценкой содержания этого диалога Гегелем). Согласно "Апологии", удивительно и не по-сократовски ведет себя в афинском Ареопаге Сократ при вынесении ему обвинительного приговора. Всегда высмеивающий эристику софистов, стремившихся подменить ею диалектический поиск истины, Сократ предстает здесь как отъявленный софист. Он не отвечает на обвинения по существу, он уходит от них. Почему? Потому, что он не верит в то, что его признание в служении новому богу – Разуму, будет понято и принято афинянами? Или не хочет признать, что и учеников своих, выбирая достойных, просеивая, как бы через мелкое сито, с помощью диалектического метода, приучал поклоняться этому новому богу во имя того, чтобы пусть единицы из них, но смогли по Уму, а не по изжившим себя традициям, служить родному городу? Конечно, нужно делать поправку на то, что Сократ в диалогах Платона – это, прежде всего, лирический герой писателя, хотя, думается, мировоззренческие позиции этих философов были достаточно близки.

Итак, особенностью античного сократического диалога есть "объективная" диалектическая бескомпромиссность в поиске истины и "субъективное" следование определенной воспитательной позиции. Подобно тому, как диалектика всегда существует в определенной исторической форме, начало которой заложила античная философия, так и диалог в качестве формы беседы несет на себе отпечаток характера исторического времени. В отличие от сократического (платонова) диалога христианская форма бесед, как в патристике, так и в схоластике имеет свои специфические особенности. Речь идет не о теоретических диспутах, в которых беспощадно сокрушался любой намек на ересь. Они бывали в подлинном смысле смертельно жестокими именно потому, что велись внутри одной и той же системы мировосприятия (достаточно вспомнить резкие обвинения Бернара Клервоского к Пьеру Абеляру, Гильому из Конша и др., дебаты номинали-

стов и реалистов, в которых тот же Абеляр громил позиции своих учителей Росцелина и Гильома из Шампо, борьбу ортодоксии с ересью, от осуждений до крестовых походов и физического уничтожения инакомыслящих).

Обратимся к традиции диалогов как образовательных бесед и проповедей. В них участвует в качестве учителя пастырь, наставник, духовный отец. Вторая сторона либо молчаливо внемлет проповеднику, либо активно участвует в диалоге. Особенность позиции учителя продиктована спецификой христианского мировосприятия. В христианстве учитель (наставник) – не ощущает себя автором той или иной идеи, а признается лишь авторитетом. Автором и мира, и слова о мире есть Бог. Учитель ведает о Начале и о Конце в лучшем случае на уровне Откровения. И те, кому оно было дано, признаются отцами и учителями церкви. Однако, поиск связующей нити, объединяющей духовные факты Откровения в рационально объяснимое целое, вынуждает христианского мыслителя, обнаруживая каждый последующий аргумент, сверяться со Святым Писанием. Каждый шаг верующего разума на пути богопознания оборачивается ступенью в углублении христианского сознания и расширения души, когда, ища и одновременно следуя божественному эталону, душа, в конце концов, открывает его внутри себя. Средневековый немецкий мистик Генрих Сузо называет этот процесс "возрождением" в человеке: "Но возрождением, свойственным лишь человеку, я именую движение вспять каждой вещи к истоку, понятому в смысле истока же, без оглядки на присущее ей" [7]. Интересно то, что в христианстве доля (судьба) наставника жертвенна, подобно жертве Христа. Она входит в некое противоречие с целью верующего человека "знать Бога как единого истинного Бога, а не сознать, что познаешь Бога" [8]. Когда же человек "блаженным становится и пребывает блаженным в корне и основании блаженства", душа находит тайный вход в божественную природу, где для нее вещи все обращаются в ничто. В этом состоянии человек "забывает себя", он уже не знает ни себя, ни прочие вещи, но только одного Бога. Учитель (наставник) же, пройдя этот путь, вынужден возвращаться ради ученика на более низкую ступень богопознания, то есть из состояния "единства" в состояние сознания дистанции, отделяющей душу от Бога, возвращаться, невзирая на осуществленное ранее духовное восхождение. В Евангелии от Луки сказано: "Некий человек высокого рода отправился в дальнюю страну, чтобы получить себе царство и возвратиться" (Лк. 19, 12). О Сыне Божиим Экхарт находит подобную мысль и у пророка Иезекииля, когда говорит, "что могучий орел с огромными крыльями, с длинными членами полными разных перьев прилетел к пречистой горе и забрал сердцевину или ядро высочайшего дерева и сорвал верх его кроны и принес вниз" (Иез. 17, 3-4). Возвращение наставника из состояния "божественного незнания", где душа и Бог суть одно, на низший уровень просветленного знания происходит во имя ученика, для того, чтобы помочь последнему не только достичь состояния знания Бога и себя, но со временем преодолеть его в единстве Бога. По-видимому, здесь даже в большей степени, чем в опыте античной пайдеи не просто переплетены, но сплавлены познание и этика, когда ученик становится целью, а не средством обучающей беседы.

Возможно, именно этим закладывались основы гуманистического отношения к человеку как личности. С одной стороны – истолкование библейного слова, экзегетика, а с другой – забота об ученике, его духовном пути. Возвращение наставника на уровень "знания" предполагает в дальнейшем совместное с учеником

вступление на путь долгого гносеологического развития через истолкование догм и сопровождающего его интенсивного внутреннего делания. Григорий Неокесарийский вспоминал о ступенях, структуре и характере занятий, проводившихся с учениками Оригеном, в так называемой "Академии в изгнании", где, прежде, чем приступить к богословию, изучались античная философия, и физика, и этика, а сам учитель был "не просто как дидаскал, но и как иерей, окормляющий многочисленную паству" [9]. Богословие органично включало в себя философию и предполагало систематическое чтение произведений греческих философов, без огульного небрежения античной мудростью с целью выработки критической способности суждения, отмечает Григорий в "Благодарственной речи" Оригену. Последний стремился показать ученикам "борьбу учений и противоречия философов друг другу"; "И сам он шел вместе с нами и впереди, ведя нас за руку, словно во время путешествия, на тот случай, если встретится на пути что-либо неровное, потайное или коварное" [10]. Эти свидетельства дали основания А.Кнауберу сделать вывод, что школа Оригена в III в. в Кесарии имела "философско-миссионерский характер", и задачей ее было постепенное введение в христианскую религию молодых язычников, взывающих мудрость и искренне ищущих веру. К такому же выводу приходит Г. Крузель, называя ее "школой внутренней жизни", ибо все преподавание в ней имело основную цель – стяжание Святого Духа [11].

Продолжение традиции патристического образовательного диалога Оригена обнаруживаем в творчестве членов Каппадокийского богословско-философского кружка (IV в.) и, прежде всего у его основателя Василия епископа Кесарийского. Василий Великий, задумываясь над плодотворным способом обучения юных христиан, "в условиях, когда все литературные, нравственные и философские сочинения были произведениями языческих писателей и отражением языческой культуры... решает эту проблему не без изящества, сам подавая пример творений, расцвеченных цитатами и примерами из античности, но оживотворенных истинно христианским духом" [12]. Он убежден, что полезны не только теоретические и нравственные идеи античных мыслителей для формирования вкуса и культуры добродетели, но и тот духовный опыт писателей, позволяющий "возвысить нашу душу и освободить ее от рабства телу, в чем состоит долг всякого христианина" [13]. Известно, что Василий был зачинателем традиции "Бесед на Шестоднев" о днях божественного творения. Этот цикл бесед был предназначен не для ученых коллег и не идейным противникам. Он был предпослан пестрой толпе, которая собирается в церкви, а потому рассчитан не только на разум, но и на чувства, на установление доверительного отношения со слушателями, за которыми сам проповедник внимательно наблюдает. В последствие его брат и единомышленник Григорий Нисский, отвечая на упреки в адрес Василия по поводу научности его бесед, в своем "Шестоднев" разъяснял цель, которую в своих беседах поставил его брат как проповедник: "Ведь он вел беседу в многолюдной церкви, при стечении народа и не мог не соотноситься с характером внимающих его слову. Среди такого числа слушателей, если и было немало тех, кто способен постичь и более возвышенные речи, большинство, однако, не поднималось до тонких изгибов мысли. То были простые люди, ремесленники, занятые кузнечным делом, а также женский пол, неискушенный в таких науках, и юная молодежь, там толпились и дети, и старцы, удрученные годами. Всем им нужна была речь понятная, чрез красоту видимой твари влекущая душу к познанию Творца всяческих. Поэтому, кто судит о словах великого учителя, помня эту цель, тот не находит в них изъяна: ведь он не

вступал в словесную схватку, не сплетал безбоязненно вопросов с опровержениями, а был весь занят простейшим раскрытием речений, предлагая слово, понятное... и толкуя его так, чтобы, указав на разные науки внешней философии, оно достигало бы тех слушателей, которые разумеют высшее; поэтому толпа понимала его, а образованные восхищались им" [14].

В этом также прослеживается иная по сравнению с античностью позиция учителя в отношении своего предмета. К примеру, Платон ищет первооснову природы, законы, управляющие ею, стремясь истолковать первооснову как причину существующего. Для христианского проповедника и структура мира, и его предназначение представляли как заранее запланированные Богом, а потому никогда не могущие быть до конца познанные во всех смыслах. Идея телеологии с новым вопросом, "зачем", пополнялась дидактическим содержанием, сам мир превращался в загадку, которую ученик вместе с наставником должен был попытаться разгадать. И это не случайно, ведь в христианском сознании мир мыслился как акт творения по Слову, то есть чудо и загадка. С.Аверинцев считает, что чудо, лежащее в зоре "между достоинством смысла и недостойностью знака", предполагает, в свою очередь, возможность истолкований и интерпретаций. На этом строил свою систему образования способом ролевого диалога глава академии, созданной при дворе Карла Великого, Алкуин. С.Неретина рассматривает момент столкновения Божественного Логоса, как это представляли средневековые мыслители, с человеческим словом, когда и высекалась искра чуда (явленного в мир Слова), переходя в загадочное, замысленное, а на мистическом уровне преобразуясь в идею чуда, обнаруживающую игру замысла со смыслом (Подробнее об этом: Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка – М., 1994).

Воплощением христианской традиции образовательного диалога был представитель Шартрской философской школы Иоанн Солсберийский. В "Металогиконе" (Книге второй) он рассуждает об учителе, встречавшихся на его пути и о методах их работы. Вспоминая о двух из них Альберике и Роберте из Мелена, он пишет: "В самом деле, оба они имели проницательный ум и были настойчивы в науке; и я уверен, что каждый из них выдвинулся бы как великий и знаменитый исследователь натуры, если бы опирался на широкое научное основание и не только радовался бы собственным открытиям, но и помнил о сделанном предшественниками". Позднее, он дополнит свою позицию словами епископа Ульгерия: "на форуме различных наук должна быть любезность в обмене друг с другом мнениями", уточняя "ведь свобода расцвечивает на форуме философов, и слова там используются по благодати" [15]. В другом случае он делится воспоминаниями от встречи со своими старыми товарищами, которых он не видел почти двенадцать лет: "Я хотел встретиться с ними, чтобы обсудить те вопросы, которые прежде казались нам неясными, и оценить наши успехи обоюдным сравнением. И вот я нашел их точно такими же и на том же месте, где они были, когда я их оставил. Оказалось, что они ни на шаг не продвинулись вперед и не добавили ни одного довода к разъяснению прежних вопросов... Таким образом, я на опыте убедился..., если диалектика облегчает изучение других наук, то, оставшись наедине с собой, она становится беспильной и бесплодной. Ибо, если нужно оплодотворить душу для того, чтобы принести плоды философии, она должна зачать извне" [16]. Иоанн Солсберийский в своем трактате предстает, с одной стороны, как сторонник четкого метода образования, с другой – он убежден, что диалектикой не следует злоупотреблять, тем

более, что современная ее разновидность далека от античного образца и превратилась в инструмент словесной акробатики. Разбираясь в проблеме универсалий и осознавая значение ее решения для теологических целей, он предостерегает против бесконечных споров: "... то, что мыслится и обозначается, следует объяснять доступнее, чтобы ни в коем случае не перейти к бесцельному рассуждению и тонкостям искусства грамматики, которая по своей природе не допускает, чтобы были бесконечными доказывающие речи, если только нет основания для свободы толкования; и она не позволяет относительным обозначениям быть неясными, чтобы не спутывался их смысл либо в определении индивидуальной вещи, либо ее действия, либо действия другого" [17]. Вместе с тем, свою задачу как учитель он видит не в том, чтобы для учеников расставить все точки над "i", но отточить логический инструментарий, опираясь на опыт античности и патристики с тем, чтобы внести тем самым долю скепсиса в теоретические исследования. "Крайности" и "упорствования" он рассматривает как софистические игры в ущерб прозрачному объяснению, пусть и в ущерб метафизике. Очевидно, осознавая невозможность добиться полной ясности в объяснении сущности универсалий, Иоанн Солсберийский отдает предпочтение исследованию достоверности процесса абстрагирования, дополняя его изучением множества других тем, по его словам, не менее важных для развития духовных и душевных сил своих учеников.

Еще более определенно о диалогическом характере обучения высказывается Пьер Абеляр. (Г.Шпет в тех же "Эстетических фрагментах" отмечал, что речь, книга, литература, язык всего мира, вся культура – слово. В метафизическом аспекте ничто не мешает и космическую вселенную рассматривать как слово). Диалогизм проистекает из двойственного смысла одного и того же слова, который предстает как мирской и сакральной. Поэтому для обсуждения с учениками основ веры следовало обратиться к человеческим и философским доводам для того, чтобы тот или иной догмат был максимально понят, а не просто высказан. Как учитель Абеляр понимал, "что излишни слова, недоступные пониманию, что нельзя уверовать в то, чего ты предварительно не понял, и что смешны проповеди о том, чего ни проповедник, ни его слушатели не могут постигнуть разумом" [18]. Абеляр убежден, что первым ключом мудрости является постоянное и часто вопрошание. Сам Аристотель побуждал своих учеников к широкому пользованию этим ключом, замечая, что может быть трудно высказываться с уверенностью о сложных вопросах, если их не рассматривать часто. Однако сомневаться о каждом из них будет не бесполезно, поскольку сомневаясь, мы приходим к исследованию, исследуя, достигаем истины. Как же возбудить и поддерживать интерес у учеников и жажду познания? Абеляр предлагает собрать различные высказывания святых отцов, например, Афанасия, Августина, Оригена, Боэция, а также многих других, кто писал по поводу животрепещущих проблем богословия, и путем сопоставления и противопоставления позиций возбуждать

пытливость учеников к самостоятельному поиску ответов. Это не только позволит осмыслить становление европейской ментальности, но и "побудит молодых читателей к наибольшему труду в отыскании истины и сделает их более острыми в исследовании" [19].

По-видимому, такой целенаправленно диалогичный способ обучения достигает главного – развития сознания, ибо, как считал М.Бахтин, сознание есть там, где есть два сознания. В свою очередь, эти два сознания должны находиться в состоянии диалога. Если сравнить античный (сократов) обучающий диалог, имевшим скорее светскую направленность и средневековый, то при всей религиозной заангажированности последнего, христианская мировоззренческая составляющая оказывается более гуманистически выраженной и определенной. А отсюда и воспитательная, и образовательная потенции школьного диалога Средневековья оказываются весьма значительными, хотя еще и недостаточно изученными.

Диалогизм образования должен, постоянно воссоздавая, воспроизводить определенную историческую форму мышления, понимания и ее актуализации в качестве одной из бесконечных возможностей бытия человеческого разума. Поэтому всякий раз возникающий диалог учителя и ученика призван не только отрабатывать некий гносеологический сюжет, но и возвышать индивидуальные усилия до способности преодоления ограниченности единичного, выводить обе стороны в состояние культуры и превращать собеседников в личности. В этом состоит историческая тенденция гуманистической истины диалога. Этим открывается "форма бытия индивида как личности – в насущном общении (событии) с другим индивидом, иной личностью, иным миром, иным культурным космосом моего "другого Я", – моего обретаемого "Ты" [20].

1. Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Сочинения. – М., 1989. – С. 376; 2. Цит. по Подосинов А.В. К проблеме сократовского диалога // Античная культура и современная наука. – М., 1985. – С.22; 3. Там же; 4. Платон. Гиппий больший // Сочинения в трех томах. Т.1 – М., 1968. – С. 162; 5. См. Платон. Пир; 6. Ницше Ф. Помрачение кумиров // Избранные произведения. В двух книгах. Кн.1. – М., 1990. – С.343; 7. Генрих Сузо. Книжница истины // Майстер Экхарт. Об отрешенности. – М., СПб. 2001. – С.336; 8. Майстер Экхарт. О человеке высокого рода // Об отрешенности... – С.208; 9. Сидоров А. Жизненный путь Оригена // Патристика. Новые переводы и статьи. – Нижний Новгород, 2001. – С.325; 10. Григорий Чудотворец. Благодарственная речь // Творения святителя Григория Чудотворца святителя Мефодия епископа и мученика. – М., 1996. XIV, 158; 170-171; 11. См. Сидоров А. Указ. пр. – С.323, 325; 12. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М., 2004. – С.50; 13. См.: Васильев В. Великий. О том, какую пользу могут получить молодые люди из языческих книг//Антология педагогической мысли христианского Средневековья. В двух томах. Т.1. – М., 1994; 14. Перевод выполнен по PG 44, 64-65 // Цит. по: Миллер Т. Византийская экзегеза // Патристика. Новые переводы и статьи. – С.245; 15. Иоанн Солсберийский. Металогикон // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья). В двух томах. Т.1. – СПб. 2001. – С.498, 502; 16. Там же. – С.499; 17. Там же. – С.50; 18. Абеляр Петр. История моих бедствий. – М., 1959. – С.34; 19. Абеляр Петр. Пролог к "Да и Нет" // История моих бедствий. – С.121; 20. Бахтин В.С. Бахтин и всеобщность гуманитарного мышления (в каком речевом жанре мыслит М.М.Бахтин) // Механизмы культуры. – М., 1990. – С. 264.

Надійшло до редколегії 21.06.06

М.Л. Ткачук, д-р філос. наук

У ПОШУКАХ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: ГУСТАВ ШПЕТ

У статті аналізуються основні проблеми історико-філософського аналізу Г. Шпетом проблем формування і розвитку російської філософії.

The author analyses basic problems of G. Shpet's research of the Russian philosophy tradition, its genesis and development.

У творчому доробку Густава Шпета особливе місце належить його студіям з історії російської філософії, пе-

редусім – відомому "Нарису розвитку російської філософії" (1922). Самий факт звернення Г. Шпета до предме-

та, який традиційно приваблював шукачів філософії "самобутньо-руської", виглядає доволі неординарним. Справді, що спонукало "європейця" за переконаннями і за фаховими уподобаннями, прибічника філософії як "строкої науки", поринути в глибини того "любомудрія", яке вже встигло заявити, вустами патріотичних прихильників, про свою принципову "іншість" щодо західного філософського мислення і глибинну відразу до будь-якої наукоподібності? Чому мислитель, що висував до філософії вимогу передусім раціональності, приділив стільки уваги витворам тих, у кого, як проголошував молодий О. Лосєв, "немає часу, а взагалі то, немає й бажання займатися логічним вигострюванням думок" [1], не кажучи вже про систематизацію останніх?

Відповідей на ці запитання менш за все слід шукати у площині рефлексії з приводу національної ідентичності російської філософії – вочевидь, не ця перспектива надихала Г. Шпета. Неослов'янофільський пафос "путійців", котрі на початку ХХ ст. наполегливо створювали образ "самобутньо-руської" філософії, покликаної "розкрити Заходу безмежні скарби східного умозріння" [2], завжди був глибоко чужим цьому мислителю. І справа тут не тільки у Шпетовій ідіосинкразії до сучасного йому російського релігійно-філософського дискурсу, в надрах якого, власне, й увиразнилися перші ознаки "неврозу унікальності" [3]. Головне, мабуть, у тому, що, на відміну від, скажімо, В. Ерна чи М. Бердяєва, Г. Шпет шукав у російській філософії ознак не "російськості", а "філософічності", виходячи з презумпції універсальності філософії як самого способу осягнення дійсності. Філософія, на переконання Г. Шпета, "набуває національного характеру не у відповідях – наукова відповідь, справді, для всіх народів і мов – одна, – а у самій постановці питань, у їхньому виборі, у окремих модифікаціях. Інтерес і відношення до тієї чи тієї проблеми, до того чи того боку її мають місцевий, народний, тимчасовий характер – але ніяк не ідеальні форма і зміст проблем" [4].

Висуваючи – по суті, вперше, – завдання власне філософської ідентифікації російської філософії через звернення до її історії, Г. Шпет не тішив себе особливими ілюзіями, але й не перебував у полоні того нездорового скепсису, в якому дорікають йому численні опоненти (мова про них піде нижче). Передусім, позиціонуючи себе прибічником "філософії як знання, а не як моралі, не як проповіді, не як світогляду" [5], він дотримувався переконання у тому, що становлення філософії як "строкої науки" є складний діалектичний та історичний процес, необхідними щаблями якого виступають філософія як мудрість, метафізика і світогляд [6], і в цьому сенсі історія російської філософії є історією становлення її "у знання", визрівання у її надрах тієї традиції, в якій філософія розгортається у самій її ідеї, традиції "позитивної філософії", що є "знання конкретне і цілісне", таке, яке "не може примиритися з окремішністю, з абстракцією, з частковістю" [7] і не переймається іншими завданнями, ніж пізнання суцього в усіх його формах. У тому, що філософська думка на російських теренах не залишилася осторонь "позитивної філософії", Г. Шпет переконувався ще задовго до написання "Нарису..." – зокрема, здійснивши у 1914 р. одну із перших спроб фахового аналізу філософського доробку Памфіла Юркевича [8]. Згодом, як засвідчує стаття "Філософія та історія" (1916), це переконання мислителя тільки міцнішало: "... хто стане заперечувати, – запитував він, – що філософські вчення Юркевича, Соловйова, кн. С. Трубецького, Лопатіна входять саме у традицію позитивної філософії, котра сягає ... Платона? ... ми бачимо, що Юркевич розумів філософію як повне і цілісне знання, – філософія для нього, як цілісний світогляд, – справа не людини, а людства; Вол. Соловйов починає з критики абстрактної

філософії і вже у "Філософських началах цілісного знання" дає справжню конкретно-історичну філософію; кн. С.М. Трубецького називає своє вчення "конкретним ідеалізмом"; система Л.М. Лопатіна є "система конкретного спиритуалізму"... Усього цього досить, аби бачити ту єдність, у напрямку якої повинна й надалі рухатися наша позитивна філософія. У цьому напрямку мають зосереджуватися наші прагнення, в цьому напрямку повинні докладатися наші сили ..." [9].

Однак не лише вбачання процесу ствердження на російському ґрунті традиції "позитивної філософії" примусило Г. Шпета взятися за свій "Нарис..." саме у найтрагічніші для російської культури часи – часи, коли філософію було вигнано з системи освіти, а її професорів виснажували нескінченними арештами і допитами. На наш погляд, не варто нехтувати зізнанням Г. Шпета в тому, що він "не так писав би історію російської філософії, якби писав її до революції", а можливо, "навіть зовсім не писав би" [10]. З великою долею вірогідності можна припустити, що саме у процесі переживання й осмислення Г. Шпетом революційних і постреволуційних подій і народилася його концепція історії російської культури, втілена у "Нарисі...", – концепція, в основу якої покладено ідею "розвитку і зміни інтелігенції" [11]. У революції Г. Шпет побачив "не тільки каузальний наслідок і результат, а й здійснення задуму" [12] що його виплекала російська інтелігенція ХІХ ст., потвердження "недійсності" інтелігентчини та її утилітаристського ідеалу, своєрідну розплату історії, що має, втім, цілкомітне виправдання. Революція, в розумінні Г. Шпета, є трагедією інтелігенції – як тієї, що не прийняла її, наражаючись на "занепад і загибель", так і тієї, що "в революцію втілилася", перетворившись, тим самим, на "акцію" й "агента" [13]. Але водночас революція має, в очах мислителя інший – цілком оптимістичний – сенс, адже вона є початок нового буття російської культури: "Немає ... колишньої інтелігенції нашої, але постає тепер нова, немає старої Росії, але виникає нова! Окремі представники колишньої інтелігенції можуть, переродившись, увійти до нової, але не вони визначають її реальність, вони повинні будуть тільки прийняти останню. Передчасно говорити про те, якою буде ідеологія нової інтелігенції, – суттєво, що вона буде принципово новою. Інакше – не було б нічого більш невдалого, ніж наша революція" [14].

Ці рядки написані Г. Шпетом у серпні 1922 р., коли була завершена робота над першою частиною його "Нариса..." – фактично, напередодні здійснення радянським урядом безпрецедентної депортації найбільш небезпечних для нової Росії "дипломованих лакеїв попівщини". Г. Шпет, чиє ім'я стояло у списках потенційних пасажирів сумнозвісного "філософського пароплаву", доклав усіх зусиль, аби залишитися на батьківщині. Як саме у подальші роки було оцінене щире бажання видатного вченого прислужитися розбудові "нової Росії", сьогодні добре відомо: цькування, арешт, заслання, розстріл. "Нова, здорова народна інтелігенція", від якої Г. Шпет очікував ствердження філософії у вищій стадії її розвитку [15], побачила в ньому "мракобіса", "чорносотенця", паплюжника "кращих ідей визвольного руху" і пропагандиста "інтуїтивного пізнання чортів і бога" [16]. Про те, що відчував Г. Шпет, спізнавши усіх принад "оновленої" Росії, промовисто свідчить його зізнання, зроблене в листі до Юргіса Балтрушайтиса за рік до смерті: "Вища сила воліла дати мені урок... Здається, що урок даний дещо запізно" [17].

Але на початку 1920-х рр., коли робота над "Нарисом..." тільки починалася, Г. Шпет був сповнений наспраги й оптимізму. До своєї справи він взявся з усією академічною сумлінністю, адже, за задумом, його "На-

рис" не повинен був ані обмежуватися переліком імен чи бібліографічними довідками, ані виливатися у черговий досвід "медитації" на тему "умом Россию не понять". Зусилля, що їх доклав Г. Шпет, вперше опрацьовуючи величезний масив першоджерел, були справді титанічними. "За відсутності досліджень, – писав він своєму видавцеві Ферапонту Вітазеву-Седенко у грудні 1920 р., – я сам здійснюю каторжну роботу розшукування джерел, перевірки, зіставлення з іноземною літературою тощо. Подекуди доводиться проглянути десяток російських книг і кілька десятків іноземних для того, щоб встановити запозичення, залежності, звичайний плагіат, або навпаки, відсутність зв'язку, тобто все те, що підсумовується у праці одним рядком! ... А скільки доводиться блукати манівцями! ... Але ж бути несумлінним і "проковтнути" відповідні місця мені (як не християнину) не дозволяють ані моє особисте ставлення до роботи, ані моя школа..." [18].

Від попередніх спроб осмислення історії російської філософії "Нарис..." Г. Шпета відрізняє не тільки широке джерельне підґрунтя. Його дослідження є, по суті, першою фундаментальною спробою аналізу процесу становлення російської філософії у контексті розвитку просвіти і науки. Дехто з сучасних дослідників поціновує цю новацію Г. Шпета як акт цілком довільний [19], але погодитися з такою оцінкою вкрай важко, особливо якщо враховувати той генетичний та історичний зв'язок, в якому перебувають філософія та освіта. Справді, будь-які форми і способи буття філософії в культурі, в тому числі й далекі від академічних, виникають і набувають значущості у середовищі освічених людей. У цьому сенсі освітній компонент відіграє суттєве значення у формуванні аксіологічного простору, в якому відбувається становлення й розвиток філософії в межах будь-якої культури, позначаючись у найрізноманітніших жанрах філософської творчості. Можливо, надзвичайна "філософічність" певних народів знаходить пояснення не стільки в особливостях їхнього менталітету, скільки в рівні їхньої загальної освіченості та культури мислення й, відповідно, в тих історичних умовах, що сприяли розвиткові останніх. Як приклад, згадаймо Німеччину – "країну поетів і філософів", густо засіяну університетами. У той же час, не будемо забувати, що потребуючи певного освітнього середовища, філософія, яка містить у собі ідею універсальності й єдності знання, з часів античності становить фундамент європейської освіти: не випадково філософський факультет упродовж століть мав значення загальноосвітнього та пропедевтичного. Повертаючись до Шпетового "Нарису...", варто додати, що аналіз історії російської філософії в контексті історії російської просвіти є для мислителя, який прагне простежити процес становлення філософії як знання на вітчизняних теренах, тим більше закономірним і методологічно виваженим.

Здійснений у "Нарисі..." огляд історії російської культури через призму взаємин філософії та просвіти виявився, як відомо, невтішним, про що Г. Шпет заявив прямо й безкомпромісно: впродовж віків "філософія животіла у темряві російського невігластва" [20]. Стан "животіння" філософії Г. Шпет спостерігає як на Русі, коли в ролі інтелігенції виступало духовенство, так і в післяпетровській Росії, за часів панування інтелігенції "урядової" й "опозиційної". "Невігластво, – з прикрістю констатує Г. Шпет, – є якась історична константа у розвиткові російської творчості й у самовизначенні її шляхів. ... Не природна тупість росіянина у філософії, ... не відсутність живих творчих сил, як потверджує вся російська література, не брак чуття, як доводить усе російське мистецтво, не нездатність до наукового аскети-

зму й самопожертви, як розкриває нам історія російської науки, а виключно невігластво не дозволяло російському духові поглибити в собі до загальної свідомості європейську філософську рефлексію. Недивно, що на такому ґрунті зростала філософія бліда, зниділа, слабка. Дивно, що вона, попри все, зростала" [21].

Годі й говорити: неприродна картина розвитку філософії на російських теренах, змальована Г. Шпетом, розкраяла не одне патріотично налаштоване серце. Доволі значна частина сучасних науковців досі сприймає Шпетові "прописи" та "лінійки" як такі, що межують із знущанням. І тим не менш, амбіції й уподобання – погані аргументи проти історичних фактів, які вперто залишаються на боці Г. Шпета. Достатньо нагадати, що в часи, коли в європейських університетах стверджувалась академічна свобода, що стимулювала й вишувала філософську думку останніх століть, на теренах Російської імперії тільки розпочиналася "боротьба за школу" – та й то по-початкову. Ще й на початок XIX ст. у Росії не склалася система освіти, здатна задовольнити елементарні потреби суспільства, не кажучи вже про філософські запити окремих диваків. Ба більше, вікова відсутність освіти як такої сформувала настільки стійку відразу до неї з боку загалу, що "просвіченим" державцям довелося витратити ціле XVIII ст. на те, аби "вколоти" у свідомість пересічного громадянина необхідність навчатися. Втім адміністративно-командні методи керівництва справами освіти, що з петровських часів стали нормою для імперії, не приносили жаданих результатів. Вже тоді "насаджання" науки на незораному російському ґрунті цілком увиразнювало марність сподівань вирішити освітні проблеми шляхом урядових напучань і декретів. Відсутність належного аксіологічного простору для розвитку науки й освіти зводила нанівець усі спроби розбудови вищої школи від Петра I до Катерини II.

Чи могло це позначитися іншим чином, ніж негативно, на розвиткові філософії? Відповідь очевидна, якщо усвідомлювати, що освіта на рівні писемності, далі якої, за винятком одиниць, не йшли впродовж віків, не дає стимулу для філософської творчості, не створює того інтелектуального середовища, де потяг до філософування стає нездоланною потребою. Там, де прилучення до філософського знання і традиції носить виключно спорадичний характер, де філософську освіту отримують ціною поневірянь чужими країнами, марно чекати серйозного результату. Не дарма про створення передумов "філософського пробудження" на східнослов'янських теренах можна говорити тільки з часів Києво-Могилянської академії, чиї професори і вихованці вперше продемонстрували відкритість і сприйнятливості до філософського знання, до європейського філософського дискурсу, зрештою, увиразнили усвідомлення необхідності філософської освіти.

Не можна не погодитися і з тим твердженням Г. Шпета, що довготривала відсутність культури філософського мислення продовжувала даватися взнаки навіть тоді, коли на теренах Російської імперії з'явилися, врешті-решт, філософські кафедри, а професорів філософії перестали "виписувати" з-закордоння. З одного боку, цілковита підпорядкованість справи освіти державі та її функціонерам, неусипний державний контроль щодо навчальних планів, програм, змістовного наповнення курсів, присудження наукових ступенів і, навіть, зовнішнього вигляду студентів і викладачів, не створювали сприятливого клімату для розвитку філософії, з існуванням якої мирилися (за принципом, чим ми гірше за Європу?), але якій не довіряли. На відміну від найпересічнішого німецького професора, вмотивованого свободою викладання до самостійного пошуку істини, при-

звичайного до розуміння філософії не як усталеної, освяченої державою та церквою системи, яку залишається лише "вкласти" в голови слухачів, а як певної сукупності проблем, розв'язання яких вимагає власного розумового зусилля, російський професор філософії отримував всю "істину" з вуст Міністерства народної освіти й Св. Синоду, ще й вкупі з програмами курсів та рекомендаціями підручниками. Про те, як небезпечно було шукати істину на шляхах розуму в Російській імперії, красномовно свідчать вигнання з кафедр, заборона книжок, провалені захисти, відверте цькування, яких не знала (принаймні в таких масштабах) жодна філософія у світі. З іншого боку, як справедливо зауважує Г. Шпет, і можновладці, і суспільство звикли шанувати науку тільки за її утилітарним значенням, переймаючись "лише державною й сімейною користі трамваїв і грамофонів" [22] і залишаючись байдужими до думки як думки. Утилітарне ставлення до філософії на російських теренах набувало різних форм – загальноімперських (що полягали у використанні філософських засобів і кадрів у ствердженні ідеології, покликаної боронити підвалини "православ'я, самодержавства, народності"), вузькополітичних (згадаймо Герценове: "Філософія Гегеля – алгебра революції" [23]) та, навіть, інтимно-побутових (як у випадку, наприклад, із проголошеним радянською історіографією "класиком російської філософії" Віссаріоном Бєлінським, чий філософський інтерес, за його власним зізнанням, був зумовлений передусім прагненням "запастися ідеями", аби "написати статейку" [24]). Інша річ, чи сприяло таке "використання" філософії її вільному й свідомому розвитку? Зважаючи на зазначене, доводиться визнати, що її "хворобливий" стан, діагностований Г. Шпетом, – зовсім не гіпербола. У гнітючій атмосфері духовної несвободи, за відсутності в суспільстві некваляного теоретичного інтересу, непоглиненого розв'язанням життєвих проблем, важко очікувати сміливих зльотів думки й народження оригінальних філософських учень. До речі, саме відсутність "спокійного академічного догляду" філософії на теренах Російської імперії видається найбільш вірогідним чинником того, що філософська творчість шукала виходу в нефілософських формах і жанрах – передусім, у літературі.

Розмірковуючи над чинниками аномального розвитку російської філософії, Г. Шпет не обмежується констатацією вікової відсутності належного освітнього середовища й породженого нею підозрілого й утилітарного ставлення до філософії. Не менш суттєвий чинник, на думку мислителя, – опосередкований характер прилучення давньоруської культури до фундаментальної філософської традиції, що склалася в античному світі. Фатальну роль у відірваності східних слов'ян від класичних філософських джерел Г. Шпет убачає, як відомо, у тій обставині, що "нас хрестили по-грецьки, але мову нам дали болгарську" [25] (згодом цю точку зору наполегливо відстоюватиме Георгій Федотов [26]). Справа, звісно, не в самому тому факті, що біблійні й богослужбові тексти прийшли на Русь у їх церковнослов'янській (давньоболгарській) версії, справа у тому мовному бар'єрі, що утворився між античним і давньоруським світом. Скільки б не говорити про "грецьких вчителів" та їх поодиноких учнів, для сучасних істориків очевидним є факт: "Слов'яномовна літургія, а також поява перекладної патристики та агіографії, задовольняючи духовні запити, усували конечність потреби знати грецьку мову. Й тому руський читач, навіть "філософ і книжник", за поодинокими винятками, не мав прямого доступу до грецької теологічної, філософської чи політичної думки" [26]. Саме таку точку зору обстоював і Г. Шпет, ремст-

вуючи на незнання мов і "болгарські переклади". Не можна не визнати й справедливості його твердження про доволі незначну кількість філософського змісту в тих перекладних творах, що потрапляли до вжитку давньоруських книжників. Тим не менш, до Шпетової констатації – "Візантія ... нам віддала лише власного виробництва сурогати, вигадані за доби її морального й інтелектуального звиродніння" [27] – варто додати одне суттєве уточнення: нам віддали саме те, що ми хотіли взяти. Давньоруських любомудрів не цікавили тонкощі ані візантійської теології (доглибно пов'язаної з античною філософією), ані візантійських політичних доктрин. Їм, неофітам, вибаглива вченість Візантії, за якою стояла розвинута система освіти й пізньоантична ерудиція, поки що була не по плечах. Звідси – поширеність на Русі слов'янських перекладів повчальних збірок, скомпонованих з проповідей та сентенцій східних отців, учительних євангелій, житій святих, шестодневів, хронік тощо. Перші власні спроби пера давньоруських книжників так само належать до релігійної морально-повчальної літератури, зорієнтованої "на ужиткові потреби, які стосуються поведінки "доброго християнина", а не глибшого змісту віри" [28]. Зважаючи на ці пріоритети, важко було очікувати, що ті лапідарні, дуже загальні й "популярні" відомості про античну філософію, що потрапляли на Русь, стимулюватимуть її філософську творчість, або ж, принаймні, пробуджуватимуть прагнення до неї. Отже, образ філософії, що склався в давньоруській культурі, цілком вкладався в ті самі "ужиткові потреби" християнського "добронрав'я", яким шонайкраще відповідала філософія як любомудріє, "мудрісне життя", моральна сповідь та проповідь. Але на відміну від античної філософії, де мудрість і знання утворювали неподільну єдність, для традиції, що постала на Русі, "з'їло книжень" і "з'їло учителень" – речі різні, і філософом є не той, хто "з'їло книжень", а той, хто "з'їло учителень".

Образ філософії як мудрості й моралі, як справедливо відзначає Г. Шпет, настільки міцно ввійшов у російську культуру, що пережив, навіть, німецьке культурне щеплення петровської і післяпетровської доби. Цей образ, в очах мислителя, є образ філософії утилітарної, такої, що "має навчати жити мудро, як у найширшому, так і найвужчому сенсі практичного життя" [29]. Філософія як мудрість і мораль, переконаний Г. Шпет, є філософствування, що "підпорядковує знання примату переживання" [30]. Російська філософія залишатиметься переважно філософствуванням, якщо не усвідомить, що "філософії можна навчити, а філософствувати треба відучитися" [31]. В особах П. Юркевича, В. Соловйова, С. Трубецького, Л. Лопатіна російська думка, наголошує Г. Шпет, продемонструвала свою здатність не тільки до філософствування, а й до філософії, свою готовність ствердити "філософію вільну, неупокорену, філософію чисту, філософію-знання, філософію як мистецтво" [32]. Чи зміцніє й розвинеться традиція "позитивної" філософії в Росії? Чи стане, нарешті, "справжнім знанням, що досягається методичною працею та школою, а не "корисним у житті" світоглядом "усякої інтелігентної людини", чи стане вона також загальною культурною свідомістю, ... чи перестане вона бути ... засобом навіювати правила морального "роблення" та ідеали вселенського подвигу" [33]? Здається, ці запитання-надії Г. Шпета не втратили актуальності й донині.

Останнє твердження навряд чи знайде підтримку з боку тих, хто й досі вбачає у Шпетовій концепції розвитку російської філософії суцільний "нігілізм". Це тавро, закріплене радянською історіографією, що бачила у Густаві Шпеті виключно "реакційного" історика філософії [34], а в його "писаннях" – "наклепницькі вигадки" та

"шкідливі космополітичні ідейки" [35], продовжує поціновуватися доволі значною частиною дослідників як якась фундаментальна характеристика Шпетового "Нарису...". Нігілістичний пафос убачають як у загальній характеристиці мислителем розвитку російської філософії [36], так і в його оцінках, що стосуються окремих деталей історико-філософського процесу на теренах Росії [37]. Характерно, що збурюючись "зневажливістю" Шпетових характеристик і його "негативним ставленням до російської філософії" [38], сучасні дослідники схильні вбачати причину "гіперкритичності" Г. Шпета в упередженості його оцінок приналежністю до феноменологічної традиції й, відповідно, прихильності до філософії як "чистого знання". Таку аргументацію важко назвати новою, якщо згадати, наприклад, позицію В. Зеньковського: високо шануючи "Нарис..." Г. Шпета, як "найцінніше й найґрунтовніше дослідження з історії російської філософії" [39] та спираючись на нього у своїх оцінках багатьох російських мислителів (передусім, академічних), В. Зеньковський не перестає збурюватися "докторальним тоном" автора та його "іронічними нотаціями", зумовленими, на його думку, тим, що "Шпет – фанатичний послідовник Гуссерля, відтак філософічно в його розумінні лише те, що відповідає погляду Гуссерля" [40]. Таке, не зовсім адекватне, уявлення про філософську позицію Г. Шпета, висловлене В. Зеньковським, позбавленим, під час написання його "Історії російської філософії", можливості відновити у пам'яті бодай Шпетове "Явище і смисл" [41], не кажучи вже про його пізніші праці, демонструють сьгодні й ті, хто говорить про гуссерліанство Г. Шпета як про причину його "упередженості" й нігілістичного ставлення до російської філософії.

Але ж для того, щоб мати тверезий погляд на предмет, – а саме таким видається погляд Г. Шпета на історію російської філософії, – зовсім не треба бути упередженим якимись прозаїчними настроями. Інакше, як пояснити таку, наприклад, оцінку російської філософії, дану ще у 80-х рр. XIX ст.: "... за останні два десятиліття достатньо з'являлося в Росії більш чи менш серйозних і цікавих творів з різних предметів філософії. Але все філософське у цих працях зовсім не російське, а що в них є російського, анітрохи не схоже на філософію, а подекуди й зовсім ні на що не схоже. Жодних справжніх задатків самобутньої російської філософії ми вказати не можемо: все, що виступало у цій якості, обмежувалося самою лише порожньою претензією" [42]. Варто додати, що ця оцінка належить мислителю, не тільки жодним чином не причетному до якогось із західноєвропейських філософських напрямів, а й такому, що в очах багатьох є одним з найвиразніших символів філософії "самобутньо-руської" – Володимирі Соловйову. Більше того, на відміну від Г. Шпета, налаштованого щодо майбутнього російської філософії оптимістично (принаймні, на момент підготовки до друку першої частини "Нарису..."), В. Соловйов не знаходив "жодних позитивних задатків або бодай скільки-небудь визначених ймовірностей (у даній дійсності, за даних умов) для великого й незалежного майбутнього Росії у царині думки і знання" [44]. Перш ніж записати до лав нігілістів і Володимира Соловйова, варто, мабуть, уточнити: з позицією Густава Шпета його об'єднує глибоке розуміння того, що "для великих і довготривалих витворів у царині філософії передусім потрібно вірити у самозаконну й необмежену силу людського розуму, в безумовну перевагу чистого мислення над усіма іншими видами діяльності" [45]. Розглядаючи повстання проти ратіо як принципову ознаку "російськості" філософії, прихильники філософії "самобутньо-руської" позбавляють її статусу філософії взагалі, адже раціональне начало є одною з конститутивних ознак філософії, власною стихією якої є, кажучи словами того ж таки В. Солов-

йова, "безумовно незалежна й у собі впевнена діяльність людського розуму" [46]. Нівеляція раціонального начала філософії, проголошення невіддільності "філософських" осяянь російської (ширше – слов'янської) душі дискурсивно-теоретичному виразові, акцентуація принципової несхожості російської філософії на інші філософії змушують лише до сумніву, а чи про філософію, власне, йдеться.

Зважаючи на зазначене, погляд Г. Шпета на історію російської філософії є поглядом не точки зору гуссерліанства, а з точки зору її філософської автентичності. У його вимозі раціональності, висунутій до російської філософії, не слід шукати ознак ані снобізму, ані сцієнтизму. Філософія як "чисте знання", якою прагне побачити майбутню російську філософію Г. Шпет, не є "наукова" філософія, що "приймає за норму прийоми та методи якоїсь окремої сфери наукового знання й, отже, провінційними засобами прагне вирішувати світові питання" [47]. Не є вона й "гносеологізмом", схарактеризованим Г. Шпетом як "негативна філософія", що бачить завдання філософії в дослідженні не пізнаваного буття, а суб'єкта пізнання, до того ж не у його бутті, а тільки у його пізнавальних формах. Філософія як "чисте знання" – це не "знання про знання" (у цьому Г. Шпет цілковито згоден з П. Юркевичем), її ознаки – об'єктивізм, реалізм і раціональність [48].

Звісно, у тих, хто звик шанувати російську філософію за її "самобутньо-руськість", позиція і прагнення Густава Шпета навряд чи зустрінуть розуміння. Проте, їх дедалі більше цінують ті, хто розуміє, що "російськість" російської філософії – тема безнадійна і що "філософія не може бути російською чи німецькою, вона просто може бути філософією чи не бути нею" [49].

1. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 209; 2. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и науности // Эрн В.Ф. Сочинения. – М., 1991. – С. 82; 3. Вислів російського дослідника Є. Барабанова; 4. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989. – С. 12-13; 5. Там само. – С. 12; 6. Див.: Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Шпет Г.Г. Философские этюды. – М., 1994. – С. 222; 7. Шпет Г.Г. Философия и история // Русская философия: Конец XIX – начало XX века. – СПб., 1993. – С. 469; 8. Шпет Г.Г. Философское наследство П.Д. Юркевича (к сорокалетию со дня смерти) // Вопросы философии и психологии. – 1914. – Кн. 125. – С. 653 – 728; 9. Шпет Г.Г. Философия и история. – Цит. вид. – С. 476; 10. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. – Цит. вид. – С. 14; 11. Там само; 12. Там само; 13. Там само. – С. 14 – 15; 14. Там само. – С. 15; 15. Див. там само. – С. 16; 16. Два документа // Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. – М., 2002. – С. 1139; 17. Из переписки Густава Шпета. Публ. М. Шторх // Русская мысль. – № 4269. – 13–19 мая 1999. – С. 19; 18. Цит. за: Щедрина Т.Г. Соборная "сфера разговора" русских философов (Владимир Соловьев и Густав Шпет) // Соловьевские исследования. – Вып. 4. – Иваново, 2002. – С. 27; 19. "Перед усіма можливими контекстами при висвітленні історії російської філософії, – стверджує, наприклад, В. Ванчугов, – Г. Шпет віддав перевагу розвитку просвіти і науки" (Див.: Ванчугов В. Очерк истории философии "самобытно-русской". – М., 1994. – С. 258); 20. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. – Цит. вид. – С. 33; 21. Там само. – С. 49; 22. Там само. – С. 45; 23. Герцен А.И. Былое и думы. – М., 1946. – С. 219; 24. Белинский В.Г. Письмо М. Бакунину 14 августа 1838 г. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. – М., 1959. – Т. 11. – С. 272; 25. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. – Цит. вид. – С. 28; 26. Див.: Федотов Г.В. Судьба и грехи России: В 2-х т. – СПб., 1991. – С. 47-49, 74 та ін; 27. Яковенко Н.М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К., 2005. – С. 77-78; 28. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. – Цит. вид. – С. 29; 29. Яковенко Н.М. Цит. праця. – С. 77; 30. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. – Цит. вид. – С. 50; 31. Там само. – С. 52; 32. Там само; 33. Там само. – С. 51; 34. Там само. – С. 53-54; 35. История философии: В 6 т. – Т. I. – М., 1957. – С. 635; 36. Щипанов И.Я. Роль Московского университета в развитии философской и общественно-политической мысли в России XVIII в. // Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли в России. – М., 1957. – С. 79; 37. Див., напр.: Егоров Б.В. Г. Г. Шпет о русской культуре XIX века // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект): Г.Г. Шпет. Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. – Томск, 2003. – С. 322; 38. Див., напр.: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X – XVII вв. – М., 1990; Мильков В.В. Становление философской мысли на Руси (X – XVII вв.) // История русской философии. – М., 2001. – С. 7; Пустарна-

ков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи Персоналии. Основные центры. – СПб., 2003. – С. 26 – 28, 80, 146, 708; 39. Емельянов Б.В., Любутин К.И. Русская философия на путях самопознания: страницы истории // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991. – С. 14; 40. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т. – Париж, 1989. – Т. I. – С. 28; 41. Там само. – С. 66; 42. Див. там само. – Т. II. – С. 370; 43. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России.

Вып. I // Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. – М., 1989. – С. 345; 44. Там само. – С. 349; 45. Там само. – С. 348; 46. Там само; 47. Шпет Г.Г. Мудрость или разум? – Цит. вид. – С. 222; 48. Див. там само. – С. 223; 49. О книге Т.Г. Щедриной "Я пишу как эхо другого...": Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета (М., 2004) [Материалы презентации] // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2006. – С. 431.

Надійшла до редколегії 21.06.06

Г.Є. Аляєв, д-р філос. наук

ЯВИЩЕ ЗІ СМИСЛОМ: ГУСТАВ ШПЕТ В ІСТОРІОГРАФІЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті прослідковується формування оцінок міста і ролі Густава Шпета у творах істориків російської філософії 20–40-х років XX століття.

The author analyses genesis of appraisals of Gustav Spett's importance in the Russian philosophy historian's works 1920–1940-th.

Навряд чи буде перебільшенням сказати, що фігура Густава Шпета не користується особливою популярністю в істориків російської філософії (ми зараз не говоримо про радянський період, коли його "забуття" визначалося насамперед ідеологічними чинниками). У порівнянні з тією увагою, що виявляється сьогодні, наприклад, до М. Бердяєва, С. Булгакова, Л. Шестова, П. Флоренського, М. Лосського, С. Франка і деяких інших його сучасників, виклад і аналіз філософських поглядів Г. Шпета в систематичних працях з історії російської філософії явно програє, а іноді і зовсім відсутній (така "традиція" була закладена, між іншим, М. Лосським у його "Історії російської філософії", і продовжена його учнем С. Левицьким у "Нарисах з історії російської філософії", де Г. Шпет узагалі жодного разу не згадується). Як правило, його характеристика обмежується штампом "найбільший представник феноменології в Росії" і "учень Е. Гуссерля" [1]; у цьому ж дусі (тобто як односторонньо гуссерліанський) оцінюється його внесок в історіографію російської філософії (власне, в основному на підставі незавершеного "Нарису розвитку російської філософії"), хоча і визнається, що Шпет – "причепливий, але глибокий критик" [2], – але на тім справа і закінчується.

Очевидно, це можна було б пояснити тим, що філософський світогляд Г. Шпета дійсно є не настільки самостійним (або – характерним і репрезентативним для російської філософії), як філософські концепції названих вище мислителів. Але навіть якщо це і так (що, утім, можна довести або спростувати лише на основі глибокого дослідження здобутків Г. Шпета, а це вочевидь залишається поки завданням для істориків російської філософії), то навряд чи варто залишати без уваги явище проникнення феноменології в Росію, найбільш яскравим уособленням якого, за загальною думкою, є Г. Шпет. Як таке це проникнення є істотним фактом історії російської філософії та її західних зв'язків, і не може не викликати інтересу. Тим більше, що, як стає очевидним мірою повернення філософської спадщини Г. Шпета, його роль у цьому процесі була далеко не епігонською.

Власне, нерозробленість "теми Г. Шпета" частково пов'язана з тільки що згаданою недоступністю до останнього часу багатьох його праць (наприклад, тієї ж "Герменевтики", надрукованої вперше лише на початку 90-х, або "Мови і смислу", що надрукована повністю тільки в 2005 році), а також з незавершеністю багатьох з них, що створює відчуття недовдоволеності, недооформленості думки, а це не сприяє прагненню до повноти аналізу. Трохи дивну, але якоюсь мірою виправдану думку ненароком висловив В. Сербиненко – говорячи про легкість і навіть спокусливість критики М. Бердяєва, він наводить як альтернативу такий приклад: "Далеко не кожний, хто не приймає, припустимо, феноменологію Гуссерля або його російського продовжувача Шпета, зважиться протестувати з радикальною і систе-

матичною критикою їхніх ідей: одне опрацювання текстів вимагає солідної інтелектуальної напруги..." [3]. Якимось дивно говорити про острах ґрунтового опрацювання текстів з боку серйозних істориків філософії – адже інакше така історіографія має дуже малу ціну. Разом з тим, питома вага дійсно фундаментальних досліджень історії російської філософії поки невелика, а тому слова керівника товариства істориків російської філософії можна розглядати як непряму оцінку стану справ у цій галузі історико-філософської науки.

У всякому разі, на відміну від оригінальних філософських праць Г. Шпета, його "Нарис розвитку російської філософії" уже посів міцне місце в історіографії цієї науки і став предметом оцінки багатьох його колег по цеху. Фактично хрестоматією стала оцінка В. Зеньковського (в його "Історії російської філософії", 1948–1950 рр.), який досить високо поставив "Нарис" Шпета, незважаючи на явне розходження вихідних історико-філософських концепцій. Він назвав його "самим цінним і ґрунтовним дослідженням з історії російської філософії", особливо відзначивши постійну опору автора на першоджерела; але в той же час розкритикував "докторальний тон автора", недоречність глузливих, а іноді і презирливих зауважень, що позбавляють автора "історичної вдумливості", приписавши це насамперед гуссерліанським симпатіям Г. Шпета [4]. В. Зеньковському були відомі також історико-філософські праці Г. Шпета про Юркевича і Герцена.

Натомість оцінка В. Зеньковським власної філософії Г. Шпета далеко не настільки лояльна. Зауважимо, що на тих трьох сторінках, де дається характеристика Г. Шпета [5], В. Зеньковський посилається в основному лише на статтю "Скептик і його душа", а також на "Внутрішню форму мови" (? – слова!). Характерним є його визнання, що "Явище і смисл" він читав ще до еміграції, а от за кордоном книгу знайти не вдалося, – у цьому можна побачити і реальну складність задовільного знайомства навіть фахівців – істориків філософії з працями Г. Шпета в той час, і одночасно зрозуміти, що оцінки В. Зеньковського базувалися на неперепровіренних враженнях більш ніж 30-річної давнини.

Ці враження сконцентрувалися у вихідній оцінці Г. Шпета винятково як "найправовірнішого послідовника Гуссерля" (і тим самим у запереченні будь-якої оригінальності і самостійності його філософії), однак були розвинені В. Зеньковським у характеристиці цієї позиції як "самовдоволеного, сектантського сповідання гуссерліанства" – і тут вже основну роль відіграло власне ставлення історика філософії й одночасно православного філософа до Е. Гуссерля, через призму якого оцінювався і Г. Шпет. Феноменологія була неприйнятною для В. Зеньковського своєю антиметафізичною спрямованістю, своєю неухважністю до "речі в собі", своїм нереалізмом і суб'єктивізмом, і, звичайно, особливо – своїм

неприйняттям "теїстичної інтерпретації абсолютного, як особистого Бога". Для В. Зеньковського очевидна необґрунтованість претензій феноменології на звання "чистої науки" і безсумнівний її історичний крах, а тому Г. Шпет як філософ йому попросту нецікавий (на відміну від А. Лосева, який "зв'язав гуссерлівську феноменологію з геґелівською діалектикою"). Тим більше, що у своїх останніх працях – з етнічної психології та про мову, – Г. Шпет, як зауважує В. Зеньковський, пішов з філософії до сфер чистого знання.

Важко позбутися враження суб'єктивності і поверховості оцінок, що даються Г. Шпету як філософу В. Зеньковським. Звернемося однак до інших, менш хрестоматійних оцінок Г. Шпета його сучасниками, що сьогодні можуть також вважатися класиками історії російської філософії. Очевидно, першим хронологічно тут варто згадати Е. Радлова.

У "Нарисі історії російської філософії" (у 2-му вид., 1920 р.) Е. Радлов розглядає "Явище і смисл" Г. Шпета в контексті тієї тенденції російської філософії, в якій відкидається суб'єктивізм, а процес пізнання розуміється як процес розуміння дійсності, а не тільки явища. Сюди він відносить ідеї Каринського про те, що пізнання має справу з дійсністю, а також думку Юркевича про безплідність теорії пізнання, яка бажає побудувати процес знання незалежно від його змісту [6]. Між іншим, тезу П. Юркевича "щоб знати, немає потреби мати знання про саме знання" дійсно використовував і Г. Шпет. Тут же наводяться і міркування Г. Шпета про недостатність логічного пізнання в поняттях і необхідність шукати рішення основного філософського питання не в теорії пізнання, а в житті буття [7]. У цілому, однак, у своїй характеристиці Г. Шпета Е. Радлов не далеко відходить від притаманних всій його книги об'єктивізму та описовості, хоча й формулює цікаве узагальнення (про "передфеноменологічну традицію" в російській філософії, до якої відноситься М. Каринський, а також Вол. Соловйов і С. Трубецькой, пишуть і сучасні дослідники творчості Г. Шпета [8]).

У переліку істориків російської філософії ім'я Семена Франка фігурує не часто, хоча насправді його численні статті історико-філософського змісту цінні не тільки з точки зору виявлення його власної позиції стосовно того або іншого автора, але і з погляду втілення оригінальної історико-філософської концепції. Цю концепцію, як власне і всю філософську систему С. Франка, можна характеризувати в категоріях певного синтезу російської релігійної (слов'янофільської або неослов'янофільської) і західної раціональної (західницької) традицій. На цьому тлі трохи дивує той факт, що Густав Шпет практично не знаходить місця в цій концепції – тим більше, що сам С. Франк був не чужий феноменологічним побудовам, хоча й аж ніяк не був чистим гуссерліанцем.

Можна зрозуміти, чому Г. Шпет не згадується С. Франком у його концептуальних статтях, присвячених аналізу характерних рис російського філософування ("Сутність і провідні мотиви російської філософії", "Російський світогляд"). Тут для С. Франка важливо було відобразити насамперед те дійсно оригінальне, що властиво російському філософуванню в його відмінності від західного (зауважимо, що ці праці були звернені до німецького читача), – однак зовсім не з позицій доведення "незрілості", "нефілософичності" російської філософської думки. Франкові характеристики російської філософії (які багато в чому випереджають більш пізні характеристики В. Зеньковського) ґрунтуються на розумінні філософії не стільки як науки, скільки як "наднаціонального інтуїтивного світоглядного вчення", яке знаходиться в тісному зв'язку з релігійною містикою [9].

І хоча в принципі С. Франк ніколи не відмовлявся від розуміння філософії як раціонального знання ("раціонального осягання раціонально незбагненого"), у цьому своєму прагненні знайти типові форми російського світогляду він, безумовно, йшов врозріз як зі Шпетовою концепцією становлення філософії як строгого наукового знання, так і з необхідністю взагалі оцінити філософське значення самого Г. Шпета в контексті розвитку російської філософії.

Лише в одній своїй історико-філософській статті, яка місцями набуває характеру бібліографічного опису – "Російська філософія останніх п'ятнадцяти років" (1926), – С. Франк побіжно згадує праці Г. Шпета. По-перше, він досить позитивно (у порівнянні з "незадовільною" працею Е. Радлова) оцінює Шпетову "*Історію російської філософії*", як він називає "Нарис" (згадується також і праця про О. Герцена), хоча і висловлює при цьому його оцінку (що згодом стала загальним місцем) як "однобічного", "зі зневажливою полемікою проти дилетантизму, що панує, на думку автора, у Росії" [10]. По-друге, згадується "Історія як проблема логіки", характеристика якої, однак, обмежується тим, що оприлюднений 1-й том цієї праці "особливо виділяється оригінальним виправданям раціоналізму Вольфа" [11]. Варто зауважити, що на тлі досить докладної бібліографії інших, і аж ніяк не більш значних, ніж Г. Шпет, авторів, відсутність хоча б згадування "Явища і смислу" та інших надрукованих до середини 20-х років праць Г. Шпета виглядає дивним.

Частково це можна пояснити тим, що С. Франк буде свій огляд розвитку російської філософії за схемою традиційних розділів філософського знання (онтологія, гносеологія, етика та ін.), а не, скажемо, виокремлення якихось філософських шкіл або традицій, виявлення нових філософських явищ. У результаті до його кола зору потрапляють ті праці Г. Шпета, що мають чітку прив'язку до відповідних розділів (історія філософії, філософія історії), у той час як явище рецепції феноменології на російському ґрунті і роль у цьому Г. Шпета залишається за кадром. З іншого боку, серед усіх відділів філософського знання самим слабким (якщо не єдиним слабким) місцем С. Франка була, мабуть, естетика, тому його огляд естетичних праць у згаданій статті обмежується одним маленьким абзацом, який закінчується констатацією енергійного наукового поживлення в Росії "в області поетики, що, утім, випадає з цього огляду" [12] (очевидно, так випали і Шпетові "Естетичні фрагменти"). Таким чином, нові тенденції розвитку філософії на стику з філологією, які багато в чому визначили вигляд світової філософії XX століття, і які яскраво проявилися в Росії вже в перші післяреволюційні роки не в останню чергу завдяки зусиллям Г. Шпета, залишаються тут нерозпізнаними С. Франком.

Утім, може бути й інше пояснення – недоступність філософської літератури, що видавалась у Росії, для емігрантського автора (згадаємо визнання В. Зеньковського). Побічно про це свідчить стаття С. Франка про О. Лосева, надрукована в журналі "Путь" у січні 1928 року. У ній, між іншим, С. Франк рішуче виступає проти судження німецьких істориків філософії про те, що Росія після революції перестала існувати як культурна держава, а тому філософська творчість у ній припинилася. Однак з контексту зрозуміло, що з цим твердженням С. Франк сперечається скоріше апіорно, і тому книги А. Лосева, що *випадково дійшли* (дві з трьох надрукованих, "Діалектика художніх форм" залишилася відомою С. Франку лише за назвою), стають для нього насамперед свідченням того, що "дух дійсної філософської творчості" в Росії живий [13]. Цілком можливо, що пізні роботи Г. Шпета ("Внутрішня форма слова") залишилися не-

відомі С. Франку. Не можна виключати, нарешті, і якийсь (може, прихований) момент політичної перестраховки – небажання привертати зайву увагу до автора, який залишився під "залізної п'ятою" радянського режиму, позитивними оцінками з боку тих, кого цей режим вважав своїми ворогами. Так чи інакше, але Франкові історико-філософські огляди присвячуються в основному емігрантській російській філософській літературі.

Досить уважливо до творчості Г. Шпета відноситься й інший багато в чому близький йому історик філософії і філософ Борис Яковенко. У 1929 році в зв'язку зі святкуванням 70-річчя Е. Гуссерля Б. Яковенко публікує німецькою мовою статтю "Ед. Гуссерль і російська філософія", в якій стверджує, що ні в якій іншій країні (за винятком, природно, Німеччини), думка Гуссерля не залишила настільки глибоких слідів, як у Росії [14]. Серед російських мислителів, хто першими звернув увагу на Гуссерля, Б. Яковенко називає М. Лосського, себе і Г. Шпета. При цьому себе він зовсім не зараховує до кола гуссерліанців, чітко окреслюючи те, що він у Гуссерля приймає, але одночасно розкриваючи і те, в чому він з ним не згоден. Що ж до Г. Шпета, то Б. Яковенко оцінює його "Явище і смисл" досить високо – як роботу, в якій "із глибоким знанням справи резюмовані, доповнені і розвинені далі всі істотні узнання, думки, спостереження і дослідження Гуссерля" [15]. Між іншим, Б. Яковенко толерантно й об'єктивно підходить до Шпетових оцінок його власної позиції: "Г. Г. Шпет дуже тонко розуміє вищезгадану критику Яковенка і по-діловому обертає її для захисту основних поглядів Гуссерля" [16]. Слід зазначити, що в цій невеликій статті Б. Яковенко розглядає вплив феноменології на російську філософію в досить широкому ракурсі, згадуючи роботи Б. Вышеславцева, І. Ільїна, Г. Гурвича, С. Франка й інших філософів. Особливо цікавою є його висока оцінка книг першого "восьмикнижжя" О. Лосєва, які щойно з'явилися в радянській Росії, як оригінальної філософської системи, "яка теоретично знаменує істотне взаємопроникнення і взаємодію феноменології і діалектики... під знаком єйдоса" [17].

Характерно, що в цьому ж ключі синтезу феноменології і діалектики (в якому позитивно оцінював О. Лосєва також В. Зеньковський) Б. Яковенко характеризує наступну еволюцію Г. Шпета. В "Історії російської філософії", яка вийшла в 1938 році в Чехії, він у загальному плані констатує, що тільки в особі Г. Шпета феноменологія знайшла в Росії "свого щирого й одночасно самовпевненого й оригінального прихильника" [18]. Разом з тим, у своїх наступних працях Г. Шпет, на думку Б. Яковенко, значно відійшов від позицій чистого феноменологізму і "виявив несподіване не тільки розуміння, але навіть вітку *схильність до діалектики*". Б. Яковенко звертає увагу на філософську мову Г. Шпета (користуючись виданням "Внутрішньої форми слова" 1927-го року), яка стає принципово основою філософії культури, оскільки такі вияви культурної свідомості, як мистецтво, наука, право і т. ін., суть модифікації і форми єдиної культурної свідомості, що мають у мові архетип і початок. "*Мова є чистий дух, але одночасно і природа – тілесна і душевна*". Мову можна вважати об'єктивованою суб'єктивністю, але одночасно і суб'єктивованою об'єктивністю; вона може бути усвідомленою не тільки як субстанція, але й як суб'єкт, не тільки як продукт, але й як продукція, як енергія. При цьому суб'єкт повинний мати свою власну онтологію. Суб'єкт культурної творчості, за Г. Шпетом, створює в культурі між собою і природою новий світ, соціально-культурний світ, і тим самим сам із природної речі перетворюється в річ соціально-культурну [19]. Б. Яковенко особливо підкреслює це тяжіння Г. Шпета до соціально-культурної, а не психофізичної інтерпретації знакових систем. Зрештою, він називає Г. Шпета серед тих російських мислителів, фі-

лософські міркування яких створюють враження "повної свободи від будь-якої заданості або приналежності до якого-небудь напрямку" [20]. Таким чином, Г. Шпет, на думку Б. Яковенка, переростає рамки "російського гуссерліанця", хай навіть оригінального, але все ж таки лише послідовника Е. Гуссерля – його шлях і його значення в російській філософії набуває самостійної і неповторної цінності.

Безсумнівно, що Б. Яковенко глибше інших, згаданих вище авторів, оцінив місце і роль Густава Шпета в історії російської філософії, не тільки показавши його самостійність і оригінальність у рецепції гуссерліанства, а й розпізнавши щось принципово нове в тенденціях загального розвитку філософської думки, які спромігся відбити у своїх працях Г. Шпет. Іншим дослідником, який дає цікавий і оригінальний аналіз філософського доробку Г. Шпета, був Дмитро Чижевський.

Тема "Чижевський і Шпет" виявилася надзвичайно плідною, про що засвідчила доповідь на ювілейній Шпетовій конференції в Москві німецького дослідника В. Янцена [21] і одночасна публікація низки архівних матеріалів. Будучи добре обізнаним з публікаціями Г. Шпета (В. Янцен наводить цікаві свідчення того, яким чином ці публікації потрапляли в 20-ті роки за кордон) і приймаючи участь в їхній "пропаганді" (спробах перекладів) у Німеччині, Дм. Чижевський, як історик філософії, виявився найбільш глибоким (і навіть концептуальним) саме в оцінці історико-філософської спадщини Г. Шпета.

У своїх "Нарисах з історії філософії на Україні" Дм. Чижевський активно використовує "Нарис" Г. Шпета при характеристиці філософів початку XIX ст., оцінюючи цей твір як "найкращий виклад поглядів цих мисленників" [22], і визнаючи, що за ним "ми в багатьох пунктах ідемо" [23]. Послугується Дм. Чижевський і працею Г. Шпета про Юркевича, яку оцінює як "дуже добрий виклад філософічних поглядів Юркевича" [24]. У подальшому він неодноразово посилається на цю працю Шпета, як і на його "Нарис", як на достатньо надійні джерела історико-філософських знань.

Дм. Чижевський також звертає увагу на "блискучу характеристику російського просвітництва" у "Нарисі" Шпета, зауважуючи при цьому, що "багато що тут подібне до розділу про "Просвітництво" у "Феноменології духу" Геґеля" [25]. Теж саме він зазначає в статті "Геґель і французька революція": "Треба відмітити, що чудова характеристика "російської просвіченості" в "Очерке истории русской философии" Г. Шпета значно наближається до Геґелевої характеристики "просвіченості взагалі", з тією різницею, що Шпет підходить до своєї характеристики виключно від емпіричного матеріалу" [26].

У 1928 р. Дм. Чижевський пише статтю "Філософське шукання в Радянській Росії", розглядаючи досить докладно, зокрема, праці О. Лосєва. Щодо Г. Шпета, то в постскрипті він зазначає, що тільки щойно стали доступними "дві надзвичайно цікаві праці" – 3-й випуск "Естетичних фрагментів" і "Внутрішня форма слова", і обіцяє повернутись до їх аналізу згодом. На жаль, ця обіцянка не була виконана. Щоправда, з листування Дм. Чижевського відомо, що він оцінив "Внутрішню форму слова" як книгу "дуже невдалу" і рекомендував Е. Шору перекладати німецькою мовою не цю книгу, а "Скептика і його душу" або "Естетичні фрагменти" [27].

У зв'язку з дослідженням геґельянства в Росії Дм. Чижевський вказує, між іншим, на "відгуки геґельянства" у самостійних філософських побудовах феноменолога Г. Шпета [28]. Слід зазначити, що в німецькому варіанті книги Дм. Чижевського "Геґель у Росії" давалася більш змістовна характеристика Г. Шпету як феноменологу, спорідненому з геґельянством. Зокрема, ця спорідненість, на думку Дм. Чижевського, відчувається в пафосі науковості, у прагненні феноменології

розчинити всі науки у філософії, а також у симпатіях до геґелівського історизму. Знову Дм. Чижевський підкреслює внутрішню схожість Шпетова аналізу російського Просвітництва з оцінкою Просвітництва в Геґеля [29].

Зрештою, саме в Дм. Чижевського ми знаходимо дві найбільш ґрунтовні рецензії на "Нарис" Г. Шпета. Перша з них була надрукована в часопису "Современные записки" (1924, № 18) [30]. Друга готувалась згодом до відновленого в Празі в 1925 р. журналу "Логос", але з якихось причин не вийшла, і була надрукована зовсім недавно в матеріалах Московської міжнародної конференції, присвяченої 125-річчю Г. Шпета [31]. До цього слід додати ще один матеріал, який навів у своїй доповіді на цій конференції дослідник В. Янцен: уривок з листа Дм. Чижевського Ф. Степуну від 1 липня 1944 р., в якому фактично втретє, але вже через певний проміжок часу, дається змістовна оцінка Шпетовому "Нарису" [32].

Слід зазначити, що зауваження до книги Г. Шпета, які висловлювались Дм. Чижевським у 1924–25 роках і 20 років по тому принципово співпадають, але загальна оцінка суттєво різниться. У рецензіях Дм. Чижевський характеризує книгу Г. Шпета як "першу історію російської філософії", як "надійний і вірний посібник у всіх подальших дослідженнях". Підкреслюється, що це не тільки історія російської філософії, але і зміст цієї історії, тобто філософія історії російської філософії. Відзначається жива участь автора, те, що він переживає теми, яких торкається, що перетворює книгу на філософську публіцистику, хоча і в межах чисто інтелектуальної пристрасності. Нарешті, "доказовість і обґрунтованість тверджень" автора "Нарису" прямо протиставляється "голослівним і сумарним висловленням", що зазвичай зустрічаються в літературі, присвяченій історії російської філософії.

Усі ці досить високі оцінки цілком погоджуються з тим, що Дм. Чижевський активно використовував і часто посилався на Шпетову книгу у своїх працях 20–30-х років. Однак у листі 1944 року ми знаходимо зовсім іншу оцінку. Порівнюючи "Нарис" з іншою працею Г. Шпета – книгою про Герцена, – Дм. Чижевський говорить, що якщо Шпетів Герцен вийшов корисний, але нудний, то "Нарис" – "книга цікава, але шкідлива: шкідлива насамперед своєю повною помилковістю!". Вона – "приклад некритичного (і неісторичного) раціоналізму", і являє собою скоріше "памфлет проти радянської філософії, одягнений у форму історії російської думки" [33].

Ще раз підкреслимо, що така зовні кардинальна зміна оцінки відбулася не в результаті того, що Дм. Чижевський, так би мовити, щось дочитав, виявив якісь істотні помилки, що не доглянув відразу. Зауваження, що були висловлені їм у рецензіях, і які приводяться в листі, практично цілком збігаються. Просто, як сам він пише Ф. Степуну, за ці 20 років "у мене збралася маса матеріалу, що зовсім підриває всю концепцію Шпета" [34]. Можна сказати більше: якоюсь мірою книга Г. Шпета стала для Дм. Чижевського поштовхом, керуючим орієнтиром у багатьох його історико-філософських працях – однак не в сенсі позитивного продовження, а в сенсі заповнення і виправлення того, що Г. Шпет, на думку Дм. Чижевського, упустив або витлумачив невірно. І якщо в 24–25-му роках зауваження Дм. Чижевського звучали лише у формі "побажань для інших дослідників", то в 44-му він сам, з висоти виконаних собою власних побажань, міг прямо звинувачувати Г. Шпета в "незнанні предмету".

Зауваження Дм. Чижевського можна умовно розділити на, так би мовити, конкретно-історичні і загально-теоретичні. До перших можна віднести вказівки на неухважність Г. Шпета до богословського розвитку в Древній Русі, до перекладів отців церкви та їх впливу, а з іншого боку – неухважність до ересей і масонства в їхньому філософському значенні. Особливо несправед-

ливим Дм. Чижевський називає неухважність Г. Шпета до богословської думки на Україні в XVII–XVIII століттях, до діяльності професорів Києво-Могилянської Академії (згадується, зокрема, Феофан Прокопович) – "українська" периферія, на думку Дм. Чижевського, "була в культурному сенсі в ті часи незмірно вище і духовно вільніше Москви і незрівнянно тісніше зв'язана з Європою" [35]. Непереконливим представляється Дм. Чижевському заперечення філософського значення Сковороди – тільки на підставі "незрозумілості, сторонності зовнішньої форми думок Сковороди для сучасних представників "наукової філософії"".

Усі ці конкретні докори – від яких, дійсно, легко провести лінії до цілої низки наступних праць самого Дм. Чижевського, – узагальнюються в один загальний докір "неухважності до філософської периферії", до тих явищ культурного життя, що не вписуються в поняття "наукової філософії", однак не можуть бути виключені з загального контексту філософського розвитку народу. Підкреслюючи свою спільність з Г. Шпетом у прихильності "філософії-науці", Дм. Чижевський, проте, вважає неправильним обмежувати дослідження переважно цеховими філософами, залишаючи за бортом філософське значення розвитку науки, богослов'я, а також мислителів-поетів і письменників. Такий підхід, з огляду на специфіку розвитку російської думки до XIX століття включно, приводить до того, що насправді в такій історії відбивається не "стовпова дорога", а лише "манівці" російської думки. Г. Шпет не бачить, що в "ненауковому" мистецтві, літературі, публіцистиці істина може бути "живішою, повнішою і глибшою, ніж в автономних за формою, але безпомічних і мертвих за духом шкільних мудруваннях філософів; – навпаки, на думку Дм. Чижевського, "залишаючись твердо на ґрунті наукової філософії, можна все ж таки бачити і вірити, що і Пушкін, і Сковорода, і Достоевський і сектанти віщали, часто не усвідомлюючи того самі, про *філософську істину*" [36].

Ця помилка була, на думку Дм. Чижевського, наслідком схематизму Шпетового підходу. Вибудувавши для себе цілком західницьку схему розвитку філософії в Росії – від "невегласія" до засвоєння чужого філософського мислення, і від нього – до самостійного мислення, – Г. Шпет фактично надає цій логічній схемі історичного характеру, підводить під неї реально наявні факти, однак упускає те, що цій схемі могло б суперечити. Оцінюючи такий підхід як "неісторичний раціоналізм", Дм. Чижевський фактично протиставляє йому інший методологічний принцип розуміння історії національної філософії, – а саме, що філософія в Росії виросла не з одних західних впливів, і не вросла в російське життя *цілком* ззовні, навпаки – на зародження і долю філософської думки в Росії вирішальний і визначальний вплив справила та філософська і нефілософська "периферія", що вислизала від уваги історика "наукової філософії". Зрештою, сама наукова філософія лише тоді може довести свою цінність, коли вона зможе розглянути в далеких від неї на перший погляд мислителях, у тій самій чужій для неї мові Сковороди, – безсумнівно закладені там елементи істини, "ідеї", "філософські об'єкти".

Ще одним важливим теоретичним недоліком, породженим Шпетовим схематизмом, є для Дм. Чижевського неухважність до національних особливостей російської філософії. Власне, і тут мова йде про принципове розходження двох методологічних концепцій історії філософії: якщо феноменолог Г. Шпет загалом тяжів до філософського космополітизму (хоча і визнавав національний характер філософії "у самій постановці питань, у підборі їх, у часткових модифікаціях", – але ніяк не у відповідях, тому що "наукова відповідь, дійсно, для всіх народів і мов одна" [37]), то Дм. Чижевський, так само не чужий і феноменології, і

геґельянству, виявився набагато більш чуйним до національних особливостей філософування, висунувши, власне кажучи, концепцію історії філософії як історії національних філософій. "Нам здається, – писав він у неопублікованій у свій час рецензії, – що в історії філософії національність *здатна* дати філософії щось нове – а саме – уперше відкрити нові, *ще* не вивчені сфери знання, області істини. Це тільки і робить історію філософії такою, що має філософський *смысл*, а не *просто* сплетенням випадковостей і не тільки чистим саморухом ідей" [38]. І якщо історія російської (як і української, і взагалі слов'янської, про що Чижевський говорить в іншому місці) філософії *ще* не дає достатньо матеріалу для оцінки з цього погляду, то щонайменше тільки такий підхід може, на думку українського історика філософії, визначати пошуки дослідника істинно оригінального в минулому національної філософії.

Рефреном цілого ряду відзивів Дм. Чижевського про Г. Шпета, як уже відзначалося вище, було твердження про подібність Шпетових оцінок російського просвітництва XIX століття з Геґелівською оцінкою Просвітництва XVIII століття (і, власне, з оцінками просвітництва самим Чижевським). Ці оцінки зводилися багато в чому до акцентування уваги на негативних моментах "просвіченості", її утилітарного раціоналізму і, говорячи словами Геґеля (у перекладі того ж Шпета), – "суєтного знання" і "всеобщего здравомыслия" [39]. Однак характерно, що в розгорнутих рецензіях Дм. Чижевський підкреслює не тільки (і навіть не стільки) подібність, скільки відмінність Геґелевого і Шпетового поглядів на просвітництво. Геґель усе-таки знаходить в Просвітництві "істину", натомість у Шпета в російському просвітництві істини немає. Звинувачуючи "антифілософський пафос" просвіченості, Шпет ставить її *поза* філософією, не зважаючи на те, що в цьому пафосі, можливо, було більше елементів дійсної істини, ніж у всій словесній еквілібристиці професорів філософії, тому що він був ближчим до реального життя. Чижевський, навпаки, наполягає на пропедитичному, нехай навіть негативному – і все ж таки значенні просвітницького нігілізму (включаючи сюди, між іншим, не тільки Белінського і Чернишевського, але й Нечаєва з Ленінін) як певного шаблону російської філософської свідомості. Це не заважає йому паралельно зі Шпетом викривати мниме геґельянство Белінського (В. Янцен відзначає дивну подібність Чижевського і Шпета в цьому питанні без будь-якого впливу одного на іншого), однак це дає йому право поставити ще одне важке, але методологічно украй важливе питання: "Що є важливішим для історії думки: неясна діалектика ідей – методологічно непросвітлених або ясна гра чітко визначених слів? Що важливіше – неметодичний саморух ідей або зусилля методичної – часто марної – думки?" [40]. І у своїх відповідях Дм. Чижевський виявляється набагато ближчим до антропоцентричної, екзистенціальної парадигми розуміння історії філософії (скоріше навіть – історії філософської культури народу), чим до методологічного централізму чисто наукової філософії, що обґрунтовувався Г. Шпетом. У рецензії на "Російський світогляд" С. Франка він навіть говорить про те, що "нігілізм" і радикалізм, догматичний ленінізм і російська просвіченість, "з перебільшенням змальовані Шпетом", не менш характерні для російського світогляду, ніж онтологізм, слов'янофільство й інтуїтивізм (на чому акцентував увагу С. Франк), і "дійсне усвідомлення цих, можливо, спотворених і перекожених форм російського світогляду є можливим тільки за умови визнання певних іманентних внутрішніх небезпек у самій системі категорій російської думки... і цих небезпек не можна

прикрити, демонструючи тільки більш цінне, що створене дотепер російською думкою" [41].

Підводячи підсумки нашому історіографічному нарисові, можна зазначити, що явищу Густава Шпета в історії російської філософії був наданий цілком визначений *смысл* ще в працях класиків цієї науки 20–40-х років XX століття (особливо слід відзначити Дм. Чижевського і Б. Яковенка). Щоправда, багато в чому цей *смысл* залишався непроясненим, чому спричинились відірваність Г. Шпета та його праць від російського філософського середовища, яке розвивалося на той час в еміграції, а також його явна опозиційність до домінуючої релігійно-філософської лінії.

Сьогодні створюються необхідні умови для об'єктивного і глибокого дослідження творчого спадку Г. Шпета, і перш за все – це публікація його творів. Важливими кроками в цьому напрямку стали вже традиційні Шпетові читання в Томську, згадана вище конференція в Москві на честь 125-річчя філософа, ґрунтовні монографії В. Зінченка (Мысль и Слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). – М., 2000) і Т. Щедриної ("Я пишу как эхо другого...": Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. – М., 2004). Можна сподіватись, що незабаром висловлене на початку статті твердження про "непопулярність" фігури Г. Шпета серед істориків російської філософії втратить свою актуальність.

1. Див., напр.: Сербиненко В. В. Русская философия: Курс лекций: Учеб. пособие. – М.: РГГУ; Омега-Л, 2005. – С. 235; 2. Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. – С. 146; 3. Сербиненко В. В. Вказ. тв. – С. 299; 4. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. – Л.: Эго, 1991. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 26–27; 5. Там само. – Т. 2. – Кн. 2. – С. 133–136; 6. Радлов Э. Л. Очерки истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 154; 7. Там само. – С. 155; 8. Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. Маслина. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. – С. 623; 9. Франк С. Л. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 163; 10. Франк С. Л. Русская философия последних пятнадцати лет / Пер. с нем. А. Ермичева // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 622; 11. Там само. – С. 629; 12. Там само. – С. 627; 13. Франк С. Л. Новая русская философская система // Путь. – 1928. – № 9 (январь). – С. 90; 14. Яковенко Б. В. Эд. Гуссерль и русская философия // Яковенко Б. В. Мощь философии. – СПб.: Наука, 2000. – С. 843; 15. Там само. – С. 845; 16. Там само; 17. Там само. – С. 846; 18. Яковенко Б. В. История русской философии: Пер. с чеш. / Общ. ред. и послесл. Ю. Н. Солодухина. – М.: Республика, 2003. – С. 381; 19. Там само. – С. 430; 20. Там само. – С. 460; 21. Див.: Янцен В. Д. И. Чижевский, Е. Д. Шор и Г. Г. Шпет // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 357–382; 22. Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. – Т. 1. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 75; 23. Там само. – С. 82; 24. Там само. – С. 152; 25. Чижевський Д. До проблеми двійника у Достоевського // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – Т. 3. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 374; 26. Чижевський Д. Геґель і французька революція // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – Т. 4. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 326; 27. Див.: Янцен В. Вказ. тв. – С. 361; 28. Чижевський Д. Геґель у Росії // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – Т. 4. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 305; 29. Див.: Янцен В. Вказ. тв. – С. 367; 30. Прокофьев П. [Д. И. Чижевский]. Густав Шпет. Очерки развития русской философии // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 385–389; 31. [Д. И. Чижевский]. Рецензия на Г. Шпета: Очерк истории русской философии. Ч. I. СПб., 1922 // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 390–402; 32. Див.: Янцен В. Вказ. тв. – С. 364–366; 33. Див.: Янцен В. Вказ. тв. – С. 364; 34. Див.: Янцен В. Вказ. тв. – С. 365; 35. [Д. И. Чижевский]. Рецензия на Г. Шпета. – С. 398; 36. Прокофьев П. [Д. И. Чижевский]. Густав Шпет. – С. 389; 37. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 218–219; 38. [Д. И. Чижевский]. Рецензия на Г. Шпета. – С. 394; 39. Геґель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. – М.: Наука, 2000. – С. 276; 40. [Д. И. Чижевский]. Рецензия на Г. Шпета. – С. 400; 41. Цит. за: Янцен В. Вказ. тв. – С. 374.

ОНТОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ЗНАКА У СЕМІОТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ Г.Г. ШПЕТА

У статті розглядається онтологічне підґрунтя семіотичної теорії Густава Шпета та значення цієї теорії для подальшого розвитку семіотики.

The Article is devoted to the ontological basis of Gustav Shpet's semiotic theory and to the importance of this theory for subsequent development of semiotics.

У передмові до розвідки "Нарис розвитку російської філософії" Г. Г. Шпет зауважував: *"Пусть восторгаются другие добрым старым временем, я поздравляю себя с тем, что родился именно теперь..."* Ці слова написані у 1922 р., коли автор упевнено почувався затребуваним та захоплювався кар'єрою, що досить вдало складалася, але вже 1927 року його наукова позиція була поставлена під ідеологічну підозру. Однією з причин стало висунення кандидатури Г. Г. Шпета у Всесоюзну Академію наук по кафедрі філософії. Після багатьох років наукового та суспільного триумфу вченого оголосили головним гальмом наукової та художньої культури, більш того, його звинуватили у перетворенні Державної Академії художніх наук, віце-президентом якої філософ був із 1923 року, у "цитадель ідеалізму". Але найстрашніше чекало Г. Г. Шпета у 1937-му, коли його вдруге засудили, цього разу до 10 років позбавлення волі без права листування. І хоча цей вирок було виголошено 27 жовтня, вже 16 листопада того ж року Г. Г. Шпета розстріляли. Лише у 1956 році вченого по-смертно реабілітовано, але його творча спадщина залишалася призабutoю ще кілька десятиліть.

Частково саме цей фактор можна вважати причиною того, що з усієї блискучої плеяди російських філософів початку ХХ ст. (Вол. Соловйов, Н. Бердяев, С. Франк, Н. Лосський, П. Струве та ін.) саме доробок Г. Г. Шпета менш за все піддавався систематичному вивченню та інтерпретації. Результатом такого стану речей стало підтвердження відомої істини про відсутність *Пророка в своєм Отечестве*, оскільки більшість досліджень (як радянського, так і пострадянського періоду), присвячених проблемам мови, розуміння, тлумачення, герменевтики, семіотики, зазвичай вибудовувалися на методологічному каркасі ідей Ф. де Соссюра, В. фон Гумбольдта, Ф. Шлейєрмахера тощо, без згадки про внесок Г. Г. Шпета у заявлену проблематику. Відтак наша стаття – це намагання показати значущість ідей Г. Г. Шпета у розвитку семіотичної і семантичної проблематики.

Перш за все слід вказати на своєрідний підхід ученого до визначення сутності філософії, котра трактується мислителем "как знание, а не как мораль, не как проповедь, не как мировоззрение" [1], відповідно сприяючи специфічне розуміння гуманітарної сфери діяльності. Фундаментом гуманітарної діяльності не може бути окремо свідомість (Г. Шпет розуміє свідомість як методологічну рефлексію на процес осмислення феноменів історико-культурного буття), мислення або мова, оскільки вони уявляються Г. Г. Шпету не як межі, кордони гуманітарної сфери, а як її засадничі утворення. Гуманітарна сфера є синтезом функцій, що не існують одна без одної і водночас не зводяться одна до одної, – мови та мислення. Мова – всюди, вона являє собою виробництво та діяльність духу. "Постоянство и единообразие в работе духа, направленное на то, чтобы возвысит артикуляционный звук до выражения мысли, составляет форму языка" [2]. Сутність мови – надання мисленню форми, визначення внутрішнього змісту думки. До свого оформлення у мові думка, ідея існують лише потенційно, дійсне існування ідея отримує завдяки мовному оформленню, при цьому звукова форма постає первинною формою і

мислення, і мови. Формою форм, або синтезом синтезів виступає внутрішня форма, яка створює у мові конститутивне відношення між звуковою зовнішньою формою і смисловим змістом речей.

Така методологія надає особливій значущості поняттям "знак", "слово", "смисл", які структурують собою категоріальний каркас семіотики. Єдальною ланкою цієї семіотичної тріади є операція розуміння (понимання), оскільки будь-яке соціально-культурне явище може бути передано певним знаком, що має смислове вираження, внутрішню й зовнішню форму, які розкриваються лише за допомогою тлумачення, розуміння, інтерпретації, "уразумения". Роль мови для філософії важко переоцінити, тому мова розглядається Г. Г. Шпетом як основа філософії завдяки своїй здатності виокремлювати смислоутворюючі принципи мовної структури, а тлумачення починається з того моменту, де закінчується розуміння, де безпосереднього розуміння замало. Безпосереднє розуміння передуює будь-якому граматичному та логічному оформлюванню з боку того, хто сприймає мовлення. Той, хто говорить, надає своїй мові граматичної та логічної форм з двох причин: 1) він розуміє вже те, що хоче сказати; 2) надає тому, що хоче висловити, певної форми залежно від того, як він сам це розуміє (як бачимо, перед нами один із варіантів "герменевтичного кола", котрий трактується Г. Г. Шпетом як вираження двосторонності акту розуміння – наявності мовця та слухача). Там, де закінчується безпосереднє розуміння і починається площина нерозуміння та неясності, основним методом дослідження стає інтерпретація, що тлумачиться як операція з приписування смислу незрозумілим знакам, або виявлення того смислу, що був наданий їм раніше, але на даний момент залишається невідомим. Ці ідеї висловлені вченим у праці *"Герменевтика и ее проблемы"* (1918 р.), котра становить собою конструктивно-критичний аналіз історичного розвитку герменевтичних і семіотичних ідей окремих філософів (Шлейєрмахер, Дільтей, Аст, Зіммель та ін.), а власні семіотичні ідеї викладені філософом у роботі *"Язык и смысл"*, що дивом збереглася у сімейному архіві.

В одній зі своїх ранніх розвідок "Робота з психології", написаній у 1907 році, Г. Г. Шпет прагнув обґрунтувати об'єктивний характер свідомості на основі феноменологічних, а не психологічних методів. Застосування основних феноменологічних положень дає змогу обґрунтувати об'єктивний (= інтерсуб'єктивний) характер психологічних даних. Ту ж саму мету філософ переслідував пізніше при дослідженні мовної проблематики, використовуючи як один із засобів її досягнення феноменологічну методологію.

Нагадаємо, що 20-ті роки минулого століття позначені у Росії активною розробкою структуралістських і семіотичних ідей зусиллями представників Московського лінгвістичного гуртка, в якому провідну роль відіграв Г. Г. Шпет. Філософ і його однодумці наполягали на цілісному конкретно-історичному та методологічному підході до дослідження мови, а семіотику вважали логікою мови, основою будь-якого лінгвістичного знання. Для Г. Г. Шпета одним з найбільш важливих дослідницьких

завдань було прагнення утвердити необхідність феноменологічного підходу при дослідженні мовних явищ, довести соціально-історичну природу мови. Зазначені моменти зближують позицію вченого з ідеями представників створеного пізніше Празького лінгвістичного гуртка, насамперед з міркуваннями Р. Якобсона. Г. Г. Шпет доводив, що мовна свідомість виникає як результат спілкування, є наслідком відношення людей до продуктів культури та цивілізації, тісно пов'язана з процесом усвідомлення феноменів історико-культурного буття. Обидва вважали, що об'єкт реально передусе його вивченню, тому дослідник може лише постійно наближатися до нього, вишукувати відповідності між ним та побудованими ідеальними моделями, завдяки чому підтверджується гармонійна цілісність об'єкта.

Однією з основних, всебічно розглянутих Г. Г. Шпетом проблем, виступає проблема розуміння, котра, на думку філософа, займає центральне місце у філософії, а тому потребує для свого з'ясування онтологічного, методологічного та логічного аналізу. Ще однією специфічною особливістю процесу розуміння науковець вважав інтерсуб'єктивний характер останнього, оскільки будь-який акт спрямованості свідомості на предмет передбачає його осмислення. Відбувається двостороннє обігравання смислу: той, хто розуміє, вбачає смисл у змісті предмета, точнісінько як той, хто повідомляє, вкладає у нього смисл. Наслідком цього стають три онтологічні властивості смислу: 1) смисл є; 2) смисл повідомляється; 3) смисл досягається. Одним із засобів вираження та носення смислу є слово, що трактується Г. Г. Шпетом як подвійний знак (або двічі знак): 1) здійснення в певних логічних формах того, що повідомляється (письмово або усно); 2) те, що повідомлено – субститут іншого здійснення (смысл предмета). Висновок ученого простий та очевидний: розуміння, смисл і висловлювання нерозривно пов'язані, тому неможливо досліджувати один з елементів тріади і не враховувати при цьому два інших – за висловлюванням неодмінно приховується думка та смисл, а останній вбирається у шати висловлювання, оскільки воно є його предметним носієм.

Г. Г. Шпет намагався розкрити предметне буття основних елементів своєї філософської системи, оскільки визнавав авторитет онтології, трактуючи її як учення про предмети взагалі як форми, форми буття та логіки в її традиційному розумінні. А оскільки знак досліджувався мислителем передусім у його предметному бутті (на противагу матеріальному вивченню тих його дійсних видів, які обумовлюються сигніфікаційним змістом і значенням), то виникла необхідність онтологічно-логічного вивчення знака, яке Г. Г. Шпет називав семіотикою. "Семіотика виділяється не тем, що вона, будучи сама ученням о знаке, как предмете, может быть освобождена от форм логики или "предшествует" всякой логике, а только тем, что знак есть *sui generis* предмет. Вне-логическим или до-логическим никакое изучение быть не может" [3].

Г. Г. Шпет не сумнівався в особливому онтологічному положенні знака серед інших предметів і речей, яке є наслідком того, що знак сам по собі становить певний предмет зі своїм особливим змістом і одночасно виступає знаком іншого предметного змісту, тобто поруч із фактом буття знака ми можемо констатувати його формальну або формоутворюючу функції. Філософ трактував знак і як логічну категорію, і як категорію онтологічну. В останньому випадку можна говорити про відповідні форми як форми буття, форми буття даного виду, його модифікації, про форми буття у його сутності. Цим пояснюється особливе значення категорії "знак", бо будь-який предмет, що мислиться, виражається знаком, зміст предмету осмислює той же знак, а думка, що не

виражено у слові (= знаку), є такою, що не існує. (Термін "слово" трактується Г. Шпетом як ціле, пов'язане єдністю смислу, тобто слово як знак суттєво пов'язане зі значенням і не існує без нього, а поняття уявляється вченому соціальним феноменом, у якому завжди певним чином виражаються чуттєві та ідеальні уявлення; тобто джерелом, що утворює смисл, є не трансцендентальний суб'єкт, а поняття, безпосередньо пов'язане з логікою, словом, мовою. Поняття – втілена у розумі дійсність предмету.)

Ці роздуми Г. Г. Шпета зближують його з Платоном, котрий у діалозі "Театет" обґрунтовував думку про дискурсивність мислення, бо останнє – це ніщо інше як слово, яким душа спілкується сама з собою про предмети свого розгляду, тобто думка та слово – одне й те ж саме. А оскільки чиста думка – це абстракція, виникає необхідність синтезу логічного та онтологічного аналізу, оскільки "знімаючи" з предмету його назву і здійснюючи онтологічний аналіз, необхідно послуговуватися логічними формами. Учений стверджував: "...анализ логических форм, как и вообще словесных и сигнификационных, должен привести нас к соответствующим онтологическим различиям, будут ли анализируемые слова и термины называть подлинно данную в предмете сторону или хотя бы только *фиктивную*, *quasi-*данную, ибо и последняя должна иметь основание свое в самом предмете" [4].

Визначаючи знак перш за все як річ, яка не лише повідомляє свій вид почуттям, але й уводить разом з собою до мислення дещо інше, Г. Г. Шпет насамперед звертався до знака як до певного даного предмету. При цьому філософ указував на подвійну природу знака: він постає одночасно і як предмет дійсного емпіричного світу, який досягається чуттєво; і як предмет ідеального світу, що досягається у мисленні.

Аналізуючи знак як предмет дійсного світу, Г. Г. Шпет стверджував, що предмет без змісту так само неможливий, як неможливий і знак без значення (= інтерсуб'єктивного змісту). "Всякий предмет, если не актуально, то потенциально – знак. Или – всякий возможный, а потому и всякий действительный предмет в возможности есть знак; хотя и не всякий возможный предмет, а потому и не всякий действительный предмет есть *in actu* знак" [5].

Будучи предметом дійсного світу, знак стає суб'єктом відношення і саме у цьому проявляється один з аспектів специфічності знака, яка полягає у тому, що при відмежуванні даного чуттєвого буття знака (наприклад, фізичного), він приводить нас до іншого терміну відношення, до кореляту, але не в нових формах предметного буття, а у формах буття ідеального.

Таким чином, Г. Г. Шпет вважав, що знак має складну структуру, оскільки постає як чуттєво даний предмет, котрий має ідеальні функції, тобто функції сигніфікації. Саме останні, на думку філософа, роблять знак знаком. Звідси виводиться особливий онтологічний статус знака – він є не лише суб'єктом відношення, якому співмірне значення, але одночасно і певним відношенням, що передбачає свої терміни. Це обумовлює наступну важливу функцію знака – слугувати провідником від ідеального до реального і від реального до ідеального. Коли здійснюється перехід від знака до значення, одночасно переносяться й терміни, що визначають знак як відношення і в які включено зміст знака. Відбувається збіг акту формального переходу від знака до значення з актом матеріального осмислення. "Это и достигается через посредство знака, как отношения: еще раз мы убеждаемся во взаимном соответствии знака логического, содержания и предмета, но главное, устраняем "непонятность" одного чисто формального действия

мышления. Посредничество знака, как отношения, которое само есть не что иное, как понимание, делает понятною и связь чувственно данного с его идеальными формами, ибо теперь мы видим, что они так же не лишены *интеллектуального содержания*, как не лишено восприятие действительности – чувственного" [6].

Довівши, що знак не може бути визнаний у онтологічному аналізі ні річчю, ні властивістю, Г. Г. Шпет намагався визначити форму буття знака. Оскільки останній трактувався мислителем як суб'єкт відношення, що характеризується специфічною онтологічною природою, то він володіє специфічною формою буття.

Варто зазначити, що при визначенні характеру відношень у дуальності "знак–значення" вчений послуговувався методологією, розробленою засновником Львівсько-Варшавської школи знака К. Твардовським, який проблематизував функціональні відмінності слів, виокремивши дві функції – функцію називання (категориматичну) та функцію розуміння значення (синкатегориматичну). Відповідно Г. Г. Шпет відрізняв дві функції слова: функцію імені, коли мається на увазі предмет, та функцію значення знака, коли корелятом постає предметний зміст. Звідси висновок: "Слово як називання тільки тому виконує також номінативну функцію, що оно имеет значение, т.е., другими словами, предмет называется только через значение" [7].

Слово як знак трактується Г. Г. Шпетом не лише як акустичне або візуальне сприйняття, а й має соціальну природу, є соціальним фактом. Саме у цьому вимірі слово й сприймається нами як єдність знака та значення, коли слово одночасно є і суб'єктом певного відношення, і самим відношенням. У процесі мислення та комунікації людина може мати справу по-перше, зі змістом ідеального предмету та з думкою, яка спрямована на предмет у формі слова, а, по-друге, зі змістом дійсного предмету, речі та спрямованого на неї чуттєвого сприйняття, що фіксується іменем або назвою та існує як екземпляр. Наведені розмісли приводять Г. Г. Шпета до наступного висновку: "...существенное для знака, как субъекта отношения, материальное содержание знака, как отношения, есть философское содержание, т.е. мысленное, состоящее из актов самого сознания. Оно именно важно при переносе терминов знака, как отношение в его дей-

ствительном экземпляром осуществлении, на идеальный предмет и его разумные идеальные связи" [8].

Теза про те, що знак у якості суб'єкта відношення є певним здійсненням, розумілася Г. Г. Шпетом у подвійному вимірі. По-перше, знак є здійсненням певної суб'єктивної мети репрезентанта і засобом для цього слугує психофізичний апарат мовця; по-друге, знак є здійсненням певної ідеї, об'єктивного ідеального відношення, про яке повідомляє репрезентант, тобто це знак думки – значення. Таким чином, знак – це єдність засобу та здійснення (= здійснена ідея), а слово як суб'єкт відношення – логічне, терміноване здійснення значення.

Підсумовуючи, можна виділити три основні властивості знака, які розкривалися Г. Г. Шпетом шляхом онтологічного аналізу:

- 1) знак – це річ, яка сприймається, тобто дійсна річ;
- 2) знак володіє двома різновидами змісту – можливим та ідеальним, що обумовлює специфічну форму буття знака, яка базується на логічних формах, завдяки яким знак перетворюється на своєрідне джерело пізнання;
- 3) знак у одному випадку трактувався Г. Г. Шпетом як властивість чогось дійсного, а в іншому – як те, що має значення, бо виступає представником соціальної (історичної) речі і тому володіє специфічним буттям, може бути модифікованим у самій формі свого буття.

Методологічна основа шпетівського дослідження слова і знака базується на синтезі двох підходів дослідження – логічного та історичного. Він намагався здійснити історичний підхід до логічного дослідження знаків, до тлумачення слів-знаків як історичних фактів, довести, що знаки – це не лише засоби комунікації, а й вияв мовної здатності людини до передачі інтерсуб'єктивної інформації. Саме ці аспекти домінують у сучасних соціогуманітарних дослідженнях; завдяки їм наочно демонструються сучасність методологічних пошуків та актуальність концептуальних побудов Г. Г. Шпета.

1. Шпет Г. Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 12; 2. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на тему Гумбольдта. – Иваново, 1993. – С. 13; 3. Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 477; 4. Там само. – С. 504; 5. Там само. – С. 516; 6. Там само. – С. 522; 7. Там само. – С. 540; 8. Там само. – С. 545.

Надійшла до редколегії 21.06.06

В.Б. О कोरोков, д-р филос. наук

К ПРОБЛЕМЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ВНУТРЕННЕГО СМЫСЛА ПРЕДМЕТА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Г. ШПЕТА

Стаття присвячена з'ясуванню особливості феноменологічного аналізу Г. Шпета понять "смысл" і "значення" в контексті подальшого розвитку філософської лінгвістики, зокрема у пост структуралізмі.

The article is dedicated to the phenomenological analysis of G. Shpet's understanding of "sense" and "meaning" in the context the development of philosophical linguistics.

Сознание, погруженное в языковую среду, всегда является понимающим. Язык есть дом бытия, бытие, размеченное языком, обречено на понимание, или же оно исчезает вместе с последней чистой мыслью. Бытие всегда закодировано в смыслах, иначе оно становится бессмысленным. Но мир без смыслов бессмысленен и не может быть востребованным, он превращается в чистую природу в себе, которая ничего не может нам дать. В частности, человек, попадающий в неизвестную среду, в которой весь окружающий мир для него бессмысленен, становится беспомощным; вся окружающая действительность еще только должна пройти через его опыт и наполниться смыслом. Стоики утверждали, что истина есть согласие разума с данными чувственности, видимо, в этом же состоит и опыт: мно-

гократное повторение ошибок приводит нас к истине, вместе с которой появляется и смысл. Мы присваиваем вещам ценностные ярлыки (значения), наделяя их определенным смыслом.

Проблема языка и смысла являлась ключевой для творчества одного из крупнейших русско-украинских философов Г.Шпета. Согласно его концепции, язык и стиль мышления есть объективные природные свойства, которые преломляются в созидательной деятельности человека. Они – предпосылки понимания, внутренние скрытые моменты предпонимания. Именно они очерчивают "горизонт" понимающей деятельности человека [1]. В таком контексте язык в творчестве Шпета, также как и у Витгенштейна, становится границей моего мира, однако в концепции русско-украинского философа он интер-

субъективен и не ведет к парадоксам непонимания. Это связано с тем, что Шпет рассматривает слово как "живую" сущность, способную изменяться вместе с традицией, в отличие от Витгенштейна, для которого язык связан с логическими схемами мышления, жестко детерминирующими сознание. Более того, Шпет, стремившийся применить слово к непосредственной жизни человека, соглашается и с тем, что выход за границы языка лишь снимает необходимость и позволяет обрести свободу (которую Витгенштейн пытается исключить из всех смысловых установок и схем языка).

Слово, по Шпету, как энергетическое начало пронизывает все. "Синтаксическая связь слов есть также слово, следовательно, речь, книга, литература, язык всего мира, вся культура – слово. В метафизическом аспекте ничего не мешает и космическую вселенную рассматривать как слово. Везде существенные отношения и типические формы в структуре слова – одни" [2]. Иными словами, существует некая фундаментальная (синтаксическая) связь слов, которая пронизывает любые отношения в культуре. Всякое сознание построено по типу такой связи, поэтому нет проблемы понимания одних другими. Интерсубъективность, согласно Шпету, должна быть основана на уникальности синтаксических связей для любой формы культуры. Слово есть архетип культуры. Связь между знаками, таким образом, есть уникальное образование, уникальная среда, присущая данной культуре. В таком контексте уже даже не слово, а знак есть архетип культуры. Система знаков создает совместно синтаксическую среду, глубинную структуру языка, которая координирует знаки. Следовательно, есть предзнаки, дознаковые формы языка, которые и образуют каркас семантики. Ближе к концу XX в. в постструктурализме заговорили о грамах – универсальных предпосылочных структурах письма. В деконструктивистских умозаключениях Деррида знаки предшествуют истине и сущности бытия, так как они опосредуют любую нашу попытку выхода к структурам бытия. Точнее говоря, всякое присутствие уже опирается на знаки, на разметку "пути" к бытию, на тропы. Структуры, координирующие смыслы, пронизывают систему знаков, а соответственно и язык, как семантическую структуру, и бытие. Бытие всегда онтологично. Но так как оно нуждается в разметке, мы можем говорить о том, что оно в то же время еще и семантически, обладает семантикой построения, и грамматично, обладает глубинной разметкой самих знаков и смыслов. Словом, есть некий тип связи, координирующий смыслы, который опирается, на нечто, предшествующее знакам, на нечто, предшествующее грамматологии (как сказал бы Деррида). Смыслы пронизывают бытие и отмечают его, поэтому мы его понимаем; оно раскрывается для нас по собственной инициативе посредством этих смыслов (как сказал бы Хайдеггер). Однако Хайдеггер увидел смысловую структуру бытия в языке. Шпет и Деррида посчитали, что она таится гораздо глубже на уровне семантики языка. Коль скоро наше бытие пронизано смыслами, задача философии, утверждал Витгенштейн, в логическом прояснении мыслей, то есть в создании законченных систем смыслов. Все проблемы традиционной философии были бессмысленными, она – больна, так как не знала сути языка. Задача современной (понимай, лингвистической) философии – терапия, расчищающая путь от бессмысленных высказываний и утверждений (в классическом мышлении) к осмысленным (в современном неклассическом). Неопозитивистские принципы верификации и фальсификации фактически представляли собой критерии демаркации научных (имеющих смысл) и ненау-

чных (бессмысленных) утверждений. Логические позитивисты стремились обнаружить глубинные принципы различения смыслов. Так, Дж. Остин высказывался о том, что мы не столько говорим о вещах, сколько их лепим. Согласно П. Стросону, за всеми частными грамматиками различных языков стоит одна общая универсальная грамматика, и задача философии как раз и состоит в том, чтобы осуществить анализ этой глубинной грамматики. Поэтому изучение бытия мира в такой схеме должно сводиться к изучению глубинной грамматики, лежащей в основе его построения.

Для прояснения структуры такой грамматики Хомский анализировал трансформации предложений и пришел к выводу о наличии глубинной структуры высказываний. Он отмечал, что "синтаксический компонент состоит из базы, порождающей глубинные структуры, и трансформационной части, отображающей их в поверхностные структуры. Глубинная структура предложения подвергается семантической интерпретации семантическим компонентом... Когда мы определяем "глубинные структуры", как структуры, порождаемые базовым компонентом", мы на самом деле предполагаем, что семантическая интерпретация предложения зависит только от его лексических единиц и грамматических функций и отношений, представленных в тех структурах, лежащих в его основе, в которых они появляются... такова основная идея, стимулирующая развитие трансформационных грамматик" [3]. Хомский предполагал, что грамматика, таким образом, и есть поле, связывающее глубинные смыслы языка с их поверхностным проявлением (словами и предложениями).

Слова и предложения, таким образом, выступают границей или формой проявления смыслов. Однако, согласно Шпету, по аналогии построены и знаки. Тогда остается понять, что же это за загадочные структуры, связывающие смыслы воедино. Прямое логическое рассмотрение этой проблемы ничего не дает, так как, согласно Шпету, связь слов в предложение также является словом, связь знаков – все еще является знаком (в виде особого знака – слова), связь предложение также заканчивается словом, которое обосновывается. Все структуры языка выступают как герменевтические кольца, замкнутые на себя, размыкание которых осуществляется только временным или семантическим усложнением смысла. Точнее, можно сказать и так: любое слово есть всегда темпоральное выстраивание знаков (звуков или букв), и нет другого типа связи символов. Темпоральная последовательность раскрытия тех или иных знаков (например, букв) образует слово или систему слов (предложение). Не может быть одномоментного абсолютного пространственного видения знаков. Язык всегда осуществляет движения, изменения и трансляции, будь то произнесенное (речь) или написанное (письмо) слово. Может быть, поэтому не только бытие раскрывается в горизонте времени, но и язык по аналогичной формуле раскрывается в горизонте времени. Смысл, как и слово, есть код времени. Смысловое поле всегда темпорально. Итак, язык, как выясняется, имеет семантическое и темпоральное измерения.

Но даже после обнаружения различных измерений языка мы все еще не приблизились к выяснению того, каковы мельчайшие структурные образования смысла (его носители). Парадокс состоит в том, что смысл появляется лишь после того, как мы даем значение тому или иному семантическому образованию и это значение носит дескриптивный характер, то есть раскрывается в контексте. Поэтому смысл обнаруживает себя как своеобразное сингулярное поле значения. Но ведь должны быть носители (мельчайшие частицы), перено-

сущие и формирующие это поле во времени. Ведь и буква, и звук (и любой знак) уже могут быть носителями смысла, так как могут что-то означать. И тогда уменьшение смысловой значимости до минимального предела должно привести нас к минимуму смысла, или минимальной размерности смысла. Наука приучила нас к тому, что если есть определенное (например, электромагнитное или слабое) поле, то есть и квант поля (в частности, гамма-квант или W-бозон). Судя по многочисленным исследованиям структуры языка и мышления, в лингвистике должна наблюдаться аналогичная картина. Правда, языковые поля носят сложный коммутационный герменевтический характер, связанный с переживаниями, психикой и культурой человека.

Шпет, будучи учеником Гуссерля, утверждал, что область смысла – это область особого бытия, добравшись до которой позволяет аппарат феноменологии. Гуссерль, по его мнению, не останавливается на общем определении того, что изучает феноменология, но идет дальше в определении бытия и характеризует его вообще как интенциональность [4], что позволяет путем особой феноменологической установки выделить мир сущности. Определенная настройка такой установки позволяет выделять различные регионы: идеальный мир, пространственно-временной мир, мир чисел и т. д., которые в целом различаются именно по смыслу анализируемых сущностей. Посредством познавательной рассудочной деятельности мы можем переходить из одного мира в другой [5]. Следовательно, интенциональность косвенным, по сути классическим, образом решает проблему заданности смыслового поля, заполняющего вакуум между мыслью и предметом. То есть она фактически характеризует напряженность поля между ними, ведь направленность (переживание) мысли может быть разной интенсивности. Такое интенциональное поле безусловно является смысловым и имеет свою интенсивность. Мы должны говорить в таком случае о выделении еще нескольких параметров смыслового поля: не только о его структурности, но также о напряженности и направленности. Смысловое поле является векторным. Однако до тех пор, пока не найдена единица структурности этого поля, его поведение скорее характеризуется векторным анализом взаимодействия сил в классической механике, то есть мы можем ввести условные смысловые точки, на которые действуют различные силы, а общая направленность смыслового поля будет результирующей суммой приложенных к ней векторных смысловых сил. Итак, смысл есть неоднородное объемное явление мышления, которое включает как глубинные семантические структуры, так и поверхностные явления. Именно вследствие разности напряжений в глубине и на поверхности и возникает интенциональность, которая хотя и направлена на объект, но само направление и его интенсивность зависят от точки приложения. По мере удаления от глубинного уровня напряженность интенциональной мысли падает. Именно благодаря этому и проявляются эффекты ослабления или усиления внимания к тому или иному объекту. В целом, исходя из сказанного, феноменологию можно назвать в качестве векторной "механики" теории сущностей (смыслов), в которой сущность вещи рассматривается как строгая (абсолютная) система ее смысла, инвариантная относительно любых преобразований мышления и бытия. Феноменологическая редукция есть установка мышления, обеспечивающая поиск строгого смысла. Из физической теории нарушения симметрии следует, что любое такое нарушение ведет к наличию частицы, отвечающей за нарушение. Вспомним гуссерлевский тезис, что мировозз-

рения могут спорить, только наука может решать и ее решения несут печать вечности.

Если применять классическую механику, то и феноменология, и лингвистика развиваются в рамках классических представлений о движении. Если же применить физическую теорию нарушения симметрии к лингвистике, то всякое нарушение (возмущение) смысла должно вести к новой лингвистической структуре. К лингвистическим возможностям нарушения симметрии смыслов можно отнести те лингвистические образования, которые обеспечивают симметрию движения смыслов, – это знак, слово, утверждение (применительно к конкретному языку), текст, речь, язык (применительно к культуре).

Представление о том, что предшествует всем указанным семантическим образованиям, имеет довольно широкий спектр. Мы уже писали, что Деррида указывал на граммы и получил теорию грамматологии (нечто, указывающее на смыслы); Гуссерль акцентировал внимание на сущностях, связал их с феноменами и вывел феноменологию.

Р.Барт отослал нас к значениям и знакам. "Знак, – пишет он, – наводняет всякую вещь смыслом...; в самом деле объекты языка (созданные посредством речи) подобны новообращенным" (в религии): "первичный смысл языка метонимически апеллирует ко вторичному смыслу – смыслу дискурса, – и эта апелляция имеет смысл всеобщего принуждения" [6]. То есть, и Р. Барт признавал, что существует первичный смысл, который размечает смысл внешний (вторичный); и этот первичный смысл, с одной стороны, опирается на знаки, а с другой – в речевой практике он подобен формированию религиозного объекта.

В.Г.Кузнецов на основе анализа концепции Г.Шпета, сделал вывод, что переживания уже существуют в мире сознания до восприятия вещи и выявления ее сущности. Но существование этого особого типа – бытие вне времени [7]. Язык смыслов, таким образом, есть язык переживаний; но, по Шпету, он абсолютен и является вневременным, в таком случае речь может идти только об абсолютных смысловых потоках, в которых смысл передается жесткими квантованными порциями – имеются абсолютные (пока неизвестные) "переносчики" переживания, психики и смысла.

Однако Шпет, как и Гуссерля, во многом тяготеет к классической интерпретации фундаментальных понятий. Он пытается сравнивать смысл с тем, что наполняет форму. Но чистого сознания не существует, оно получается в результате феноменологической редукции по выведению за скобки всего трансцендентального – это идеальный мир чистых переживаний. Смысл как содержание является как бы знаком внутреннего смысла. Он указывает на мотивацию данности предмета [8]. Тогда мы вправе говорить, что мир бытия ценностно окрашен, и эта ценность есть смысл существования, так как только то, что важно для человека в бытии вещи наполняется смыслом. То, что для него в вещи не важно, он не замечает (оно остается за пределами его внимания, вне понимания и соответственно вне бытия). Существование вещи жестко связано с ее осмыслением, с ценностью. Только в таком (можно сказать, социальном) контексте вещи маркируются смыслом. Так как, по Хайдеггеру, основной параметр бытия есть понимание, то бытие в его концепции полностью размечено смыслом; бессмысленное находится вне поля зрения человека и в чистом смысле не существует. По Шпету, "внутренний смысл так же как и аристотелевская энтелехия является душой нозмы, конституируя предмет как нечто конкретное (как душа тело), указывая на его целевое предназначение" [9]. Внутренний

смысл становится формой предмета, указывающей на его границы, а, в аристотелевском контексте, и на его цель. Этот внутренний смысл, являющийся душой вещи, границей вещи, маркирует ее бытие, а значит, создает границы существования, вне которых вещь ускользает от понимания и выпадает за пределы бытия сознания. Сознание конституирует вещь, и в таком ракурсе является основой ее существования (здесь и сейчас). Однако проблема границы вещи является сложной для разрешения. Это связано с тем, что существует несколько планов ее существования. С одной стороны, есть план непосредственно активного участия психики в вычленении свойств вещи. В таком онтологическом плане проявляется смысл вещи. Смысл, по мнению Шпета, есть характеристика определенной квалификации предмета. Этот внутренний смысл присущ самой вещи и, по сути, является константой существования вещи. Сознание в "диалоге" с вещью наделяет ее определенным смыслом. С другой стороны, та же самая вещь может раскрываться в плане высказывания о ней (коммуникативном плане). Этот план характеризует общую сумму знаний о вещи, границы ее понимания. В этом плане вещь раскрывается как значение. Значение имеет дело с "выражением" и относится к логическому слою нозмы. Еще Аристотель понимал под категориями различные способы высказывания о бытии вещи; он, по сути, разрабатывал план высказываний о мире. Это и послужило основой создания формальной логики. Высказывание о вещи имеет границу, которая на данном уровне культуры является относительно устойчивой константой. Именно поэтому

оно может служить формой смыслового оформления вещи, или ее значением. И, по мнению Шпета, "смысл как таковой" (логическое значение высказывания о предмете) находит свое прямое выражение в высказываниях. Внутренний же смысл есть характеристика предмета, а не высказывание о нем, и он относится к "смыслу как таковому" через смысл, зависящий от способа данности предмета. Разведение категорий "смысл" и "значение" по разным уровням, когда категория смысла описывает предметно-содержательный уровень нозмы, а категория значения относится к ее логическому уровню, характерно для ранней феноменологии Шпета [10]. Итак, Шпет демаркирует внутренний и внешний смыслы предмета, выделяет соответствующие им уровни и по отношению к ним различает смысл и значение. Однако он все еще работает с этой проблемой, как и Гуссерль, лишь на стадии различения уровней. Ему не удается выйти на стадию осмысления и разметки структуры смысловых полей. Эту проблему сумели осмыслить и решить лишь представители постструктурализма во второй половине XX в.

1. Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Шпета // Логос. – 1991. – № 2. – С. 204-205; 2. Шпет Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 381; 3. Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. – Б.: БГК им. И. А. Бодуэна де Куэртена, 1999. – С. 126; 4. Шпет Г. Явление и смысл. Томск: Водолей, 1996; 5. Кузнецов В. Г. Указ. соч. – С. 208; 6. Барт Р. Империя знаков. – М.: Практикс, 2004. – С. 89–90; 7. Кузнецов В.Г. Указ. соч. – С. 209; 8. Кузнецов В.Г. Указ. соч. – С. 209–211; 9. Кузнецов В.Г. Указ. соч. – С. 211–212; 10. Кузнецов В. Г. Указ. соч. – С. 212.

Надійшла до редколегії 21.06.06

С. Левитський, д-р фіз.-мат. наук

ПРОБЛЕМА РОЗПІЗНАВАННЯ ОБРАЗІВ І ФІЛОСОФІЯ ПЛАТОНА

В існуючих технічних системах розпізнавання образів відбувається шляхом співставлення об'єктів з закладеним в систему набором еталонів, які містять ідеалізовані описи основних ознак об'єктів. Аналогічно відбувається розпізнавання образів і живими істотами. Висловлюється припущення про існування паралелізму між цими еталонами і ейдосами Платона.

In the existing technical systems the pattern recognition is accomplished by comparing some objects with a set of etalons, being placed in the memory of the machine and containing a idealized description of the main sings of the objects. Analogly is accomplished the pattern recognition by the living beings. It is expressed a assumption about a parallelisms between this etalons and the eidos in the Platons philosophy.

Серед проблем, що стоять перед сучасною кібернетикою, автоматикою та робототехнікою, однією з найважливіших є проблема розпізнавання образів, тобто здатність технічних систем з потоку інформації, що до них надходить, самостійно обирати, класифікувати та виділяти відповідно до заданої програми певні сигнали, об'єкти або явища [1].

Важко переоцінити ті можливості, які відкрилися б перед наукою і технікою, якби ця проблема була успішно розв'язана. Сучасні ЕОМ вельми ефективно і з великою швидкістю переробляють величезні масиви інформації. Але ця інформація повинна бути попередньо підготовленою, звільненою від усього зайвого, що не відноситься до сутності задачі. Така попередня підготовка інформації зараз проводиться, в основному, не машиною, а людиною.

Якби у потоці інформації, яка надходить від датчиків, автоматизовані системи моли б розпізнавати і виділяти саме ту інформацію, яка має відношення до поставленої перед ними задачі, вони б змогли самостійно орієнтуватися в оточуючому світі і набули б автономності, котру мають, наприклад, живі істоти. Це призвело б до якісного стрибка, який за своїми наслідками міг би зрівнятися, принаймні, до самої появи електронно-обчислювальних машин [2].

Основним методом розв'язання подібних задач є порівняння об'єкта з еталоном (матрицею), у якій містяться усі основні ознаки, за якими має відбуватися ототожнення з цим об'єктом. Такий еталон закладається в інформаційну систему ззовні і може удосконалюватися в процесі самонавчання [3]. Розпізнавання робиться електронно-обчислювальною машиною шляхом послідовного зіставлення інформації, що до неї надходить, з закладеними у машину еталонами і обрання того з них, з яким збіжність виявляється найкращою. Цей універсальний принцип в тій чи іншій формі реалізується в усіх існуючих системах розпізнавання образів [4].

Складність реалізації подібного методу полягає у правильному обранні тих ознак, за якими має відбуватися ототожнювання. Вони повинні бути такими, щоб їх опис містив доступну для машини формалізацію, щоб ототожнювання було, по можливості, однозначним, і щоб, разом з тим, кількість ознак, які аналізуються, не була надто великою [5].

Іншою важливою задачею є складання оптимальної програми співставлення з еталонами, бо просте перебирання усіх можливих еталонів, яке практикується у найпростіших системах такого роду, потребує надто великого часу і у скільки-небудь складних ситуаціях виявляється непридатним. Програма має розгалужуватися і містити

ти в собі ієрархію ознак, за якими відбувається класифікація, і закінчуватися остаточним визначенням ототожненого об'єкту. Подібні задачі постійно зустрічаються як в науці, так і в повсякденному житті, але у даному випадку подібна програма має бути чітко формалізованою і придатною для сприймання машиною.

Було б також бажано, щоб в машину була закладена здатність і до самонавчання, за якою ЕОМ могла самостійно оптимізувати як ознаки еталонів, так і програму їх співставлення з об'єктами. Але ця задача відноситься скоріше до майбутнього, аніж до сучасності.

Задача машинного розпізнавання образів виникла кілька десятиліть тому, одразу після появи достатньо досконалих електронно-обчислювальних машин, і спочатку здавалась не надто складною. Але невдовзі первісний оптимізм зник і на сьогоднішній день успіхи у цій справі досить скромні [6].

Можливості сучасних, навіть найдосконаліших кібернетичних систем розпізнавання образів мізерні порівняно з можливостями, які притаманні живим істотам. Адже навіть трьохрічна дитина вільно і легко розпізнає предмети, звуки і зображення, що поки що не під силу ніяким автоматизованим системам, обладнаним найдосконалішими датчиками. Доросла людина може вільно розпізнати іншу людину з мільйонів. Зрідка ми опиняємось у скрутному становищі при упізнанні будь-якого предмета або явища. А сам процес упізнання потребує звичайно кілька часток секунди, щонайбільше, кількох секунд.

Навіть порівняно низькоорганізовані тварини мають високу здатність що до розпізнавання образів. Без цього вони не змогли б просто вижити у оточуючому світі: пошук можливої їжі, упізнання ворогів, орієнтація у просторі, продовження роду – все це ґрунтується, безумовно, на умінні розпізнавати образи. Механізм розпізнавання образів живими істотами склався на протязі їх еволюції. І він дуже досконалий, точний надійний і швидкодіючий.

Сутність цього механізму ще не досить з'ясована. Але є вагомі підстави вважати, що в його основі також лежить метод порівняння інформації, що надходить ззовні, з деякими еталонами, котрі містяться у пам'яті живих істот. У цих еталонах сконцентровані усі найважливіші ознаки об'єктів, абстраговані від другорядних і випадкових.

При мисленні про об'єкт ми оперуємо саме з тим чи іншим еталоном, приводячи його у думках у порівняння з об'єктом або порівнюючи об'єкт з іншими еталонами, "програваючи" всілякі можливі ситуації і наслідки. Таким чином, у процесі мислення еталон для окремого конкретного суб'єкта набуває певні первинні властивості у порівнянні з реальними об'єктами, що йому відповідають.

На протязі життя людини еталон "шліфується", вдосконалюється і уточнюється. Удосконалюється і сам спосіб наближення до нього у процесі упізнання. Дитина, граючи з предметами, складає свої еталони цих предметів, набуває і відточує здатність оперувати з цими еталонами. У своїй виховній роботі дорослі допомагають дитині у цій справі.

Це ж саме можна сказати і про тварини. Але чим нижче ми спускаємось по щаблях їх організації, тим меншим стає простір для навчання і самонавчання. Якщо тварини, які мають високий ступінь організації і довгий строк життя, мають час до такого навчання, то дрібні тварини з коротким часом життя просто не мають для цього часу. Малятка дрібних тварин або птахів досягають дорослого стану і вступають до дорослого самостійного життя всього за кілька тижнів, на протязі яких вони чи навряд встигнуть зустрітися з усіма ситуаціями і предметами, з якими матимуть справу у їх майбутньому житті, і навчатись правильно на них реагува-

ти. Однак вони успішно виживають. Отже, слід припустити, що ці еталони не надбані ними у процесі власного навчання, а закладені у їх пам'ять генетичним шляхом і являють собою пам'ять про досвід їх предків.

Саме тут, мабуть, і знаходиться відповідь про те, що являє собою інстинкт. Інстинкт – це генетично закладена програма розпізнавання образів (ситуацій) і реакції на них. Подібна програма повинна містити в собі, як складову частину, набір основних еталонів і інструкцій що до оперування ними [7].

Але якщо ми вважаємо можливим існування генетично закладених програм розпізнавання образів у низькоорганізованих тварин, то чому ми повинні відмовити у цьому високоорганізованим тваринам і людині?

Твердження, що мозок новонародженої дитини це – *tabula rasa* – і не містить ніякої інформації про зовнішній світ, чи навряд можна вважати вірним. Він може містити дуже багато такої інформації і, в першу чергу, набір генетично закладених еталонів для розпізнавання образів, за рахунок досвіду накопиченого предками. У цьому сенсі ці еталони можуть виявитися первиннішими за свідомість окремої людини.

Було б, звичайно, вельми привабливо вивчити механізми розпізнавання образів живими істотами і застосувати ці механізми у робототехніці. Але чи навряд цей шлях буде основним шляхом до майбутнього прогресу. Весь досвід розвитку науки і техніки демонструє зворотне: основоположні закономірності природи виявлялися і досліджувалися спочатку фізикою і хімією на неживих об'єктах і лише згодом вони застосовувалися і використовувалися для пояснення явищ у біологічних об'єктах.

Так, наприклад, спочатку Архімед відкрив і сформулював закони важеля, а потім Гален застосував їх для пояснення кістково-м'язового апарату людей і тварин; спочатку було винайдено насос і сформульовані закони гідравліки, а потім Гарвей (та Сервет) застосували їх для пояснення роботи серця. Спочатку були вивчені закони заломлення світла у лінзах та сконструйовано фотоапарат, а згодом Гельмгольц пояснив на їх основі роботу ока. Те ж саме можна сказати і про багато хімічних реакцій, котрі були спочатку вивчені *in vitro*, а потім виявлені *in vivo*. Цей перелік можна продовжувати без кінця. Успіхи біоніки, яка недавно виникла і намагається використовувати "патенти" живої природи для вдосконалення технічних пристроїв, поки що не дуже великі і не дають підстав вважати, що процес тепер піде у зворотному напрямку – від природи до техніки. Тому за аналогією з усією попередньою історією слід очікувати, що спочатку закони і методи розпізнавання образів будуть вивчені на кібернетичних системах. І лише згодом їх аналоги вдасться виявити у живій природі.

І є всі підстави вважати, що і тут і там в основі методів розпізнавання образів буде лежати метод порівняння з еталонами, які містять в собі всі основні ознаки відповідних об'єктів і є в якійсь мірі їх ідеалізованими відображеннями. Ці еталони реально існують у мозку людини або тварини, подібно до того, як вони існують в пам'яті ЕОМ у вигляді записів на магнітних носіях, напівпровідникових матриць або голографічних транспарантів. Вказані еталони є результатом навчання або самонавчання суб'єкта (машини або живої істоти) і для конкретного суб'єкта мають певну самостійність і первинність порівняно з відповідними реальними об'єктами.

Переходячи тепер до основної частини даного повідомлення, яке стосується філософії Платона [8], слід нагадати, що в основі створеного ним вчення лежить поняття про "ідеї" (ейдоси).

За Платоном усі різноманітні утілення будь-якого класу предметів є лише ефемерними відображеннями,

"тінями" ідей цих предметів. Ейдоси Платона містять в ідеалізованому вигляді основні ознаки реальних предметів, є, так би мовити, їх ідеалізованими образами, очищеними від часткових і випадкових нашарувань. Ейдоси Платона первинні, незмінні, вони існують вічно, незалежні від людей і матеріальних предметів, у своєму власному світі, піднятим і відірваним від світу матеріального, який є лише їх неповноцінним втіленням.

Така вельми незвична концепція була відповіддю Платона на проблему, поставлену дещо раніше Гераклітом. Останній показав, що все у світі підвладне змінам і всі предмети не зберігаються такими, якими вони є у даний момент. Тоді виникає питання – як же можна орієнтуватися у такому мінливому світі і чи можна взагалі пізнати його, одержати в ньому якісь об'єктивно-достовірні відомості. Щоб відповісти на це питання Платон і ввів свої вічні і незмінні Ейдоси, котрі лише самі, на його думку, варті вивчення і пізнання.

Матеріальні предмети Платон уподібнив плоским "двоірним" тіням від їх повноцінних "тримірних" ідей. Але людина може безпосередньо спостерігати лише ці "тіні", а судження про ейдоси людина може складати лише шляхом мислення.

Вчення Платона справило величезний вплив на усю історію розвитку філософії і лежить в основі усіх систем об'єктивного ідеалізму, включаючи найсучасніші. Але тут ми за приклад беремо саме філософію Платона як найбільш просту і незатьмарену пізнішими нашаруваннями.

З матеріалістичної точки зору формулу слід, звичайно, читати навпаки: не матеріальні предмети є відображеннями їх ідей, а наші уявлення про речі є їх відображеннями в нашій свідомості.

Але зіставляючи ознаки характерні для ейдосів Платона з переліченими вище ознаками еталонів, які служать для розпізнавання образів, можна помітити їх схожість за цілою низкою параметрів. І перші і другі є ідеалізованим образами матеріальних предметів, містять лише їх основні, найважливіші ознаки. І ті і існують незалежно від матеріальних предметів, утворюючи свою власну систему (свій "світ"). Для конкретного суб'єкта вони здаються первиннішими від матеріальних

предметів, бо еталони у ряді випадків можуть набуватися шляхом спадкування.

Тільки для ейдосів Платона ця первинність є абсолютною, тоді як стосовно до еталонів вона є лише уявною (первинною з точки зору суб'єкта), бо кожний суб'єкт володіє своїми власними еталонами, лише більш-менш подібними до еталонів інших суб'єктів.

Виявляючи такий паралелізм між ейдосами Платона і сучасними уявленнями про еталони, ми можемо лише дивуватися тому, як чудово Платон зміг передбачити існування еталонів предметів – цього емансипованого від самих предметів їх ідеалізованих відображень у нашій свідомості. Це є ще одна "геніальна здогадка древніх", про які говорив Енгельс. І не така вже велика ця помилка Платона, який більш двох тисяч років тому здивований уявою самостійністю і первинністю подібних еталонів надав ним абсолютного і самостійного існування.

Таким чином, можна дійти до висновку про те, що саме реальність існування еталонів – цих аналогів платонівських ейдосів – і криються "фізіологічні" корені об'єктивного ідеалізму, причини його довговічності і стійкості. Можливо, що саме це інтуїтивне відчуття людиною існування в його свідомості "первообразів" оточуючих його предметів і явищ (тобто тих еталонів, за якими вони розпізнаються) і стало причиною того, що концепція Платона виявилась такою живучою. В такому випадку ясне розуміння механізму розпізнавання образів у мисленні людини і виявлення реального "прототипу" платонівських ейдосів (і їх аналогів у пізніших варіантах об'єктивного ідеалізму) може бути вагомим аргументом на користь матеріалістичного розуміння світу.

1. Тухтин В.С. Теория автоматического опознавания и гносеология. – М., 1976; 2. Pavlidis.T. Pattern Recognition. Encyclopedia of Physical Science and Technology. V.10, P.210-225,1987; 3. Асмус В.Ф. Платон. – М., 1975; 4. Pavlidis.T. Pattern Recognition. Encyclopedia of Physical Science and Technology. V.10, P.210-225,1987; 5. Баландин Р.К. Распознавание в природе и природа распознавания. – Минск, 1989; 6. Баландин Р.К. Распознавание в природе и природа распознавания. – Минск, 1989; 7. Pavlidis.T. Pattern Recognition. Encyclopedia of Physical Science and Technology. V.10, P.210-225,1987; 8. Слоним А.Д. Инстинкт. – Л., 1967; 9. Асмус В.Ф. Платон. – М., 1975.

Надійшла до редколегії 21.06.06

Т.Д. Суходуб, канд. філос. наук

ФІЛОСОФІЯ ЯК СЛОВО ТА ФІЛОСОФІЯ СЛОВА Г.Г. ШПЕТА

Досліджується розуміння філософії Г.Г. Шпетом та його концепція слова та мови у контексті класичної традиції та лінгвістичних напрямків філософії ХХ ст.

Discussed is the understanding of philosophy by G. G. Shpet and his concept of word and language in the perspective of classical tradition and linguistic teaching in the 20th century philosophy.

"Філософія як слово" та "філософія слова" – вживання цих образно уподібнених словосполучень в означенні теми дослідження було б звичайною грою понятійними формами, якби ці дві проблеми – пошуку нового варіанту філософської ідентичності, з одного боку, та лінгвістичного виміру буття як новітнього напрямку філософування, з іншого, не складали наскрізні теми філософії ХХ ст., осмислення яких одним з перших започаткував Г.Г. Шпет. Актуальність теми пов'язана також і з дещо однобічним аналізом творчості філософа – здебільше в зв'язку з його критичними оцінками історико-філософського процесу, як в його західно-, так і у східноєвропейському варіантах, що саме по собі, безумовно, є цінним, адже надає можливість з'ясувати традиційні особливості та шляхи подальшого розвитку філософського знання, але при цьому в значно меншій мірі становлять предмет професійного інтересу власне особисті оригінальні напрацювання київського філософа.

Останні ж склали ідейні підвалини становлення таких потужних напрямків філософії як сучасна герменевтика, зокрема, феноменологічна, семіотика, лінгвістична прагматика, комунікативна філософія та ін. Визначити місце Г.Г. Шпета в цих ідейних пошуках і складає завдання даного доробку.

Пошук нових способів метафізичного розуміння дійсності у філософії ХХ ст. розпочинається з перегляду класичної раціональності, яка перестає задовольняти через виявлення своєї можливої репресивності. На початку століття критика щодо "класики" проявлялась передусім увагою до ірраціонального світогляду (екзистенціалізм, персоналізм, філософія життя); до релігійної традиції (школа "російського релігійно-філософського ренесансу", неотомізм, філософський протестантизм) тощо. В кінці ж століття, зокрема в постструктуралістській традиції (Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Деріда), критичний аналіз класичної філософії завершується

вже міркуваннями про "смерть" людини й метафізики, раціоналістичної культури взагалі. Насправді ж така на межі критична позиція спочатку й відверто "провокативна" постановка питання в кінці століття лише актуалізували необхідність переосмислення людиною способів своєї укоріненості в світ буття. Криза раціональності фактично обернулася пошуком новітніх її форм. В цьому відношенні Г.Г. Шпет займав тверду позицію, розуміючи філософію як послідовно проведений *раціоналізм*, що охоплює усі можливі її складові – герменевтику, лінгвістичну філософію, естетику, логіку, психологію, соціологію тощо. Він вважав, що якої б нової форми не набула філософія, за своєю сутністю вона все одно буде філософією розуму. Отже, "раціоналізм – перше слово, постійне, й залишається останнім словом європейської філософії" [1]. Слід зазначити, що і поняття "європеїзму" пов'язує філософ насамперед з рефлексією, розумовим напруженням, "роботою з поняттями", з "творчістю думки", з "пристрастю мислити", які загалом характеризують розвиток філософської традиції. Як особливий спосіб міркування філософія народжується саме в лоні європейської цивілізації, відштовхуючись від усякого роду міфів, передань, релігійних одкровенень, які здібні творити лише "псевдофілософії". З цих розмислів щодо витоків філософського знання стає зрозумілим, чому саме філософія, яка в своїй історії ідентифікувала себе і "метафізикою", і "науковою філософією", і, нарешті, "чистим знанням", тобто, пройшла в своєму розвитку стадії мудрості, метафізики, "строгої науки", постає, на думку Шпета, показником "європеїзма культури".

Відстоюючи, т.ч., раціоналізм як суттєву ознаку філософії, Г.Г. Шпет досить жорстко здійснює критику минулої традиції. Насамперед йдеться про необхідність чіткого розрізнення "позитивної" та "негативної філософії". Витоком такого поділу є, як доводить Шпет, кантівська дихотомія феномену та ноумену, яка серйозно підірвала "єдність" речі, а відповідно – й єдність мислення і сенсу, що породжується *досвідом* буття. Якщо "позитивна філософія" опікується знанням підстав буття свідомості, життєвим, комунікативним виміром знання та завданням своїм вважає розуміння дійсності як справжнього буття (об'єктивного за способом існування, але доступного раціональному пізнанню); то "негативна філософія" орієнтується на абстрактний вимір буття при забутті конкретності живого життя, редукує філософію до конкретних наукових напрямків, породжуючи емпіризм, догматизм, скептицизм як певні світоглядні позиції. Означаючи предметний бік "скептичного укладу свідомості", Шпет визначає його саме як "свідомість догматичну". Річ у тім, що скептицизм і догматизм не можуть не протиставлятися один одному, адже, якщо перший віднаходить себе постійно у стані *пошуку* істини, то другий, навпаки, презентує себе таким напрямком, що вже *віднайшов* істину. Насправді ж, "негативна філософія", на думку мислителя, лише за назвою в концепціях її прихильників (Протагор, Лок, Кант) є науковою. Шпет впевнений: філософія, що націлена на тлумачення розуму, має свій предмет, пов'язаний з дійсністю, а не тим, що лежить за її межами, і тому не потребує редукції, підміни філософської предметності конкретно-науковою. Предметом філософії є "істина, тобто те, що є, *буття*" [2]. Трансцендентна ж її націленість, що найбільш яскраво проявляється у варіанті релігійного філософування, містико-інтуїтивного "прориву до трансцендентного" не сприймається мислителем як напрямок професійної діяльності і розцінюється як вид псевдофілософії.

Знання ж здобуваються тільки *філософськими* засобами, звідсіль, і "теологічні уявлення", і "гностичні", і

"позитивістські фантазії" щодо "синтезу" всього знання, і "міфологічні", націлені на вселенське буття, мають одну загальну установку (яка розцінюється філософом як вада) – "надати своїм фантазіям науково-подібну форму і іменувати її філософією" [3]. Така "філософія" відразу припускає деяку гіпотетичність в своїх тлумаченнях щодо природи буття, насправді ж обговорюючи не буття, а "примарне" його облаштування, уявлену можливість буття. На противагу даній позиції філософія, як переконує Г.Г. Шпет, починається тоді, коли думка філософа направляється на саму думку. Це визначає й "найперше" завдання "філософії як знання" – вміти розрізнити те, що є "ілюзорним" ("та файномена"), від того, що істотним або сутнісним є ("усія"), в самій даній дійсності ("та онта") [4]. На цьому вмінні Шпет, спираючись на думку Платона щодо необхідності відділення "науки" (епістеме) від "думки" (докса), протиставляє філософу "філодокса". Подолати одначе позицію та результати напрацювань "філодоксів" досить складно та й навряд чи можливо поза визнання того факту, що акт пізнання завжди один – розум, раціональна підстава міркувань, пов'язана з досвідом, який вже давно вишов, як зазначає Шпет, за межі власне "фізичного досвіду" й зачіпає соціальну та історичну "природу" людського, духовний світ особи, тим самим торкається усвідомлення та сприйняття не тільки "фактичного", тобто, емпіричного, але й "ейдетичного", ідеального. З'ясування між собою усіх цих підстав пізнання робить предмет філософії *запитуванням*, з якого й починається "філософія як знання", що представляє собою пошук і очікування відповіді. Так формується позитивна філософія, вибудовуючи свої засади в підходах Парменіда, Платона, Плотіна, Декарта, Спінози, Гегеля.

В цілому позитивна філософія націлена на вирішення проблеми істинного розуміння дійсності, але змушена на своєму шляху долати й різного роду псевдофілософії, пов'язані з негативною лінією філософування, що повертає філософію в її розвитку до суб'єктивізму. Різницю цих двох шляхів філософського освоєння світу можна пояснити у міркуваннях Г.Г. Шпета через спостереження позицій філософа та скептика. "Філософ не боїться помилок, – зазначає мислитель, – це – його помилки, його тимчасові невдачі, які не залежать від самої істини; скептик боїться їх, тому що є впевненим в тому, що начебто сама істина залежить від його пізнавальних обдарувань..." [5]. Звідсіль, як стверджується, філософія не може не здійснювати постійний *критичний* аналіз своїх власних підстав – принципів знання – без цього процесу вона ризикує опинитися, віднайти себе в позиції "псевдофілософії". Варіантів останньої може бути безліч і проявлятися вони можуть "в педагогічному резонуванні, в сентиментальній афектації, в релігійному захваті, або якомось інакше" [6]. Як показує Г.Г. Шпет, антропологізм, як він традиційно тлумачиться у філософії, несе в собі усі перераховані відтінки. Ось чому філософський раціоналізм багато в чому залежить від того, як розуміється власне "антропос", а також – від того, як людина сприймається і тлумачиться в певних теоріях. Так, філософ погоджується з популярними в його час положеннями на кшталт – у визнаних правах особи "голосно говорить самий час"; "через особу, в її діянні, теорія може бути переведена в життя"; особа є "вогняним центром філософського, як і практичного світогляду ..." [7], але при цьому й застерігає: аби розум дійсно тут представ в "новому світлі" – як розум "розуміючий", "мислячий", "керуючий нашими діями", розум "творчий і свободний", філософська раціональність має набути ознаки комунікативної та інтерпретативної раціональності, з одного боку, а, з іншого, –

"тотальної", тобто такої, що зв'язує в єдиний ланцюг дійсність як різноманітність сущого.

Враховуючи те, що "розум" може проявляти себе й нерозумно, Г.Г. Шпет, міркуючи над історичними колізіями, нагадує відоме герценівське прозріння щодо великих ідей, які можуть жити людськими жертвоприношеннями, і застерігає від подібних ситуацій в "революційній епохи", додаючи до герценівських розмислів своє вистраждане: "практика влади є практика підступності та зради. Теорія та філософія були зражені та розп'яті" [8]. Причину цього він бачить в тому, що дуалізм мислення та буття в деяких "псевдотеоріях" долається *практично*, за рахунок дійсного буття. Ось чому, філософ переконаний, що реальним світом людського буття, *дійсністю* є все те незмінне, що є "завжди навколо нас, ми в ній та нею живемо: страждаємо, зрідка радуємося, боїмося, обурюємося, боремося, любимо, вмираємо. Серед таких численних та багатоманітних переживань є ... група переживань, які означаються нами іменем *філософських*" [9]. Особливість останніх як раз і полягає в тому, що в них реалізується "інтерес до самої дійсності". Протилежність розуму і дійсності, що стверджувалася через ідею протиріччя теорії та практики, фактично руйнувало, як доводить Г.Г. Шпет, турботливо випестувану у "позитивній філософії" тезу Гегеля щодо тотожності мислення і буття. Це привело до того, що теорія, "зваблена владою", віднайшла себе "прислужницею у практиці", йдучи за "практичною стихією". Як пише Шпет, в Новий час "історія ще раз, не дивлячись на всі попередні розчарування та невдачі, – пред'явила філософії вимогу "втрутитись" в її практику, керувати нею і дехто не встояв перед спокусою влади" [10]. Звідсіль, робитись висновок, позитивна філософія має навчитись захищати себе, зважаючи на багатоманітність сущого і необхідність його збереження. "Практичність" теорії, культури Шпет розуміє принципово інакше: як об'єктивований вираз діяльності людського духу, що проявляється насамперед в знаково-символічному характері культурного буття.

Таким чином, Г.Г. Шпет доводить, що філософія має бути саме *інтелектуальним рухом* в "матеріалі дійсності" й усякий її здвиг в бік ілюзорного (ідеологічного чи містичного) сприйняття світу означає втрату власної предметності. На цій підставі, а також враховуючи багатоманітність сущого, він і вибудовує методологію філософії в аспектах логічного, феноменологічного, семіотичного, поетичного, психологічного вимірів буття та відповідних теоретичних розробок. Такого роду філософія є "строгою наукою" і тому особливе значення набуває логіка, яка, як зазначає Шпет, вивчає "слово як вираження пізнання", але, відкриваючи універсальні правила творення понять, логіка повинна пояснювати й простір можливостей буття, тобто, її предмет містить в собі будь-яке суще. Т.ч., ми бачимо, що філософ послідовно відстоює ідею логіко-понятійної *форми* викладення філософських знань, яка є традиційною та незмінною для "позитивної філософії", а ось щодо змісту, то філософія, на думку Шпета, має бути не тільки раціональною, але й герменевтичною, адже смисл "речей" досвіду проявляє себе саме в актах "інтелігбельної" (герменевтичної) інтуїції, в процесі якої слово стає знаком, що передає *соціальні* значення, доступні інтуїції. "Слово в своїй формальній структурі, – стверджує філософ, – є *онтологічний прообраз* всякої культурно-соціальної "речі" [11].

Раціонально зрозуміла "герменевтична інтуїція" ставить, в свою чергу, на порядку денному і питання щодо перегляду усталених варіантів герменевтики. В зв'язку з цим, на думку Г.Г. Шпета, герменевтична інтерпретація має відходити від психологічних прийомів проникнення в смисли тексту (емпатії, співпереживання, вжи-

вання тощо), так як розуміння – це *раціональний* акт і як такий дозволяє розкрити як історичну природу будь-якого тексту, так і сутність самого процесу інтерпретації. Це є можливим на підставі сприйняття в межах позитивної філософії ідеї первісної *єдності* сущого, яке відповідно своїй універсальності може бути і елементом тотально існуючого світу, і елементом певних суб-тотальностей (наприклад, мислення), тобто думкою, яка на рівні теорії істини може тлумачитись і як життєвий феномен, і як уявлення суб'єкта, передані через слово. Як бачимо, в концептуальних напрацюваннях Г.Г. Шпета проект феноменологічно-герменевтичних досліджень має більш розширений, ніж у попередників, смисл, адже зачіпає не тільки свідомість, але й усю дійсність. Така позиція філософа впливає з розуміння свідомості як одного з сущих серед інших сущих в єдиній (тотальній) дійсності. Звідсіль, аби віднайти "принцип усіх принципів" і тим самим розв'язати головну, на думку мислителя, філософську проблему, слід спочатку чітко уявити співвідношення свідомості і буття, загального і часткового, трансцендентного і іманентного, ідеального та почуттєвого, показати зв'язок між поняттям та ідеєю, знаком та значенням, тобто, з'ясувати структуру дійсності, а на цій вже підставі розв'язувати й проблеми цієї дійсності.

"Нова" філософія, т.ч., вибудовується у підході Г.Г. Шпета як спосіб об'єднання в інтерпретаціях буття сфер власне свідомості та дійсного світу. Виходячи з ідеї Ф. Brentano про інтенціональність як родову ознаку психічних феноменів, свідомості (на відміну від неінтенціональних фізичних об'єктів як буття, що є заспокоєним саме в собі), Г.Г. Шпет розуміє філософію як науку про смисли, "ідеальне буття", яке знаходиться в єдності з явищем і дається людині в *досвіді*, який, в свою чергу, є насамперед інтерсуб'єктивним виміром життєвого світу, адже завжди проявляється у зв'язку з усім іншим, що складає універсум. Так, як пояснює Шпет, навіть "будь-яка словесна частка розуміється тільки у зв'язку з іншими та з більшим цілим; це ціле розуміється знову в новому цілому, котрого воно – частина: слово, речення, період, розмова, книга, все мовлення, – тут немає зупинок для розуміння, яке без кінця поглиблюється" [12]. Активно застосоване Е. Гуссерлем поняття "ідеації" дозволило показати предметність та інтенціональність свідомості, але, віддаючи належне вчителю та другу, Шпет не збігається з ним в деяких принципових, як на його думку, речах. Насамперед йдеться про несприйнятливості для Шпета положення щодо кантівської "речі-в-собі" як чогось "невиразного". Філософ в принципі приймає саму можливість "невиразного", але при цьому виступає проти його отождолення з "річчю-в-собі". За його переконанням, філософія працює тільки з тим, що може бути *словесно* виразним, *дискурсивно* представленим, *раціонально* поясненим, і тому позиція Гуссерля в цьому відношенні не є йому близькою.

По-своєму Г.Г. Шпет тлумачить і поняття "феномену", а саме: як стан *переходу*, як *відношення* між індивідуальним і тотальним, частиною і цілим, ідеальним і емпіричним буттям, які розглядаються філософом як різні сторони єдиної дійсності, що є скоріше корелятами, ніж протилежностями. Тобто, феномен (навіть феномен як знак) – не ізолювана дискретність, а своєрідне "перехрестя" моментів цілісного існування дійсного, будучи одночасно фрагментом цілого і самим цілим, що несе в собі тотальність буття. Слід при цьому зауважити, що у Шпета знак – це значення або смисл, а не просто позначка чогось іншого. В цьому відношенні він проявляє себе спадкоємцем Г. Фреге, який розрізняв поняття "Bedeutung" [значення] и "Sinn" [смисл] імені або висловлювання і позиція якого свого часу підводила під необхідність перегляду взагалі *класичної* точки зору

на мову, що йшла ще від концепції Августина, згідно з якою передбачалося, що кожному слову як одиниці мови відповідає який-небудь предмет. Фреге ж стверджував, що якщо *значення* дійсно вказує на зв'язок імені з об'єктом (предметом), який і означається іменем або знаком природної або штучної мови, то *смысл* як поняття несе в собі думку, котра висловлюється або мається на увазі по відношенню до об'єкту, що розглядається.

Розрізняє значення і *смысл* і Г.Г. Шпет. Згідно з його думкою, встановлення *смысла* має завжди подвійну інтенцію – на сприйняття слова як елементу звичайного мовлення і на ідеальний предмет, що мається тут на увазі. Звідсіль людська промова – це завжди мовлення про щось, а те, що мається при цьому на увазі і є ідеальний (але не абстрактний) предмет, тобто те "загальне", що зв'язує людей в комунікації і без чого немає людського спілкування. Т.ч., "слово-поняття – не схеми і не концепти, а форми *смысла*, їх творення є вільно-творчим у виборі засобів оформлення ..." [13]. З іншого боку, *смысл* (і *смысл* слова в тому числі) має об'єктивну природу і тому може і повинен пізнаватися не психологічними методами, серед яких пріоритетними є логічні, феноменологічні, семіотичні прийоми, які дозволяють з'ясувати об'єктивні *смысли* будь-якого тексту. Психологічні ж фактори при цьому, як розцінює Шпет, є скоріше умовами, аніж засобами розуміння. Отже, в силу того, що *смысли* не пізнаються, а саме творяться, *смыслом* може бути всяка дійсність, але головне питання, яке тут, на думку філософа, постає, полягає не стільки у виявленні загальної структури буття-в-світі (це проблема філософії М. Гайдегера), скільки у вирішенні питання, *яким* чином встановлюється *смысл* (цією проблемою опікується Г. Шпет).

Віднаходження структури феномену в різних галузях дослідження (семіотика, естетика чи психологія) і на цій підставі встановлення *смыслів* буття потребує, як вважає Г.Г. Шпет, звернення до слова, концептуалізації слова, яке, на його думку, є архетипом культури, а звідсіль – і принципом аналізу культури, головним інструментом філософського знання. Філософ впевнений, що різниця між досвідом і знанням, їх нетотожність *лінгвістичного* походження, тому питання щодо слова є проблемою не якоїсь спеціальної галузі знань, а є саме філософською проблемою. З цієї точки зору вчення про слово має поєднати розуміння *форми* слова (звукової, писемної), що почуттєво сприймається, з ідеальною (ейдетичною) предметністю слова, проявлену через творення *смыслів*, причому предметом тут виступає все, що може бути назване, поіменоване – і матеріальна річ, і відношення, і поняття. В концепції Шпета слово розглядається не тільки як мовна одиниця (і в цьому відношенні як "об'єктивна суб'єктивність"), але й як одиниця *буття*, явлений *смысл*, що свідчить насамперед про існування світу культури. Таке онтологічне розуміння слова дозволяє тлумачити його в широкому соціокультурному контексті – і як мовлення, мову в цілому, і як культуру, навіть, – *всесвіт*; і

як знак (хоча, окрім слова, можуть бути і інші знаки). Взагалі у питанні зв'язку слова і буття Шпет надзвичайно близько підходить до ідей, що отримали широку відомість завдяки інтересу до творчості М. Гайдегера. Мислителів об'єднує тлумачення онтологічної природи мови, символічної її сутності, підхід до мови не як до засобу спілкування, а як до загальної сфери існування. "Філософському дослідженню, – висловлює свою думку німецький філософ, – прийдесться відмовитись від "філософії мови", щоб питати про "самі речі" [14]..." Це положення, припускаю, цілком було б прийняте й Шпетом, адже і для нього слово іменує буття, а буття довіряє людині свою істину через слово.

Г.Г. Шпет підкреслює унікальну роль мови в культурі, як динамічної поліфункціональної системи, що слугує інтерпретації, комунікації різних структур буття. Мова є середовищем живого досвіду буття – усвідомлений досвід власне і представляє собою мовою передане відчуття, яке постає для людини розумінням. Ось чому, стверджує філософ, закони "використання" слова слід шукати в особливій "соціо-онтології мови" – аналізі конкретної структури мовної свідомості в цілому. Поняття особливої "мовної свідомості" належить саме Г.Г. Шпету. Визначаючи дане поняття, філософ стверджує, що "мовна свідомість, як область кінцевого мовного синтезу формуючих форм, є конкретною. В своїй цілісності вона є членом більш об'ємного цілого – об'єктивної культурної свідомості, яка зв'язує слова єдністю *смыслового* змісту з усіма іншими культурними здійсненностями того ж змісту" [15]. Отже, на думку Шпета, мова, безумовно, має незалежне, зовнішнє буття, але, з іншого боку, вона представляє собою й певну свідомість – "мовну свідомість", яка безпосередньо впливає на творення текстів як продуктів людської діяльності.

Таким чином, Г.Г. Шпет був одним з перших, хто закладав основи неklasичної (інтерпретативної, комунікативної) раціональності, а пошук ним підстав укоріненості самої ідеї раціональності як культурної цінності в буття фактермінував створення оригінальних концепцій мови та феноменальної структури слова. Klasична онтологія тим самим отримала серйозне феноменологічне підґрунтя.

1. Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Шпет Г.Г. Философские этюды. – М.: Издательская группа "Прогресс", 1994. – 376 с. – С. 317; 2. Там само. – С. 233; 3. Там само. – С. 223; 4. Там само. – С. 241; 5. Шпет Г.Г. Скептик и его душа (Этюд по философской интерпретации) // Шпет Г.Г. Философские этюды. – М.: Издательская группа "Прогресс", 1994. – С. 145; 6. Шпет Г. Философское мирозерцание Герцена. – Петроград: Книгоиздательство "КОЛОС", 1921. – С. 19; 7. Там само. – С. 23–24; 8. Там само. – С. 19; 9. Шпет Г.Г. Мудрость или разум? – С. 261; 10. Шпет Г. Философское мирозерцание Герцена – С. 19; 11. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольта). Изд. второе, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – С. 140; 12. Шпет Г.Г. Мудрость или разум? – С. 304; 13. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова – С. 129; 14. Хайдеггер М. Бытие и время. Перевод В.В. Библихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 166; 15. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова – С. 127.

Надійшла до редколегії 21.06.06

Д.Є. Прокопов, канд. філос. наук

ПРОБЛЕМА ПРИЧИННОСТІ У Д.ЮМА І ФЕНОМЕН "СПЕЦИФІЧНОЇ ФОРМИ КАУЗАЛЬНОСТІ"

Стаття присвячена розкриттю специфіки тлумачення Д.Юмом проблеми причинності розглянутої з точки зору можливостей опису взаємозв'язку речей та ідей через застосування причинно-наслідкової матриці.

The article is dedicated to analysis of Hume's interpretation of the causality problem in the context of possibility of description of ideas and things correlation in terms of cause and effect matrix.

Виступаючи з позицій розуміння філософії саме як знання Г.Шпет тим самим визначив й той загальний напрям, в якому має розвиватись будь-яка історія філо-

софії, що прагне, дещо перефразуючи переведені Г.Шпетом з "Феноменології духу" Гегеля слова, перетворитись з любові до "дослідження" або ж "розпиту-

вання" (historia) мудрості на дійсне знання. Справді, розпочинаючи власну історико-філософську експедицію на просторі російської філософії, Г.Шпет зазначає: "Я, дійствительно, сторонник философии как знания, не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения" [1]. Втім, очевидно, що подібне ставлення до філософії стосується не лише такої теми як "Російська філософія", але, як було зазначено вище, будь-якої філософії, незалежно від її національної або ж хронологічної ознаки. А це означає і відповідні зміни у змісті та формі історико-філософських розвідок, які крок за кроком перетворюються з історій прозріння та кумедно-повчальних байок, на цілісну в своєму телеологічному обрії історію "становлення философии в знание". Звісно, що подібний історико-філософський проект є надто ґрунтовним для того, щоб зараз прагнути представити навіть найбільш загальну його мапу. Тому, спробуємо розглянути лише один з аспектів побудови подібної історії філософії. Йдеться про те, що історія "становлення философии в знание" має своєю невід'ємною частиною дослідження на матеріалі конкретних філософських текстів (звісно, можна було б сказати на "філософському матеріалі", але подібне словосполучення аж надто різке слух) розвиток і трансформацію тих чи інших ідей, які зрештою й формують специфіку того, що часто описують в термінах національних або культурно-історичних традицій філософування.

Зважаючи на значний інтерес, який сам Г.Шпет приділяв історії філософії Нового часу та Просвітництва (нагадаємо лише його конкурсний твір "Проблеми причинності у Юма і Канта", який було відзначено золотою медаллю), цілком природно виглядає й наше власне звернення до цього періоду. До речі, дещо пізніше, на початку 50-х років XX століття так само в одній площині в аспекті поняття причинності Девіда Юма та Емануїла Канта досліджуватиме Ж.Делез, який також розпочинав свій шлях в філософію саме як історик філософії (його студії філософії Ніцше, Бергсона, Канта, Ляйбніца, Спінози, Юма). Справді, поняття причинності відіграє в філософуванні Юма одну з центральних ролей. Недарма В.Віндельбанд писатиме: "Юмівське дослідження цієї основної проблеми сучасної науки (мається на увазі закон причинності: Д.П.) стало найбільш ушлявленою з поміж решти його теорій" [2]. Однак, чи дійсно ми вправі обмежити аналіз поняття причинності у Юма, багато з положень якого запозичені ним у Йосипа Гланвіля (1636-1680), виключно усталеним посиланням на критику Юмом причинності, що розбудовується за принципом паралелізму з критикою поняття субстанції (оскільки не існує враження копією якого була б ідея причинності, то не існує й самої причинності)? І чи не дає нам юмівський "Трактат" можливість розглянути проблему причинності в дещо іншому контексті, не через презентацію "не інтуїтивності" та "не демонстративності" причинності (які можуть бути легко запозичені з глави третьої частини третьої книги першої "Трактату"), а через її експлікацію з самого чуттєвого досвіду як форми зв'язку між враженням та світом? До речі, такий спосіб історико-філософського розгляду філософії Юма цілком відповідає настанові згадуваного вище Ж.Делеза й самого Шпета.

Відомо, що серед понять, які піддаються всебічній критиці в "A Treatise of Human Nature" Юма, і з чого суто й починаються його розмисли в частині III "Про знання та вірогідність" першої книги "Трактату", на першому місці стоїть поняття причинності. Причому, кажучи про критику причинності, доцільно пам'ятати й те, що разом з критикою "звички пов'язувати об'єкти" через реально не експліковану з досвіду ідею причинності, він пропо-

нує чималу кількість аргументів й проти намагання витлумачити причинність через апеляцію до "трансцендентного медіатора", яким би в моделі взаємозв'язку речей та розуму виступав вищий інтелект Творця. До речі, в цьому сенсі не можна не згадати й його "Дослідження", в якому Юм абсолютно чітко формулює альтернативу: чи довіритися своїй звичці, чи завжди і за будь-яких умов вбачати Бога там, де до нього зовсім не варто звертатись ("тому багато філософів вимушені звертатись до того принципу, до якого звичайні люди звертаються лише у поодиноких випадках, коли стикаються з чимось дивовижним та надприродним" [3]).

Більш того, в серії юмівських аргументів можна знайти й доволі цікаву спробу обґрунтувати тезу про неприйнятність ідеї "божественного медіатора" чи "божественного гаранта" через її доведення до абсурду. Справді, наполягаючи на існуванні імпліцитно закладеного божественною волею причинно-наслідкового відношення в речах як таких, ми тим самим, як зазначає Юм, по суті, відмовляємося від самої моделі "речового причинення", оскільки тоді речі стають не причинами і наслідками (щось на кшталт улюблених Юмом більярдних кульок, коли одні з них, умовно кажучи, маркуються як "причини", а інші – як "наслідки"), а лише приводами, або знаками проявлення волі Верховної Істоти, яка прагне сполучати деякі з речей певними зв'язками. Тобто в цьому сенсі мова йде не про причини і наслідки, а про одну єдину універсальну причину, яка проявляється у безліч способів і завжди має один і той самий зміст (яким, звісно ж, є Божественна воля): "замість того, щоб казати, що одна більярдна куля зрушує іншу за допомогою сили, яку вона отримала від Творця природи, вони кажуть, що сам Бог засобом спеціального повеління зрушує іншу кульку, причому Він змушений діяти саме в такий спосіб в силу загальних законів, які Він встановив заради управління Всесвітом" [4]. Інакше кажучи, подібне намагання перетворити Бога на гаранта причинення чи актуальності причинного зв'язку, як демонструє Юм, рано чи пізно ставить нас перед необхідністю витлумачити самого Бога як наслідок впливу певної причини (нехай навіть цієї першопричини і є Він сам). Не згадуючи вже про те, що такий спосіб тлумачення причинності робить Бога актуально, а не лише потенційно "всеприсутнім" у кожному акті, у кожній події, кожному місці і часовому проміжку як доглядача та свідка правильності і непорушності зв'язку "кульки-причини" з "кулькою-наслідком". Водночас, перший крок в напрямі визнання інстанції божественної медіації, змушує нас зрештою пристати до найбільш крайніх форм теїзму, які для деїста-Юма є явно неприйнятними: "поступка деякої крихти сили нижчим істотам, безумовно, передбачає в Богові більше могутності, ніж породження всього існуючого його безпосереднім особистим повелінням" [5]. При цьому Юм цілком виправдано міг би згадати імена Семюела Кларка (1675-1729) та Ралфа Кедворта (1617-1688), які попри цілий ряд відмінностей між їхніми поглядами, однаково визнавали недолугість ідеї постійної божественної присутності в природних явищах.

Так само неприйнятною для Юма видається й апеляція до вродженої ідеї причинності, оскільки тоді, з одного боку, руйнується вся Юмова сенсуалістична теорія (згідно якої ми не можемо знайти жодної ідеї, який би не передувало певне враження, що, в свою чергу, породжується впливом предметів на нашу чуттєвість), а з іншого – все одно залишається потреба пояснення зв'язку між вродженою ідеєю причинності та реальною взаємодією предметів в буттєвому світі речей. Тобто чи слід тлумачити вроджену ідею причинності як чинник породження причинних зв'язків між окремими речами, чи існуючі й

нескінчені в своєму розмаїтті форми зв'язку речей ми тлумачимо через апіорно присутню в людині ідею причинно-наслідкового відношення.

Таким чином, розвиваючи локківсько-беркліанську тезу про докорінну відмінність між двома родами буття, якими є буття речей та буття розуму (або ж "буття ідей"), Д.Юм, так само як і його попередники, від самого початку відмовляється не лише від визнання можливості існування вроджених ідей, вкладених Творцем в людський інтелект (що з методологічної точки зору забезпечує можливість адекватного пізнання сутності як окремих речей, так і світу та світобудови взагалі), але й від необхідності введення в свою систему очевидності Божественної присутності (на кшталт тези Р.Декарта про Бога, який не вводить в оману або ж тези Н.Мальбранша про перебування всіх речей в Богові), що гарантувала б постійну наявність зв'язку між речами та ідеями. Ба більше, неможливість подібної медіації заперечується Юмом й на рівні окремих елементів досвіду, що яскраво видно на прикладі його аргументації стосовно неможливості спостереження "опосередковуючих" понять, які б дали нам змогу побудувати висновки від причини А до наслідку В: "Мушу визнати, що я зовсім не розумію, що це за опосередковуючий елемент. Вказати на нього повинні ті, хто стверджує, що він дійсно існує і є джерелом всіх наших висновків стосовно фактів" [6].

В цьому сенсі для всієї емпіричної традиції (і особливо, коли ми ведемо мову про психологічний емпіризм, який корелює зі спробою психологічного чи генетичного обґрунтування теорії пізнання) властиве звернення до запропонованої ще Ф.Беконем моделі "дзеркального відображення" двох абсолютно паралельних шарів буття, на які було вказано вище, що попри свою постійну розбіжність і нетотожність, тим не менш, органічно (чи точніше – психологічно) зливаються в формі нерозрізнуваної єдності в просторі ясного та прозорого відбиття. Нагадаємо, що саме ця модель дзеркального впливу має на увазі Дж.Локк, коли описуючи формоутворення простих ідей в главі першій книги другої "An Essay on Human Understanding", прямо вказує: "The simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, nor blot them out and make new ones itself, than a *mirror* (курсив наш: Д.П.) can refuse, alter or obliterate the images or ideas, which the objects set before it to therein produce". Про неї ж каже і Юм: "Нам варто розмислити над принципом, який встановлює, що всі наші ідеї є копіями наших вражень. Адже, виходячи з нього, ми можемо безпосередньо вивести, що оскільки всі наші враження є ясними і точними, то й ідеї, що з них зкопійовані, повинні бути такої ж самої природи... Ідея за своєю природою дещо слабкіша та смутніша, ніж враження, але у всіх інших відношеннях вона тотожна йому і не може містити в собі будь-якої таємниці" [7].

При цьому, незважаючи на фіксовану Юмом відмінність між враженнями та ідеями, сама модель дзеркального "копіювання" (Р.Порті позначатиме її як "квазі-механістичний спосіб пояснення відбиття матеріального світу на нематеріальних таблицях" [8]), тим не менш, повністю зберігає свою силу, адже враження як основа для конститування ідей виявляються формально тотожними речам, які завдяки чуттєвості транспонуються в душу і стають предметом "розмислу і філософування". Ба більше, кажучи про дію "копіювального механізму", Юм наполягає на збереженні "враженнями-копіями" світлоносної сили та ясності самих речей: "всі враження є сильними та відчутними (*sensible*), вони не залишають жодного місця двозначності, вони не лише самі яскраво освітлені, але й можуть пролити світло на відповідні їм ідеї, що скриті у тем-

ряві" [9]. Зазначений момент є особливо важливим з огляду на його гносеологічні імплікації, адже як виявляється перехід з одного шару буття (речового) в інший (ідеальний) відбувається не лише формально, але й при збереженні, так би мовити, "якісних властивостей" оригіналу у відповідній йому копії. Тобто прозорість і ясність речей переносяться абсолютно адекватно й на рівень вражень, які в своїй первинній іпостасі (до того моменту як вони потрапляють в жорнова пам'яті та уявлення) є цілком тотожними речам. Що дає підстави казати про своєрідне подвоєння буття, в якому між враженням та річчю постійно підтримується відношення тотожної розбіжності. А це, в свою чергу, дозволяє висновувати про специфічний рух відтягнення (на кшталт дії *différance* Ж.Дерріда), що спричиняє відмінності і є спільним корінням базової концептуальної опозиції речового та ідеального.

Причому сама процедура транспонування і одночасної трансгресії між двома шарами буття відбувається як миттєвий акт виникнення адекватного відбитку-відображення, що не піддається не лише рефлексії, але й, по суті, унеможлиблює її. Це пояснюється тим, що рефлексія передбачає наявність принаймні декількох послідовних вражень, які б дозволили сформувати певну ідею за принципом асоціативного зв'язку. Але в даному випадку така послідовність вражень відсутня, оскільки її єдиною можливим предметом мав би стати процес миттєвого формоутворення самого враження. Зрозуміло, що подібний специфічний "перехід" від речі до враження (і потім до ідеї) може бути окреслено в термінах "трансгресивності" лише умовно, оскільки в даному випадку ми не спостерігаємо важливої для актів трансгресії стадіальності чи процесуальної визначеності трансгресивної події (згадаймо, що для М.Фуко трансгресія пов'язана з "тотальністю траєкторії руху", "проходженням", "простором переходу" [10]). В цьому сенсі більш коректно буде казати про наявність певних абсолютно синхронізованих подій, якими є вплив речі на чуттєвість та виникнення відбитку-враження в душі (чи, точніше кажучи – виникнення самої душі, оскільки для Юма душа це і є сукупність вражень). Щоправда, така синхронізація не є чудом, як це може здаватися на перший погляд. По суті, саме на цьому етапі ми отримуємо першу підставу для того, щоб постулювати виникнення специфічної форми причинності у взаємозв'язку між речами і враженнями.

Згадаймо, що для Юма причинність заключає в собі три базові ознаки: суміжність, послідовність та постійне поєднання. Водночас відношення причинності та відношення необхідного впливу розглядаються Юмом як тотожні. Той факт, що речі та враження є необхідно пов'язаними Юм жодною мірою не ставить під сумнів, адже не існує ані "Бога-хитруна", ані підступного плану природи, який би щомиті змінював речі, не даючи їм бути зафіксованими в адекватних ним враженнях. Втім, з названих вище трьох ознак причинності ми можемо перенести на речі й враження лише останню. Що ж до перших двох, то вони дещо трансформуються внаслідок того, що між враженням і річчю не може існувати відношення, яке б ми були здатні зафіксувати в термінах "до", "після", або ж "поряд". Справді, річ існує не до враження, а одночасно з ним, хоча і виступає його причиною. Так само не можна твердити, що річ існує поряд з враженням, оскільки єдине з чим ми маємо справу є враження про речі, або, в гіршому випадку – ідеї про враження про речі (чи – просто ідеї). Тобто для людини немає окремо речей і окремо вражень про них, а є лише враження, з яких ми виділяємо два полюси: суб'єктивності та об'єктивності, або ж "ідеальності" та "речовості".

Очевидно, що загальною формою згаданої вище "нерозрізної єдності" між речовим та ідеальним буттям в емпіричній філософії може бути лише безпосередність самого впливу речей на ідеї, чи своєрідна емпірична форма трансмутації (зараз ми свідомо вжили цей архаїчний термін алхіміків, оскільки за своєю суттю процедура, про яку ми зараз ведемо мову, є аж ніяк не є більш прозорою та більш ясною ніж карколомні спроби перетворення свинцю на золото) реального в ідеальне. Справді, що ще може стати в нагоді при обґрунтуванні процесу здолання розриву (делезівсько-ляйбніцеанської складки (*le pli*) і одночасно буттєвого зазору) між ідеєю та її об'єктом? Лише визнання того, що будь-яка ідея, яку б ми не віднайшли у власному розумі, засновується на попередньому враженні, з якого вона, суто, й пояснюється: "Ті перцепції, що входять в свідомість з найбільшою силою та нестриманістю, ми зватимемо враженнями... під ідеями же я буду розуміти слабкі образи цих вражень в мисленні та розмислі: ними є, наприклад, всі враження, які збуджують цим трактатом, за виключенням тих, які мають своїм джерелом зір чи дотик, і за виключенням того безпосереднього задоволення або ж незадоволення, що може викликати цей трактат" [11].

Причому зазначений зв'язок між речами та ідеями набуває потрійного значення. По-перше, речі постають як причини ідей (цей зв'язок хоча і не є безпосереднім, але він є цілком зрозумілим, оскільки, за Юмом, взагалі не існує такої ідеї, яка б не випливала з певного враження, яке, в свою чергу, детермінується емпіричним досвідом, що не ставить під сумнів ані з точки зору досвіду як такого, а ні з точки зору тих речей або об'єктів, що його породжують). По-друге, сам спосіб причинного впливу визначається через поняття "необхідної причинності" (впливаючи на чуттєвість річ не може не залишати по собі вражень, а на основі вражень не можуть не виникати ідеї). І, по-третє, логічною формою фіксації цього зв'язку виступає фундаментальна для емпіризму теза "*nihi est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*". Втім, зараз ми пропонуємо звернутися лише до початкового аналізу перших двох значень. При цьому апеляція до постаті Юма є доволі показовою. Справа в тому, що попри свою постійну та послідовну критику будь-якої "природної каузальності", що могла б породити вірогідні та відповідні їй адекватні враження, він, тим не менш, визнає наявність специфічної форми каузальності в процесі впливу речей на інтелект, що змушує останній постійно прагнути до розшуку "оригінальних зразків", які лежать в основі тих чи інших ідей, і існування яких для "скептика" Юма абсолютно "не підлягає сумніву". До речі, подібне прагнення, про яке пише Юм, заслуговує на особливу увагу, адже тут йдеться про одну з класичних філософських проблем, яка може бути позначена як "проблема прагнення до істини". В цьому сенсі умовою зазначеного прагнення людини до істини (нагадаємо, що саме про це прагнення пише і Локк на початку першої книги свого "Дослідку") виступає ніщо інше як безумовне переконання в існуванні специфічної форми причинення, яка розбудовується від речі через враження і до ідеї, і яка може бути пройдена розумом в зворотному напрямі (хоча і не досягаючи остаточно точки речі як такої).

Розглядаючи поняття причини, Юм здебільшого акцентує як свою власну увагу, так і увагу читачів, на висвітленні можливості пояснення зв'язку об'єктів завдяки поняттям причинно-наслідкового зв'язку. Висновки, яких доходить Юм в цьому аспекті, спираючись на тезу про неподоланну відмінність між подією-дією та її причиною, є загальновідомими і навряд чи потребують нагадуван-

ня. Втім, цілком очевидно, що пропонувана Юмом модель пізнавальної діяльності передбачає аналіз не лише двох паралельних шарів буття ідей та буття речей (як в першому з них, так і в другому, на думку Юма, марно шукати будь-яких реальних причин, які б не могли бути витлумачені як усталені звички, або ж як асоціативний зв'язок хронологічно пов'язаних подій), але й того, в який спосіб ці два шари взаємодіють. Тобто йдеться не лише про два самодостатні ряди "річ-1 – річ-2 – річ-3 – річ-N" та "ідея-1 – ідея-2 – ідея-3 – ідея-N" (навіть зважаючи на певну "модифікацію" суб'єкта, що стає можливою, як доводить Делез, у разі процедури повторення певного казусу: "повторення нічого не змінює в об'єкті, що повторюється, але воно дещо трансформує у свідомості, що його спостерігає" [12]), але й про певний континуум, який може бути визначено як "річ – враження – ідея".

В цьому сенсі, застосовуючи образ ясних і чітких відбитків (*impressions*), Юм тим самим переводить аналітику причинності зі сфери теорії природи (звідти причинність всіляко женеться) в сферу теорії пізнання в формі проблеми обґрунтування як впливу речей на суб'єкта, так і суто каузального за своїм змістом пошуку суб'єктом "необхідних причин" та "оригінальних зразків" (терміни самого Юма) тих ідей, якими оперує розум. Інакше кажучи, цю тезу можна сформулювати наступним чином: заперечуючи наявність причинно-наслідкових зв'язків на рівні речей самих по собі та на рівні ідей самих по собі (адже казати про те, що один психологічний стан є причиною іншого психологічного стану ми так само не вправі, як і у випадку двох відмінних одна від одної речей), Юм, разом з тим, постuluє причинність в зовсім іншій площині, яка подібно зрізу пересікає описані вище шари буття і розгортає новий простір (гносеологічний за своїм змістом), що формується двома крайніми точками "ідей" і "речі" та однією ланкою опосередкування – "враження".

Таким чином, кажучи про факт причинного впливу об'єктів на враження (*impressions*) та ідеї, спробуємо поставити такі запитання: а) чим саме обґрунтовується ця причинність, б) якою є її природа, в) в чому її специфіка? Очевидно, що подібна причинність не є ані предметом досвіду, ані об'єктом простого первинного чуттєвого сприйняття, оскільки вона одночасно передує самому досвіду (чуттєвості-як-відображенню) та є його основою. Зазначена ідея причинності не може претендувати й на статус "фактичної істини", що пройшла всебічне випробовування завдяки індукції або ж постійно відтворюваному сприйняттю відчуттями. Також вона не є об'єктом віри, оскільки вона має бути "конститутована" ще до того, як дещо (у що ми прагнемо вірити) взагалі потрапляє в коло нашого сприйняття (адже, за Юмом, не можна вірити в те, чому не передувало будь-якого враження, чи серії вражень, які згодом завдяки інструментарію уяви можуть комбінуватись та рекомбінуватись). Тому єдиним можливим виходом з цієї ситуації є визнання за цією причинністю статусу первинної аксіоматичної достовірності, яка не будучи вкорінена в досвіді повинна все ж таки мати певний простір для свого існування.

Щоправда, визначення простору існування такої причинності також викликає певні сумніви. З одного боку, таким простором міг би бути розум. Але це рішення не є прийнятним в межах емпіричної традиції філософування, оскільки тоді вона б мала відмовитись від ідеї психологічного обґрунтування розуму і відповідно – погодитись з фактом існування бодай однієї, але все ж таки вродженої ідеї (ідеї, природно вродженої людині, якій би не передувало будь-яке адекватне сприйняття). До того ж, як переконливо продемонстрував Делез, й самого розуму як чогось більшого ніж "схильності душі"

(яка, в свою чергу, є "зібранням ідей" [13]) у Юма не існує. З іншого боку, цей простір міг би бути забезпеченим відсилкою до Божественного Інтелекту. Однак, в цьому разі, за словами Юма, ми заздалегідь потрапляємо в "казкове царство" ще до того, як почали будувати свою теорію (і тим більше до того, як ми цю теорію довели до логічного завершення).

Саме тому, в межах психологічного емпіризму, яскравим і одночасно оригінальним представником якого є Юм, ми стикаємося з надзвичайно цікавою спробою взагалі розчинити цю причинність (її специфіка полягає в тому, що вона, на відміну від всіх інших удаваних та дезавульованих Юмом причин, які зрештою зводяться до узвичаєного комбінування просторових суміжностей та часових послідовностей, має об'єктивний статус, оскільки кожна ідея та кожне враження з необхідністю мають свою причину, якою є той "об'єкт-зразок", що їх породжує) через конститування модельного простору, в якому попри всю очевидну відмінність між річчю та враженням й ідеєю (щоправда, в самому цьому просторі необхідно виділяти такі два специфічні регіони як "річ – враження" та "враження – ідея"), ми все ж таки ніколи не можемо чітко розмежувати ці два полюси. В цьому сенсі ми спостерігаємо процес розбудови й теоретичної адаптації такого нового способу аргументації, коли сам

вжиток термінів "причина" і "наслідок" зрештою стає некоректним, оскільки кожного разу ми матимемо справу не з окремо "речами-причинами" та "ідеями-наслідками", а зі "сприйнятими речами", в яких обидва полюси (річ/ідея) збігаються в одній точці, чи в одному континуумі неперервного дзеркального відображення бінарно розширеного буття.

1. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Очерки истории русской философии / Сост. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск, 1991. – С.218; 2. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. – М., 2000. – Т.1. – С.354; 3. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Сочинения в двух томах. – М., 1996. – Т.2. – С.60; 4. Там само; 5. Там само. – С.61; 6. Юм Д. Исследование о человеческом познании. Там само. – С.29; 7. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения в двух томах. – М., 1965. – Т.1. – С.168; 8. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1997. – С.105; 9. Юм Д. Исследование о человеческом познании. Там само. – С.53; 10. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994. – С.117; 11. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. – Там само. – С.89; 12. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. – С.95; 13. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2001. – С.9.

Надійшла до редколегії 21.06.06

М.С. Кириченко, канд. філос. наук

ПРО ОДНЕ З ДВОХ ОСНОВНИХ ДЖЕРЕЛ РОБОТИ Г.Г. ШПЕТА "ПРОБЛЕМА ПРИЧИННОСТІ У Г'ЮМА ТА КАНТА"

В статті розглядається розв'язання Г'юмом питання причинності і пов'язаних з ним питань свободи волі, необхідності, детермінізму, та висвітлення Г'юмового аналізу у праці Г. Шпета.

The article is about decision a problem of causation, freedom by Hume in Shpet's philosophy context.

Г.Г. Шпет зазначає, що ключовими питаннями філософії є "проблеми субстанції та причинності" [1]. На підтвердження Шпет наводить цитату з Віндельбанда, в якій йдеться про те, що будь-яка метафізика має відповісти на два основних питання – один з яких: що існує?; інший: за якими законами діє існуюче? Отже, існування та причинність – два головних компоненти нашого розуміння світу.

В цьому контексті і хотілося б побудувати статтю, задаючись питанням про причинність у філософії Д. Г'юма – те перше джерело для розгляду в роботі Шпета, присвячене проблемі причинності у Г'юма і Канта.

У філософії Д. Г'юма, в його теорії пізнання спростовується можливість розумового пізнання та доведення існування причинних зв'язків, а у моральній філософії наполягається на факті існування необхідності та причинності на основі чуттєвих свідчень людини.

Так, і та увага, яку приділяють запереченню можливості пізнання причинності за допомогою розуму, у філософії Д. Г'юма, – була б з точки зору самого Г'юма, мабуть, надмірною тому, що в інших місцях "Тракта-ту..." (хоча б у частинах II та III) він демонструє як можлива причинність, стверджуючи та обґрунтовуючи, що причинні зв'язки мають необхідний характер: "...необхідний зв'язок не може бути з'ясований за допомогою умовиводу нашого розуму, але є лише перцепцією нашого духу...[дух] створює ідеї причини та наслідку...відчуває необхідність" [2].

Звичайно, можна вважати спірним питання про те, що ж саме було завданням Д. Г'юма – підвести нас до розуміння природності знахідки феномену причинності або ж просте викриття неможливості закладення про причину із здатності самого по собі розуму. Чомусь, багато з дослідників філософії Г'юма, схильні більше

звертати увагу на протиріччя, ніж на позитивні твердження, які, до того ж, підкріплені безумовними аргументами. Однак, у вищій мірі, більш цікавим є ствердження Д. Г'юмом необхідності причинних зв'язків і те, як він обґрунтовує свою позицію.

Теорія причинності Д. Г'юма, в обох своїх частинах – негативній та позитивній (слідуючи за логікою викладення в "Трактаті...") є лише доповненням розуміння людської природи, доповненням деяких нюансів розуміння законів її функціонування.

Причинність, у негативній частині вчення Г'юма, набуває характеру заперечення окремо-розумового пізнання її – неможливості, у відриві від чуттєвого пізнання, причинності та встановлення причинних зв'язків між речами. Як є неможливим встановити, у відриві від всього комплексного функціонування людської природи та за допомогою одного розуму, причинні зв'язки у зовнішньому світі, так це неможливо і у відношенні внутрішнього життя людини.

Д. Г'юм наполягає на цілісності та природності людської істоти, розум для шотландця є лише частиною людини, а не найвищою інстанцією, яка може існувати і функціонувати окремо від інших необхідних для всіх життєвих потреб людини здатностей. І позитивна частина вчення про причинність полягає у ствердженні пізнання причинності за допомогою розуму, однак не одного розуму, але пізнання розумом відчуття необхідності існування зв'язків між об'єктами і тому визнання необхідності умовиводу про причинність у світі.

Проблема причинності – це одна з ключових тем філософських досліджень Г'юма та дослідників його філософії (зокрема і для Г.Г. Шпета). Кожен з істориків філософії, зокрема історик філософії, що розглядає новачасну філософію, має вважати за необхідне роз-

гляд проблеми причинності у філософії Г'юма. Наявність місця його теорії причинності в класичній історії ідей є незаперечною.

Знову ж таки, існує дві сторони філософії причинності. Одна з сторін вчення про причинність присвячена спростуванню можливості пізнання її розумовим шляхом (за допомогою розуму), інша сторона дилеми причинності свідчить про необхідність причинних зв'язків на основі свідчення відчуттів. Коли мова йде про нездатність розумового пізнання причинності, Г'юм зазначає про такі феномени людської природи як звичка та віра, що ж стосується відчуттєвого пізнання причинних зв'язків шотландський філософ наголошує на здатності людини інтуїтивно, інстинктивно мати знання про причинність. Власне, звичка не є доказовим аргументом на користь пояснення феномену появи віри в причинність. Віра є фактом свідомості, який складно піддавати редукції.

Отже, слід навести аргументи за і проти однієї та іншої сторони вчення про причинність. Хоча, зрештою, мова, з іншого боку, буде йти про цілісність філософії причинності.

Необхідність розокремлення та можливість продемонструвати зв'язок визначених нами частин, прагнення аргументовано розв'язати проблему причинності, викликана великим зацікавленням у вченні Д. Г'юма про причинність у критичній історико-філософській літературі. Ми розглянемо два підходи до вирішення проблеми причинності. Також, ми спробуємо довести, що обмежитись одним чи іншим підходом було б не відповідним до концепції причинності, що викладена у текстах шотландського філософа.

Д. Г'юм, розуміючи ключове значення філософського відкриття неможливості обґрунтування розумового пізнання причинності, у більш пізніх роботах філософського спрямування, зокрема у "Дослідженні про людське пізнання", особливу увагу приділяє розробці саме проблеми причинності.

Висновок, який ми робимо про причинність з досвіду не засновується на розумових аргументах, а є результатом інших процесів людської природи. Г'юм зазначає про необхідність опосередковуючого члену у послідовній аргументації щодо доведення необхідності причинності за допомогою логічної розумової аргументації. Цікаво те, що коли Д. Г'юм звертає увагу на будь-яку причетність до умовиводів відокремленої розумової здатності людини, тоді ця розумова здатність набуває синонімічного з логічним – забарвлення. Логічне та розумове, у такому разі, отождоюються Г'юмом, і, відповідно, виникає зауваження про недоцільність залучення однієї сторони людської природи до дослідження людської природи в цілому.

Розмисли Г'юма про причинні зв'язки також спонукають до певних неоднозначних умовиводів. Якщо причинність не необхідна, а випадковість теж втрачає звичайний сенс протилежності причинності, порядку, впорядкованості, тоді виникає питання – як ми, у звичному варіанті, у межах Г'юмової філософської системи, можемо, за тим самим принципом зрозумілості, вживати поняття причинності, або необхідності та випадковості. Про причинність ми впевнено не можемо говорити, за умови з'ясування фактичного незнання наступності причини та дії. Щодо випадковості ми теж не можемо бути певні, адже ми не знаємо внутрішніх рухів речей настільки, щоб казати про те, що зміни, які ми спостерігаємо в них є необхідними чи випадковими. Випадковість теж не постає перед нами у вигідному світлі лише за умови того, що ми винайшли недоказовість причинності. Виявляється, що випадковість як і причинність непізнавані для нас і є, фактично, речами у собі, і ми

нічого не можемо знати достеменно окрім наповнення наших сприйнятів, яке не дає нам іншого знання, окрім фактичного. Отже, розумове пізнання причинних зв'язків неможливе – розумове підтвердження причинним зв'язкам ми надаємо за звичкою.

Феомен причинності також має практичну придатність в царині теорії пізнання, так як може бути обґрунтовуванням об'єктивного та інтерсуб'єктивного знання. Інтерсуб'єктивність та об'єктивність, у філософії Д. Г'юма, з'ясовується шляхом встановлення вражень, що свідчать про істинність чи хибу того чи іншого феномену свідомості: "...з трьох відношень, не залежних від ідей, єдине відношення, яке здатне виводити нас за межі наших відчуттів та яке повідомляє нас про існування та про об'єкти, які ми не бачимо та не сприймаємо в дотиковий спосіб, є причинність" [3].

Коли Д. Г'юм говорить про природні здатності людини – він не може уникнути констатації стабільних та повторюваних процесів людської психіки. Якби, за допомогою розуму, ми не викривали неможливість розумового пізнання переходу від певної причини до певної дії – все ж, Г'юм не може заперечити необхідності та неможливості, нездатності мати послідовність думок, яка була б заперечувальною по відношенню до мислення причинним чином. "Все існуюче як зовні, так і у середині [нас] не може не розглядатися або як причина, або як дія..." [4].

До віри у причинні зв'язки нас також спонукає природна "впевненість" [5]. Ті феномени, завдяки яким ми можемо говорити про причинні зв'язки мають назву відношень "суміжності", "передування" у часі між причиною та дією: "...відношення суміжності та послідовності суттєві для причин та дій..." [6], але, звичайно, неможливо говорити про які-небудь відношення поза розмовою про "відомі якості об'єктів" [7], завдяки яким і можуть бути визначені як самі об'єкти так і, відповідно відношення між ними. Третім відношенням та навіть більш важливим ніж відношення "суміжності" та "передування" є відношення "необхідного зв'язку", який, в свою чергу, пов'язаний з питаннями про "...природу розумового переходу від одних до інших [від причин до дій]..." [8] та "...природу тої віри..." [9], завдяки якій ми довіряємо такому переходу від причин до дій як в нашому розумі, так і у зовнішньому світі.

І в цьому плані надзвичайно важливим є зауваження Г'юма про враження від відчуттів та враження від рефлексії: виявляється, що не тільки враження від відчуттів можуть нас спонукати до умовиводів про існування причинних зв'язків між об'єктами, але й враження від рефлексії може спонукати нас до умовиводів про причинний зв'язок між враженнями ідей – тобто те, що призводить до констатації необхідності ходу думок: "...хоча ідеї причини та дії походять від вражень відчуття, але і від вражень рефлексії, однак заради більш короткого викладу я згадую лише перші в якості джерела цих ідей; але нехай все, що я кажу про ці перші, буде застосовано і до останніх. Подібно до того як зовнішні тіла поєднані між собою, так і потяги поєднані зі своїми об'єктами та одне з одним. Відповідно, те відношення причини та дії, яке є суттєвим для одних, має бути загальним для їх всіх" [10].

Породжуюча якість (productive quality), на думку Г'юма, не є черговим розумовим аргументом для доказу об'єктивного існування причинності [11]. Хоча наслідками знищення причинного порядку в мисленні та у природі можуть бути: "...знищення послідовності причин..." [12] та "...повне знищення часу..." [13]. Г'юм вважає невірною тезу про те, що "...все, що починає існувати, має мати причину існування" [14]. Також Г'юм заперечує тезу про те, що "...все, що має початок, має також і причину існу-

вання..." [15]. Так як "...нам легко буде уявити собі який-небудь об'єкт не існуючим в даний момент та існуючим в наступний, не приєднуючи до нього чіткої ідеї причини, або породжуючого принципу" [16], тому що "...уява наочно може відділити ідею причини від ідеї початку існування..." [17].

Д. Г'юм полемізує з Т. Гоббсом з приводу причинності та необхідності і тоді як Гоббс стверджує, що "...будь яка подія, якою випадковою вона б не здавалась, та будь який вчинок, який добровільний би він не був, відбуваються з необхідністю..." [18], а також "...не існує такої речі, як свобода від необхідності" [19]. Шотландський філософ не заперечує необхідності, у відчуттєвому смислі, але для нього є принциповим відстоювання тези про неможливість доведення дійсності причинності розумовими аргументами: "Але я запитую: невже припустити, що час та місце можуть бути визначені без причини, складніше, ніж припустити, що саме існування може бути визначене таким же чином?" [20].

Також Д. Г'юм полемізує з Дж. Локком та С. Кларком з приводу причинності і говорить, що вони припускаються однієї і тієї ж самої похибки: "Кажуть, що має мати причину, так як, якщо б в якоїсь речі не було причини, вона б сама себе породжувала, тобто існувала б до свого існування, що неможливо. Але це розмірковування наочно бездоказове, так як в ньому передбачається, що, заперечуючи причину, ми все ж таки припускаємо те, що безперечно заперечується нами, а саме, що має бути причина, при чому ми приймаємо останню у зв'язку з зазначеним як сам об'єкт, але це без сумніву, очевидне протиріччя" [21]. І також, що стосується Дж. Локка, Г'юм зауважує про аргумент Локка, який твердить, що не може бути речі, причиною якої нічого не було б, бо це було б ніщо, але ніщо не може породжувати річ або речі, але Д. Г'юм помічає, що тут ми також маємо доказ причинності через причинність, тобто ми спочатку припускаємо або присутність її як рушійної сили породження або її відсутності [22]. Такі розмірковування, на думку Г'юма, "...є результатом одного і того ж самого спрямування думки..." [23]. Остаточно Д. Г'юм робить заяву про недоказовість інтуїтивних (заснованих на припущеннях) та демонстративних (заснованих на фактах) аргументів на користь явища причинності: "...всі судження відносно причин та дій спочатку виокремлюються з певного враження..." [24].

У своїх роздумах про причинність Д. Г'юм наголошує на тому, що причинність є філософським відношенням та, у той же час, природним відношенням, за допомогою якого у нашій душі можуть пов'язуватись ідеї, і за допомогою такого зв'язку ми маємо здатність мислення: "Таким чином, хоча причинність – філософське відношення, так як вона має у собі суміжність, послідовність та повсякчасне поєднання, однак ми можемо розмірковувати, виходячи з неї, або робити з неї висновки, лише тому, що вона є природним відношенням та виробляє зв'язок між нашими ідеями" [25].

Таким чином, попри всі сумніви, що є в Г'юма відносно феномену причинності, філософ доходить певних висновків про те, чим є причинність з точки зору її розумового пізнання та її відчуттєвого осягнення.

Розумове пізнання причинності неможливе, але без причинності, що криється у нашій природі, ми б не могли відтворювати звичайну послідовність наших думок. З іншого ж боку, відчуттєва сторона природи свідчить нам про існування в суб'єкті об'єктивного відчуття причинності – що і дає нам змогу припущення сумнівів відносно істинності чи хибності про судження відносно існування об'єктивних причинних зв'язків. В теорії ми доходимо висновку про неможливість розумового пізнання та констатування причинних зв'язків, а відчуттєва сторона

нашої природи переконує нас в об'єктивності існування причинності, але ми не можемо бути впевнені у відповідності процесів нашої душі до процесів в зовнішніх об'єктах, хоча знову ж таки наше внутрішнє відчуття намагається переконати нас у тому, що зовнішні об'єкти відповідають нашому внутрішньому знанню про них.

Так, гармонія природи має відповідати гармонії людської природи і тому, коли людина має певне враження про природу або про людську природу – це має бути істинне враження. Ще один аргумент на користь цього твердження полягає у тому, що людина є часткою природи, і її "висновки" про природу не можуть бути хибними вже тому, що такі висновки можна вважати висновками природи про саму себе. Головне, у цьому процесі пізнання дійсності, суворо дотримуватися природного відчуття необхідності гармонійного поєднання людських здатностей до пізнання внутрішнього та зовнішнього світів.

Фактично, необхідно навчитися тонко, за допомогою чуттєвих здатностей – розрізняти хибу та істину. Д. Г'юм зауважує, що у кожному враженні в кожній ідеї частка цього враження чи ідеї має свідчити – хибні вони чи істинні. Але основний аспект, який є конче необхідний у дослідженні людської природи – це той момент, що незалежно від того, чи маємо ми абсолютне (абсолютно достовірне, очевидне, аподиктичне) знання про істинність того чи іншого враження, тої чи іншої ідеї, незалежно від такого знання, будь-яке враження чи ідея складають частку нашого досвіду, який є, в свою чергу, матеріалом для мислення та умовиводів; тобто попри неможливість абсолютного знання про перші початки, ми не позбавлені можливості будувати власні висновки, так як у нас є доступний нашому досвідові матеріал, який і дозволяє, в міру наших можливостей, пізнавати світ та людину.

Звичайно, невідповідно було б говорити про світ і людину, як розподілені явища – особливо у філософському вченні Д. Г'юма, оскільки світ і людина утворюють собою єдине ціле і ми з цього цілого можемо вже виокремлювати ті чи інші конкретні феномени людського досвіду. Ціле, з якого виокремлюються конкретні елементи – з іншого боку, є відображенням процесів людської душі.

Можливо, аргументація Г'юма, щодо існування причинності та проти нього, покликана поставити питання про усунення таких понять як минуле і майбутнє; причина та дія, причина і наслідок. Навіть за умови заперечення причинності та за умови ствердження причинності, феномен спадковості говорить саме за себе. Вона полягає у питанні: чи віра в існування причинно-наслідкових зв'язків можлива завдяки звичці чи ми віримо у спадковість подій завдяки природному відчуттю, або ми заперечуємо причинність через невизнання можливості розумового пізнання причини та наслідку. У будь-якому варіанті є незаперечний факт виявлення причинності з досвіду, а якщо бути більш точним – з фактів людської свідомості, з сприйняття людської душі, з безпосередньо наявного стану свідомості.

Відкриття необхідності причини та наслідку через посередництво відчуття необхідності зв'язку об'єктів дає нам повне право переконатися у не випадковості, так як відчуття випадковості або свободи не властиве людській природі у час слідування рішенню волі.

Отже, хоча по відношенню до людини, у цілому, ми можемо казати про відчуття випадковості та свободи, однак практика дії переконує нас в зворотному. Необхідність, в даному випадку, не має характеру звичайного негативного забарвлення в якості заперечення свободи: "...хоча, скоївши який-небудь вчинок, ми й усвідомлюємо, що знаходилися під впливом відомих цілей та мотивів, нам все ж таки важко переконати себе у тому, що нами керувала необхідність та у тому, що не

можна було вчинити інакше, адже ідея необхідності якимось чином має вказівку на силу, насилля та примус, які ми у собі не усвідомлюємо" [26].

Г'юм створює принципово нове розуміння поняття свободи. Свобода у нього ототожнюється із випадковістю, а поняття випадковості, у традиційному тогочасному метафізичному розумінні, має, на його думку, негативне забарвлення, і ця обставина змушує шотландського філософа створити нове розуміння не тільки поняття випадковості але й, відповідно, свободи.

Але, постає питання, чому є необхідність створення нового розуміння поняття випадковості. Дія у відповідності з природою людини є дія, яка з необхідністю приносить користь людині. Дія у відповідності з людською природою – дія необхідна, так як людина діє у відповідності з своїм устроєм, дія ж яка відхиляється від необхідності дії у відповідності з людською природою є такою, що протирічить устрою людини і тому є з необхідністю шкідливою. Дія, яка відхиляється від дії у відповідності з людською природою є випадковою дією – лише при наявності паталогії, яка сталася в устрої людини можливі необхідні постійні дії, які вступають в протиріччя з людською природою – так, що стосується нормальних (в протилежність поняттю "паталогія") людей, то дія у протиріччі з їх устроєм є випадковість. [27]

Таким чином, можна зробити висновок про "традиційну" випадковість як про шкідливе (та, навіть, паталогічне) для людини. А так як випадковість ототожнюється Г'юмом з поняттям свободи, тоді і так звана свобода є ніщо інше як дещо шкідливе по відношенню до користі, людського задоволення, тощо. "Не багато хто може провести розрізнення між свободою самодовільності (рос. самопроизвольности)... та свободою байдужості (рос. безразличия) – між тією, яка протилежна насиллю, і тією яка означає заперечення необхідності та причин". [28] Перш за все, в цьому пункті, Г'юм намагається продемонструвати, чим може бути розуміння свободи як випадковості у філософських системах його сучасників і його попередників.

Однак, необхідність дії згідно з людською природою не означає обмеження свободи людини, так як ніщо не може бути добре для людини, якщо воно наближається до чистого, відірваного від людини умовиводу і вже не вважає на людину реально – це одна з центральних тез Д. Г'юма.

Навіть якщо сенс поняття свободи набуває значення несвободи ми можемо згадати про реальну користь для людини, і, на противагу цьому, намагання вийти за межі людської природи, задля абстрактної ідеї ідеалу людської свободи, реально відірваному від людської природи, а відповідно відокремленого від щастя, блага, користі, задоволення кожного конкретного індивіда, гуманістичного розуміння людини.

Людина з її специфічним устроєм не має потреби в свободі як у випадковості. Все, що потрібно людині – навчитися дослухатися до рішень власної волі. Якщо ми діємо у відповідності з рішеннями власної волі – ми діємо у відповідності до устрою людини, коли не діємо у відповідності з рішенням власної волі – опиняємося у протиріччі із самими собою та зі світом, і, безсумнівно, це приносить нам шкоду.

Д. Г'юм протиставляє шкідливому бажанню довільно обирати, – слідування ситуації, в якій саме природне відчуття дає вказівку щодо вірної дії згідно рішенням власної волі, ситуації, коли є можливість досягнення найбільш корисного, приємного тощо для людини, за рахунок слідування необхідності людської природи, відповідно, виявляється абсурдним будь-який інший вибір, який вступає у протиріччя з природою людини і, що дуже імовірно – зашкодить їй: "...розум та відчуття супутні один

одному майже в усіх моральних визначеннях та висновках. Вірогідно, те остаточне судження, що оголошує характери та вчинки приємними чи огидними, тими що заслуговують на пошану або засудження, можуть бути визначені як достойні або принизливі, робить моральність активним принципом, благо – нашим щастям, порок – нещастям, – це остаточне судження, вірогідно, кажу я, засноване на деякому внутрішньому відчутті або почутті, яким природа знарядила весь рід людський, адже що це може заподіювати такий вплив?...[Є необхідність]... прокласти дорогу такому відчуттю та виховати справжню здатність розрізняти його об'єкт..." [29].

Згідно з переконанням Д. Г'юма щодо свободи людських дій – постійно спостерігається дія свободної волі, яка здійснюється у згоді з природою. Свобода виявляється сутнісною характеристикою природи. Вольові акти, у своєму здійсненні, є добродійливими. Людська природа є іншою стороною природи, яка нас оточує, та зміни якої проходять згідно з принципом гармонії, – що ми з легкістю можемо спостерігати у змінах в зовнішніх об'єктах. Так і природа людини з необхідністю гармонійна у собі та своїх проявах, про що ми можемо переконатися з досвіду рухів "життєвих духів" та практичного життя. Про достовірність та гуманність дій людської природи ми дізнаємося через посередництво специфічного внутрішнього відчуття. Будь-які моральні дії, хоча і кояться відповідно до волі людини, є з необхідністю морально виправданими, так як людина може діяти лише згідно з принципами людської природи.

Свобода має вияв саме тоді, коли постає вибір: діяти чи не діяти згідно рішенням волі. Причиною втілення моральності в дійсність не може бути розум, такою причиною може бути лише чуттєва сторона природи людини. Д. Г'юм "рятує" причинність [30] як в галузі гносеології так і в осередку моральної філософії. Шотландський філософ засвідчує, що ми не можемо вивести відношення причинності з об'єктів. Причинність сприймається нами чуттєвим шляхом. Але на відміну від розповсюдженішої думки про цей момент вчення Г'юма як про суб'єктивістський, ми маємо підтвердження в текстах щодо доведення об'єктивного характеру існування причинності, необхідності. Те, що ми не можемо пізнати та довести причинність за допомогою розуму ще не свідчить про неіснування причинних зв'язків у природі та в душі.

Д. Г'юм наділяє як людську природу, так і оточуючу природу властивістю об'єктивності та незалежності. Про таку необхідність свідчить внутрішнє відчуття взаємозв'язку речей у внутрішньому та у зовнішньому досвіді. Саме внутрішнє відчуття має таку властивість, що переконує нас у цьому, а внутрішнє відчуття є єдиним достовірним джерелом наших суджень. Отже, людська природа та судження які впливають з закономірностей її функціонування мають самозатверджуючий характер.

За Г'юмом, невідомо – яким чином влаштований механізм наслідування волі та дій. Існує лише внутрішнє відчуття свободної волі. Свободна воля діє з необхідністю. Необхідність є обов'язковою умовою свободи. Щоб свободний намір здійснився з необхідністю, потрібне існування необхідного зв'язку між причиною (актом волі) та дією (моральним вчинком). Наявність необхідного зв'язку складає гарантію можливості втілення волі людини в дійсності.

Гуманний та стабільний характер виявлення свободної волі забезпечується дією певних закономірностей в осередку людського духу. Так, сама поява наміру свободної волі така, що узгоджується з об'єктивними закономірностями душевних процесів. Ці закономірності влаштовані таким чином, що не суперечать користі людини. Людина влаштована за принципами природи і в

ній не може переважати протиприродне спрямування її волі та діяльності, теорії та практики. Спостерігаючи гармонію зовнішньої природи, ми можемо також спостерігати і гармонію внутрішньої природи. Але Д. Г'юм відходить від чітких засадничих принципів своєї теорії моралі, коли розглядає питання дії етичних чинників у суспільстві. Відносно проблеми моральності у суспільному житті Г'юм намагається додати нормативну частину до дескриптивної сторони своєї етичної теорії; прагне досягти найбільшої відповідності моральної теорії реаліям походження та життя суспільства.

Отже, чисті епістемологічні та гносеологічні передумови становлення цілісного філософського вчення Д. Г'юма сприяли розгортанню пізнавальної концепції шотландського філософа у сфері моралі, де Г'юм "проголошує" свої гуманістичні принципи, вчення про волю, свободу людини, завершення вчення про причинність.

1. Шпет Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? – К., 1907; 2. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения в двух томах. – Т. 1 – М., 1996. – С. 449; 3. Там само. – С. 131; 4. Там само. – С. 132; 5. Там само. – С. 130; 6. Там само. – С. 133; 7. Там само. – С. 134; 8. Там само. – С. 134; 9. Там само. – С. 134; 10. Там само – С. 135; 11. Там само – С. 132; 12. Там само – С. 133; 13. Там само – С. 133; 14. Там само – С. 135; 15. Там само – С. 135; 16. Там само. – С. 136; 17. Там само – С. 136; 18. Гоббс Т. О свободе и необходимости // Сочинения в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 610; 19. Там само. – С. 610; 20. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным. – С. 136; 21. Там само. – С. 137; 22. Там само. – С. 137–138; 23. Там само. – С. 138; 24. Там само. – С. 140; 25. Там само. – С. 149; 26. Там само. – С. 314; 27. Шпигельская И.В. Давид Юм: "человеческая природа" в перспективе нормы и патологии // Логос. – 1999. – № 4. – С. 104–115; 28. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. – С. 450; 29. Там само – С. 181; 30. Нарский И.С. Давид Юм. – М.: Мысль, 1973. – 186 с.

Надійшла до редколегії 21.06.06

Г.В. Бокал, канд. філос. наук

ДО ПИТАННЯ ПРО ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВ'ЯЗАННЯ АКТУАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

Стаття присвячена з'ясуванню перспектив формування історико-філософської методології в умовах руйнації ідеалів модерної історії філософії.

The Article is devoted to the elucidation of the perspective of the historic-philosophical methodology forming in the conditions of the Modern History's of Philosophy ideals negation.

Актуальність розгляду проблем історико-філософської методології не потребує окремого обґрунтування. Поширеність тези про знецінення історико-філософських досліджень у сучасності є відповіддю на специфіку методологічної настанови у феноменологічному, аналітичному та інших, актуальних нині, напрямках філософії. У "ситуації постмодерну" історія філософії або перетворилася на "розвагу для вузького кола зацікавлених", або набула ознак історіографії, значення якої обмежене "адекватним" і точним відтворенням минулого. Визначення статусу історії філософії сьогодні не можливе без докорінного перегляду її методологічних засад. Позиція пасивного захисту та відстоювання "класичних" історико-філософських концепцій є надто уразливою та непродуктивною. Докорінний перегляд методологічних засад сучасної історії філософії вимагає від нас принаймні на час пристати до методологічної позиції її опонентів і через аналіз їх критики з'ясувати зміст уразливості "класичних" історико-філософських концепцій. За такої настанови особливо актуальним є розгляд філософського здобутку Г.Г.Шпета, твори якого долають нас до подиху змін, що здобули назву "феноменологічного повороту у філософії".

Складність і фундаментальне значення формування методологічних засад для сучасної історико-філософської науки спонукає нас до відповідального і виваженого підходу. Велика кількість досліджень присвячених означеній проблематиці демонструють значне багатоманіття та суперечливість позицій. Зокрема, міжнародна науково-практична конференція "Філософія та історія філософії", та міжнародна наукова конференція "Історія філософії: теорія та методологія" (до 110-річчя від дня народження В.Ф.Асмуса), організовані філософським факультетом Київського національного університету імені Тараса Шевченка засвідчили колосальну зацікавленість представників як вітчизняних, так і зарубіжних філософських осередків. Характерними стали гострі та запеклі дискусії, до яких залучені не лише науковці, але й студентська аудиторія. Слід також відзначити, що проблеми історико-філософської методології стали предметом аналізу провідних вітчизняних дослідників, зокрема В.С.Горського, І.В.Бичка та

В.І.Ярошовця. Аналіз наявного здобутку відносно сучасної розробки проблем історико-філософської методології здатен стати самодостатнім предметом розгляду у масштабному дисертаційному дослідженні, проте ми спробуємо акцентуючи увагу лише на деяких питаннях, отримати певний ґрунт для подальших розвідок.

Серед низки тем, які актуалізуються у контексті обговорення перспектив і проблем сучасної історико-філософської методології особливо цікавим, на нашу думку, є аналіз співвідношення ключових засад дослідницької діяльності історика філософії та історика. Адже проблема обґрунтування історичної методології є поза сумнівом, одним з нагальних питань вітчизняного наукового співтовариства. Свідченням того є не лише численні дослідження присвячені означеній темі безпосередньо (це, зокрема, роботи І.В.Бойченко, Л. Зашкільняк, О.П.Реєнт та інших), але й характер розгляду її у передмовках до історичних розвідок певних подій та епох минулого (зокрема, вельми цікавою є позиція Н.М. Яковенко).

Почати можемо з спільного. По-перше, мета професійної діяльності історика – це реконструкція минулого, тобто опис послідовності подій та їх змісту, пояснення причин і взаємозв'язку між ними з претензією на адекватність тому "як усе відбулося насправді". Подібне можемо сказати й про мету історика філософії, адже: "... предметом історії філософії є філософські тексти, які становлять реально існуючий корпус писемних джерел, статус яких є безсумнівним. Вони вже існують у площині завершеної інтелектуальної дії та завершеного часу" [1]. Але, упевненість у можливості пізнання цілком адекватного об'єктивної дійсності "того, що вже відбулося", має так само уразливий характер, як і претензія на цілковите осягнення об'єктивної дійсності наявно-присутнього тут і зараз.

Поза сумнівом, означена проблема не є новиною не лише для філософії, але й для сучасної історичної науки. Тим не менше ідеал адекватності об'єкту лишається актуальним, адже відкинувши його остаточно, ми опинимось перед питанням про сенс історичних розвідок. Втративши уявлення про об'єктивну дійсність предмету дослідження як відповідну інстанцію для формування критеріїв істинності, ми ризикуємо поринути у хаос су-

б'єктивної сваволі, що полягатиме у творенні теорій, критика яких матиме, на перший погляд, безпідставний характер. Усвідомлення саме цієї загрози значною мірою обумовило виникнення потужного напрямку досліджень, присвячених проблемам методології природничих наук. Так І.Лакатос зазначив: "Ейнштейн знову все поставив з ніг на голову, і відтепер мало хто з філософів або вчених усе ще вірить, що наукове знання є доказово обґрунтованим або принаймні може таким бути. Так само мало хто усвідомлює, що разом з цією вірою втрачається і класична шкала інтелектуальних цінностей; її потрібно чимось замінити – адже не можна вдовольнитися разом з деякими логічними емпірицистами розпорошеним ідеалом доказово обґрунтованої істини, зведеної до "вірогідної істини", або "істини як домовленості" (мінливої домовленості, додамо ми) достатньої для деяких "соціологів знання" [2]. Проте, цей аргумент на користь збереження "класичного" уявлення про мету і призначення історичних розвідок неминуче наштовхується на контраргумент, згідно якого, сваволя вже мала й має місце, адже сподівання на об'єктивність змісту наших знань про минуле спирається виключно на самообман.

Цей, на перший погляд глухий кут може бути подоланий, якщо ми переорієнтуємо увагу з питання про досяжність того, що І.Кант назвав "річчю у собі", на питання про характер і специфіку суб'єктивності історика, та проаналізуємо те, наскільки підставною є її негативна оцінка. Так сам І.Кант, завершуючи "Критику чистого розуму", вказав: "Для людського розуму принизливим є те, що він в своєму чистому застосуванні нічого не здатен досягти і навіть потребує дисципліни для того, аби опанувати власні порухи і оберегати себе від виникаючих звідси оман. Але з іншого боку, його знову звеличує і повертає йому довіру до себе та обставина, що він здатен і повинен сам скористатися цією дисципліною, не визнаючи над собою чужої цензури, а також та обставина, що межі, в котрі він вимушений поставити власне спекулятивне застосування, обмежують також і зазіхання будь-якого його супротивника, якому кортить розумнічати, так що усе, що лишилось би для нього від його попередніх перебільшених вимог, може бути гарантовано від усіляких нападів" [3]. Проте, для нас відкритим лишається питання про джерело визначення вимог інтелектуальної самодисципліни. Адже, тут ми так само ризикуємо поринути у прірву, нехай навіть і дисциплінованої та все одно сваволі суб'єктивності історика. Сам І.Кант, розв'язуючи окреслене утруднення, апелював до практичного розуму, але така відповідь, на нашу думку, не є достатньо переконливою. Та маємо пам'ятати про плідність аргументації П.Рікера, що у творі "Історія та істина" говорить про особливий тип суб'єктивності, який, на думку автора, "виховується" професією: "Коперніканська революція Канта полягала не в апофеозі суб'єктивізму вчених, а у відкритті суб'єктивності того виду, яка сприяє існуванню об'єктів" [4]. Отже, ідеал об'єктивності ми маємо підстави трактувати не як мету, досягнення якої є обов'язковою умовою історичної розвідки, а як ключовий фактор виховання та формування професійності історика. Уявлення про необхідність об'єктивної дійсності того, що становить предмет історичної розвідки, надає сенсу "діалогу" історика та здійсненого у минулому. Як наголошує П.Рікер: "Історія формує історика не меншою мірою, аніж історик формує історію. Більше того: професія історика формує історію і історика" [5]. З одного боку історія відповідає лише на поставлені питання, та з іншого боку, ці відповіді визначають питання наступні. Тому, відповідальне прагнення до дослідження минулого, повага до того, як "усе було насправді", лишається актуальним навіть за умови впевненості, що остаточне об'єктивне його пізнання не можливе.

По-друге, спільним як для історика, так і для історика філософії, є необхідність апелювати до суб'єктивності

авторів і учасників історичних подій. Як слушно наголошують І.В.Бичко та В.І.Ярошовець, навіть цілковито сучасна мить здійснення філософського розмислу неминуче має історичний характер: "Історія філософії не просто продукт філософської творчості, але й одночасно її постійний матеріал. Історія філософії є одночасно і "домом", в якому мешкає філософія, і робочою майстернею її творчості, і матеріалом безпосереднього докладання її творчих зусиль. Історія філософії є форма існування, спосіб буття філософського знання" [6]. Зміст поняття "історія" ми можемо проінтерпретувати як текст, що презентує для нас дійсність минулого, але для того аби прочитати його маємо стати "співавторами". Як наголошує В.С.Горський: "Лише діалог (а точніше – полілог) різноманітних класифікаційних схем, які вибудовує філософська пам'ять, дозволяє вирішувати завдання історико-філософського пізнання у усій повноті їх різноманітності" [7]. Відтворення минулого не здатне бути остаточним не лише через недосяжність пізнання його об'єктивної дійсності, але й через те, що його здійснення вимагає безпосередньої присутності "читача" – історика.

Справу дослідника історії, як людства взагалі, так і його філософської творчості, ми маємо підстави не зводити до "пасивної" реконструкції. "Позитивність" суб'єктивності полягає якраз у здатності до співпереживання та відтворення смислів, що не можливо актуалізувати інакше як через співрозуміння та співпереживання. Г.Г.Шпет визначає такий підхід "позитивною філософією", що: "... у самій власній сутності містить повагу до філософської традиції і вбачає в минулому філософського розвитку свої завдання і неперервність підготовки їх, позитивна філософія, через це, завжди є філософією з позитивними завданнями" [8]. Особливо цікавим, є те, що Г.Г.Шпет сенс і завдання феноменології визначає як буття основною філософською наукою для позитивної творчості в царині філософії. Руйнівна, на перший погляд, для модерної історії філософії феноменологічна редукція, здатна згідно міркувань автора, стати плідним ґрунтом для нового досвіду історико-філософських розвідок: "Феноменологія з її методом редукції і розрізнення установок відкриває нові світи буття, але не по інший бік від нашого дійсного буття, а в ньому самому..." [9].

Для того, аби більш детально викласти позицію Г.Г. Шпета, маємо зробити низку уточнень. Передусім слід вказати на багатозначність поняття "історія філософії". Адже, по-перше, історія філософії розуміється як наука, по-друге, як її предмет, а по-третє, реальність минулого, де відбулася історія філософії. Говорячи про історію філософії, ми передусім постулюємо наявність її предмету. Тобто визнаємо, що у минулому здійснилася певна "історія" такого складного явища як "філософія взагалі" і ставимо собі за мету не лише адекватно її відтворити, але і виявити закономірності її розвитку. Крім того визначення предмету передбачає визнання незаперечної і самодостатньої реальності – минулого філософської думки.

Уявлення про історичність минулого – це ключова підстава функціонування історико-філософського знання. Це та історичність, що перетворює минуле філософської думки із "звалища" завжди унікального досвіду непов'язаних у часі і просторі мислителів на послідовний і осмислений процес, події якого ми можемо систематизувати та сприймати цілісно через їх взаємопов'язаність. Відмова від історичності здатна призвести до цілковитої деструкції історії філософії як науки. Але аргументи на користь необхідності відкинути принцип історичності є вельми переконливими.

По-перше, принцип історичності у класичному його тлумаченні передбачає можливість виявлення об'єктивних закономірностей розвитку філософського знання. Та для того аби погодитися з обґрунтованістю такого очікування нам слід було б пристати до думки щодо достовірності суджень про об'єктивну і необхідну дійс-

ність уможглидних висновків про зміст та призначення історії. "Феноменологічний поворот", провісником якого став І.Кант, здається не залишив нам шансів на аргументоване формування теоретичного обґрунтування необхідності і невідворотності того, що відбулося в історії філософської творчості. Абсолютизація тези про необхідність тої чи іншої філософської концепції мусила б спиратися на ідеал об'єктивної істини, що вже тривалий час не має статусу позитивної аксіоми навіть в межах своєї, як здавалось раніше, "незворушної фортеці" – методології природничих наук.

По-друге, історико-філософські теорії що спиралися на принцип історизму так чи інакше мусили визначати критерії "історичності" або маргіальності філософських творів. Залежно від внеску того чи іншого мислителя у справу розгортання, розвитку і об'єктивного становлення філософії, ми здобували методологію для формування оціночних суджень і виявлення "помилки" у минулому. Критерії історичності сформовані під тиском принципу історизму потребують уявлення про "правильну" філософію, про наскрізні теми філософських розмислів що стали відповіддю на певні "важливі" філософські питання. Та за такої настанови минуле філософії з одного боку здобувало ознак систематизованості та впорядкованості, а з іншого перетворювалось на досить зубожілу послідовність вельми "спотворених" філософських концепцій. То того ж спростування ідеалу "правильної" філософії ставило під сумнів й дійсність її історії. Не дарма Г.Г.Шпет стверджував, що дійсним ворогом "позитивної філософії": "є не безпосередньо прямий нігілізм, а його софістичні витончені модифікації, що виступають у формі обмеження і взагалі привативізму, – усілякого роду натуралізм, психологізм, історизм, гносеологізм і т. п., де негативізм маскується в позитивну форму, але розкривається в своєму негативному значенні..." [10].

По-третє, принцип історизму від часу першої розробки його зародків Аристотелем, неминує змушував давати відповідь на питання про мету історії філософії, як вінець її розвитку. Та за умов актуальності осмислення питання про "кінець історії", ми вже не маємо підстав не ставити під сумнів ідеал завершення поступального розвитку філософії.

Зважаючи на все вищенаведене та ті аргументи, що не були згадані але є добре відомими, ми цілком природно маємо погодитись з уразливістю та недосконалістю історико-філософських теорій, що спираються на принцип історизму. Проте, як вже було зазначено, ми одночасно ризикуємо опинитись у не менш небезпечній ситуації. Адже, по-перше, втрачається сам предмет історико-філософської науки. Без критеріїв історичності, без ствердження закономірності у послідовності філософських концепцій ми взагалі втрачаємо можливість говорити про історію філософії, а залишаємося з її досить хаотичним минулим (принаймні його ми не можемо поставити під сумнів). Але така втрата власне предмету історії філософії може бути подолана через особливий термін, що його ввів до вжитку Е.Гуссерль. Це ноеза, або "ноетична мить", як зазначає Г.Г. Шпет: "Ноези, виконуючи свою інтенціональну функцію осмислення, конституують предметність свідомості" [11]. Смысл іманентно притаманний предмету, а позитивна філософія повинна продемонструвати не лише те, як у справжній дійсності розум знаходить сам себе і стверджує в собі істину, але вона повинна показати й те, як приходить до себе розум через шлях зрозуміння. [12] Будь-який факт зрозуміння – це лише прояв єдиного "зрозуміння", як функції розуму. Справжнє буття предмета відкриває себе через зрозуміння його ентелехії. "Буття розуму полягає у герменевтичних функціях, що встановлюють

розумну мотивацію, що походить від ентелехії, як "носія предметного буття", як "духу предмету" [13]. Завдання історика таким чином полягає у тому, аби отримати дійсний зміст історії, адже: "Неухильне дотримання принципу всіх принципів", що стосується "явищ", і поспільове проведення принципу законодавства самої "дійсності" у явищах гарантує отримання "дійсного" змісту "світу", у його дійсній розумності, – жодна "суб'єктивність" інтерпретацій не здатна принципово закрити "об'єктивності" того що інтерпретується" [14]. Таким чином ми можемо говорити про нове значення терміну об'єктивності. Ноези історика формують предмет його дослідження, і дозволяють йому через досвід, у найзагальнішому сенсі цього поняття, досягти дійсного розуміння "справжнього" у минулому, що охоплюється цілісно і взаємопов'язано.

Що ж стосується "модерних" історико-філософських теорій, то виникає питання, як можна назвати історико-філософською теорією лише ту, де постулюється необхідна дійсність цілісного процесу розвитку сутнісних підвалин філософського знання, що має певні об'єктивні і необхідні закономірності та мету. Якщо так, то маємо погодитись з відсутністю історико-філософської теорії наприклад у І.Канта. Але якщо ми знімаємо дане обмеження, то не здійснюючи цілковитої деструкції, і зважаючи на досвід вирішення цього утруднення П.Рікером та Г.Шпетом ми зможемо віднайти історичність без історизму.

Уявлення про історичність минулого може визнаватися нами як необхідна регулятивна ідея. Остання не лише надасть сенсу нашим сучасним історико-філософським дослідженням, але і має бути визнана як одна з умов філософської творчості наших попередників. Кожен мислитель неодмінно має уявлення про історію уявлень та вчень у минулому, вони не лише можуть визнаватися нами як такі, що просто раніше були, але і як такі, що так чи інакше визначили перспективи обґрунтування своєї позиції наступними поколіннями філософського співтовариства. Можемо сказати, що історичність у минулому філософії обумовлена кожним її представником, через його "історичну пам'ять" та "життєвий світ", причому слід наголосити, що такі самі носії історичності є і історик філософії, самодисциплінованість якого виховується професією.

Отже, міцним ґрунтом для створення історико-філософської методології, яка витримає натиск критики у дусі постмодерну здатні стати такі уявлення:

- 1) про обов'язкове існування певного комунікативного контексту (спільне тло неproblemатичних очевидностей), що імпліцитно присутній у творі;
- 2) про те, що осмислення апелює до зрозуміння, яке відкриває "справжню дійсність" цілісності його досвіду;
- 3) про неодмінне усвідомлення автором будь-якого твору, історичної перспективи минулого, та відповідне не завжди пряме, але посилання на неї.

1. Голіченко Т.С. Історик філософії у світлі історії філософії і Vice Versa // Наукові записки НаУКМА. – Сер.: Філософія та релігієзнавство. – Т. 25. – К.: Видавничий дім "КМ Академія", 2004. – С.25; 2. Лакатос І. Методология исследовательских программ: Пер. с англ. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. – С.9–10; 3. Кант І. Критика чистого разума. – Сімферополь: "Реноме", 1998. – С.415; 4. Рікер П. Історія та істина / Пер. з фр. В.І.Шовкуна. – К.: Видавничий дім "КМ Академія", 2001. – С.33; 5. Там само. – С.39; 6. Бичко І.В., Ярошовець В.І. Історія, філософія, історія філософії // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис. – № 2. – К., 2003; 7. Горський В.С. До питання про ідентичність історії філософії як науки // Наукові записки НаУКМА. – Сер.: Філософія та релігієзнавство. – Т. 25. – К.: Видавничий дім "КМ Академія", 2004. – С.7; 8. Шпет Г.Г. Явление и смысл. – Томск: Водолей, 1996. – С.17; 9. Там само. – С.180; 10. Там само. – С.17; 11. Там само. – С.114; 12. Там само. – С.134; 13. Там само. – С.175; 14. Там само. – С.175.

ЖИЗНЬ ВНУТРИ ТЕКСТА (ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ-РАЗМЫШЛЕНИЕ)

Автор акцентирует внимание на феномене текста и особенности философского мышления в контексте европейской культуры и философии.

The author analyzes the phenomenon of text and special feature of philosophical thinking in the context of European culture and philosophy.

XX век можно с уверенностью назвать веком текста. Разумеется, в другие историко-философские эпохи и периоды текст тоже был частью (пожалуй, одной из самых важных) авторских размышлений, научных исследований и т. п. В тексте всегда отражали и отражают только самое важное – то, что в исследовательских кругах принято именовать результатом. В философии последний не имеет как таковой огромной ценности, соответственно и интерес к нему не настолько остр. Каждого философа интересует скорее сам процесс размышления, то есть отдельное высказывание и/или тезис, а также подбор аргументов для подтверждения своей идеи/теории, либо для опровержения идеи/теории оппонента/собеседника.

Детально рассматривая учения многих мыслителей различных регионов (Востока и Азии, Западной Европы, Восточной Европы) невольно приходишь к парадоксально-простому выводу: в философии нет правильного и/или неправильного. Здесь нет догм (-ы) (по крайней мере, их/ее стоит избегать), не может быть абсолютизации чего-то одного, не стоит выставлять границы ни для себя, ни для своих последователей, критиков, учеников. Философия – одна из немногих уникальных и своеобразных сфер, в которой важно индивидуальное мышление и раз-мышление.

Если так, может ли в философии существовать нечто негативное? Или в ней всё будет позитивным? Ответ и прост, и сложен одновременно: в философии – в процессе раз-мышления – нет ни позитивности, ни негативности. "Оценка" как выявление ценности появится уже после того, как некая мысль и/или результат мыслительной деятельности будет высказан, проговорен, овербализован. Только после этого нечто, рожденное в моей индивидуальной Вселенной, обретет новую жизнь – жизнь-для-других. Только после некоего проявления-для-других, можно оценивать нечто, отделенное мною от меня, ибо тогда оно уже не принадлежит мне – сам творец отчуждает его в процессе проговаривания. "Одевать мысль в слова" – значит готовить её ко встрече с внешним от меня миром; "миром других" – других восприятий, других внутренних миров-Вселенных, миром других индивидов.

Таким образом, идя сквозь страны и эпохи, философия сама "утверждает" свой канон, который является своеобразным негласным законом для всех вовлеченных в процесс философствования. Это канон творчества. Только творчество в философии – это не просто творчество. Оно отлично от того, которое рассматривают в эстетике и истории искусств. Это творчество иного рода – это именно философское творчество – Творчество Исследовательской Мысли, которая у некоторых из нас не останавливается, сформулировав и/или задав какой-то один-два вопроса. Эта Мысль сродни детской наивности-заинтересованности, стремящейся проникнуть в глубины мироздания и проявить-приоткрыть их тайны несведущим и невеждам. В философии важно само мышление, процесс раз-мышления, осмысливания того или иного события либо явления. Нельзя мыслить позитивно или негативно. Это абсурдное утверждение, выставляющее границы познанию мира внешнего (Вселенной) и мира внутреннего (индивидуальной Вселенной). Мышлению не имманентны оценочные суждения, ведь

логика – сфера философского знания о законах правильного мышления – оперирует не понятиями "хорошо" и/или "плохо", а "истина", "ложь", "заблуждение". Разумеется, внутри – в сфере мышления – субъект так или иначе оценивает рассматриваемое, но само мышление нельзя описывать категориями "хорошо"/"плохо", "позитивно"/"негативно". Мышление ценно само по себе. В философии важна не позитивная или негативная оценка, а мыслимое и/или немыслимое, осмысленное и/или неосмысленное, то есть ценность приобретают категории "мыслить" и "не мыслить", ибо с помощью последних мы описываем и воспринимаем (или принимаем) человека как естественное (природное) существо, отличное от других существ.

Представим, что нечто уже помыслено и осмыслено, проговорено, то есть обрело вербальную форму, но не запечатлено в вечности для передачи следующим поколениям. Необходимо ли подобное "запечатлевание"? И если да, то для чего? То, что "запечатлевание" необходимо – очевидно. Это подразумевается дискретностью человека как естественного (природного) существа. Человек смертен, то есть, конечно, или темпорален. Он существует в трёх темпоральных модусах – прошлом, настоящем и будущем (хотя на самом деле он существует лишь в настоящем, точнее настоящее-настоящем, что соответствует долям секунды, спустя которые его "плавно перемещают" в настоящее-будущее, а те первые превращаются в настоящее-прошлое). Представители экзистенциализма утверждали, что существование человека проходит меж двух границ-моментов – момента рождения и момента смерти. На самом деле человек безграничен в своем познании и созидании, если бы не смерть. Она "стирает" человека как познающего субъекта; своеобразно "обнуляет" всё то, чего он достиг и узнал. Способствуя переходу человека через границу "жизнь – смерть" (хотя, наверное, эту границу нужно было бы называть "граница жизнестерти"), она устраняет отдельное "Я", его индивидуальность из пространственно-временного континуума, а также все её (индивидуальности, то есть) размышления, невысказанные и незафиксированные на бумаге, видео- или аудионосителе. Именно поэтому принято записывать мысли, идеи, результаты исследований – во-первых, с целью сохранения их для будущего как такового и будущих поколений в частности, а во-вторых, для самих исследователей, которые со временем смогут дополнить достижения своих предшественников, что-то изменить в них, чем, несомненно, повлиять на ход научного прогресса.

Мы приходим к идее текста. Необходимо провести четкое различение текстов: первый из них – это "текст", второй же – "текст как...". "Текст" – это текст исключительно как текст, которым может быть любое написанное сочинение-творение, тематическое или без какой-либо темы, связанное, с определенным сюжетом или обрывки-заметки. По-другому обстоит дело со вторым вариантом текста: "текст как..." – это текст, который создан Мастером. Такой текст всегда структурирован, связан с определенным жанром, то есть является связным, как правило, в нем несколько взаимопересекающихся уровней, он кроссдисциплинарен, написан естественным языком (хотя допускается использование

примеров из несуществующих, вымышленных, мертвых языков) и т. д., и т. п. Второй вариант текста – авторский творческий текст. Это текст, который напоминает холст художника. В нем (в тексте) нет ни лишнего, ни неучтённого, в нем важна каждая деталь, которая прописана или только задумана автором. Этот "текст как..." – текст, доведенный до уровня мастерства; это текст как искусство.

Такой вариант текста появился только в XX веке. Хотя условия к его формированию были заложены еще в XIX веке. Именно благодаря Вильяму Джемсу появилась идея потока сознания, которая благодаря Эдмунду Гуссерлю воплотилась в новое течение – феноменологию. Увлеченность темой сознания привела к формированию и распространению многих течений и направлений философствования в XX веке. Среди них нельзя не отметить философию логического анализа, аналитическую философию, философию языка, философию сознания, феноменологию, психоанализ, герменевтику, структурализм, философскую антропологию, кибернетику, философию истории и др.

Текст в XX веке – своеобразный поток сознания автора, откорректированный им самим для презентации на публике. Зачем корректирование? Сознание, равно как и внутренний мир (индивидуальная Вселенная), у каждого из нас состоит из мириад элементов. Эта индивидуальная Вселенная – своеобразный возможный мир, созданный автором исключительно для личного использования. Порой далеко не все его элементы автор хотел бы "выдавать на показ" другим. Да, многое остается "за скобками", но подобное вынесение за скобки – скорее необходимость, которой всегда пользуется автор. Согласитесь, мало кому хотелось бы знать все тонкости созидания, внутренние переживания автора и промежуточные варианты окончательного творения.

Текст... Казалось бы всё так просто – набор букв, из которых составляют слова и словосочетания, пробелы да знаки препинания, которые упрощают понимание написанного. Но почему же тогда тысячи исследователей заходят в тупик в процессе детального анализа сотни-другой текстов? Почему некоторые "видят" в тексте один смысл, а другие – совершенно противоположный, третьи же выстраивают, развивают и верифицируют свою собственную гипотезу, превращая последнюю в теорию? Где граница исследования текста? Кто из исследователей прав?

Всему виной автор. Только он знает, какой именно смысл таится в его героях, событиях, сюжете, последовательности изложения и т. д. Текст – это своеобразная жизнь. Да, он живой, он развивается сам (ибо герои меняются, они взрослеют, приобретают определенные знания и опыт, меняется их мировоззрение, миропонимание, корректируется их мировоззрение в целом; впрочем, сюжет тоже не стоит на месте – он является своеобразным дополнением к героям, полем их действия, теми условиями, которые определяют их последующие действия) и развивает читателя (разве вы сами, читая тот или другой текст/произведение не менялись? После прочтения-изучения ваша индивидуальная Вселенная теряет точку опоры – настолько повлиял на вас

текст. Хотя, проходит не так много времени и все события во внутреннем мире человека гармонизируются. Гармонизация зависит от быстроты его восприятия и переживания прочитанного).

Автор, творец текста, подобен Богу (здесь: именно абсолюту, которого чтят и которому поклоняются, имеет-ся в виду!). Автор создает на девственно-белом листе Новую Вселенную – Новый Мир, которому уже тесно в Индивидуальной Вселенной автора. Мы все воспринимаем окружающий мир индивидуально – в разных красках, с разными акцентами, по-своему ранжируем приоритеты и т. п. Рано или поздно нас затягивает в водоворот "проблемности", что постепенно убивает в каждом мечтателя-творца. Автор борется с реальностью довольно своеобразно – он уходит в свой возможный мир, который конструирует по крупницам собственными... размышлениями. Для поэта, писателя, исследователя-теоретика текст превращается в имитацию материального мира, в последнем автор (по контексту: каждый из авторов) выстраивает условия возможного существования мира, базовую цепь событий и их основные взаимосвязи-взаимовлияния, действия героев по принципу причинно-следственной связи с целью изучения внедрения/изъятия отдельных элементов-условий-факторов.

Границы исследования текста таятся во внутренней Вселенной исследователя – чем она богаче (то есть: чем большим количеством разнородных сфер-отраслей знания интересуется отдельный человек, тем поливариантнее, многослойнее, структурирование будет исследование). Значительное количество объяснений исследователю даст не только сам текст, но и жизнь его автора (переписка, встречи, любимые книги и т.д.), хотя многие авторы скромно утверждают, что жили они монотонно, просто и не настолько красиво, как может показаться читателям.

На самом деле, как только автор заканчивает пару страниц текста (или его план, или набросок), он теряет власть над своим творением. Это как с детьми: после их рождения родители уверены, что именно они (родители) правят жизнью детей. Хотя, если подумать, это дети устанавливают распорядок дня для родителей. И правила у детей намного жестче. Текст над автором не довлеет, он как бы "ведет" автора по какой-то неизвестной тропе. Автор разворачивает сюжетную линию, и текст понемногу оживает. Он обретает свою самостоятельную жизнь, которая лишь отчасти принадлежит автору.

Жизнь внутри текста... Это иллюзия? Своеобразная иллюзия. Это альтернативная реальность, которой не хватает в нашей серой действительности. Благодаря автору текста каждый из нас становится богаче – мы приоткрываем для себя другой индивидуальный мир (важные влияния и/или переживания в жизни отдельно-го автора), мыслим, анализируем, интеллектуально и духовно растем... Но что-то все равно остается недосказанным. За скобками остается тайна... Какая она, в чем её суть, как её приоткрыть? Хотя, возможно, не все тайны нужно открывать. Ведь тогда мы все потеряем таинственную притягательность текста, который способствует развитию нашего мышления.

Надійшла до редколегії 21.06.06

Т.В. Труш, асп.

ЗАХІДНЕ ТА СХІДНЕ ХРИСТІАНСТВО: РОЗРІЗНЕННЯ ЧИ СХОЖІСТЬ

У статті йде мова про проблему становлення особистості в Західному та Східному християнстві.

The article is devoted about the problem standing the person in the West and the East Christianity.

При дослідженні істин Одкровення на Сході і на Заході застосовуються різні методи і підходи до пізнання і сповідання божественних таємниць. Тому не викликає здивування, що деякі сторони Одкровення були

сприйняті і витлумачені краще в контексті якоїсь однієї традиції. А звідси можна сказати, що різні богословські формули часто доповнюють одна одну та мають одну кінцеву мету при різних методах доведення. Г. Шпет у

своїй праці "Мудрость или разум?" писав: "Европейское же в более широком смысле, и в особенности в течение последних двадцати веков европейской истории, заключает в себе так много восточного, что само сделанное нами противопоставление Востока и Европы подчас теряет свой смысл" [1].

Відомо, що грецька патристична традиція залишається для православних важливим світоглядним орієнтиром. Особливо в царині богослужіння й аскетичності, забарвлена візантійським впливом, утримується цивілізаційна спільність православного Сходу. Останній зберігає певні узвичаєння і розумові навички, які на Заході або від початку не були відомі, або загубилися, або з часом стали забутими й витисненими, як вважають деякі дослідники. Та в цій статті не буде йти мова про контрасти, що впадають у вічі. Адже у відмінностях хотілося б продовжувати розпізнавати схожість. Спробуємо показати, що Захід та Схід хвилює одна й та ж проблема – проблема становлення людини як особистості при різних спробах обґрунтування онтології особистості: на Заході – через Христа та Трійцю, тобто через єдність Лиць і факту творення, на Сході – через Божественну сутність та її енергійні прояви. Проте, не зважаючи на різницю у способах вирішення питання, обидві сторони схилиються до того ж самого; по-перше: *творення* – це спосіб Особистісного прояву Бога; по-друге: *творчість* – спосіб особистісного становлення людини. Духовні пошуки як Заходу так і Сходу дають нам матеріал для створення розширеної та узагальненої, онтологічно відкритої антропології: мета-антропології. Ідея такого антропологічного підходу виникала не раз. Вперше про нього заговорив Макс Шелер у своїй праці "Філософське світоспоглядання", де пропонує термін "мета-антропології", яка б спиралась на особистісне і діалогічне бачення людини в християнстві.

За переконанням сучасного грецького філософа і православного богослова Христоса Яннараса, цивілізація Заходу сьогодні знаходиться в стані кризи. Її витoki йдуть з доби розділення Церкви, коли Західний світ обрав свій власний духовний шлях. Вихід з такого стану, на думку філософа, може полягати у засвоєнні західною цивілізацією того бачення світу і людини, яке склалося на православному Сході, і в основі якого знаходяться дві фундаментальні категорії: "Особистість" та "ерос".

В своїй праці "Особистість і ерос" Христос Яннарас йде від двох натхнень: по перше, – від екзистенціалізму та гайдеггерівської феноменології, а по друге – від патристики. При цьому він виявляє паралелі між позицією Отців східної Церкви та критикою західної метафізики у Гайдеггера. Яннарас намагається синтезувати грецьку патристичну традицію (включаючи Григорія Паламу) з сучасною феноменологічною думкою, при цьому він створює релігійно-філософську концепцію, яку можна назвати персоналістичною, що продовжує традицію розрізнення особистості та індивідуальності у Бердяєва, Бубера, Касієра, Лосєва та інших мислителів. Яннарас зумів інтегрувати в свою концепцію дві пари ключових для східно-православної думки опозицій: природа-особистість та сутність-енергії, що можна вважати спробою неопатристичного синтезу. Та перед усім виникає питання про доцільність використання спадщини Гайдеггера в богослов'ї; по-друге, хотілося б звернути увагу на не зовсім коректне тлумачення Христосом Яннарасом західної християнсько-богословської традиції. Адже навіть саме богослів'я – теоретичний, концептуалізований дискурс, повністю, або в значній мірі альтернативний по відношенню до філософського дискурсу, бо він володіє іншою організацією, "граматикою", яка включає цілу низку правил, понять та положень, чужих у філософському дискурсі.

Великий пізньовізантійський богослов Григорій Палама орієнтує поняття Божественних "енергій" саме на

містичний досвід. Згідно з його вченням, абсолютно трансцендентна і незбагненна Сутність Бога випромінює передавані Енергії; "при цьому дається зрозуміти, що розрізнення між Сутністю та Енергіями, що пізнавально необхідне для нашої думки про Бога, втрачає силу в єдності й "простоті" Буття Бога, – адже у Своїх Енергіях Бог постає неприменшеним. (Православ'я прийняло це вчення, більше того, піднесло його до рівня догмата; в усьому світі православні святкують цю догматизацію в другу неділю Великого Посту)" [2]. "Дійсно, якщо Бог у сутності залишається непізнаваним, то Він відкривається віруючій людині у вигляді енергії любові через Бога-Сина Святим Духом. Така потрібна енергія єдина і різноманітна у своїх проявах" [3]. "Имя Божие и есть наивысшая конкретность, выражающая активную встречу двух энергий, божественной и человек[еской]. Истинная молитва, состоящая в призывании имени Иисуса и есть то, что совмещает глубочайшую и наиболее интенсивную активность устремления человека к Богу, и в тоже время её единственную цель – сделать человека сосудом имени, т.е., Божественных энергий, так, чтобы человек, оставаясь тварью, ничего в себе не имел, кроме Бож[ественных] энергий...Значит имя Божие есть та энергия сущности Божией, которая даётся человеку в функции активно-жизненного преобразования его тварного существа" [4].

У своїй праці Яннарас підкреслює, що грецький Схід та середньовічний Захід черпали докази, які підтверджували, або прояснювали витoki їх гносеологічної позиції із одного й того ж джерела – ареопагітського корпусу, основного тексту східного апофатизму. Тому природно, що кожне наступне звернення до проблеми теологічного пізнання теж повинно виходити із текстів Діонісія Ареопагіта. Адже вчення Ареопагіта слугували підґрунтям для побудови онтології особистості.

Проте не можна однозначно стверджувати, що корпус "ареопагітиків" є єдиним джерелом онтології та гносеології особистості. Хіба можна не згадати представника латинської патристики Августина Аврелія, основними темами філософії якого були і тема людської особистості, і проблема пізнання та творення, і звичайно, проблема Трійці? Саме Августин наголошує, що сутність у Отця, Сина, Святого Духа – одна, і вона є Бог. Водночас ця Божественна сутність – це Абсолютна Особистість, "у якій три іпостасі Божества постають як три Лиця. Тому Абсолютна Особистість пов'язана з трьома Лицями не в плані формального процесу обмеження поняття. Три лиця є енергією Абсолютної Особистості" [5]. Бо людина пізнає це життя як новий рід буття, суттю та вмістом котрого служить Божественна Любов, яка означає досконалий взаємо-віддачу. Божественне буття тут – онтологічний горизонт, який характеризується предикатами досконалого спілкування і любові, і який називається горизонтом особистого буття. Тому єднання з Богом несе для людини розвиток і ствердження особистого початку в ній, ствердження її індивідуальності через унікальність її особистих відношень з Богом. Тому Григорій Палама, як і Августин Аврелій, по суті, говорять про одне і теж, але використовують дещо різні шляхи, різний понятійний апарат.

Ми бачимо, Особистість Бога, як і особистість людини не можливо виразити й пізнати в межах тільки аналогічних співставлень та раціональних визначень. Бо кожна особистість – унікальний буттєвий факт, єдиний і неповторний; факт абсолютної буттєвої інакшості. Не тільки божественну Особистість, але й особистість кожної людини можна пізнати із реальних відношень з нею. Таке відношення здійснюється за рахунок особистісних енергій – через енергії тіла та душі: зовнішнього вигляду, мови, творчої діяльності, любові, волевових, інтелектуальних, критичних емоціональних проявів та ін. (якщо ми будемо притримуватися традиції Сходу), і як прояв Ликів Трійці (якщо ми будемо притримуватися традиції Захо-

ду). Нам невідомо, що є Бог, однак ми знаємо із досвіду божественного одкровення той спосіб, яким Він існує, і цей спосіб ("за образом" якого створена і людина) виявляється у особистісних енергіях Бога та Ликів Трійці. Адже "Бог действует как личность (как Троица личностей), то есть как существо с соотносительным самосознанием, обладающее абсолютной инаковостью, которая открывается в эк-статическом отношении, то есть в логосе созидательных, любовных и непосредственно-диалогических божественных энергий" [6]. Християнське віровчення про Троїчність Лиць Божества не є догмою, що не припускає розумно-раціонального тлумачення. Дійсно, воно містить діалектичну таємницю, яка потроху починає відкриватися нашому допитливому погляду. Бо народжене від Абсолютної Особистості (яка є Могутність) як особистість – є Син, який втілює в собі Мудрість; особистістю є і Святий Дух як постійне божественне прагнення в Любові до творення, і всі ці Особистості є єдиним організмом Абсолютної Особистості, що поєднує в собі і Любов, і Мудрість, і Могутність, яка проявляє себе у Творенні. Людська особистість задана через Христа (традиція Заходу), яка приховує в собі божественні енергії (традиція Сходу) стверджується, а може руйнується, але і в першому, і в другому випадку є розумним становленням, що має свій особистий шлях, але ніколи не перетворюється на Абсолютну Особистість. "Под личностью как раз и понимают осуществлённость всего внутреннего самочувствия и самосознания субъекта. Личность не есть ни Сердце, ни Ум, ни Устремление, ни Влечение, ни Чувство; она не есть ни познание, ни чувство, ни воля, ни характер, ни темперамент, ни та или другая частная или общая особенность или способность жизни. Она есть нечто совсем другое. Она именно есть *осуществлённость* всего этого. Личность, "я" есть субстанциальная осуществлённость и реализация и познания, и чувства, и воли; тот их совершенно неразложимый и единичный носитель, который не есть ни одно из них, но который сразу воплощает их в некоем нерушимом идеальном единстве" [7].

Вважаю не коректно стверджувати, що християнський Захід не знав або не хотів усвідомлювати значущості спадщини Діонісія Ареопігита. Перебільшенням буде також твердження начебто Захід притримувався тільки раціональної стежки. Згадаємо хоча б Іоанна Скота Еріугену, або Бонавентуру, або Мейстера Екхарта. Такої думки дотримується й Кузанець у своєму листі до абата та братів у Тегерензі, написаного з приводу таємничої теології Діонісія Ареопігита: "Если сравнить греческий и латинский тексты Дионисия, то становится ясным, что он должен быть понят согласно моему познанию. Поэтому и говорит он, что совершают восхождение к высшему надлежит путём уничтожения сознания, ибо тогда найдёшь, что сомнение, в которое он поднимается без знания, есть достоверность, тьма – свет, не знание – знание. Ибо всякий любящий, который не зная обращается к любви любимого предмета, должен иметь какое-то знание о нём, ибо совершенно непознаваемое не может быть им любимым, им найдено, а если и найдено, то непостигаемо" [8].

Проте для підсилення православної позиції Христос Яннарас вдається до співвідношення *апофатизму сутності* (Захід), поданим західною схоластикою та *апофатизму особистості*, який притаманний християнській думці грецького Сходу, що у свою чергу змушує автора звернутись до уточнення філософського аналізу понятійного апарату. Для нього *апофатизм* – філософська гносеологічна категорія, яка означає заперечення деякої сутності, а також використовується як метод або шлях пізнання, що стосується виключно грецької філософської традиції від Геракліта до Григорія Палами. Яннарас називає апофатизмом відмову від того, щоб конкретну трактовку істини вважати її вичерпним вира-

зом. Ця різниця позицій християнського Сходу та Заходу, на його думку, відображує не просто відмінність в методології, а ще й непримириме протиріччя на гносеологічному та онтологічному рівнях. "*Апофатизм сущности* означает, что в познании сущего мы отправляемся от индивидуальной мыслительной способности, а значит, познаём все существующие вещи как завершённые субстанции, определённые дефиницией своей, данной, сущности, как мы её познаём. Если же эта сущность нетварна, трансцендентна, сверхприродна, то мы признаём, что знаем о её существовании, но не знаем, какова она в действительности... *Апофатизм личности* означает следующее: мы исходим из того факта, что наше существование и обречённое нами знание (способ бытия и способ познания) суть динамичные события отношений. Причём отношение не исчерпывается констатациями ума, но представляет собой универсальное экзистенциальное событие, обретающее многогранность во множестве способностей восприятия, а именно: в способностях ощущения, критики, анализа, синтеза, воображения, эмоционального переживания, интуиции, предвидения и др." [9]. Виходячи із вищесказаного, хотілося б зауважити, що це тлумачення не зовсім коректне. Скоріш тут можна побачити небажання визнати, що як на Заході, так і на Сході мова йде про одне й теж, але в інших термінах, тому і результат у них практично той самий, чого принципово не хоче бачити Христос Яннарас.

Обидва шляхи, що ведуть людину до творчості, як особистого становлення можна виразити наступною схемою:

Захід пропонує шлях Трійці через:		
Бог (Могутність)	Син (Мудрість)	Святий Дух (Любов)
Схід пропонує шлях енергійних проявів через:		
все це можна виразити через терміни Арістотеля:		
Потенцію (можливість)	Енергію (здійснення)	Ентелехію (дійсність)

Особистість – це те, що в максимальній мірі втілює в собі три перші начала. Якщо ми беремо Західну традицію, то тут Особистість – субстанціальна, і втілення в ній трьох початків, означає отримання трьох особистостей як абсолютно самостійних субстанцій, але які, при апофатичній безодні, що їх об'єднує, діалектично по суті є одне неподільне ціле. А це і є абсолютна діалектика в своєму абсолютному розвитку, де *Бог Отець, Бог Син, і Бог Дух Святий* то є *Трійця єдиносуща та нероздільна*. Категорія особистості передбачує в собі ідеально-логічні, тваринно-органічні, психічні сфери. Але самі по собі вони суть абстрактні та несамостійні і недостатні для фактичного існування шуканої особистості. Без Бога Захід теж не мислить особистість, бо Абсолютна Особистість – це місток становлення людської особистості в світлі Бога (Августин). В енергії особистості відбуваються ті ж самі розрізнення, що й в сутності, але це вже не субстанціальні, а саме енергійні розрізнення. Схід веде мову про енергії: боротьба із пристрастями є мистецтвом управління усіма енергіями людини; молитовне творення означає збирання цих енергій в єдине спрямування до Бога; а *синергія* являє собою не що інше, як поєднання енергій людини та Божественних енергій. (*Синергія* (тут) – шлях особливого співробітництва злагодженої вільної волі людини та Божественної благодаті).

Тому мета, до якої прагне рефлексія і Західного, і Східного християнства, одна – пошук шляхів становлення особистості, але остання без творчості не можлива. Бо творчість є завжди таке зусилля, яке спрямоване на перевершення індивідуальності, перевершення простого індивідуального існування. Прикладом творчого шляху до особистості постає мистецтво. Воно отото-

жнюється з досвідом особистого виміру світу, з особистим відкриттям та виявом особистого логосу речей. Тому коли митець досягає не просто "законченности" впечатления в его индивидуальном выражении, но ищет истинную форму жизни (пусть даже ему удаётся пережить и выразить только экзистенциальную неудачу человека), когда он поднимается до вершин личного творческого выражения, — тогда он переживает нечто подобное изначальному блаженству, до грехопадения. За каждым произведением искусства скрыта бездонная тайна личности. Способ бытия человека и мира лежит по ту сторону любых условно-предметных формулировок. В той мере, в какой личность есть самое близкое и самое далёкое, она есть неизречённое. Искусство — это речъ неизречённого" [10].

Твір митця передає унікальність особистісного, його відношення з витвором мистецтва, тобто показує, в якій мірі художнє відображення перевершує безособистісне й умовне сприйняття речей. Через логос твору відкривається шлях іншим людям для участі в божественному Логосі. Витвір мистецтва будучи символом, в той же час є алегорія, іномовлення, тобто витвір мистецтва співвідноситься з іншою реальністю, каже "інше", виражає індивідуальний душевний досвід особистості, особистісне переживання та піднесення. І не можна не погодитись з Христосом Яннарасом в тому, що особистісний шлях — це завжди шлях життя, а шлях індивіда — це

шлях до смерті Бога в людині. В той же час на підставі встановленої нами вище єдності шляхів "Трійці" та "Енергій", не можна погодитись з висновками, що начебто "Запад отверг различение *сущности* и *энергий*, исключив эмпиризм отношения как из своей гносеологии, так и из своей онтологии" [11]. Таким чином, не тільки Схід але й Захід, шукає саме особистості, а не просто індивідуальності, тільки дещо іншим шляхом — шляхом Христа та Трійці, на противагу енергійним проявам духовного надбання Сходу. Тому і в філософії західного християнства, і в філософії Східного християнства внутрішня суть та прагнення однакові, навіть, при їх зовнішніх розрізненнях, принциповому не хотінні деяких дослідників це побачити та політичних інтригах.

1. Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Философские этюды. — М.: ПРОГРЕСС, 1994. С.228; 2. Аверинцев С.С. Образ Иисуса Христа у православной традиции. София-Логос. Словник. К., 2004. С.536; 3. Александрова О.В. Философия Средних веков та доби Відродження. К., ПАРАПАН 2002. С.169; 4. Лосев А.Ф. Анализ религиозного сознания. // Имя. Сочинения и переводы. Санкт-Петербург, 1997. С.47; 5. Александрова О.В. Философия Средних веков... С.78; 6. Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика = абсолютная мифология. // Имя. Сочинения и переводы... С.143; 7. Там само. С.154; 8. Письмо Николая Кузанского от 1453 г. К аббату и братьям в Тегернзее, написанное по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита. // Лосев А.Ф. Имя. Сочинения и переводы... 1997. С.464; 9. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит или об отсутствии и непознаваемости Бога. // Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. — С.59; 10. Там само. С.17; 11. Там само. С.65.

Надійшла до редколегії 21.06.06

В.А. Палінкаш, асп.

ОСМИСЛЕННЯ ІСТОРІЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ДОПЕТРОВСЬКОГО ПЕРІОДУ У ТВОРЧОСТІ Г.Г.ШПЕТА

В статті автор аналізує виникнення і розвиток російської філософії допетровського періоду на основі "Нарисів розвитку російської філософії" Г.Г. Шпета.

In the article the author analyses the origin and development of Russian philosophy of the pre-Petrine period on the basis of "The sketch of development of Russian philosophy" by G.G. Shpet.

Для людей, звичних лише до академічного типу філософії, методологічно непростою є вивчення російської філософської думки. Це зумовлено, насамперед, домінуванням питань історіософського, соціального, політичного й морального характеру. Надзвичайно насичені релігійним, етичним й есхатологічним змістом, твори російських філософів є свого роду субституцією найбільш важливих, з погляду західної філософії, проблем буття й пізнання.

Щодо витоків формування саме такого типу філософії, то надзвичайно впливовим став геополітичний фактор, зумовлений буферним положенням Русі, що слугувала заслоном Європи на східному напрямку. Приймавши на себе монголо-татарську навалу з усіма її деструктивними наслідками, Русь дала можливість Європі займатися наукою та філософією на кілька століть більше, ніж займалася сама, тому західна цивілізація розвивалася в більш сприятливому середовищі. Розвиток російської культури в цілому й філософської думки зокрема, відбувався в екстремальних умовах прикордонної ситуації — не могло бути орієнтури на створення упорядкованого середовища перебування, оскільки таке постійно руйнувалося. Це продукувало і відповідний інтелектуальний і розумовий ландшафт, де важко виявити закінченість розпочатої справи, розміреність і порядок.

Досить неоднозначним за оцінками істориків російської філософії є допетровський період її розвитку, і специфічним та новим у цьому відношенні за історико-філософськими матеріалами, аналізом постатей російських філософів, за спостереженнями і висновками є доробок видатного російського філософа, вченого енциклопедичних знань, ерудита і поліглота Густава Густавовича Шпета — "Нарис розвитку російської філософії". Звісно, автор не закінчує свою роботу XVIII століт-

тям — допетровська епоха у Г.Г.Шпета є одним з етапів у розвитку російської філософської думки. Саме цей період і є предметом дослідження нашої статті. Унікальність вищезгаданої праці зумовлена, насамперед, філософською позицією автора, творчість якого вважається нетиповою для російської філософії. Це ніби "погляд і з середини, і ззовні". З середини — бо автор сформувався як філософ, і прожив більшу частину життя в Росії, ззовні — через відмінність поглядів Г.Г.Шпета від більшості філософських ідей "Срібного віку", бо у творах мислителя можна знайти чимало моментів, не характерних для російської філософії, — Г.Г.Шпет був радше філософом західної школи, учнем та послідовником одного з найвизначніших європейських філософів Едмунда Гуссерля, одного з основоположників сучасної західної філософської думки.

Характеризуючи шпетівський "Нарис розвитку російської філософії" треба наголосити на тому, що цей перший твір з історії російської філософії післяреволюційного періоду. Ця робота виділяється надзвичайно великою кількістю матеріалу, глибиною аналізу та надзвичайною критичністю автора до подій і процесів, що він описує. Цікаво, що й саме прізвище автора походить від польського — "шпетити" — або дорікати, колоти натяками, чим Г.Г.Шпет успішно й займався все своє життя. Унікальність роботи підсилюється тим, що й до сьогодні немає жодного дослідження історії російської філософії, яка б охопила таку кількість фактичного матеріалу. Незважаючи на все вище сказане, книга не перетворилася на академічний твір і написана дуже простою і зрозумілою мовою.

Слід відзначити визнання цінності роботи таким надзвичайно суворим і іронічним дослідником постаті Г.Г.Шпета, як о. В.Зеньковський, який вважав "Нарис"

найґрунтовнішим дослідженням з історії російської філософії, навіть при всій недоречності глузливих, а іноді й презирливих зауважень автора [1].

У передмові до твору Г.Г.Шпет просить судити про його книгу, лише прочитавши її повністю (чого ми не можемо, на жаль, зробити – *В.П.*), і утриматися від розгляду історико-філософських установок автора, які є досить критичними по відношенню до предмета дослідження – російської філософії в період її зародження. Проте, на відміну від своїх попередників і наступників, Г.Г.Шпету вистачило терпіння і снаги опрацювати величезний обсяг матеріалу, не відкидаючи навіть дрібні деталі, по формуванню висновків російської філософської думки, вимальовуючи в уяві читача надзвичайно широку панораму подій.

Ще одним доказом геніальності і надзвичайної працелюбності Г.Г.Шпета є врахування побутових умов, за яких автор писав історію російської філософії: "Книга написана в яких-небудь три, чотири місяці, і притому у такий час, коли не вистачало для нормальної роботи ні їжі, ні тепла, ні світла..." [2]. Незважаючи на все це, Г.Г.Шпет сповнений оптимізмом і щасливий з того, що народився в епоху розквіту російської філософської думки, а не в часи її формування.

Починаючи зі вступу, Г.Г.Шпет запитує себе: "Як я можу писати історію російської філософії, що якщо й існує, то не у вигляді науки, тоді як я визнаю філософію тільки як знання". І тут же дає відповідь: "Повинен сказати, що ця обставина якщо й створювала мені утруднення, те не прямо. Я, дійсно, прихильник філософії як знання, а не як моралі, не як проповіді, не як світогляду. Я думаю, що філософія як знання є вищий історичний і діалектичний щабель філософії, але цим не заперечую, а, навпроти, стверджую наявність попередньої історії, протягом якої філософія стає знанням" [3]. За переконанням автора, російська філософія саме до цієї стадії розвитку почала підходити на початку XX століття, а увесь попередній період, виходить, був "перед філософським".

Ведучи розмову про зародження філософствування на теренах Київської і, дещо пізніше, Московської Русі Г.Г.Шпет вводить термін "невігластво" ("невегласие") – часи, коли не було справжньої освіти, а значить і філософії. Сприятлива ситуація для розвитку філософії виникає, коли на терени Київської Русі потрапляє нова релігія – християнство, разом з якою прийшла і освіта, і філософія, проте остання не змогла вкорінитися на новому місці, і лише в епоху Петра I починаються певні якісні зміни. З цього приводу Г.Г.Шпет зазначає, що константинопольські священики, які стали першими руськими духовними пастирями,увели грамотність у церковні й державні справи. Але також безсумнівно, що аж до утворення Московської держави, як і довгий час до цього, російська елементарна грамотність недалеко виходила за межі самої церкви, двору й державних канцелярій. Отже, за Г.Г.Шпетом, науки і філософії на той час не було, а літературна діяльність, яку влучно називали "книжність", була вірною служницею релігії і задовольняла тільки її потреби. Звісно, широкої освіченості й тим більше науки, хоча б богословської, за таких умов чекати не доводиться, тому духовництво і знать допетровського періоду мали найзагальніші уявлення про філософію. Критичність автора поширювалася ним як на сферу філософії, так і на всі явища розумового життя середньовічного Києва і, в подальшому, Московії. "Скільки давні руські повчання і слова говорять про низький культурний рівень, про дикість звичаїв і відсутність розумових натхнень у тих, до кого вони звертаються, стільки ж вони свідчать про відсутність розуміння задач істинної розумової культури у тих, від кого вони виходили" [4].

На протипагу зневажливий позиції Г.Г.Шпета, інший російський історик філософії, Е.Радлов, який займає більш помірковану позицію, зазначає: "Історію російсь-

кої філософії можна розділити на два періоди: підготовчий і побудовчий. Підготовчий охоплює період до Ломоносова. Хоча цей етап більш цікавий для історика літератури, чим для історика філософії, основні риси російського світогляду в ньому вже проявляються" [5]. Ще один дослідник історії російської філософії, о. В.Зеньковський, характеризуючи допетровський період її розвитку, констатує: "До XVIII ст. ми не знаходимо в Росії ніяких самостійних праць чи начерків філософського характеру, ... проте було б великою помилкою вважати, що до цього часу руські люди обходилися без філософії, не жили філософськими запитами" [6]. Отже, філософські інтереси існували, не дивлячись на їх уривчастість та замкнутість у рамках виключно релігійного світогляду, що звісно, не сприяло виникненню інших думок, інших сфер філософствування.

Християнство все ж зіграло позитивну роль для розвитку філософської думки в Росії. Воно прийшло до Київської і Московської Русі не лише релігією, а й широким світоглядом, що не вичерпувався релігійним аспектом. Прикладом цьому є такі факти, відмічені знову ж таки о. В.Зеньковським [7], як проникнення з Візантії та слов'янських земель нехристиянського та апокрифічного матеріалу, що формував підґрунтя для роздумів.

Отже руське християнство має візантійське коріння. Роздумуючи з цього приводу, Г.Г.Шпет говорить про його неповноцінність, бо "Візантія не встояла під напором дикого Сходу й віднесла свої справжні скарги на Захід, а Русі віддала лише власного виробництва сурогати, придумані в епоху її морального й інтелектуального виродження" [8], і це є головною причиною того, що філософія візантійського зразка не змогла прижитися на теренах Київської і Московської Русі, бо вже не було чому "прижитися". З даним твердженням полемізує відомий дослідник творчості Г.Г.Шпета В.Кантор: "Не Візантія віддавала нам "сурогати", в просто Київська і Московська Русь брали лише те, що могли засвоїти" [9]. Ми вважаємо, що з одного боку В.Кантор правий – Візантія, справді, в епоху хрещення Київської Русі перебувала в стані найвищого розквіту. З іншого боку – не можна залишати поза увагою і позицію Г.Г.Шпета, адже поширення християнства на теренах Київської Русі та її спадкоємниці – Московії співпало з епохою дуже швидкого занепаду Візантійської імперії. Стає зрозуміло, чому ж візантійські впливи не посприяли виникненню руського логосу – філософствування, що починало формуватися за умов розквіту візантизму, втратило джерело свого натхнення після падіння Візантії.

До того ж не треба забувати про те, що нова віра зайняла нішу, яка була зайнята язичницькими уявленнями, саме тому давньоруський світогляд не можна вважати виключно християнським, бо він взяв на озброєння дуже багато язичницьких уявлень. Причина такого явища зрозуміла – щоб міцніше стояти на ногах, християнство Київської і Московської Русі змушене було рахуватися з культурним надбанням попередньої епохи. За словами російського дослідника М.Громова, "з одного боку язичництво і християнство виступають як конкуруючі ідеології, з іншого – відбувається процес взаємопроникнення і співіснування при пануванні православ'я. Подібний синтез прослідковується дослідниками аж до нашого часу" [10]. Отже, відбувається певна трансформація візантійського православ'я, пристосування його до руських потреб.

Запровадження візантійського християнства було дуже позитивним з точки зору відносин Московії з найбільш розвиненою у культурному плані країною середньовіччя. На жаль, процес християнізації став генератором багатьох проблем світоглядного характеру. Часті нові принципи розвитку державності і культури, насаджувані ззовні, зустрічали запеклий опір місцевих традицій. Крім того, як говорить о. В.Зеньковський, "в

стилі і типі російської віри – додаткова причина повільного пробудження "логосу" [11].

Ще одним бар'єром на шляху розвитку російської філософії була мовна проблема. За словами Г.Г.Шпета "варварський Захід прийняв християнство мовою античною й зберіг його надовго. Із самого початку його історії, завдяки знанню латинської мови, принаймні в більш освічених колах духовництва й знаті, антична культура була відкритою книгою для західної людини" – отже зв'язок між надбаннями античної філософії, що формувалася протягом тисячоліття, і породив чимало зразків високої філософської думки із Заходом не переривався, не зважаючи на прийняття нової релігії. Далі за Г.Г.Шпетом: "зовсім не так було в росіян. Їх хрестили по-грецьки, але мову дали болгарську. Що могла принести із собою мова народу, позбавленого культурних традицій, літератури, історії?" [12]. Так, болгарська мова – провінційна на той час, не мала самобутності, а тим більше античної культури, неможливо було перекинути місток між античною і руською традиціями. Стосовно мовної проблеми Г.Г.Шпет висловлює ще одну ідею: "і що могло б бути, якби, як Захід на латинській, ми засвоїли християнство грецькою мовою?"

Ця теза має специфічний підтекст, на якому хотілося б наголосити. Як зазначає В.Кантор, досить дивно для людини, яка пройшла феноменологічну виучку у Гуссерля, говорити про грецький вплив, який не зміг скластися. Ми ж повинні мати справу з тим, що вже сталося [13]. Отже, не зважаючи на всю критичність, і може деяку упередженість у міркуваннях стосовно російської філософської думки, Г.Г.Шпет в цьому випадку говорить, як патріот своєї країни, навіть поступаючись своїми науковими принципами.

Звісно, можливість звернення до античності на Заході призвела до прискорення розвитку філософії, навіть призвела до заміни Середньовічної схоластичної думки на гуманістичну філософію Відродження. Г.Г.Шпет з цього приводу висловлюється так: "Кожний для себе у хвилини стомлення новою християнською культурою міг відпочити на творчості античних предків й у хвилини сумніву в цінності нової культури міг урятувати себе від розпачу в цінності всієї культури, звернувшись безпосередньо до першоджерела. І коли настала пора загального стомлення, сумніву й розчарованості, загальне звертання до язичницьких предків відродило Європу". Далі: "яке могло б бути Відродження, якби інтелігенція московського періоду так само знала грецьку, як Захід – латинську мову, якби московські й київські предки читали хоча б те, що християнство не встигло сховати й знищити зі спадщини Платона, Фукідіда й Софокла..." [14]. Але ми можемо зауважити шановному філософу в тому, що історія філософії зокрема, як і історія взагалі, не має умовного напрямку, а можливість збереження античної спадщини в умовах феодальної роздробленості і смут була дуже сумнівною.

Викликає зацікавленість нерозробленість Г.Г.Шпетом впливу географічного фактору на розвиток філософії в Росії. Він говорить, що "ми витримали натиск монголів" [15], і той же В.Кантор не погоджується з таким твердженням і зазначає, що натиску монголів ми все ж не витримали, і три століття рабства Захід, як Русь, не знав [16]. Тому не зовсім доречним є порівняння рівня розвитку західної філософії і вітчизняної, адже ставши буфером на шляху монголо-татар, Русь, по-перше, дала Заходові три століття для спокійного розвитку, по-друге, ще далі від нього віддалилася: візантійський тип християнства, який зазнав значного впливу слов'янського язичництва, піддається впливу монгольської традиції. В.Кантор пояснює вищезазначене дискусійне твердження тим, що європейець Г.Г.Шпет є противником євразійських ідей про особливий, антизахідний шлях Росії. Отже, як вважає Г.Г.Шпет, російський народ залишався благочестивим, але неосвіченим: "Таке неучтво російського народу, що

не знайдеться й третини, що знала б Отче наш і Вірую в єдиного. Можна сказати, що неучтво народу є мати його благочестя; він ненавидить науки й особливо мову латинську; не знає ні шкіл, ні університетів" [17].

На початку XVI століття з'являється надія на покращення ситуації. Вінчання Івана Грозного на царство й перемога осифлян на Стоглавому соборі ставить крапки над "І" державної й церковної політики Івана і митрополита Макарія – отримує обґрунтування нова державницька ідеологія Московської держави. Г.Г.Шпет вважає, що цього замало для того, щоб говорити про зародження російської філософії: "Чи потрібна була для всього цього наука і філософія? Потрібно було те, що й було – Степенна книга митрополита Макарія, з одного боку, Домострой попа Сильвестра, з іншого" [18]. Слідуючи за Г.Г.Шпетом можна вважати, що період невігластва в XVI столітті ще не припиняє свого існування. Ще один доказ цього – порівнюючи період Московії із західним середньовіччям, Г.Г.Шпет вважає, що за умови, коли б історик західної середньовічної думки звернувся до середньовіччя часу Московського царства, він був би вражений повною відсутністю потреб й інтересів у теоретичному обґрунтуванні або аналізі віри й віровчення. Західна людина одержала від своїх предків мову, на якій вона могла вивчати європейську літературу – і дохристиянську, і християнську. Для судження про постулати християнства євангельська література не дає майже нічого. Поширення християнства в Європі стає зрозумілим лише тоді, коли ми беремо до уваги язичницьку дохристиянську міфологію й психологію, що ґрунтується на ній. Тому що лише тоді тільки стає ясно, як нове вчення могло оформитися, тобто який воно повинно було прийняти міфологічний вигляд, щоб пристосувати себе до засвоєння античною людиною. Безсилля апологетики у боротьбі з язичницькою філософією показало християнству правильний шлях до подальшого розвитку: знайти таке тлумачення філософії, що погоджувалося б із християнством. Можливість різноманітних тлумачень філософського вчення й самих релігійних догм, у свою чергу, створювало ґрунт для різномудства, отже, для "вибору", для ересі. У боротьбі з ересю міцніють і заглиблюються догмати вчення, що перемагає, утворюється "церква" з розвинутою догматичною системою й зі спеціальними й наукоподібними дисциплінами, мета яких – знайомити християнина зі змістом його віровчення, православним тлумаченням останнього, теоретичним його обґрунтуванням, історією, захистом, життєвими, але практичними висновками.

Нічого подібного не було й не могло бути в Московії. Давніх мов, отже, мови євангелій і мов отців церкви тут не знали, і не могли навіть перекладати. За русичів це робили греки, болгар, серби, і перекладачів не на нашу руську мову, а на свою рідну. Але й перекладної літератури було надзвичайно мало. Неучтво, як відомо, не тільки не вмів відповідати на питання, але не вмів й ставити їх. Індиферентизм русичів до теоретичного виправдання віри знаходить у цьому, здається, повне виправдання. Клір був некультурний і не мав елементарних потреб допитливого розуму, паства жила в темряві й не мала думки навіть про те, що такі потреби можуть існувати. Це іноді пояснюється принциповими мотивами: по своїй сутності, ніби-то, православ'я не допускало розвитку догмату.

Згідно оцінкам Г.Г.Шпета, і XVII століття проходить під знаком невігластва. Іноді деякі вчені намагалися якось втілити мрії про якісну освіту і філософію, але, визнані "злотворцями", вони жорстоко платили за "рушення" віри православної. Народ російський охороняв своє неучтво за непроникною бронею й умів змусити мовчати мрійників. Державні верхи усе більше йшли від народу, і якщо не хотіли вберегти своїх, то не могли вберегтися від чужих. Греки – брати Ліхуди, слов'янин Крижанич,

київський книжник Симеон Полоцький та інші, були в Москві не випадковими гостями, хоча приймали їх тут порізно. Можна сказати навіть, між ними й під їхнім впливом у Москві утворилося щось подібне до боротьби культурних думок, результатом якої стало своєрідне їх об'єднання в Спаському монастирі за Іконним рядом [19].

Однак, як тільки росіяни зіштовхнулися з західною культурою, відповідні потреби в них пробудилися, а коли вже у XIX столітті зробили перший спільний крок з нею, з'явилися й богословські теорії, і філософське обґрунтування догматів православ'я, з'явилася навіть справжня релігійна філософія.

Отже, російська філософія, за Г.Г.Шпетом – у найкращому разі філософствування на морально-світоглядні теми. Причину настільки низького рівня розвитку філософії в Росії він бачить в "невігластві". "Не природна тупість росіян у філософії, не відсутність живих творчих сил, як свідчить уся російська література, не недолік чуття, як доводить все російське мистецтво, не нездатність до наукового аскетизму й самопожертви, як розкриває нам історія російської науки, а виняткове неутворення руському духу поглибити в собі до загальної свідомості європейської філософську рефлексію. Не дивно, що на такому ґрунті виростала філософія бліда, хирлява, тендітна. Дивно, що вона все-таки, незважаючи ні на що, росла" [20] – так визначає Г.Г.Шпет для себе етап невігластва російської філософії.

З такими оцінками росту російської філософії у перші століття її існування не погоджується о. В.Зеньковський, і з цього приводу говорить: "період "мовчання" був періодом накопичення духовних сил, а зовсім не дрімоти духовної", і підтвердженням цьому є винятковий розвиток іконопису в той час. Аналізуючи творчість А.Рубльова, автор знаходить "поза межні сфери релігійної свідомості" і "маніфестацію Логоса, що насичений богословськими інтуїціями". Звичайно, християнізація на Русі проходила повільно, проте "це не послаблює самого факту творчого злету, який зовсім не був безплідним і не проходив повз Логос" [21]. Тому ми вважаємо, що не можна говорити про абсолютну відсутність філософії на теренах допетровської Московії.

Якісно новий етап у розвитку російських філософських уявлень, як вважав Г.Г.Шпет, починається лише з XVIII століття, з епохи Петра I. Він досить чітко відділяється від попереднього періоду "невігластва". По-перше, у загальному підсумку московської історії виявилася, що свою культуру, а тому й філософію й науку Росія не змогла взяти із еллінських та римських джерел, а творення ж в історії, як і в природі, за Г.Г.Шпетом, буває тільки один раз. Тому, коли дозрів час для народження російської культури, довелося російському народу слово, що було відсутнє в нього, запозичити, а новий цар, який повинен був заговорити російсь-

кою мовою, заговорив німецькою та голландською. Ще раз чужа мова стала посередником між джерелом духу й руською душею. Росія почала свою культуру з німецьких перекладів.

По-друге, європеїзація, що почалася при Петрові I, у Росії позначається в сфері освіченості насамперед тим, що нове богословське знання направлено в належне йому русло. Держава, як така, звертається до науки європейської, світської. Немає нічого при цьому дивного, що сам Петро I і його найближчі помічники цінують науку тільки за її утилітарним значенням, – така властивість розуму малокультурного. Неутворення дивується практичними успіхами знання; напівосвіченість вихваляє науку за її практичні досягнення й пропагує її як слугу життя й людини.

Проте російська суспільна свідомість все ще залишається напівутвореною. Але у неї вже є історія, і попередні стадії нею послідовно пройдені. "Історія науки почалася з Петра, але протікала в сутінках суспільної філософської свідомості. Лише до кінця другого століття після Петра стало світати, розуми стали прокидатися й розбрелися для денної роботи" [22]. У цьому – історія російської філософії. Філософська свідомість як суспільна свідомість, філософська культура, сама чиста філософія як чисте знання й вільне мистецтво в Росії – справа майбутнього.

Підводячи загальний підсумок, слід сказати, що в досліджуваній роботі Г.Г.Шпет ставить перед собою завдання простежити, як в історії суспільної свідомості формуються нові змісти, власне кажучи, дати не історію філософських ідей, а історію філософської свідомості в рамках окремої національної культури, і приходять до висновку, що в допетровську епоху не можна говорити про існування філософії на російській землі через повсюдне поширення невігластва. Ми не можемо повністю погодитися з даним твердженням видатного дослідника, бо основні риси світогляду, певні філософські інтереси в допетрівську добу існували, хоча вони сильно відрізнялись від сучасних ним європейських.

1. Зеньковский В.В. История русской философии. – Ленинград: "ЭГО", 1991. – С. 27; 2. Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 12; 3. Там само. – С. 13; 4. Там само. – С. 21; 5. Очерки истории русской философии / А.И.Введенский, А.Ф.Лосев, Э.Л.Радлов, Г.Г.Шпет. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 101; 6. Зеньковский В.В. История русской философии. – С. 31; 7. Там само. – С. 32; 8. Шпет Г.Г. Сочинения. – С. 30; 9. Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 285; 10. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль XVII веков: Учебное пособие. – М.: Издательство МГУ, 1990. – С. 51; 11. Зеньковский В.В. История русской философии. – С. 35; 12. Шпет Г.Г. Сочинения. – С. 29; 13. Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – С. 279; 14. Шпет Г.Г. Сочинения. – С. 29; 15. Там само; 16. Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – С. 284; 17. Шпет Г.Г. Сочинения. – С. 24; 18. Там само. – С. 23; 19. Там само. – С. 26; 20. Там само. – С. 49; 21. Зеньковский В.В. История русской философии. – С. 36; 22. Шпет Г.Г. Сочинения. – С. 34.

Надійшла до редакції 21.06.06

І.В. Глухоман, асп.

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ТА ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ ЛІНГВІСТИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ В. ФОН ГУМБОЛЬДТА

Стаття присвячена аналізу філософських засад та значення лінгвістичної концепції Гумбольдта.

The article is dedicated to analysis of philosophy bases and means of Humboldt's linguistic conception.

Для розвитку мовознавства XX ст. характерним було прагнення зрозуміти мову через пізнання Людини, а основи такого підходу були закладені у концепції В. фон Гумбольдта, який стверджував, що для того, щоб людина здатна була зрозуміти хоча б одне слово не просто як душевний порух, а як членороздільний звук, який позначає певне поняття, необхідно, щоб уся мова в усіх своїх зв'язках уже була закладена у людині. Людина стає людиною лише завдяки мові.

В. фон Гумбольдт відомий не лише своїми працями з мовознавчої проблематики, йому належать також теоретико-літературознавчі, мистецтвознавчі, філософсько-естетичні дослідження. Влучною є оцінка постаті В. фон Гумбольдта російським дослідником А. В. Гулигою, який вважає, що В. фон Гумбольдт – натураліст у найвищому значенні цього слова, він був мислителем, який намагався відшукати причини усього існуючого, дослідити природний початок в усіх людських настановах та проявах.

Інший дослідник творчості В. фон Гумбольдта – В.А. Звєгінцев – дає таку оцінку: "В. Гумбольдт посідає в науці про мову виключне місце. Висунувши оригінальну концепцію природи мови і поставивши низку фундаментальних проблем, які і в наш час є предметом жвавих дискусій, він, як нескорена гірська вершина, здіймається над тими висотами, які опанували інші дослідники. Багато з них з почуттями гордості і благоговіння зараховують себе до кола його учнів і послідовників – А. Потт, Г. Штейнталь, Г. Курциус, К. Фосслер, А.А. Потебня і навіть такий незалежний вчений, як І.А. Бодуен де Куртене".

Ідеї В. фон Гумбольдта досліджувалися і досліджуються досить активно, варто лише назвати праці А.А. Потебні, Г.Г. Шпета, Р.О. Шор, А.Ф. Лосева, В.А. Звєгінцева, Г.В. Рамішвілі, В.І. Постовалової, А.В. Гулиги та ін. Кожен з дослідників прагнув досягнути теоретичну спадщину В. фон Гумбольдта, проінтерпретувати його ідеї. Віддаючи належне зазначеним авторам, спробуємо розкрити – і в цьому є *мета* цієї статті – ті філософські засади, на яких ґрунтується лінгвістична концепція В. фон Гумбольдта.

Лінгвістична концепція В. фон Гумбольдта вибудовується не на порожньому місці, у своїх розвідках учений спирався на досягнення не лише лінгвістичної науки, а й філософії.

Перш за все потрібно наголосити на тому, яке надзвичайно велике значення у розвитку філософських основ мовної проблематики взагалі, та міркувань В. фон Гумбольдта зокрема, відіграє картезіанська філософія. Рене Декарт зробив висновок про те, що розум та воля, що представляють собою дві основні властивості мислення людини, у своїй діяльності спираються на такі принципи та здібності, які не можуть бути реалізовані навіть найдосконалішими механізмами, тобто існує певний розрив між системою понять, якими оперує людина та природою людського інтелекту.

Тобто Рене Декарт доводить, що єдиною достовірною ознакою того, що певне тіло наділене людським розумом, а не є простим автоматом чи механізмом, постає здатність цього тіла нормально використовувати мову. Більш того, Рене Декарт довів, що зазначену здатність не можна віднайти у тварини або у механізмі, навіть якщо цей механізм чи організм і наділений такими ж фізіологічними органами, необхідними для створення мови, як і людина.

Звідси бере початок методологічна установка на розуміння мови як показника людського інтелекту, мірила того, що відрізняє людину від тварини, визначає творчу здатність людського інтелекту.

Наступним етапом у розвитку мовної проблематики стає створення картезіанської теорії Пор-Рояля, представленої "Грамматикою" Пор-Рояля та "Логікою" Пор-Рояля, однією з основних задач якої було розв'язання проблеми пояснення фактів використання мови на основі пояснюючих гіпотез, пов'язаних з природою мови та людського мислення.

Як стверджує Н. Хомський, оцінюючи картезіанську граматику, остання "розвивалась в застенчивій опозиції к описательной традиции, которая считала, что задача грамматики состоит в простой записи и организации данных использования языка и представляет собой своего рода естественную историю. Философская грамматика утверждала..., что такое ограничение ослабляло науку и было ненужным и что, какое бы оправдание не находилось для него, оно не имеет ничего общего с методом науки, которая обычно рассматривает данные не ради данных, а как свидетельство более глубоких, скрытых организующих принципов. которые не могут на прослеживаться "в явлениях", ни выводиться из них при помощи таксономических операций по обработке данных, как и принципы небесной

механики не могли бы быть разработаны в соответствии в такими строгими рекомендациями".

Таким чином, однією з переваг "Граматики Пор-Рояля" можна вважати акцентування уваги на важливості слів та їх поєднань у якості граматичної одиниці, а не лише на ролі класів слів та закінчень слів, як це було у попередніх граматичних побудовах. Завдяки цьому підкреслювалася значимість граматичної редукції, коли речення, яке представляє собою складну ідею, поділяється на певну кількість послідовних складових (поєднань слів), які також поділяються на складові, і таким чином відбувається зведення складної ідеї (речення) до найпростішого рівня – слова, тобто відбувається аналіз "поверхової структури" речення. Н. Хомський зауважує: "...хотя "Грамматика" Пор-Рояля является, по-видимому, первой грамматикой, которая довольно систематически опиралась на анализ поверхностной структуры, она признавала также неадекватность такого анализа. Согласно теории Пор-Рояля, поверхностная структура соответствует только звуковой стороне – материальному аспекту языка; но когда производится сигнал, наряду с его поверхностной структурой, происходит соответствующий мыслительный анализ того, что мы можем назвать глубинной структурой, которая прямо соответствует не звуку, а значению".

Саме теорія Пор-Рояля звернула увагу на те, що глибинна структура речення співвідноситься з поверхневою структурою завдяки ланцюгу граматичних трансформацій і що кожна мова представляє собою певне відношення між звуком та значенням. Розвиток цих ідей ми зустрінемо у розробках В. фон Гумбольдта, а пізніше – Ф. де Соссюра, Р. Якобсона та інших.

Неможливо оминути увагою внесок німецької класичної філософії у розвиток та формування мовознавчої проблематики. Завдяки кантівський "Критиці чистого розуму" було чітко розкрито механізм формування поняття, показано роль продуктивної уяви у створенні поняття. І. Кант довів, що між даними органів чуття та абстрактними поняттями існує певна проміжна сфера, яку він назвав "трансцендентальною сферою", де ще не втрачена чуттєва наглядність і у той же час вже наявна певна частка абстрактної всезагальності. "Так как синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одну за другой, то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе... Это представление об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ, я называю схемой этого понятия". Урахувавши цю ідею І. Канта дає змогу розглядати мову не як мертвий продукт, а як творчий процес. Саме цей аспект кантівської теорії пізніше знайде продовження у концепції В. фон Гумбольдта і виокремиється у відому тезу про те, що мова – це світ, що знаходиться поміж світом зовнішніх явищ та внутрішнім світом людини.

У концепції В. фон Гумбольдта, яка буде у подальшому нами розглянута більш детально, знаходимо також і гегелівські мотиви. Як відомо, Г. Гегель трактував мислення як процес пізнання, який знаходиться у постійному безперервному розвитку, піднімається від однієї ступені до іншої. Найвищою стадією розвитку мислення, розвитку "Абсолютної ідеї", є "абсолютний дух" (абсолютна ідея, яка "зняла своє заперечення") що розвивається як самосвідомість людства протягом усієї всесвітньої історії. В. фон Гумбольдт використовує цю ідею для того, щоб пояснити самотність та різноманітність духовної культури різних народів, множинність мов, різноманітність форм співвідношення мови та мислення.

У 1795 році Г. Фіхте виступив з доповіддю "Про мовну здатність та походження мови", відповіддю на яке стала рання стаття В. фон Гумбольдта "Про мислення і мову", яка вважається першим теоретичним дослідженням вченим мовної проблематики, там же була вперше репрезентована основна термінологія, якою мислитель послуговувався у подальшій творчості.

Вчення В. фон Гумбольдта про сутність та природу мови має не лише мовознавче, а й філософське значення, оскільки розвивало ідею активності пізнання, ролі суб'єкта у процесі пізнання; у цьому проявилася спорідненість ідей мислителя з концептуальними напрацюваннями представників німецької класичної філософії (особливо І. Канта та В.Ф. Шеллінга), сучасником та попередником яких він був. Сам В. фон Гумбольдт захоплено ставився до ідей І. Канта, оскільки вважав, що останній здійснив найбільше звершення, яке під силу людині. Саме Кант, на думку В. фон Гумбольдта, перевірів та проявив усе філософування, провів його шляхом, на якому необхідним чином зійшлися філософські вчення усіх часів та народів, він підготував ґрунт, знищив усі хибні побудови і створив основу, на якій філософський аналіз поєднався з природними почуттями людини.

Згідно з В. фон Гумбольдтом, пізнання стає можливим лише тоді, коли людина (суб'єкт, який пізнає) спостерігає об'єкт як "дещо". Останнє обумовлюється теорією, яка, у розумінні В. фон Гумбольдта, повинна базуватися на понятті творчої діяльності, що властива людині, втілюється у мові і реалізується у національному характері народу.

Не зважаючи на таке шанобливе ставлення до ідей І. Канта, В. фон Гумбольдт не сприймає їх за догму, тому виходить за рамки кантівських установок і стверджує, що природа та людина, фізичний та духовний світи представляють собою певну єдність. Він упевнений, що фізична та моральна природа людини являють собою єдине ціле, підкоряються одним і тим же законам. Вивчати тілесний світ та внутрішнє життя духу потрібно з урахуванням їхніх взаємовідносин, необхідно віднайти ті закони, які панують в обох цих сферах, поєднуючи їх в єдине природне ціле.

Переосмислюючи кантівські ідеї, В. фон Гумбольдт формулює дві важливі тези: 1) тезу про те, що мову потрібно розглядати не як мертвий продукт, а у вигляді процесу, що здійснює постійну творчу діяльність; 2) мова – це світ, що знаходиться між світом зовнішніх явищ та внутрішнім світом людини.

Але усе вищенаведене не надає підстав для того, щоб зараховувати В. фон Гумбольдта до стану кантіанців, як слушно зауважував Г.Г. Шпет: "Кантианство жило для Гумбольдта не в словах Канта, а в естетическо-поетическом преломлении их в сознании Шиллера, Гете, романтиков, Шеллинга. Чтобы правильно понять и оценить философские основания теорий В. Гумбольдта, нужно не выискивать в них кантианские элементы, а просто поставить его в ряд с такими современниками, как Фихте, братья Шлегели, Шиллер, Гете, Шлейермахер, Гегель". Підтвердженням такої оцінки може бути звернення до роботи В. фон Гумбольдта "Эстетические опыты. Часть первая. О "Германе и Доротее" Гете" (1799 р.), де автор розглядає мистецтво як здатність приводити уяву у стан "закономірної продуктивності", тобто відбувається перенесення В. фон Гумбольдтом відомої кантівської тези про продуктивну уяву на матеріал мистецтва. Згідно з В. фон Гумбольдтом, продуктивність полягає у тому, що митець створює ідеальний світ, а закономірним є те, що створений світ завжди пов'язаний з реальним світом. Завдання ж художника полягає в тому, щоб привнести у створений ним ідеальний світ оточуючу природу, тобто "привіряти матеріал свого досвіду усьому обсягу дійс-

ності, перетворити масу окремих та розрізнених явищ у нерозривну єдність та органічне ціле".

Великою мірою своїх відкриттів В. фон Гумбольдт завдячує також ще одному німецькому філософу – Г. Ляйбніцу, якому належить заслуга відкриття несвідомого у психіці. Учення про підсвідоме у нього спирається на платонічне підґрунтя. Він виходить із існування в людській душі ідей усіх речей як виразу, наслідування або відображення сутності, думки і волі Божих та всіх ідей, які в них містяться. Критикуючи сенсуалізм, Г. Ляйбніц стверджує, що насправді на людську душу діють не зовнішні речі, а лише Бог, який первісно заклау в наш дух усі форми, і лишається лише їх "пригадувати": таким чином, Г. Ляйбніц стверджує, що наш дух завжди виражає усі свої майбутні думки і вже мислить туманно про те, про що коли-небудь буде мислити чітко. Продовженням зазначеної проблематики стає відома теза В. фон Гумбольдта про те, що мова цілком залежить від несвідомої енергії.

Спробуємо виокремити основні проблеми, які опрацьовуються В. фон Гумбольдтом, до них безперечно відносяться – співвідношення мови та мислення, суспільний характер мови, мова як діяльність духу, мислення, еволюційна теорія мови та людства, співвідношення мови та мовлення.

Найбільш повно концепція В. фон Гумбольдта представлена у таких працях як "О разнообразии структур человеческого языка" та "О языке кави на острове Ява", саме там розкриваються основні моменти гумбольтовської концепції онтології мови та антропологічної концепції, згідно з якою людство являє собою сукупність народів, які, не зважаючи на усі відмінності, представляють фундаментальну єдність природи і різноманітні шляхи досягнення загального ідеалу, саме різноманітність та множинність форм проявів різних народів у мові та культурі виступає критерієм прогресу людства.

Найхарактернішим проявом єдності людства мислителю уявляється мова. "Создание языка обусловлено внутренней потребностью человечества. Язык – не просто внешнее средство общения людей, поддержания общественных связей, но заложен в самой природе человека и необходим для развития его духовных сил и формирования мировоззрения, а этого человек только тогда сможет достичь, когда свое мышление поставит в связь с общественным мышлением. Таким образом, если каждый язык, взятый в отдельности, мы рассмотрим как попытку, направленную на удовлетворение этой внутренней потребности, а целый ряд языков – как совокупность таких попыток, то можно констатировать, что языко-творческая сила в человечестве будет действовать до тех пор, пока – будь-то в целом, будь-то в частном – она не создаст таких форм, которые всего полнее и совершеннее смогут удовлетворить предъявляемым требованиям. В соответствии с этим положением даже и те языки и языковые семейства, которые не обнаруживают между собой никаких исторических связей, можно рассматривать как разные ступени единого процесса образования. А если это так, то эту связь внешне не объединенных между собой явлений следует объяснять только общей внутренней причиной, и этой причиной может быть лишь постепенное развитие действующей здесь силы. Язык – одно из тех явлений, которые стимулируют человеческую духовную силу к постоянной деятельности. Выражаясь другими словами, в данном случае можно говорить о стремлении воплотить идею совершенного языка в жизнь. Проследить и описать это стремление есть задача исследователя языка в ее окончательной и вместе с тем простейшей сути". Наведена цитата розкриває сутність процесу створення мови та містить певні положення еволюційної теорії розвитку мови та людства, безпосе-

реднім наслідком якої є гумбольдтовське твердження про мову як діяльність духу народу. Саме дух, духовна сила постає власне людським атрибутом, тим, що відрізняє людину від інших живих істот. Проявом цього атрибуту є творча сила, внутрішня свобода людини, свобода людського розуму від неконтрольованого впливу зовнішніх стимулів, здатність та прагнення розуму творчо переробляти ті враження, які постачає зовнішнє середовище. "Язык есть орган внутреннего бытия, само это бытие, находящееся в процессе внутреннего самопознания и проявления. Язык всеми тончайшими фибрами своих корней связан с народным духом, и чем соразмернее этот последний действует на язык, тем закономернее и богаче его развитие. Поскольку же язык в своих взаимозависимых связях есть создание народного языкового сознания, постольку вопросы, касающиеся образования языка в самой внутренней их жизни, и одновременно вопросы возникновения его существеннейших различий нельзя исчерпывающе разрешить, если не возвыситься до этой точки зрения. Здесь, разумеется, не следует искать материала для сравнительного изучения языков, которое по самой своей природе может быть только историческим; но только таким путем можно постигнуть первичную связь явлений и познать язык как внутренне взаимосвязанный организм, что способствует правильной оценке и каждого явления в отдельности".

Варто виокремити основні положення еволюційної теорії мови, створеної В. фон Гумбольдтом. По-перше, це теза про мову як мовотворчу систему, яка представляє собою іманентну структуру і створюється у вимірі людського суспільства, тобто мова уявляється вченому як структура масової людської (мовної) діяльності, яка постійно еволюціонує; по-друге, положення про те, що виникнення, існування та розвиток системи мови не залежить від свідомих дій людини, тобто не є продуктом усвідомлюваної діяльності людини.

Сутність мови не вичерпується зовнішньою структурою, тому потрібно відрізнити останню від внутрішнього характеру, який живе у мові так само, як душа – у тілі. Саме внутрішній характер надає своєрідність та оригінальність тій або іншій мові, його можна відчувати, але не можна пізнати. Поєднання внутрішньої форми думки зі звуком здійснюється шляхом синтетичного акту. Тому задача автора – виявити у структурі мови не просто ідеальну дію синтетичного акту, але таку дію, коли відбувається реальний перехід синтетичного акту у звукове утворення.

Однією з теоретичних та методологічних підстав такого твердження В. фон Гумбольдта є кантівська ідея активності свідомості, що здійснюється через синтез. Завдяки наявності у людини пізнавальної активності світ перетворюється на мову, що поєднує світ та людину, надає змогу людині активно впливати на світ, тобто об'єкт та суб'єкт знаходяться у відношенні взаємної кореляції. Саме у цьому проявляється як вища синтетична дія мови, так і її сутність; мова – вічний посередник між духом та природою.

У контексті нашого дослідження важливим постає положення В. фон Гумбольдта про відмінність між мовою та мовленням, положення про довільність мовного знаку та про вмотивованість знаків як елементів системи мови, які пізніше будуть детально розроблені у концепції Ф. де Соссюра. Мовлення, на думку, В. фон Гумбольдта, представляє собою різноманітні форми діяльності мови. Процес мовлення не можна порівнювати з простою передачею матеріалу. "Членораздельный звук льется из груди, чтобы пробудить в другой личности отзвук, который возвратился бы снова к нам и был воспринят нашим слухом. Человек тем самым делает открытие, что вокруг него есть существа одинаковых с ним внутренних потре-

бностей, способные, стало быть, пойти навстречу разнообразным волнующим его порывам". Те, що людина сприймає, відтворюється нею у процесі мовлення, оскільки у кожній людині закладена мова у повному обсязі, а це означає лише те, що у кожній людині закладене прагнення здійснювати діяльність мови у відповідності зі своїми зовнішніми та внутрішніми потребами для того, щоб бути зрозумілою іншою людиною.

В. фон Гумбольдту належать антиномії мови, які здійснили великий вплив на вчення його послідовників. Перша антиномія пов'язана з тезою про взаємозв'язок мови та мислення, які взаємозбагачують одне одного, слугують взаємному розвитку, а у мовній та інтелектуальній діяльності людини постають у єдності мовного мислення. Отже, перша антиномія – антиномія нерозривної єдності та внутрішньої суперечності мови та мислення, які уявляються двома сторонами одного цілого.

Друга антиномія – мова такою ж мірою діяльність, як і витвір, тобто індивід, з одного боку, створює мову в момент мовлення і у цьому значенні мова – це те, що створюється у даний момент, а з іншого – мова є тим, що вже створено, тобто результатом діяльності попередніх поколінь, спадком людської спільноти.

Третя – антиномія мови та мовлення, мова як маса всього, що створено живим мовленням, не тотожна тому, чим є мовлення в устах народу. З цією антиномією безпосередньо пов'язана антиномія мовлення та розуміння, які представляються В. фон Гумбольдту різними формами діяльності мови, двома сторонами мовленнєвої здатності.

П'ята – антиномія об'єктивного та суб'єктивного у мові. Мова має самостійне буття, і хоча дійсне життя отримує лише завдяки комунікації, водночас по своїй суті не залежить від окремих осіб.

Шоста – антиномія колективного та індивідуального у мові, оскільки говорять лише окремі індивіди і тому мова – витвір індивідів, проте мови як витвори народів передують творам окремих осіб.

Сьома – антиномія необхідності та свободи у мові, оскільки у впливі мови на людину розкривається міцність законів її будови, а у впливі людини на мову проявляє свою силу начало свободи.

Остання, восьма – це антиномія сталості та мінливості у мові, оскільки мова вічно змінюється і у той же час є надзвичайно стійкою. "Каждый язык, как и сам человек, есть нечто беспредельное, постоянно развивающееся во времени".

Зазначені антиномії розкривають різноманітні властивості мови, її онтологію, природу та внутрішню сутність.

Отже, значення концепції В. фон Гумбольдта полягає у тому, що він доводить виключну роль мови у процесі становлення людини та у процесі сприйняття дійсності, у пізнанні світу та у самопізнанні, як у формуванні особистості, так і у становленні суспільства. Лише у колективному мисленні завдяки обміну ідеями та уявленнями через посередництво мови, стає можливим досягнення істини, адекватне відображення оточуючої реальності.

Мислитель довів, що мова як головний прояв діяльності людської духовної сили – це не лише "орган внутрішнього буття людини", але й саме "внутрішнє буття", тобто наука про мову включається у сферу досліджень проблематики людського буття.

В. фон Гумбольдт по-філософськи осягнув факт багатоманітності мов. Він стверджував, що, хоча мовна здатність єдина для всіх, однак не існує єдиної загальнолюдської мови як засобу її реалізації, остання здійснюється завдяки наявності множини мов, на основі яких утворюються різноманітні мовні спільноти (= структурні елементи людства).

ОСОБЛИВОСТІ КАТЕГОРІАЛЬНОГО АПАРАТУ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

Стаття присвячена дослідженню екзистенційної специфіки категоріального апарату філософського дискурсу Володимира Винниченка.

The article is devoted to research of existential specifics of a categorical apparatus of the philosophical discourse Volodymyr Vynnychenko.

Подолання розколотості суб'єкта та об'єкта у філософії XX століття передусім ґрунтується на новому освоєнні філософсько-категоріального апарату як виразу певного світовідчуття. Творча спадщина Володимира Винниченка неодмінно постає перед нами специфічною формою філософування, яке потрапляє в контекст екзистенційної філософії, а тому репрезентує характерний для неї спосіб категоризації філософії буття людини, де увага до необмеженості проявів людського життя веде до необмеженості кількості можливих способів її категоризації, виходячи із того, що категорії виконують смислоутворюючу функцію. У випадку із філософським дискурсом Володимира Винниченка ми маємо справу саме із екзистенціальним типом філософування, тому слушними видаються думки дослідників І.Бичко і А.Бичко щодо необхідності застосування у сучасній філософській науці екзистенційної методології, викладені у їх спеціальній праці "Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенційного аналізу" [1]. Автори наголошують на тому, що дана методологія формується у XX столітті, варіюючись як феноменологічний, герменевтичний та інші методи. Саме у ній подибуємо намагання зафіксувати специфічність особистісного буття людини. Дослідники зазначають: "Лише екзистенціальна методологія може адекватно підійти до людської тематики, оскільки навіть "нелюдські" – природа, виробництво, біологічна будова організму і т.ін. – чинники бере під кутом зору їх зв'язку і взаємозв'язку з людиною, у їх "екзистенціальному вимірі". Особливо ефективним має бути застосування екзистенційної методології для пізнання України, українства, української історії та культури в силу близької "дотичності" цієї методології до змісту українського світоглядно-філософського менталітету..." [2].

У контексті зазначеного, мусимо акцентувати увагу на тому, що у культурософській основі загальної методологічної спрямованості аналізу специфіки філософського дискурсу Володимира Винниченка перебувають ідеї представників Київської світоглядно-антропологічної школи (сформувалася у 60-ті роки XX століття). За словами Н.Хамітова з самого початку її існування "розгортається спроба створити саме екзистенційну антропологію, причому таку, яка б засновувалася на детальному аналізі світової екзистенційної традиції" [3]. Філософські аспекти розуміння культури, викладені представником даної школи В.Шинкаруком [4] є основою для осягнення нами світоглядно-філософських засад явищ української філософської культури, до яких належить і творча спадщина Володимира Винниченка. Розгляд культури як системи форм, що забезпечують становлення людського в людині, запропонований ним, надзвичайно актуальний для маркування загальної інтенції нашого дослідження. Крім того, для розгортання наукового процесу цінним є і визначення В.Шинкаруком світогляду як визначального моменту у культурі, представленого у тріаді світорозуміння, світосприймання і світовідчуття. Методологічні принципи концепції культурологічного підходу до вивчення історії філософії, сформульовані у працях В.Горського, С.Кримського,

М.Поповича, В.Табачковського, добре узгоджуються із запропонованими нами герменевтичними і постструктуралістськими підходами до аналізу філософського дискурсу Володимира Винниченка. За умов їх застосування ми розглядаємо його через призму реального суб'єкта філософської творчості. У смислового і методологічного полі таких підходів діє і висловлене В.Шинкаруком розуміння культури як єдності формоутворень людського духу, їх субстанції та способу буття людини у світі [5].

Творчість Володимира Винниченка є смисловим континуумом, де буттєвозначущі культурні феномени в пізнанні опосередковуються людськими, персоніфікованими смислами, тому філософський дискурс включає категорії що фіксують суб'єктивно-гуманістичні, культурні інтенції. Однак для конкретизації та виділення мусимо спочатку проаналізувати їх характер.

Сучасна українська філософія пропонує виділяти поряд із універсальними філософськими категоріями категорії культури, що виступають способами членування цінностей людського світу, їх теоретизації та рубрикації. Вони виступають різновидом культурних універсалій (загального характерного для різних конкретних видів предметності і для широкого кола формалізації предметного змісту), де культура є системою життєвих сенсів. Філософування Володимира Винниченка репрезентує нам розуміння культури як єдності підсистем життєвих смислів, де цінності є смислостворюючою основою, та їх реалізації, коли символ постає найістотною формою існування результатів. Сама творчість письменника як явище культури визначима через функціонування в ній категорій культури.

Характерною рисою філософських категорій у Володимира Винниченка є їх трансформація у світоглядні екзистенціальні, що є характеристикою категоризації екзистенційної філософії. Тут ми стикаємося перш за все із психологізацією категоріального апарату та змішуванням філософських категорій із категоріями культурними і світоглядними. Дискурс Володимира Винниченка постає не в формі систематизованого трактату, а в мистецтві літератури, де в художній творчості відбувається образне розв'язання суперечностей людського буття, коли у створенні й сприйнятті художнього твору відчужені відношення людини зі світом та собою перетворюються в гармонійні. Для нього характерне смислове наповнення у творчому акті, яке сам Володимир Винниченко вбачає у насиченості сенсом буття за допомогою символічної форми вираження.

Філософування Володимира Винниченка виходить із таких моментів.

Конкретні тексти створюють разом систему осягнення людського буття у творчості як вирішення екзистенційної проблематики автора в знятому вигляді через фільтр символічного.

В освоєнні категорій немає теоретичного їх обґрунтування, тому полем розгортання стають художні твори та романи, маргінальними областями є щоденники, епістолярна спадщина та публіцистика, причому розмежування пари центр-маргінес знаходиться під впливом внутрішнього семіотичного первня текстів, коли

через окремі моменти теоретичного освоєння категорій відбувається зміщення центру і маргінесу, що дозволяє нам знаходити окремі іпостасі категоризації.

П'єси Володимира Винниченка становлять для нас інтерес, тому що вони займають проміжне місце в означеній вище парі і демонструють сферу розрізнення, де стикаються екзистенціальні імпульси автора (щоденники і епістолярна спадщина) та символічна форма у її власному існуванні (романи, повісті, оповідання). Драматичні твори та романи завдяки своєрідності поєднання в жанрі екзистенціальності автора та драматичної (а отже, полінаративної, поліфонічної) форми вираження дозволяють побачити риторичу і діалогізм категоризації буття людини.

Завдяки тому, що кожна життєва програма і ситуація у художніх текстах вкорінена в екзистенціалах автора як "розщепленого суб'єкта", через використання символів, які мають духовно – ціннісне культурне значення, здійснюється розгортання категорій у знаковій системі власне філософування автора із урахуванням їх зв'язку із загальнокультурним контекстом, причому в площині вертикалі "пережитого" простору і часу, що створює власну історичність і пронизує крестемпорально горизонтальне історично-культурне.

Поява певних категорій у філософському дискурсі Володимира Винниченка зумовлена екзистенціалами буття автора, однак через комунікацію в тексті здійснюється спів-буття персон-ідей та персон-героїв, тому в художній інтерпретації категорій через ці явища здійснюється корелятивна єдність спілкування та узагальнення, коли за словами авторів праці "Категорії філософії і категорії культури" [6] друге є похідним від першого.

Комунікативне походження категоризації у Володимира Винниченка призводить до неодмінної присутності в категоріях його філософування рис монологічності (специфічності) та діалогічності (здатності до комунікації).

Із зазначеного вище витікає екзистенційний характер категоризації у філософському дискурсі Володимира Винниченка.

Тут мусимо навести визначення категорій із праці "Категорії філософії та категорії культури": "Категорії – відсторонені від дійсності та зафіксовані в мові визначеності, до яких відносяться групи об'єктів або аспекти всієї дійсності і які слугують засобами їх членування та синтезування" [7]. Завдяки екзистенційному характеру філософування у Володимира Винниченка відбувається переосмислення категорій як форм виразу переживання людиною світу або феноменів людського існування. Якщо розуміти філософування як узагальнення культури, то категорії культури виступають виразом ціннісно-персоналістичних (смыслебуттєвих) екзистенціальних орієнтацій суб'єкта. Філософія культури таким чином стає філософією смислонасичення людського буття, а екзистенціальна інтерпретація її категорій видається для філософських ідей у творчій спадщині Володимира Винниченка найпридатнішою. Тому розуміння та аналіз її як явища української філософської культури може відбуватися через демонстрацію категорій культури і категорій людського буття як феноменів у ньому. Таким чином здійснюється настановна вивчення культури через орієнтацію на вивчення проблеми категорій, які в нашому випадку стають екзистенціальними фільтрами структурування семантичного. Саме тут підтверджується здатність культури кристалізувати досвід пізнання "не з боку його об'єктивно-істиннісних результатів, а під кутом розгляду його функцій у сукупному процесі людської життєдіяльності" [8].

"Екзистенціальне" за словами К. Райди є суттєвим виміром концептуалізованої свідомості, істотною передумовою специфічності категоріального формування

філософського мислення, історичних відмінностей форм, типів і різновидів свідомості [9]. Особливістю філософії екзистенціалізму є рефлексія та свідомість зміненого виду. Вони відображають не досвід свідомості чи досвід мислення як певну історію філософії, а є "рефлексією над безпосереднім досвідом духовності, який через відповідний історико-соціальний тип усвідомлення й осмислення і утворює ці категорії" [10].

Л. Шестов визначав аналіз текстів С. Кіркегора як "боротьбу" з ними. Аналогічно, завдяки розведеності смислів, не можна оминати подібного і у наших спробах виділити певні категоріальні структури у творчості Володимира Винниченка. Вони неодмінно будуть нести на собі відбиток модельованості, монтажу, а отже – стануть до певної міри парадоксом нашого розуміння функціонування зазначеного явища. У досвіді духовності накопичуються різні смисли, інтенція яких може мати смисл відмінний від смислу історико – соціального його втілення. У Володимира Винниченка ми стикаємося із тим, що категоріальними утвореннями стають у неklasичному дусі екзистенціали, в яких виражається буття-що-переживається. Незбіг загального філософського закону (логічно досягнутого) із способом реалізації особою свого життя є сферою екзистенціальної філософії, до якої зараховуємо і філософування Володимира Винниченка.

Попри наявність різних типів відтворення екзистенціальності особи екзистенціальна філософія проблематичною занурена в духовний досвід, тому за словами М.Бердяєва можлива як його символіка. У нашому випадку філософування Володимира Винниченка було маргінальним по відношенню до раціоналістичного типу категоризації. По відношенню до екзистенціальної філософії, лінії романтизму, С.Кіркегора, Київської школи екзистенціалізму у конкретних текстах воно розгорнуло орієнтацію гносеологічної системи до екзистенціального спрямування і по відношенню до філософії екзистенціалізму та екзистенціальної антропології (філософії екзистенції – у Н. Хамітова) – розгорнуло їх категорії без понятійно-визначеного обґрунтування, тобто у вигляді не власне категорій, а феноменів. В. Ярошевець у праці "Людина в системі пізнання" [11], пропонує окремі філософсько-антропологічні ідеї у спадщині письменника-мислителя визначити в контексті осягнення проблеми феноменологічно-екзистенційного аналізу дійсності, а саму його творчість – як складову гуманістично екзистенційної домінанти в історії української філософської думки.

Через представленість екзистенціальної проблематики у найширшому спектрі шукань літераторів та філософів XIX – XX століття категорії тут виринають найрізноманітніші: екзистенція, свобода об'єктивація (М. Бердяєв), відчай (С. Кіркегор), життя (В.Дільтей), турбота (М. Гайдеггер), комунікація (К. Ясперс), буття, діяння, оволодіння, свобода (Ж.-П.Сартр), безґрунтовність (Л.Шестов) тощо. Однак усі вони мають антропологічне значення, всі є людиновимірними. Розмаїття тематизованих екзистенціалів пов'язане і з характеристикою екзистенціалізму та екзистенціальної філософії, маркованою багатьма дослідниками. Єжи Коссак, наприклад, наголошує на тому, що екзистенціалізм є не натямом, а конгломератом різних філософських і літературних мотивів, які становлять "особливу інтелектуальну формацію" [12].

Для розгортання філософування Володимира Винниченка теж характерні екзистенціальні категорії, що проявляються як феномени і забезпечують єдність семантичного та екзистенціального в символіці. Тут ми подибуємо структуру, що є цілісною у поліфонічності і має в собі закладену можливість розгортання смислу категорій, пізніше розроблених в XX столітті екзистен-

ціальною філософією – це Винниченкова категоріальна опозиція "конкордизм – дискордизм".

Виходячи із зазначеного вище, ми з'ясували, що серед способів категоризації у філософській антропології ХХ століття для філософування Володимира Винниченка, характерною є традиція екзистенціальної філософії, що надає статус категорій екзистенціалам світовідношення. Специфікою таких категорій є їх психологізм та акумуляція станів переживання, розгортання екзистенції людини у ставанні її самою собою. Завдяки такому структуруванню світу, через подібні категорії здійснюється персоналізація світу та сенсоположність людини в світі. Мусимо враховувати те, що в самій творчості Володимира Винниченка немає прямих посилань на статус категорій. Це передусім зумовлено означеною вище специфікою його філософування. У художніх текстах вони існують як структуруючі екзистенціальні феномени людського існування, причому демонструють нам характерну для культури систему внутрішньо пов'язаних опозицій. Полем розгляду людини у Володимира Винниченка стає буття – на – межі (за Ясперсом – у межовій ситуації, за Шестовим – в області трагедії) із інтенцією у позамежне.

Екзистенціальний характер дискурсу призводить до його структурування на основі часової структури буття людини. Акцентуація у філософуванні на людській суб'єктивності потребує введення у нього структур, щоб вони, як феномени, репрезентували проблематичність людської ситуації.

"Конкордизм" у Володимира Винниченка стає корелятом розгортання екзистенції. У його філософуванні пара "конкордизм – дискордизм" є простором категоріальних утворень-опозицій, завдяки яким розширюється поле варіантних характеристик інших категорій, що у них письменник-мислитель представляє онтологію людського. Ця структура у художніх текстах існує як феномен специфіки людської ситуації в світі, а в щоденниках починає осмислюватися як обґрунтовані філософські поняття. Завдяки цьому Володимир Винниченко у філософському дискурсі об'єднує три рівні освоєння даних феноменів:

1 – екзистенційно-особистісний (екзистенціали буття автора у знятому вигляді);

2 – екзистенціально-символічний (сенси символів як форм репрезентації культурно – ціннісного в художніх текстах);

3 – екзистенціально-світоглядний (категорії та феномени проблематичності екзистенційної людської ситуації в щоденниках письменника).

Відсутність у Володимира Винниченка суто наукових філософських трактатів не суперечить представленості у його творчості специфічної філософсько-антропологічної концепції, репрезентованої у розгортанні смислів феноменів буття. Фіксацією тепер-стану людини Володимира Винниченка є вчинок особистості, який призводить до переживання внутрішньої самотності, що у ній розгортається смисл екзистенції через висвітлення самотності, а отже – репрезентується у трансцендентуючому бутті його відкритість.

Історико-філософський контекст освоєння цих екзистенціальних феноменів у Володимира Винниченка не замикається межами його доби, тому що в плані демонстрації їх смислу письменник-мислитель виявляється

предтечею українського екзистенціалізму, принаймні до такої тези приходить дослідниця з діаспори С.Наумович [13]. Аналогія може проводитися до положення С. Кіркгора в європейському екзистенціалістському філософуванні, що є феноменом свідомості й філософії як рефлексії над досвідом духовного самоздійснення особи. Поверот у філософському дискурсі до екзистенціалістського його типу К. Райда пов'язує із розумінням духовності як руху від зворотного, де "духовне виступає як переживання втраченого, безнадійно загубленого, можливостей і змісту як постійно утримуваних у свідомості, в пам'яті, постійно емоційно і психологічно поновлюваних у переживанні" [14]. У цій ситуації "екзистенціалістське" є відповідником певної якості, а "екзистенціальне" – внутрішнім, духовним. Перехід від другого до першого здійснюється в момент усвідомлення нового "онтологічного руху речей". Ми погоджуємося з К. Райдою, що в С. Кіркгора синтез власного духовного досвіду з об'єктивними тенденціями життєдіяльності унаочнив в його рефлексії незвичні виміри духовного. У філософуванні Володимира Винниченка спостерігаємо те саме переживання ніколи нездійсненого, втраченого із його присутністю в теперішньому, коли мить людського існування є варіантом повернення до своєї можливості.

Отже, екзистенціальна спрямованість творчості письменника-мислителя є основою для характеру демонстрації у його філософському дискурсі філософських категорій як світоглядних екзистенціалів, причому ми наголошуємо з одного боку на зв'язку їх осягнення із особистісними інтенціями автора, а з іншого – на необхідності розгляду усієї творчості як поля розгортання дискурсу та потреби врахування включеності всіх текстів у єдину систему розгляду екзистенційної проблематики. Смісл такої установки полягає в утвердженні цілісності філософського дискурсу Володимира Винниченка як засадового аспекту демонстрації його екзистенціальної специфіки. Проза, драматургія, публіцистика і щоденники письменника-мислителя розглядається нами як єдине смислове поле розгортання аналізованого дискурсу. Подібне розуміння філософського дискурсу Володимира Винниченка утверджує і демонструє його цілісність, яка лише побіжно маркувалася дослідниками філософських ідей у його творчій спадщині, а виявлена під час історико-філософського аналізу специфіка категоріального апарату Володимира Винниченка у своїй сукупності утверджує його значення як виняткового і оригінального для свого часу і взагалі для історії європейського філософування явища, розгорнутого у специфічній формі екзистенційного простору творчості.

1. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження. – Дрогобич, 1997. – 115 с., 2. Там само. – С.28., 3. Хамітов Н.В.Самотність у людському бутті. Досвід мета-антропології. – К.: Гранослав, 2000. – С.75., 4. Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури. Методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1997. – С.8-61., 5. Там само. – С.59., 6. Категории философии и категории культуры. – К.: Наукова думка, 1993. – 344 с., 7. Там само. – С.20., 8. Там само. – С.112., 9. Райда К.Ю. Історико-філософські дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с., 10. Там само. – С.168., 11. Ярошевець В.І. Людина в системі пізнання. – К.: Педагогіка, 1996. – 208 с., 12. Косак Е. Екзистенціалізм в философии и литературе. – М.: Политиздат, 1980. – С.27., 13. Наумович С. Винниченко, Грушевський, Сартр // Вісник. – 1972. – №7/8. – С.20., 14. Райда К.Ю. – С.156.

Надійшла до редколегії 21.06.06