

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ,
МОЛОДЕЖИ И СПОРТА УКРАИНЫ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ВЫСШЕЕ УЧЕБНОЕ ЗАВЕДЕНИЕ
«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ГОРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»**



И. В. ПАВЛЕНКО

**ГУСТАВ ШПЕТ: ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ПРОБЛЕМА
СЕМАНТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МЕНТАЛЬНЫХ
ФЕНОМЕНОВ**

Монография

Днепропетровск
НГУ
2013

УДК 165.62: (470+571)
ББК 87.3(2) 6
П 12

Затверджено до видання вченою радою Державного ВНЗ «Національний гірничий університет» (протокол № 6 від 27 червня 2012 року).

Рецензенти:

В.Б. Окороків, д-р філос. наук, проф. кафедри філософії (Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара);

В.І. Палагута, д-р філос. наук, проф. кафедри філософії, завідувач кафедри інженерної педагогіки (Національна металургійна академія України).

Монографія є історико-філософським дослідженням принципів аспектів філософії мови, естетики і герменевтики Г. Шпета – одного з найбільш визначних російських філософів початку ХХ ст. Вивчено внутрішні характеристики мови філософії Г. Шпета як змістовні й естетичні феномени.

Проаналізовано феноменологію Г. Шпета в контексті сучасних семантичних теорій для виявлення зовнішніх і внутрішніх особливостей філософії мови та естетичної свідомості. Книга може бути корисною викладачам філософії, викладачам-гуманітаріям, студентам та всім, хто цікавиться історією філософії.

Павленко І.В.

П 12 Густав Шпет: Философия языка и проблема семантической интерпретации ментальных феноменов [Текст] : моногр. / И.В. Павленко. – Д.: Национальный горный университет, 2013. – 154 с.

ISBN 978 – 966 – 350 – 394 – 3

Монография является историко-философским исследованием принципиальных аспектов философии языка, эстетики и герменевтики Г. Шпета – одного из наиболее значительных русских философов начала ХХ века. Изучены внутренние характеристики языка, представленные в философии Г. Шпета в качестве смысловых и эстетических феноменов.

Проанализирована феноменология Г. Шпета в контексте современных семантических теорий для выявления внешних и внутренних особенностей философии языка и эстетического сознания. Книга адресована преподавателям философии, преподавателям-гуманитариям, студентам, а также всем, кто интересуется историей философии.

УДК 165.62: (470+571)
ББК 87.3(2) 6

© І.В. Павленко, 2013.
© Державний ВНЗ «Національний гірничий університет», 2013.

ISBN 978 – 966 – 350 – 394 – 3

Посвящается моим родителям

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	8
Глава 1. Язык как эйдетическая трансформация мира в философии Г. Шпета	15
1.1. Предметная форма как форма сознания	15
1.2. Эстетическое сознание и проблема синтеза феноменального ряда	1;
1.3. Эстетическая предметность как формообразующая подструктура языка	29
Глава 2. Проблема концептуальных предпосылок философии языка Г. Шпета	37
2.1. Обзор первоисточников и критической литературы	37
2.2. Феноменологические и гумбольдтианские мотивы лингвоэстетической концепции Г. Шпета	55
2.3. Платонизм как имплицитный источник философии Г. Шпета	65
2.4. Метаморфозы и вариации внутренней логической формы	6:
Глава 3. Герменевтика Г. Шпета и проблема семантической интерпретации в аналитической философии	7:
3.1. Формирование смысловых объектов средствами языка	7:
3.2. Внутренняя логическая форма в свете теорий Н. Хомского и Л. Витгенштейна	10;
3.3. “Confusio linguarum” и проблема идиоглоссии в работах Л. Витгенштейна 30-40 гг.	125
Заключение	137
Библиография	13:

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современная гуманитарная наука давно рассматривает язык и все реалии, так или иначе связанные с языком, как законную область для философской рефлексии.

Обращение к языку, как к одному из важнейших антропологических факторов является симптомом изменения исследовательской мотивации и самих границ философствования. Идейная и методологическая пестрота, вообще свойственная философским построениям, не преминула сказаться и в этой области, что привело к формированию целого спектра исследовательских программ, от интуитивно-спекулятивных, до попыток аналитического препарирования языковой реальности.

Таким образом, за минувшее столетие философский дискурс в отношении языка осуществлялся в рамках многочисленных подходов: аналитической философии, феноменологии, герменевтики, структурализма, лингвистического анализа и других. Каждый из этих подходов, в свою очередь, представлен целой плеядой исследователей, более или менее оригинальных и, как следствие, более или менее несходных друг с другом.

Предлагаемое исследование посвящено философскому творчеству Г. Шпета, который сделал немало для того, чтобы философское рассмотрение природы языка хотя бы немного приблизилось к идеалу научного дискурса.

В ряду русских мыслителей первой трети XX века Г. Шпет занимает особое, в некотором смысле, выдающееся место. Это своеобразное положение его в истории русской философии обусловлено целым рядом обстоятельств, среди которых можно выделить следующие:

Во-первых, Г. Шпет представляет собой достаточно редкий для России пример мыслителя совершенно европейского склада, прежде всего по силе и глубине проникновения в проблематику современной ему западной философии, а также степени принятия ее идей. Импульсы «точного» или, как сказал бы сам философ, «научного» мышления были восприняты Шпетом именно на Западе, благодаря чему он сам стал одним из наиболее достойных агентов европейской философской культуры в России. Г. Шпет, независимо от чьего бы то ни было к этому отношения, как никто другой сумел отстранить, отграничить свою собственную концепцию от специфически национальных философских проблем и стать одним из наиболее ярких и наиболее трезвых критиков русской философии, ее оснований и принципов.

Г. Шпет словно умышленно избегает касаться так называемых «проклятых вопросов», столь популярных в русской культуре XIX-XX вв., однако это едва ли может быть расценено как действительное личностное равнодушие к ним. В этом отношении философское творчество Шпета есть некий урок, преподанный русской философии, урок методологической и стилистической дисциплины, критичности и здравомыслия. Поэтому, во-вторых, Г. Шпет – это, в совершенно особом смысле, – школьный философ. Сюда следует отнести не только и не столько факт его приверженности определенной философской школе, сколько постоянно присутствующий в его работах и в самой

деятельности некий просветительский пафос, рвание о философском мастерстве – «софийности» русской философии, ее сознательном самосовершенствовании, «умудрении» и самопревозмогании.

Разумеется, далеко не все разделяют критический западнический тон работы Г. Шпета «Очерк развития русской философии». От своих оппонентов он получает упрек прежде всего в том, что в силу своего критического настроения он просмотрел главную ценность, основной мотив русской философии, озабоченной преимущественно проблемами религиозно-этического, историософского и социально-политического содержания. Не рассматривая сейчас позиции сторон по существу, следует сказать, что критический, иногда – совершенно негативирующий подход Г. Шпета к истории русской философии оправдан хотя бы тем, что он может рассматриваться в ее собственных рамках, как один из способов саморефлексии, точкой зрения, оценивающей реальные достижения русской философии, тем более, что последняя обнаружила слишком явную тенденцию к преувеличению своих заслуг.

В-третьих, характерно достаточно сильное выпадение философской работы Г. Шпета за рамки господствующих в тот период интересов и пристрастий. Неокантианство, позитивизм, марксизм, интуитивизм, софиология, теософия нашли в лице философа своего нелицеприятного и подчас резкого критика и оппонента. Органическое неприятие разного рода крайностей, философских фантазий и соблазнов в форме негативизма, философской мистики или социологизма, вот что отличает творчество Шпета, по крайней мере, в зрелый период.

Собственная философская позиция Г.Шпета являет собой исключительный для русской философии того периода образец философской герменевтики, построенной не только на основании идей феноменологии Э. Гуссерля, но с привлечением гораздо более широкого историко-философского материала в качестве своей предпосылки. В этом ряду следует назвать Платона и Гегеля, философию языка В. фон Гумбольдта, герменевтику и философию истории В. Дильтея.

Исследование творчества Г. Шпета связано с рядом обстоятельств, которые затрудняют эту работу, но также и делают ее чрезвычайно актуальной.

Так, в силу известных причин, сколько-нибудь серьезные исследования философского наследия Шпета начались лишь с середины 80-х годов. Существуют значительные пробелы в изучении как опубликованных при жизни произведений философа, так и большого (только в РГБ более 30000 стр.) архива Г. Шпета, большая часть которого состоит именно из философских текстов (см. например [186-197]).

Практически неисследована взаимосвязь творчества философа с современными теориями и тенденциями в области общей и логической семантики, семиотики, лингвистики. В подобных условиях работа по изучению философского и эстетического наследия Г. Шпета приобретает особую важность.

С историко-философской точки зрения обращение к Г. Шпету оправдано не в меньшей степени, чем к другим мыслителям «серебряного века», не только

потому, что его наследие и те проблемы, которые он рассматривал в своих работах, пока еще не были на первом плане историко-философских исследований, но прежде всего – в силу его особого места в истории русской философской мысли. Философские работы и организационная деятельность Г. Шпета не просто выпадали за рамки господствующей в то время традиции, но и создавали предпосылки для появления новой мощной философской волны, связанной с исследованием языка, развитием этнопсихологии, исследованиями в области мифологии, истории литературы и поэтики.

Важность изучения творчества русского мыслителя определяется возможностью современного прочтения Шпета в связи с неизбывным интересом в западной философии к построению адекватной теории языка и основанной на ней содержательной модели человеческого знания и понимания. Творчество философа в одном из своих аспектов как раз и представляет собой попытку построения такой теории и лишь в силу неодолимых исторических обстоятельств оно не стало предметом широкого обсуждения и осмысления в зарубежной философии.

Имя и философские идеи Г. Шпета были в центре внимания научной общественности в 20-х и начале 30-х годов прошлого века. Выход в свет каждой его книги, начиная с «Явление и смысл» (1914), и заканчивая работой «Внутренняя форма слова» (1927), вызывал немалый резонанс в философских кругах. Немаловажную роль в этом процессе сыграла деятельность Г. Шпета на посту вице-президента Г.А.Х.Н. (1921-1930). Доклады философа на заседаниях секций Академии, полемика с целым рядом одаренных учеников и оппонентов, таких как А. Лосев, Н. Жинкин, А. Греч, А. Габричевский, Д. Недович, В. Асмус [1; 2] делали философскую работу Г. Шпета достаточно заметной в интеллектуальной жизни Москвы того времени. За этим относительно благополучным периодом творчества философа наступило время молчания и забвения. Лишь с начала 90-х годов XX в. начинается постепенное возвращение Г. Шпета в науку. Для отечественной философии Г. Шпет является тем первоисточником, который заставил звучать на русском языке основные проблемы и вопросы западной феноменологии и герменевтики и существенно развил целый ряд ее теоретических положений. Один из пробелов в исследовании этого первоисточника и призвана восполнить предлагаемая книга.

Большинство исследований, посвященных Г. Шпету, несмотря на очевидные достоинства носят обзорный или биографический характер. Можно сказать, что книги русского мыслителя пока еще только «читают» и до уровня серьезной философской рефлексии еще очень далеко. Этим объясняется то обстоятельство, что в отношении Шпета существует целый ряд исследовательских установок и стереотипов, многие из которых имеют достаточно долгую историю.

Тем не менее, постепенно ситуация вокруг наследия Г. Шпета изменяется в лучшую сторону. Помимо издания трудов самого философа, все больше исследователей обращается к идеям русского мыслителя. Вопрос не только в том, чтобы «вернуть» Шпета и его наследие в качестве историко-философского

персонажа, в этом смысле многое сделано и многое делается, сколько в том, чтобы показать ценность идей философа для современного гуманитарного знания. Именно такой сдвиг происходит сегодня в сознании большинства исследователей его творчества.

Цель настоящей книги состоит в исследовании философии языка Г. Шпета в контексте его эстетических и герменевтических представлений, критическом анализе основных источников его философии, рассмотрении взаимосвязи герменевтики Шпета с некоторыми современными лингвистическими и логико-семантическими исследовательскими программами.

Такая цель предполагает не только реконструкцию общей статичной схемы эстетического сознания, но и выявления присущего ему движения, процессуальности. Эстетическое сознание у Шпета есть сознание, принципиально длящееся, текучее, становящееся, и своеобразным симптомом, меткой этого становления является слово, как некая феноменальная величина. Именно поэтому эстетическое сознание так или иначе явлено, чревато феноменальностью, словесностью, оно обнаруживает себя в непрерывно текущих актах мысли и языка. Здесь мы имеем дело с достаточно тонкой диалектикой собственно эстетического, логического и языкового аспектов, их взаимопереходом и взаимодополнением.

Характеризуя позицию Шпета, следует отметить, что его трактовка феномена лишена скептических, феноменалистских оценок, более точно его позицию можно охарактеризовать как феноменологизм, попытку выстроить логику пребывания, течения самого феномена, обнаружить ее в субъективной и, в конечном итоге, в социальной отнесенности последнего, вскрыть движение феноменального мира в формах движения смысла, в формах видоизмененного и превращенного (трансформированного) чувственного материала.

Таким образом, предметом настоящего исследования являются базовые внутренние характеристики языка, представленные в философии Г. Шпета как ментальные, смысловые и эстетические феномены.

Вопрос о технической стороне исследования философии языка, эстетики и герменевтики Г. Шпета требует особого рассмотрения. Это обусловлено тем, что сам философ далеко не всегда выражал свою позицию однозначно, тем более, что она не оставалась неизменной на протяжении всего творческого пути Г. Шпета. Кроме того, в работе философа сочетались конструктивные и смысловые элементы совершенно разных философских течений: скептицизма, феноменологии, структурализма, герменевтики и др., которые затруднительно непротиворечиво объединить без применения особых методов анализа. Наконец, необходимость сравнения позиции Шпета с рядом современных семантических и лингвистических теорий также предполагает использование специальных процедур интерпретации.

Методология подобного исследования необходимо должна включать методы, используемые для анализа сложных системных образований, например, в исследованиях языка. Речь идет о сочетании методов диахронии и синхронии, столь широко применяемых в современной лингвистике. Это позволяет рассмотреть философию языка Шпета по меньшей мере в двух

основных аспектах: во-первых, с точки зрения ее соответствия определенной философской традиции, изучить историко-философские предпосылки творчества философа, а также рассмотреть отношение философии Г. Шпета к ведущим философским направлениям современности, которые и сами являются частью истории философии (феноменология, структурализм, герменевтика, аналитическая философия).

Во-вторых, принцип синхронии позволяет исследовать философию языка, герменевтику и эстетику Г. Шпета как целостную синтетическую концепцию, отдельные части которой не разделены жесткими границами. Это дает возможность рассмотреть позицию философа в ее текущем функционировании, ее целостности и непосредственности. Синхронизм является здесь возможностью одномоментного рассмотрения структур *мира-сознания-языка* и их взаимного изоморфизма.

Сам Г. Шпет в своем творчестве более полагался на методы исторической науки, теорией познания которой считал герменевтику, т.е. деятельность понимания и интерпретации. Следуя данной логике, философ отстаивал некий плюрализм в теории познания: «Методология, исходя из принципиального признания «плюрализма» наук и их методов, должна в *своих* интересах требовать такого же плюрализма “теорий познания”. <...> Не “теория познания”, а *теории познания* – вот, что нужно методологии. “Теории познания” в этом смысле суть прежде всего теории методов исследования, с помощью которых предмет из предмета “исследования” превращается в предмет познания. “Теории познания” суть *теории* наблюдения, самонаблюдения, эксперимента, истолкования и т.п.» [198, С. 319].

Немаловажным обстоятельством является также и то, что у Г. Шпета, помимо ясного говорения о философии и ее проблемах, имеется некий глубинный семантический слой, который можно было бы назвать «метафизическим молчанием». Речь идет о глубоко внутреннем, скрытом движении смысла, который невозможно реконструировать, опираясь только на букву авторского текста. Наличие многочисленных метафор, скрытых аллюзий, риторических и экспрессивных элементов зачастую делают речь Г. Шпета похожей скорее на художественную эссеистику, чем на строгий академический текст. Достаточно вспомнить хотя бы «Эстетические фрагменты» [180], которые всегда воспринимались не иначе как программное произведение философа. Личные качества Шпета-человека, столь ярко описанные А. Белым [7], не преминули сказаться в творчестве Шпета-философа, который не упускал случая озадачить и заинтриговать своего читателя.

Если мы решимся пренебречь этим молчанием, то любое рассуждение о философии языка и эстетике Г. Шпета останется холодным построением некоего концептуального каркаса, не наполненного жизнью мысли, слова, языка. Одна из методических проблем, стоящих перед исследователем – необходимость вслушаться в этот контекст, который присутствует практически у любого крупного мыслителя, попытаться проявить внутреннюю жизнь и динамику мысли. Подобный подход предоставляет автору несколько бóльшую свободу по отношению к материалу исследования, деятельность уразумения и

интерпретации, столь свойственные герменевтике, как нельзя более подходят к рассмотрению философского творчества самого Г. Шпета.

Наконец, последний методологический аспект данного исследования касается понимания Шпетом философии и ее проблем. Достаточно укоренившееся и ставшее традиционным понимание философии как науки или как специфического типа научного мышления, как особой формы духовной деятельности или как особого феномена культуры – все эти подходы, рассматриваемые в рамках любой современной методологии, в большей или меньшей степени неприемлемы для отражения позиции Г. Шпета.

Не отрицая в принципе ни одного из возможных определений, автор понимает философию и философствование как мастерство, искусство создания текстов, в которых, независимо от их объема и характера, жанровых и стилистических особенностей, представляются, рассматриваются и разрешаются специфические проблемы, называемые философскими. Количество основных, несводимых друг к другу философских проблем относительно конечно и задано исторически и антропологически, поэтому, любой новый текст, который вводится в культуру, может быть отнесен к философии лишь на основании отражения в нем соответствующей проблематики.

Возможна и обратная ситуация, когда появление в философии новых проблем неожиданно вводит в круг философских и околофилософских текстов те источники, которые ранее таковыми не считались. В настоящее время реконструкция философем часто осуществляется на основе таких текстов, которые очевидно не могут быть отнесены к философии, если понимать последнюю только как науку или как особый тип научного мышления.

Данное понимание философии конгениально позиции самого Г. Шпета позднего периода, который настаивал на определении философии как особого вида мастерства, искусства, деятельности понимания. «Софос – тот, кто *смыслит* в том, чем он занят» [172, С. 363]. Именно в мастерстве смыслопорождения и заключается пресловутая «научность» философии. С подобных позиций, в частности, Шпет противопоставляет Восток и Запад: «Восточная лень породила мудрость, предрешающую все, вплоть до личных забот и потребностей; европейский досуг, – схоле, – породил философию, любовь к мастерству, даже в разрешении личных сомнений и беспокойств» [172, С. 363].

Если понимать философию как мастерство, как искусство создавать смыслы и оперировать ими, то, разумеется, текст является тем полем, на котором разворачивается подлинно философская рефлексия. И лишь после этого мы можем приписать философии те признаки, которые как правило и доминируют в определениях: философия как наука, философия как феномен культуры, форма общественного сознания и др. В конечном счете, все подобные определения могут быть приняты лишь как спецификации.

Непосредственно к этой теоретической установке примыкает еще один аспект определения философии – ее конструктивное самоопределение. Это означает, что философ, по сути, не берет философские проблемы

непосредственно из жизни, из самого процесса миропереживания. Он конструирует, создает их в свободном творческом акте, в специфическом стремлении к мастерству и пониманию. В известном смысле имеет место парадокс: философом является тот, кто способен рассматривать определенные проблемы и выражать это в соответствующих текстах, но сами эти проблемы философ конституирует, генерирует, создает именно в процессе размышления и создания текста.

Философская проблема, таким образом, есть некий артефакт философской рефлексии, внутреннего смыслоуглубления. Лишь совершив это, можно обнаружить более или менее глубинное соответствие философского размышления и жизни как таковой. Возможно, именно здесь кроется причина постоянного несоответствия между теми или иными философскими построениями и процессом жизни в ее непосредственности, собственно феноменальными структурами бытия. Крайне важно отграничить сугубо жизненную, бытийную проблематику, независимо от того, имеет она личностный или социальный характер, от проблем философии, истинное происхождение и специфика которых до сих является областью загадок и тайн.

Все это важно иметь в виду именно при исследовании творчества Шпета, который на всех этапах своего философского развития был верен и в то же время старался противостоять методологической установке Э. Гуссерля, говорившего о глубоко существенных и навеки неизгладимых различиях между идеальными и реальными законами, между логической и реальной необходимостью, о том, что никакая мыслимая градация не может составить переход между идеальным и реальным. [228, С. 68].

Специфика философско-эстетического творчества Шпета как раз и состоит в попытке отстоять и сохранить реальность, феномен в его непосредственности, в его интенциональной отнесенности к нашему сознанию и в то же время изменить точку зрения сознания на феномен таким образом, чтобы снять эту непосредственность, превратить ее в акт смыслопорождения, а значит, ментального углубления в феномен и, тем самым, понять, зафиксировать его в формах мысли, слова и языка.

Глава 1. ЯЗЫК КАК ЭЙДЕТИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ МИРА В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Г. ШПЕТА

1.1. Предметная форма как форма сознания

Понятие «форма», в сочетании с самыми различными предикатами: «внутренняя», «предметная», «логическая», «поэтическая» и др. можно встретить в работах Г. Шпета едва ли не чаще, чем любой другой философский термин. Нельзя сказать при этом, что авторское отношение к нему было всегда достаточно ясно определено. Для того чтобы представить себе это отношение, необходима специальная реконструкция, учитывающая целый ряд вариантов употребления этого слова на всех этапах творческого пути философа. Сам Г. Шпет не раз сокрушался по поводу омонимичности понятия «форма» и в одном из своих докладов в Г.А.Х.Н. предлагал в ряде случаев заменить его хотя бы термином «очертания» [186, л. 1]. В данном случае речь шла, очевидно, о чисто внешних, чувственно данных формах объектов, о том, что можно было бы обозначить как «форма предмета».

Настоящий параграф посвящен рассмотрению предметной формы в философии языка и эстетике Г. Шпета – понятию весьма непростому, от понимания которого зависит последующая концептуализация и интерпретация базовых конструкторов философии Г. Шпета. Предварительно рассмотрим составляющие данного словосочетания.

Термин «предмет» употребляется в современной философской литературе по меньшей мере в двух основных значениях, во-первых, он является одной из словоформ для обозначения понятия «вещь», описания некоторой качественной определенности. При этом, данная определенность, в свою очередь, может выступать в качестве образования, инвариантного к ментальной деятельности субъекта, или быть некоей интенциональной величиной, непосредственно характеризующей деятельность сознания. С другой стороны, понятие «предмет» широко используется в значении «предмет рассмотрения», описывающего нечто существенное в объекте исследования, то, на что направлена познавательная активность сознания.

Понимание предметности, которое вкладывается Шпетом в понятие предметной формы, семантически расположено между двумя указанными значениями термина «предмет»: это вещь, выступающая в качестве феномена, во всем богатстве своих чувственных определений и, в то же время, это предметность, как внутреннее качество, неотъемлемое формообразование сознания, в определенном смысле, его собственное обнаружение. Именно с учетом этой двойственности или двухаспектности и будут в дальнейшем употребляться понятия «предмет» и «предметный».

Понятие формы, столь существенное и даже ключевое в феноменологической герменевтике и теории языка Г. Шпета, не менее сложно и вариативно. Следует обратить внимание, что сам термин «форма» является ключевым не только для рассматриваемого автора, но, пожалуй, и для всей европейской философской традиции, особенно при рассмотрении эстетической

и лингвистической проблематики в любом ее понимании. Это понятие и легло, по существу, в основу данной главы, рассматривающей общий подход Г. Шпета к сфере эстетического сознания.

В духе подхода Ф. Brentano, а впоследствии и Э. Гуссерля, эстетическое сознание у Г. Шпета – предметно, то есть совершенно определенным образом отнесено к некоторому содержанию, предметной структуре. Однако, следует воздержаться от гипертрофии этой предметности, поскольку то, в чем реализует себя эстетическое сознание, равно как и вообще любое сознание, смысловая деятельность, – принципиально непредметно, или же – квази-предметно, т.е. лишь выглядит таковым. Вопрос о предметности смысла и, соответственно, смыслопорождающей деятельности, работы сознания, будет рассмотрен в третьей главе, когда речь пойдет о слове и его смысловых структурах. Здесь же я попытаюсь разобраться с предметной стороной сознания, которая представляется заданной изначально, синхронистически, по определению, в качестве первичной до-смысловой структуры по отношению к его смысловой стороне, к процедурам означивания, осмысления и понимания.

Для адекватного представления точки зрения Г. Шпета, немаловажно также разграничить и соотнести друг с другом такие понятия как «предметная форма» и «онтическая форма».

Форме самого предмета как феномена, обнаруженной и схваченной сознанием непосредственно в акте чувственного созерцания, у Г. Шпета соответствует чистая онтическая форма, схватывающая мысль в соответствующих языковых, смысловых формах. Поскольку предметом для сознания становится любая вещь, свойство, отношение или действие/претерпевание, посредством процедур экстерриториализации, то весь мир превращается для него в сквозную иерархию форм, как тех, на которые непосредственно направлена активность сознания, так и тех, в которых эта активность осуществляется. Форма предмета и чистая онтическая форма, таким образом, выступают как корреляты, однако семантическая дистанция между ними столь велика, что они расположены как бы в различных смысловых полях, или контекстах, и лишь иногда, по некоему закону, который еще нужно установить, сопрягаются друг с другом.

Это различие, хотя и выявленное спекулятивным образом (иного способа на данном этапе и быть не может), тем не менее, достоверно также и психологически, или даже экзистенциально. Так, М. Хайдеггер в известном произведении пытается создать модель чистого онтического присутствия вещи, чаши. [148]. Нет нужды говорить о том, сколь мало этот сотворенный смысловой объект похож на реальный предмет, обладающий собственной качественной определенностью, а значит и собственной предметной неповторимостью. Верно и то, что мы не знаем наверняка, в чем заключается неповторимость предмета вне всякой связи (координации) с познающим и осмысливающим его субъектом. Более того, возникает соблазн и самого субъекта обозначить лишь теми интенциями, которые соотносят, позиционируют его по отношению к этой предметности.

Чаша как смысловой феномен, созданный Хайдеггером, обладает не меньшей определенностью, чем реальный предмет, но в ином отношении. Любая попытка описать вещь «как она есть» или «саму по себе» наталкивается на непреодолимые трудности, поскольку здесь происходит подмена формы предмета (именно самого предмета в его первичной до-смысловой данности) чистой онтической формой в лучшем случае, а в ситуации Хайдеггера, с сильным довеском художественных аллюзий, историко-мифологических и психологических ассоциаций и реминисценций. [147, 149].

В определенном смысле, реальный предмет, в той мере, в какой мы вообще способны говорить о его *реальности*, и его чистая онтическая форма, являющаяся смысловым коррелятом вещи, – несопоставимы в принципе. Возможность человеческого сознания желать этой связи и обнаруживать желаемое, можно полагать либо чудом, либо опасным заблуждением, настолько велико различие между предметом и его смысловой моделью.

Таким образом, понятие предметной формы у Г. Шпета следует четко отграничить как от формы самого предмета, так и от чистой онтической формы. Если форма предмета есть нечто, приобретаемое сознанием в самом процессе чувственного созерцания, в его бесконечных и непрерывно текущих актах, то чистая онтическая форма есть артефакт по определению, продукт жизнедеятельности самого сознания, это некое совершенно особое знание о предмете, как бы превосходящее сам предмет, а потому от него отличающееся, и к нему не сводимое. Так, поэт в состоянии намекнуть нам об этой чистой онтической форме, в том или ином образе, но только намекнуть, так как именно чистота подобных форм защищает их от явленности любого рода.

Итак, форма предмета есть его чувственный аналог, конституируемый, конструируемый или обнаруживаемый в акте восприятия вещи как феномена. Этот аспект предметной формы никогда не отвергался Шпетом и постоянно присутствует у него при рассмотрении любого вопроса эстетики или философии языка. Этот вид и способ отношения к вещи, со-стояния с ней, является исторически и психологически первичным, хотя в нем еще и не выражается полнота отношений сознания к своему предмету. И точно также, как предметная форма есть лишь звено, ступень, переход от формы предмета к чистой онтической форме, следует ожидать, что превращение формы предмета как чувственной даты феномена в предметную форму как форму сознания происходит при участии некоего опосредующего звена.

В качестве такового следует выделить тип отношения сознания к самому факту того или иного созерцания, отношения эстетического характера, проявляющегося в чувстве удовольствия или неудовольствия, признания или отторжения, наслаждения или страдания, то есть – эстетической оценке, выраженной тем или иным способом. Именно так, по Г. Шпету и осуществляется эстетическая способность суждения: в специфическом восхождении по ступеням эстезиса, от элементарных актов чувственного созерцания пред-данных феноменов, к смысло-словесным формам восприятия, интерпретации и понимания. Лишь вслед за эстетической оценкой и вследствие последней происходит более глубокое и, собственно, другое проникновение в

феномен, в котором теперь уже отыскивается то или иное значимое содержание, логическим коррелятом которого является понятие предметной формы.

Впервые в рамках, очерченных предметной формой сознания, открывается и сама предметность как таковая, она является в образе *значения*. Проходя через первичное созерцание и горнило эмоциональной оценки, предмет впервые начинает нечто *значить*. Можно сказать, что благодаря своей предметной форме и, что немаловажно, благодаря своей готовности быть предметным, сознание впервые и открывает для себя предмет, но также открывает для себя и свою собственную предметную природу и утверждает в ней. Теперь сознание перестает холодно и отстраненно созерцать весь текучий феноменальный ряд (чего оно, собственно, в чистом виде никогда и не делало), равно как и перестает испытывать какие-либо эмоции по этому поводу. Оно впервые получает возможность предаваться рефлексии в отношении вещи, именовать ее, означивать, наделять смыслами, трансформировать, подвергать анализу.

Теперь предметная форма выступает перед нами по меньшей мере в двух своих обнаружениях: во-первых, как сложная надстройка над сферой чувственности и, во-вторых, как законченное логическое формообразование, являющееся трансцендентальным аналогом существования вещи. Существует определенное сходство между подобной трактовкой предметной формы и ее отношения к сознанию и рассудком у Гегеля, так как это представлено в «Феноменологии духа, где рассудок проникает к истинной, скрытой основе вещей, приводит сознание к его целостности и всеобщности, позволяя ему осознать свою мощь в отношении феномена: «Именно это *целое* как целое, или *всеобщее*, и составляет “*внутреннее*”, *игру сил как рефлексию* его в себя самого. В нем для сознания предметно установлены сущности восприятия так, как они суть в себе...» [27, С. 77-78; 226, С. 35].

Названные ранее три формообразования сознания, которые для Г. Шпета в своей глубинной основе есть эстетическое сознание, что означает сознание не только чувственное и чувствующее, но и сознание означающее и смысловое. При этом чувственное и смысловое не следует слишком резко разводить в стороны. Такая трактовка менее всего способна отразить точку зрения Г. Шпета. Его концепция эстетического представляется в достаточной степени синкретичной, в ней прекрасно сочетаются эти аспекты, даже если по видимости они противоречат друг другу. Их действительная близость уходит на второй план, пожалуй, только в русском языке. Во многих европейских языках все обстоит несколько иначе. Так, *sensus* в латинском языке; *Sinn* – в немецком; *sense* – в английском, означают не только нечто чувственное, воспринимающее, но также и рефлектирующее, означающее, смысловое.

У древних греков этот смысл слова *αἴσθησις* сохраняется и приближается к русскому «чувствовать» – точно, правильно, в тонкостях понимать некое явление, процесс, событие. Мы говорим о ком-то, что он не просто нечто знает, но и *чувствует* это, т.е. разбирается досконально, действительно понимает это как бы изнутри, как нечто *свое*.

Можно отметить также и *αἰσθάνομαι* – не только проявление чувствительности, но и понимание, наличие здравого смысла; напр. у Фукидида *ὁ αἰσθανόμενος* – здравомыслящий человек.

Подобная игра, настоящая переключка значений и смыслов, вообще свойственна манере философствования Шпета. Отсутствие жестких разграничительных линий между понятиями, не приводящее, однако, к их смешению, позволяет рассматривать эстетические взгляды философа как нечто целостное, несмотря на то, что в само понятие эстетического попадут столь разнородные элементы. Эстетическое сознание в собственном, интегральном смысле – едино, оно не подлежит дроблению на свои, чрезвычайно условно выделяемые, компоненты: восприятие, оценка, осмысление. С большой степенью уверенности можно утверждать, что именно в силу дробления, расчленения этой целостности эстетического Шпет не признавал тех или иных авангардных форм и течений в искусстве.

Разрушение предметности до определенной степени дает возможность по иному взглянуть на феномен, иначе его представить, попытаться открыть в нем то, что ранее не замечалось, однако, полное разрушение предметной формы (если такое вообще возможно) является смысловой катастрофой для эстетического сознания: утратив предметность, оно ввергается в хаос иррациональных установок, разрушается его образная и, в конечном итоге, смысловая система. В сущности, вне предметной формы сознания не имеет смысла говорить и о самом сознании. Равно справедливо и то, что предметная форма в свою очередь может быть обнаружена лишь в интенциональной деятельности сознания. Ни один феномен, ни одна вещь в мире не обладает предметной формой в самой себе, вне сопряжения с чем-то иным. Такова же и природа самого сознания. Свою собственную предметность оно обнаруживает лишь соприкасаясь с внешним, *эстетическим* предметом. Помимо этого соотнесения с вещью, сознание и его продукты принципиально непредметны. Так, непредметен смысл, и здесь Г. Шпет в целом не считает необходимым сколько-нибудь значительно отдаляться от Э. Гуссерля, хотя уже в книге «Явление и смысл» (1914) были намечены пункты расхождения с гуссерлевской позицией. Для Шпета то, что непредметно, отягощено так или иначе личностным произволом, необъективностью, а значит и недействительностью.

Предметная форма достаточно ясно увязывается Г. Шпетом с особой деятельностью сознания. Она придает любой вещи некий семантический индекс, при помощи которого вещь опознается, интерпретируется, оценивается тем или иным образом. Можно спорить о том, насколько прав Шпет в своих оценках, насколько предметная форма действительно разрушается в современном искусстве, однако его общая установка на рассмотрение предметных форм сознания не вызывает сомнения. При этом переход вещи во внутренний, смысловой пласт сознания осуществляется в несколько этапов, последовательность которых будет рассмотрена в третьем параграфе данной главы.

Следует задаться вопросом, в чем причина столь бережного отношения Г. Шпета к предмету, к вещи? Философ прежде всего озабочен тем, чтобы последняя на любом этапе ее рассмотрения сохраняла достаточно высокий онтологический статус, который не может быть сохранен в случае какой-либо небрежной трактовки реальности, например, полагания ее иллюзией, игрой воображения или потоком переживаний субъекта. Г. Шпет на всех этапах своего творчества периодически вступал в полемику с авторами подобных подходов (например, с Н. Лосским, в рецензии на книгу последнего «Материя в системе органического мировоззрения» [201], полемизировал с феноменализмом Э. Маха и Кондильяка).

Реальность по Шпету есть нечто совершенно неустранимое в актах субъективного произвола или ссылкой на Откровение, а потому требующее пристального внимания исследователя. Говоря языком современной философской логики, Г. Шпет наделяет реальность, а, соответственно, и предметные формы сознания достаточно сильными экзистенциальными предпосылками, интерпретируя ее как осуществляющуюся необходимость, в отличие от подвижных и условных форм и вариаций, с которыми имеет дело искусство. Столь бережное отношение к вещи и предметности вытекает у Г. Шпета из самой сути его философствования, которое он сам характеризовал как особую форму реализма, а именно: «...позицию эмпирического (“естественного”) реализма, который исходит из утверждения бытия реальной, независимой от нашего сознания и познания, эмпирической действительности» [175].

Можно предположить, что стиль подобной фразы и ее содержание могли быть продиктованы отнюдь не философскими причинами, однако свое тяготение к реалистичности и неприятие нигилистических или мистически-напыщенных оценок реальности Г. Шпет сохранял на всех этапах своего творчества. Для данного исследования существенно то, почему философ так заботился о сохранении предметной формы от скептического, субъективистского или теологического разрушения и настойчиво защищал ее от разного рода нападков. Такое рвение связано прежде всего с тем, что Г. Шпет усматривал глубокое метафизическое соответствие между формой предмета как относительно автономной от субъекта реальностью и предметной формой сознания, и далее, по восходящей, со всей иерархией смысловых форм последнего.

Действительное разрушение предмета, будь оно осуществлено, автоматически разрушило бы само сознание, коль скоро последнее само имеет предметную природу, которая зависит от некоего содержания: прошлого или нынешнего, имеющего свой источник во внешнем или во внутреннем опыте. Способность сознания быть лишь в качестве содержащего нечто: мысль, образ, понятие, отношение – быть только содержательным сознанием – вот, что по Г. Шпету определяет его предметность. Это, помимо всего прочего, лишает сознание возможности помыслить *ничто*, а также и самого себя как ничто, лишает его возможности быть бессодержательным. Сознание как бы обречено

на свою предметность, которую оно же в определенном смысле и конституирует, продуцирует, творит в бесконечных тегических актах.

О своеобразной «борьбе» Г. Шпета против *ничто* достаточно красноречиво написал В.В. Библихин: «Шпет ни в коем случае не может, не хочет признавать реальности ничто, для него оно только наше представление, от дурного нигилизма. В пределе всего *ничто* – нет; всё вещи, пусть идеальные, видимые другим, мудрым зрением вещи. <...> надрывное стремление Шпета засыпать пропасть ничто «символом», «поэтическим образом», «творчеством», «поэзией» нам кажется безнадежным. Трезвее признать то, что он сам сказал, не слыша сам себя: кроме действительности – ничто» [8, С.355-356]. И далее, «Теперь мы можем понять, <...> зачем внутренняя форма, когда уже есть символ, – почему, имея уже символ, Шпет сохраняет внутреннюю форму. Ему нужно много всего, он будет умножать сущности, чтобы забросать бездну Ничто» [8, С.359].

Возможность продуцировать, создавать свои собственные конструкты и предметные формы, без усмотрения непосредственной связи с предметом восприятия составляет основу творческой мощи сознания. Все ограничения, которые ставит Г. Шпет на пути оперирования с реальностью, касаются лишь определенного разряда нигилизирующих процедур. Как бы странно это не воспринималось в связи со сложившимся стереотипом в отношении Г. Шпета, но философ весьма внимательно следил за успехами положительной теологии в России и рассматривал ее появление в этой стране скорее как благо. Любого рода конструктивный подход приветствовался им безоговорочно, лишь бы он соответствовал тому духу сдержанного реализма, сохраняющего вещь как эстетический предмет, подход, который разделял и сам Шпет. Анализу этой эстетической предметности, феномена в его отношении к эстетическому сознанию посвящен следующий параграф.

1.2. Эстетическое сознание и проблема синтеза феноменального ряда

Следует рассмотреть отношение Г. Шпета к некоторым фундаментальным понятиям новоевропейской метафизики, а вместе с этим и к традиционным проблемам последней, в той мере, в какой это затрагивает эстетическое сознание и его формы. Прежде всего рассмотрим понятие «опыт» – опасного рифа, о который разбился не один философский корабль и которому сам Шпет посвящает немало размышлений.

Не вызывает сомнения деление Шпетом всей суммы эмпирического на внешний и внутренний опыт, каждый из которых имеет достаточно сложную структуру. Более точно опыт сознания может быть разделен на три части:

1. Чувственные созерцания в качестве внешнего опыта (или же сфера эстетизиса, в ее наиболее строгом понимании).
2. Эмоциональное переживание, являющееся уже частью и основой внутреннего опыта сознания (переживание всегда эстетично, то есть

всегда чувственно, хотя мы можем говорить о переживаниях эстетически значимых или незначимых).

3. Внутренний в собственном смысле опыт сознания и его описание как наука (феноменология). Рефлексия в отношении созерцаний и переживаний или, что то же, – опыт в отношении любого возможного опыта.

На последнем этапе, в соответствии с традицией, идущей от Юма, рефлексия в отношении нашего опыта превращается в критику последнего, критику, которая сама уже не есть опыт. Именно с подобной критикой связывает Шпет свое понимание философии как строгой науки. На этом же основано неприятие философом психологизма в логике и философии. Переживанию отказано в праве быть «знанием», т.е. в праве служить основой и принципом для любой науки: «Переживание, конечно, есть опыт, и пережить что-нибудь, испытать что-нибудь, “узнать” его, однако это еще не значит, что само переживание есть “знание”. Переживания – только поток, который несет с собою множество самых разнообразных “вещей”, нужно уметь найти и извлечь из него то, что мы называем “знанием”. Научное знание, и в особенности система его, не есть переживание, а есть *рефлексия о нем*, не есть опыт, а есть критика опыта» [198, С.294].

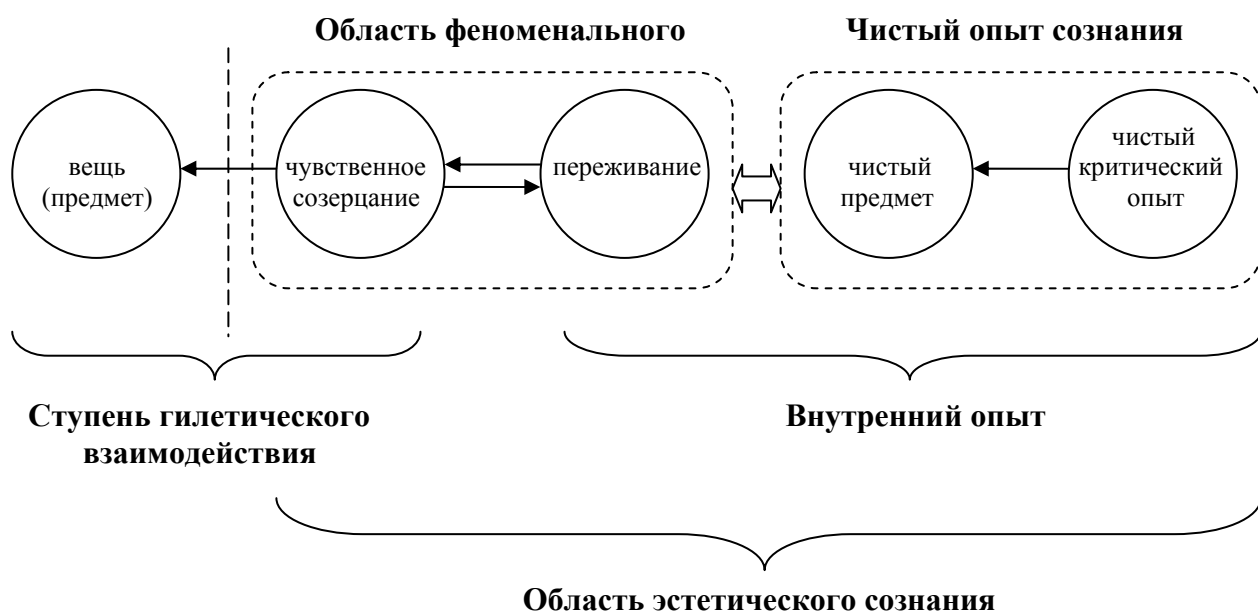
В этом и подобных фрагментах Г. Шпет предстает перед нами в качестве рационалиста, принимающего философию только в одной ее ипостаси – в качестве науки. Возможно, именно здесь источник неприятия Шпетом значительной части русской философии, которая к научной строгости отнюдь не тяготела и была склонна принимать философию преимущественно в ее мирозозерцательном, мировоззренческом измерении.

Эта критика опыта у Шпета в некотором отношении напоминает «чистый опыт» Э. Гуссерля, однако у последнего – это, хотя и опыт, но не имеющий в себе ничего феноменального, напротив, он явлен в сознании, как нечто задающее основания любого возможного опыта. Чистый опыт у Гуссерля – скорее мета-феноменален, он обзревает и описывает феномены и выносит вердикт в отношении существования последних. В этом отношении, как непосредственное чувственное восприятие, так и любые формы эмоциональной жизни человека могут быть отнесены к феноменальной сфере сознания, его внешним и внутренним феноменам соответственно.

И то и другое так или иначе связано с внешним объектом или *средой*. К чувственным созерцаниям особого рода можно отнести также эстетические переживания и даже мистический опыт, вне зависимости от теоретических или идеологических установок субъекта. Сказанное, конечно, не относится к эстетическим концепциям и теологическим построениям, которые всегда являются рациональной переработкой соответствующих состояний и переживаний, так же как и любой отчет о сновидении всегда излишне структурирует и рационализирует исходный материал.

Представим отношения между описываемыми понятиями у Г. Шпета (предмет, чувственное созерцание, переживание, предметная форма, чистый критический опыт) с помощью схемы (Рис.1).

Рис.1.



Все позиции на данной схеме входят в понятие «опыт», трактуемый предельно расширительно. При этом предмет и процесс чувственного созерцания, то есть восприятие предмета, соответствуют внешнему опыту, а процесс переживания, процедуры вторичного конструирования вещи, а также чистый (трансцендентальный) опыт сознания входят в объем понятия «внутренний опыт». Наконец, область эстетического сознания у Г. Шпета охватывает все указанные категории. Любой объект может быть рассмотрен в рамках данной структуры, в том числе и язык со всеми его формообразованиями и на всех его уровнях. Само слово для феноменолога является и *вещью-предметом* (разумеется, предметом в интенциональной структуре, или в качестве члена интенциональной структуры), и *переживанием*, и *чистым предметом* (внутренней формой, в широком смысле) и *чистым критическим опытом*.

Внешний опыт сознания представляет собой традиционную сферу эстетического, тем не менее он для Шпета – своеобразный минимум эстетизации, и несмотря на это, – необходимое звено в структуре эстетического сознания. Недаром он столь активно отстаивал права внешней формы и вообще «внешности» в жизни и в искусстве: «...не потому ли философам и психологам не удавалось найти “седалище души”, что его искали *внутри*, тогда как вся она, душа, вовне, мягким, воздушным покровом облекает “нас”. Но зато и удары, которые наносятся ей, – морщины и шрамы на внешнем нашем лице. Вся душа есть внешность. И личность есть внешность. Проблема бессмертия была бы разрешена, если бы была решена проблема бессмертного овнешнения. И для философии: “внутри” – только идеальное, а не реальное, не действительное, не действующее. “Внутреннее” – “только” идея. Немцы научили нас приставлять к “идее” словечко “только”, чтобы выражением “только идея” сказать: *ничто*. И

верно, если “идея” не разрешима внешне, во вне, она – ничто. Но если она – живая действительная идея, она не “только идея”, а *idéa*, т.е. *вид*, прежде всего, внешний видимый облик. Идеальное как ничто, только постигается, конципируется, оно – реально не-сущее. Бергсониада – визгливое “молчи” перед не-сущим. Внешность требует не конципирования, а уразумения и истолкования. Слово – незаменимый и неизменный образ действительности как внешности: все, без остатка, действительное бытие – во-вне, все внутреннее – только идеально. Художник должен утвердить права внешнего, чтобы мог существовать философ. Только действительно существующее внешнее может быть осмысленно, потому что только оно – живое. Только художник имеет право и средства утверждать действительность всего – и бессмысленного и осмысленного, – лишь бы была перед ним внешность. Философ узурпирует чужие права и привилегии, когда он, заикаясь, бормочет что-то об иррациональном бытии и о действительности иррационального. Вся действительность – во внешнем, и потому такое бормотание также действительно только как бормотание – алогическая белиберда» [180, С. 191-192].

Таким образом, внешнее, внешний опыт для Г. Шпета есть основа существования и жизненности любого опыта, в том числе и опыта критической рефлексии. Для Шпета весь опыт тотально эстетичен, даже *чистый опыт* Э. Гуссерля, поскольку последний все-таки интенцирован к эстетическому опыту. Однако эстетизм присутствует в чистом опыте (поскольку с последним имеет дело философия) и без такого интенцирования: «Философия есть искусство, и искусство есть философия – две истины, вовсе не получающиеся путем взаимного формального обращения. Оба утверждения реально независимы и самобытны. Философия есть искусство как высшее мастерство мысли, творчество красоты и мысли – величайшее творение; ображение безобразного, украшение безобразного, творение красоты из небытия красоты. Философия есть искусство, т.е. она начинает существовать “без пользы”, без задания, “чисто”, – в крайнем случае, разве лишь в украшающем “применении”» [180, С. 182].

Переживание (см. Рис.1.) – поистине «средний термин» всей сферы эстетизиса, звено, объединяющее оба полюса эстетического сознания, не дающее последнему впасть в одну из крайностей: либо превратить себя в некоторое чувствилище, исключив те или иные рациональные аспекты эстетического сознания, а значит, по Г. Шпету, и все словесное творчество; либо предаться созерцанию «чистой» красоты, лишенной всякой чувственной окраски. Переживание, трактуемое широко, есть тот пункт в системе, который объединяет как самые чувственные из искусств (например, музыку), так и наиболее семантические и смыслоуглубленные (например, поэзию). В целом же, совершенно закономерно, что на переживаниях и эмоциональном воздействии построено все искусство, как одна из наиболее значимых форм эстетизиса.

Включение Г. Шпетом феноменальности в сферу эстетического сознания не вызывает сомнения, более того, в ряде случаев они отождествляются

философом: «Переходя в сферу анализа чистого сознания, мы соответственно различаем состояния или “составы” сознания, которые условимся обозначать как сознание эстетическое или *феноменальное* в преимущественном смысле (феноменологическое Штумпфа, гилетическое Гуссерля), с одной стороны, и по преимуществу *интенциональное* или функциональное, с другой стороны» [173, С. 272].

Сфера эстетического, таким образом, с необходимостью включает в себя вещь в ее непосредственности как всякий возможный опыт внешнего характера. О возможном опыте внутреннего характера речь пока не идет, поскольку он полагается заданным изначально и однозначно на полюсе «Я» в сфере эстетического сознания. Предполагаемая же вещь не есть вещь внешнего опыта, напротив, она полагается, конструируется во внутренних созерцаниях и не является ни переживанием, ни чистым критическим опытом сознания. С одной стороны, это вещь пребывающая в памяти (если речь идет о прошлых созерцаниях) или антиципируемая (предвосхищаемая) вещь; с другой стороны, это трансцендентальный феноменологический объект, вещь, ставшая объектом феноменологического рассмотрения. В первом случае вещь, обозначенная на Рис. 1 как «чистый предмет», относится к внутреннему опыту сознания в отношении чувственности и составляет вместе с переживанием основу собственно эстетического сознания во всех его обнаружениях. Эта вещь – феномен внутреннего опыта, как это и отмечено на схеме.

Предвосхищение вещи, предмета, когда его *еще нет* или воспоминание о нем, когда его *уже нет*, являются своего рода эстетической профилактикой сознания, его изначальной эстетической заданностью (направленностью).

Существенно то, что это предвосхищение или воспоминание может быть и с отрицательным знаком, в качестве скепсиса, сомнения в существовании объекта, вещи, однако это ничего не меняет по сути, поскольку в любом сомнении, скепсисе и даже нигилизме не меньше эстетизиса, чем в любых «положительных» системах.

В том случае, когда предмет, вещь относится к внутреннему опыту сознания, мы имеем дело с трансцендентальным объектом феноменологии, т.е. уже и не с феноменом как таковым, а с отношением, делающим возможным любой феноменальный объект или опыт в собственном значении этого слова. Важно отметить, что ни Г. Шпет, ни Э. Гуссерль не отрицали того, что этот феноменологический объект есть нечто, так или иначе «выведенное» из непосредственного опыта, – это не только позиция здравого смысла, но и общий тезис для всей современной психологии. Для человека, кем бы он ни был, естественно считать, что факты сознания появляются лишь в качестве синтеза тех или иных восприятий и переживаний, строящих феноменальный образ вещи в качестве результата. Это может быть охарактеризовано как проявление естественной установки сознания, которая сама по себе вполне бескачественна, однако в ряде случаев закрывает пути дальнейшего развертывания рефлексии.

Более существенной характеристикой этого внутреннего объекта, внутренней вещи, является то, что последняя лежит в основе любого

феноменального обнаружения. Что это означает? Прежде всего, важно отметить, что «лежать в основе» не означает в то же время «быть причиной». Причины осуществляющейся где-то на границе «Я» и Мира феноменальности предельно не ясны и возможно никогда не откроются человеку. Не впадая в излишние спекуляции, Шпет оставляет подобные вопросы поэзии и теологии. Совершенно иное беспокоит нас, когда мы хотим поставить или разрешить вопрос об основаниях нашего знания, в том числе, об основаниях чувственного созерцания. Сами эти основания могут иметь различную природу, но чаще приходится слышать об основаниях логических и трансцендентальных. Рассмотрим их более подробно, поскольку в дальнейшем нам понадобится достаточно ясное и строгое их разграничение.

В общем виде логическое и трансцендентальное, наряду с экзистенциальным и трансцендентным являются уровнями, на которых осуществляется любая семантическая интерпретация реальных или виртуальных смысловых отношений, фактов и процедур. При этом существенно, что логический уровень стоит несколько в стороне от других, которые, в свою очередь, могут быть рассмотрены в качестве спецификаций метафизического рассмотрения смысловой реальности. Сама логика как таковая метафизикой еще не является, хотя и подлежит метафизической интерпретации. Сам Шпет неоднократно говорил о необходимой связи между логикой и бытием, логикой и языком, логикой и культурой.

Интересно сопоставить суждения Г. Шпета и Э. Гуссерля об этом предмете. Так, в «Логических исследованиях» читаем: «Логика исследует, что относится к истинной, правильной науке, как таковой, другими словами, что конституирует идею науки, чтобы, приложив полученную мерку, можно было решить, отвечают ли эмпирические данные науки своей идее, или в какой мере они к ней приближаются и в чем от нее уклоняются. В этом логика проявляет свой характер нормативной науки и отстраняет из себя сравнительный способ рассмотрения, свойственный исторической науке...» [35, С. 195]. И далее: «Понятие чистой логики, как мы его развивали до сих пор, обнимает теоретически замкнутый круг проблем, которые по существу относятся к идее теории. Поскольку ни одна наука невозможна без объяснения из оснований, стало быть, без теории, чистая логика *самым общим образом* объемлет идеальные условия науки вообще» [35, С. 351; см. также 37; 38].

Теперь обратимся к определению Г. Шпета, который, рассматривая структуру слова, в частности, его внутреннюю логическую форму, пишет: «Специальное развитие намеченного здесь только в самых общих чертах есть уже наложение самой логики, как я ее понимаю и определяю, т.е. как науки о слове (логосе), именно о *внутренних формах словесного выражения* (изложения)» [173, С. 226].

Шпет настаивал на построении своеобразной *онто-логики*, логики смысла, логики интерпретации, логики самого бытия, которая логикой, строго говоря, уже не является, но есть метафизика, интерпретирующая те или иные логические связи и отношения в структуре самого бытия. В модели Шпета логика является более исходной ступенью интерпретации, чем уровень

построения трансцендентальных конструкций-понятий. Логический уровень рассмотрения пред-лежит любому иному уровню, и не в этом ли причина того, что и Гуссерль и Шпет видели будущее философии в облике строгой науки, твердо укорененной в некоторых логических основаниях. Для данного исследования существенно то, что Шпет отказывается от полного отождествления логического и трансцендентального, предполагая, что чистая логика должна лежать в основе любых философских построений. Таким образом, логический уровень у Шпета является основанием для создания интерпретационных моделей сознания и реального мира, причем последний сам полагается в качестве интенционального массива сознания как некая основа, субстрат восприятия и дальнейшего конструирования феноменов.

Этот уровень или основание естественным образом связан с более или менее напряженным созерцанием своей индивидуальности, понимаемой как система смысловых форм сознания, превращающая (трансформирующая) факты и формы культурно-исторического развития человечества в факты и формы внутренней, скрытой, интимной жизни духа.

Еще один важный момент, связан с понятием трансцендентального основания феноменального ряда. И у Гуссерля, и у Шпета это основание выступает как некая предзаданность, предвосхищение, априорность, изначально и до конца определяющая весь возможный опыт сознания. В то же время, это основание не присутствует в опыте непосредственно. Необходимы особые технические процедуры (эпохэ, редукция) для того, чтобы выйти к этому источнику. У Шпета этот процесс осуществляется исключительно в понятийной и смысловой деятельности сознания. Разного рода «вчувствование», «интуиция», те или иные мистические способы проникновения в основы, были ему чужды. «Вы можете прийти к своей истине каким угодно путем, но раз вы хотите убедить в своей истине других, вы вынуждены “рассуждать”, т.е. в конце концов тем или иным способом *доказывать*. Самая свободная теория непосредственного усмотрения истины, след., всякий интуитивизм, вяжется, таким образом, самым естественным путем с логикой и ее законами...» [176, С. 313].

Для Э. Гуссерля, понятийность, словесность важны постольку, поскольку они так или иначе объединяют непосредственные созерцания и формируют опыт сознания в некоторое единство. Значение такого единства трудно переоценить: «Прослеживая поток явлений в имманентном созерцании, мы переходим от феномена к феномену (каждый из которых есть единство в потоке и сам завлечен потоком) и никогда не приходим ни к чему, кроме феноменов. Только тогда, когда имманентное созерцание и вещный опыт получают словесное выражение, вступают в известное отношение находившийся в созерцании феномен и познанная в опыте вещь» [34, С. 150].

У Шпета феноменальность есть то, что объединяет, сближает внутренний и внешний опыт, не дает распасться целому нашего опыта, является гарантом его константности и преемственности. Она сама устраняет или хотя бы уменьшает водораздел между вещами ноуменальными и собственно вещью в строго эмпирическом смысле. Г. Шпет постоянно полемизирует с Кантом и его

школой, для которых за пределами феноменального ряда – вещь-в-себе в качестве источника наших созерцаний. Мы можем лишь надеяться, что и трансцендентальная вещь, чистый предмет (тоже, между прочим, ноумен, смысловая конструкция) есть более или менее точное описание вещи в себе. С точки зрения Канта это, естественно, невозможно, поскольку вещь-в-себе предпослана любому возможному опыту, тогда как чистый предмет – вторичен по отношению к опыту, теоретически конструируется нами после вполне определенного опыта.

Иначе обстоит дело у Г. Шпета. Кантовскую вещь-в-себе он считал надуманной, излишней конструкцией, лишь усугубляющей водораздел между вещами с одной стороны и сознанием и его продуктами, с другой. У Гуссерля говорить о вещи в себе вообще не приходится. Вся область гилетического взаимодействия и сама «материя» – ϕλη – область сырого, неоформленного материала, предстоящего нашим чувственным созерцаниям, менее всего является тем, что можно было назвать трансцендентной вещью-в-себе. Но стоит задуматься, не там ли, в действительности, происходит самое интересное, о чем часто высказываются теологи, мистики и созерцатели разных времен и народов. Не оттуда ли мутными, теплыми волнами поступает то, что становится впоследствии эстезисом во всех его проявлениях. Так ли бессмысленна неоформленная материя?

Феноменологическая школа, по крайней мере, на раннем этапе, оставила этот вопрос без ответа. Тем не менее, в отличие от Гуссерля, Г. Шпет никогда не апеллировал к полной неразличимости ϕλη . По Гуссерлю, в сознании осуществляется предстояние пока еще мысленного объекта, который конституируется тетическими актами сознания, и лишь после этого становится возможным восприятие конкретных объектов. У Гуссерля конструирование феноменов имеет не столько эстетический оттенок (в плане восприятия, как у Канта), сколько смысловой или смысло-эстетический, постоянно воспроизводя и сохраняя момент означивания, осмысления и понимания. Впрочем, в рамках естественной установки этот момент даже не осознается, и для того, чтобы это все-таки произошло, необходим целый ряд феноменологических процедур.

Г. Шпет вполне последовательно и справедливо называл себя реалистом, поскольку, в сущности, признавал наличие внешнего объекта, самого предмета безоговорочным фактом, хотя и не стремился описывать реалии за пределами нашего опыта. Здесь достаточно сослаться на довольно частую критику Г. Шпетом софиологии, теософии и тому подобных теорий: «Я не против всякого рода небесных теорий вообще, и свободы их высказывания, – даже если им место – в Индексе глупости, – но я против того, чтобы благоустройство неба навязывалось земле. Можно говорить сколько угодно о “сверхпостижимом”, – но нельзя заставить думать, что этим разрешается хотя бы малейшая земная загадка» [176, С. 356]. «Теософические теории искони внушают, что реальность под покрывалом; приподнявшему его складки – ужас безумия. И правда: перед *черным ничто* – кто не лишится ума? Вот критерий для распознавания художника: поставить испытуемого перед покрывалом, внушать ему приподнять покрывало, и художник, не теософ, строго отстранит

экспериментатора. Разве можно циническим движением руки разрушать эту тайну – красоту складок покрывала? Разве можно художнику собственноручно разрушить данную его глазам и потому подлинную действительность? Разве есть и разве может быть иная? Ей можно только “подражать”; её надо творить; она – налицо, за ней – ничто. < ... > Внешнее без внутреннего может быть – такова иллюзия; внутреннего без внешнего – нет. Нет ни одного атома внутреннего без внешности. Реальность, действительность определяется только внешностью. Только внешность – непосредственно эстетична» [180, С. 190].

Такова эмпирия эстетического сознания. Проходя все указанные ступени, от полюса Вещи до полюса Самости, оно впадает в свою собственную стихию – область логических, онтических, грамматических форм. Анализ и классификация этих форм будет дан во второй главе. Сейчас же следует рассмотреть эстетическое в его «принципиальной координации» с языком, в его стремлении к языку, вхождении в язык.

1.3. Эстетическая предметность как формообразующая подструктура языка

Зададимся вопросом: каким образом феноменология, занимаясь сознанием и его актами, становится, тем не менее, фундаментальной онтологией – учением о сущем и его априорных, трансцендентальных основаниях? У каждого феноменолога этот переход осуществляется по своему, однако некие общие тенденции все же ясно различимы. Так, на раннем этапе развития феноменологических исследований включение проблематики сознания в онтологические построения происходило посредством анализа проблем именования, значения и смысла, понимания у Гуссерля и рассмотрения историко-культурных оснований языка и языковой деятельности у Г. Шпета. Так или иначе, эстетическое сознание у последнего если и не начинается на уровне речи и языка, то, во всяком случае, – остается в языке, *снимая* таким образом всю предшествующую эстетическую работу, которую можно считать преддверием подлинно эстетического, находящего себя именно в языке, осуществляющегося в его рамках и с его помощью.

Следует сказать, что Г. Шпет был вполне самостоятелен в этой своей работе, поскольку Гуссерля в тот период менее всего интересовала эстетика, тем более, эстетика, рассматриваемая с точки зрения интересубъективного в своей основе историко-культурного процесса. Рассмотрим позиции обоих мыслителей в отношении эстетического содержания языка, причем позицию Гуссерля лишь в той мере, в какой это позволит оттенить подход Шпета.

На раннем этапе развития феноменологии язык интересовал Гуссерля по преимуществу лишь в качестве операциональной системы нашего сознания, системы значений и смыслов в которых отражается и преломляется интенциональная активность субъекта. Можно сказать, что в целом Гуссерль разделяет инструментальный подход к языку, сводящийся к тезису о том, что язык есть форма и способ проявления активности сознания, агент,

осуществляющий и проявляющий вовне эту активность. Шпет такой подход не разделял, напротив, приписывал всему языку, равно как и отдельным его обнаружениям, известную самостоятельность и творческую активность. На позднем этапе своего философского развития Шпет находился скорее в рамках естественной установки сознания, нежели в рамках феноменологической редукции. Если первая полагает мир в качестве живого и значимого материала для нашего опыта и является для Шпета конкретно-исторической основой взаимосогласованного опыта, то вторая нацелена не на восприятие известных и поиск неизвестных свойств предмета, но на сам процесс и логику восприятия как на формирование определенного спектра значений, усматриваемых в предмете.

Феноменологический метод Гуссерля заключается, таким образом, в обнаружении и описании поля непосредственной смысловой напряженности и сопряженности сознания и предмета, поля, горизонты которого не содержат в себе скрытых, непроявленных в качестве значений сущностей. Само сознание при этом непредметно, однако интенционально, то есть направлено на предмет, что и делает возможным всю систему значений, причем, не только в логическом или лингвистическом смысле.

Сознание и мир у Гуссерля несводимы друг к другу. Обратимся к «Логическим исследованиям»: «Психологические логики не замечают глубоко существенных и навеки неизгладимых различий между идеальным и реальным законом, между нормирующим и причинным регулированием, между логической и реальной необходимостью, между логическим и реальным основанием [35, С.224].

Как представляется, Г. Шпет был далек от подобного ригоризма. Напротив, одним из наиболее сильных и значимых пунктов его теории является положение о корреляции, близости идеального и реального. Это сочетание осуществляется у Г. Шпета не по принципу «также и...», но в духе диалектического взаимоперехода, прежде всего – в языке и его структурах. У Гуссерля же язык является симптомом и результатом (а отчасти и одной из причин) отчуждения, отстраненности идеального и реального друг от друга.

Нельзя сказать, что Г. Шпет изначально не разделял подход своего учителя к проблеме сознания, его структуры, свойств и т.д. Напротив, в книге «Явление и смысл» (1914) он воспроизводит позицию Гуссерля по данному вопросу. О каком бы то ни было значимом расхождении между ними можно говорить лишь после того, как Г. Шпет обратился к анализу языка в его не столько психологическом, сколько в культурно-историческом бытии, что произошло на рубеже 20-х годов.

Начиная с этого времени, одна из главных забот Г. Шпета – это герменевтика, или, выражаясь иначе, как возможна герменевтика, понимаемая как теория и техника проникновения в $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ и $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ языка и культуры. Герменевтика отныне полностью погружена в язык и очерчена в нем, она является наукой «уразумевания и интерпретации». Интерпретации чего, собственно? Разнообразных речевых и текстовых реалий в их исторических, культурных, этнических измерениях. В работах Г. Шпета зрелого периода

проблемы индивидуального сознания и его скитаний в языке и культуре постепенно отходят на второй план, уступая место конкретно-исторической всеобщности, что постоянно подчеркивается философом.

Теперь язык для Г. Шпета – это плотный массив эстетического материала в его абсолютно развернутой, наиболее полной форме; можно сказать, что язык является наиболее точным выражением и квинтэссенцией эстетического сознания как такового. Язык самостоит и предстоит субъекту в любой трактовке последнего. Язык и как речь, и как текст подлежит истории, но сам есть *культура* в ее наиболее полном и концентрированном выражении. Можно сказать, что язык есть душа культуры, ее архетип. Сущность архетипического подхода в отношении языку, хотя и не названного, но повсюду проводимого у Г. Шпета, может быть описана более точно и более традиционно с помощью им же предложенной объяснительной модели. Для этого используется термин «энтелехия», причем, в его классическом, аристотелевском понимании.

Термин, сконструированный и введенный Аристотелем: *ἐντελέχεια*, и означающий полное раскрытие цели, потенциальности, заложенной в данной (каждой конкретной) вещи, с его знаменитым «всякая энергия (деятельность) тяготеет (стремится) к энтелехии», состоит из трех частей: *ἐν-τελ-έχεια*, которые означают буквально следующее:

ἐν- – приставка со значением *в, внутри, внутрь* или обладание неким признаком;

τελ – производное от *τέλος* – *окончание, свершение*; соответственно – *τέλεον* – *конец, совершенство*; а также *τέλεος* – *законченный, полный, совершенный, лучший, высший* и т.п.;

έχεια – единст. число настоящего времени от *ἔχω* – *держат, иметь, обладать, находится, пребывать* и пр. [см. 44].

Таким образом, мы используем термин, буквально означающий «нечто конкретное, полностью реализованное», окончательное, пребывающее в завершенности и совершенстве, но одновременно и стремящееся к концу, полностью исчерпанное, не имеющее более потенций для развития. Язык и слово у Шпета как раз и являют собой высшую степень эстетического развития и даже высший уровень реальности как таковой. Заметить это способен только человек культуры, который видит мир через призму лингвоэстетизиса и сам является словесным индивидом.

Индивид – тем более, тот индивид, которым заняты философы, – создан языком и в языке. Приходится лишь удивляться, как часто мы видим человека и мир такими, какими они представлены в разнообразных языковых проявлениях, например, в литературе.

Обратимся к одному из многочисленных суждений Шпета в отношении слова и языка: «Слово как сущая данность не есть само по себе предмет эстетический. Нужно анализировать формы его данности, чтобы найти в его данной структуре моменты, поддающиеся эстетизации. Эти моменты составят эстетическую предметность слова» [180, С. 210]. После сказанного ранее, это создает некий диссонанс, противоречие. Однако, все это – лишь на первый

взгляд. Слово никоим образом не охватывается у Шпета сферой эстетического, тем более, эстетическим сознанием, поскольку слово есть некая реальность, на права которой философ никоим образом не покушается.

Слово есть вещь еще до того, как оно станет объектом сознания вообще, тем более, сознания эстетического. Как вещь оно обладает незыблемыми и неотчуждаемыми правами, одно из которых – существование, равнодушное к прихотям и целям субъекта, его использующего. Сказанное, однако, не означает, что слово полностью равнодушно к сфере эстетического, хотя и не охватывается ею полностью. Можно сказать, что слово эстетично, однако добавить, что оно *не только* эстетично. Это, например, заметно в терминологической, технической речи. Слову, взятому самому по себе, не свойственно быть для человека чем бы то ни было, в том числе и эстетическим объектом. Возможность быть таковым есть лишь некая часть его бытия и его потенций. Верно и то, что для Г. Шпета – это есть его наиболее существенная, главная часть. Слово у него есть поистине слово, когда оно отягощено эстетизмом в любом его понимании.

Слово – это естественное искусство: «Словесное искусство без культа слова – несносный цинизм. Как естественное искусство, оно себя противопоставляет искусственной терминологичности и безыскусной прагматичности, имеющих то общее, что слово в них не культивируется в его самоценном значении, а дико произрастает без художественной заботы, без ласкового внимания к себе со стороны словесного мастера. В лучшем случае человек здесь думает о слове столько, сколько нужно заботиться о приличном состоянии одежды или о сохранности транспортных средств. Как искусство слово становится предметом особенной заботы, художественного культа. Оно возводится в самоценный объект, требующий служения и жертвы. В своей величавости оно требует очищения от нестерпимой для него суеты» [200, С. 164].

Таким образом, эстетическое звучание слову еще необходимо придать, как бы оно само к этому не располагало. Здесь требуется рука мастера, который один только способен вскрыть, явить хранящиеся в слове и языке сокровища. Данная позиция вполне согласуется с самооценкой Г. Шпета как реалиста, о чем было сказано ранее. На уровне слова и языка эстетическое сознание естественным образом трансформируется в сознание литературное по преимуществу.

Действительно, если эстетизм находит свое концентрированное выражение в слове, то вполне справедливо, что именно литературное сознание наиболее полно представляет представляет собой сферу эстетического, по крайней мере, на данном уровне. Помимо этого, литературное сознание воплощает в себе то, что ранее было сказано о сознании эстетическом: оно является синонимом сознания как такового, не только в его индивидуальном измерении, но также и в его культурно-исторической полноте: «Предмет литературы – в реальном культурном осуществлении сознательного начала человека, в полноте его духовных проявлений и возможностей. Литературное сознание – есть сознание, направленное на предмет, смысл и содержание которого – конкретно-

эмпирический дух человека в его развитии и его истории. Поэтому о литературе можно с полным правом сказать, что она в своей идеальности есть воплощение, материализация самосознания как такого, и в своей реальности – выражение исторического человеческого самосознания, сознания человеком себя, как становящегося исторического объекта» [200, С.165].

Литература как словесное искусство, доступное мастеру, является не только предельным выражением и отображением жизни самосознания, но также и активным творцом последнего. Она воплощает в себе его самостояние и самодеятельность, выступая наиболее развернутой вовне системой рефлексии в отношении человека и его качеств.

Создание любых теоретических моделей становится возможным лишь в силу раскрытия тех потенций, которыми обладает слово (знак) как значимая эстетическая вещь. О том, что слово само есть некая вещь, всегда вполне зримая, слышимая и осязаемая будет сказано в третьем разделе диссертации. Пока же обратим внимание на процессы формо- и смысло-образования, протекающие в языке и сознании как реальностях, эстетических по преимуществу. Важно разобраться в этом вопросе именно здесь, поскольку в дальнейшем я буду рассматривать разнообразные формы слова, как внутренние, так и внешние, в их взаимосвязи и в отношении к сознанию, в том числе и к эстетическому.

В своем рассмотрении языка Шпет однозначно не приемлет операциональные и функционалистские подходы к языку, вполне солидаризуясь с позицией другого ученика Э. Гуссерля – М. Хайдеггера: «От оков рационально-логического объяснения необходимо освободить не только вопрос о происхождении языка, требуется прежде всего освободиться от логически ограниченного описания языка. Против характеристики значения слов исключительно как понятий на передний план выдвигается образно-символический характер языка. Биология и философская антропология, социология и психопатология, теология и поэтика предпринимают серьезные усилия для полного описания и объяснения языковых явлений» [147, С. 6].

Одним из наиболее существенных положений эстетики Г. Шпета можно считать мысль о том, что сознание, о котором говорит философия, а также эстетическое сознание, составляющее предмет эстетики, обладает трансцендентальной природой. Строгая научная философия, равно как и чистая эстетика, занимающаяся не «приключениями и похождениями искусств», а точным и вдумчивым анализом последних, являются трансцендентальными дисциплинами. Вся проблематика, связанная с феноменальностью сознания в его общем виде должна составлять особый предмет для феноменологически ориентированной психологии. Эстетическое же в той мере, в какой оно является феноменом, входит в компетенцию поэтики (технический аспект эстетического), а также теории и истории искусств (собственно феноменальный и фактографический материал). Здесь сочетается зримое и слышимое тело искусства и его идеально-нормативная сторона, воплощенная в поэтике как в технической дисциплине.

Тезис о трансцендентальности эстетики в ее наиболее сущностном рассмотрении приводит философа к несколько неожиданному выводу о том, что: «...Никаких эстетических форм не существует: существуют поэтические формы. Далеко не все поэтические формы воспринимаются эстетически. Стирание метафор, вхождение метафор в обычный язык. <...> Д. Бедный: нет эстетики, поэтика есть» [186, л. 2-3, С. 4-5].

Словосочетание «никаких эстетических форм» здесь вероятно означает «никаких *собственно* эстетических форм», поскольку и до, и после написания данного текста Г. Шпет неоднократно говорил о существовании внутренней эстетической формы. В целом же, понятие «форма», эквивалентное в ряде случаев термину «очертания», может быть применено исключительно к феноменальному ряду, независимо от того, имеем ли мы дело с гносеологической или с эстетической проблематикой.

Впрочем, это «очищение» сознания от феноменальности Г. Шпет никогда не доводил до предельного уровня, подчеркивая, что сознание вообще, равно как и эстетическое, имеет двоякую природу: «Эстетическое сознание есть: с одной стороны чувственное, с другой – культурное» [186, л. 3, С. 5]. Первое, соответственно, и есть феноменальное в его непосредственном обнаружении, второе – словесное, понятийное, софийное, то, чем и должна по мнению Шпета заниматься эстетика в качестве философской дисциплины.

Эстетическое укореняется в языке и описывается последним как одна из его собственных подструктур. Поскольку феноменальный аспект языка и языковой деятельности исчерпывающе описывается другими дисциплинами (например, поэтикой), то на долю эстетического в языке остаются только принципы или правила, главная задача которых – служить основанием для различения многообразных внутренних и внешних форм слова и языка, и даже, в ряде случаев, – являться производящей причиной этих форм. Здесь трансцендентальное эстетическое является той неотчуждаемой основой языка, за которой стоит непосредственно внутренняя логическая форма. Это основание, лежащее в основе слова и языка, в своей сущности двояко. С одной стороны, оно выступает как переживание, заданное в слове, в литературе (речь идет, разумеется, о литературе в понимании самого Шпета), то есть как нечто, присущее самому субъекту, но предстоящее перед ним в неких превращенных и очищенных формах.

Этой, апостериорной в своей основе, форме, противостоит трактовка трансцендентального как определенного априорного синтеза, сводящего все наши разрозненные восприятия и переживания в единое целое эстетизиса. Вопрос о причине самих этих априорных синтезов и их природе решается Шпетом достаточно однозначно: они существуют как некие исторически и генетически заданные алгоритмы восприятия и переживания. Едва ли эта проблема может быть удовлетворительно решена таким образом, поскольку данный подход, позволяя описывать ситуацию с позиции синхронизма, не позволяет рассматривать проблему формирования априорных конструкций в филогенезе, то есть в ее наиболее принципиальной постановке. Учитывая, что речь идет о синтезе эстетического восприятия, позиция философа не позволяет с

какой-либо ясностью описать появление художественного слова как способа существования эстетического в языке, не прибегая к гипотетическим (лучше сказать, метафорическим) суждениям.

Однако это нисколько не мешает Шпету описывать реальный процесс формообразования так, как он представлен в сознании. Эстетическое, в форме трансцендентальной априорной предзаданности, программы, алгоритма, как бы «взрывает» податливый словесный материал, позволяя его присвоить уже не в качестве инструментальной, терминированной или бытовой речи, но как художественное слово, как *язык* в его наивысшем проявлении.

Главной задачей первой главы являлось обоснование такого подхода к эстетическому сознанию в философии языка Шпета, в котором оно выступает как многоуровневое образование, имеющее феноменологическую природу. При этом рассмотрение всей сферы эстетизации всегда осуществляется философом в двух базовых отношениях: эйдологическом (предметность, понимаемая как интенциональное отношение) и собственно феноменологическом, когда Шпет рассматривает чистые предметные формы.

Эстетическое сознание у Шпета – всеохватно и многоаспектно. В зависимости от того контекста, в котором мы желаем его рассматривать, оно является в самых различных формах: предстает специфической формой организации чувственного материала, формой организации внутренних побуждений и переживаний индивида, наконец, феноменом языка, смысло-словесным сознанием.

Эстетическое сознание у Г. Шпета – предметно, т.е. совершенно определенным образом отнесено к некоторому содержанию, предметной структуре. Тем не менее, философ далек от гипертрофии этой предметности, поскольку то, в чем реализует себя эстетическое сознание, принципиально непредметно. Предметная основа сознания представляется заданной изначально в качестве первичного до-смыслового образования по отношению к его смысловой стороне.

Форме самого предмета как феномена, обнаруженной и схваченной сознанием непосредственно в акте чувственного созерцания, у Г. Шпета соответствует чистая онтическая форма, схватывающая мысль в соответствующих языковых, смысловых формах. Так как предметом для сознания становится любая вещь, свойство или отношение, посредством процедур экстерриториализации, то весь мир превращается для сознания в сквозную иерархию форм, как тех, на которые непосредственно направлена активность сознания, так и тех, в которых эта активность осуществляется. Форма предмета и чистая онтическая форма выступают как корреляты, хотя и сопряженные в различных смысловых полях, или контекстах.

Понятие предметной формы у Г. Шпета четко отграничивается как от формы самого предмета, так и от чистой онтической формы. Так, если форма предмета постигается сознанием в процессе непосредственного чувственного созерцания, в его бесконечных и непрерывно текущих актах, то чистая онтическая форма есть продукт жизнедеятельности самого сознания, некое

совершенно особое знание о предмете, которое и становится у Шпета основой для феноменологического рассмотрения.

Философ рассматривает эстетическое сознание прежде всего как систему смыслопорождения и в этом качестве наиболее значимым фактом этого процесса выступает слово. Даже если признать, что эстетическое сознание как таковое и не начинается на уровне речи и языка, то в конечном итоге находит свое логическое завершение в языке, снимая тем самым всю предшествующую эстетическую работу, которую можно считать преддверием подлинно эстетического, находящего себя именно в языке, осуществляющегося в его рамках и с его помощью. Поэтому любое рассмотрение сферы эстетического сознания в интерпретации Г. Шпета должно ориентироваться на анализ вербальной деятельности человека и, прежде всего, словесного творчества.

Переход из сферы абстрактно-феноменологической и трансцендентальной к смысловой и словесной предметности эстетического сознания является общей тенденцией философии Г. Шпета, который в процессе своего творческого развития все более обращается к рассмотрению конкретных проявлений эстетического сознания в его языковых, историко-культурных и этнических формах.

Глава 2. ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПРЕДПОСЫЛОК ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА Г. ШПЕТА

2.1. Обзор первоисточников и критической литературы

История публикаций работ Г. Шпета берет свое начало в 1903 г. вместе с выходом в свет нескольких рецензий и обзоров книг по философии и психологии. Первой самостоятельной работой философа было сочинение, удостоенное медали Киевского университета св. Владимира: «Проблема причинности у Юма и Канта», опубликованное в 1905 г. Отдельным оттиском книга вышла в 1907 г. [202]. В данной работе, имеющей скорее ученический характер, уже просматриваются характерные черты Шпета-скептика, поклонника Юма и беспощадного критика Канта и его школы.

Среди работ раннего периода особо следует отметить статью «Один путь психологии и куда он ведет» [208], опубликованной в 1912 г. Статья посвящена критике абстрактной рационализированной психологии с ее главными «грехами»: логицизмом и феноменализмом. Г. Шпет подчеркивает свое негативное отношение к кантианству, отстаивая права реальности и «жизни», понимаемой то в духе Дильтея, то вообще в традиции русской философии: «Дух философии жизненной, конкретной, цельной, основанной на достоверных данных внутреннего опыта, есть дух нашей философии. Учение о сердце и его значении в духовной жизни человека П.Д. Юркевича, о природе человеческого сознания кн. С.Н. Трубецкого и спекулятивная метафизика Л.М. Лопатина – три ярких иллюстрации одного пути психологии и того, куда он ведет» [208, С. 264].

Книгой, которая безусловно выдвинула Г. Шпета в ряды наиболее перспективных русских философов того времени, явилась работа «Явление и смысл», вышедшая в 1914 г. [169]. Обращение к этой книге является обязательным для любого исследователя творчества Г. Шпета, однако в судьбе творческого наследия философа она сыграла, в определенном смысле, роковую роль. Книга знаменует собой начало феноменологического периода в развитии философа, она по-видимости посвящена осмыслению и представлению суду российской публики теории Э. Гуссерля, а потому сам Г. Шпет тут же попал в разряд феноменологов и остается им до сего дня. Однако, уже в кратком предисловии автор пишет: «Первоначально у автора была цель ознакомить русского читателя с идеями феноменологии Гуссерля. Но уже с самого начала его неотступно преследовала музыка Вагнера, – все время он слышал «Тангейзера». Однако, и теперь Гуссерль выделен всюду специальными указаниями и ссылками. Поворот в философии, созданный Гуссерлем, остается очевидным. Но едва ли удовлетворительны в смысле ясности соблазны, преследовавшие автора, – иначе их и не было бы. Однако, и остается на первом плане феноменология» [169, С. 3].

Эти слова почему-то не попадают в поле зрения интерпретаторов, хотя они представляют собой один из типичных шпетовских шифров, не разгадав который, трудно понять, о чем действительно говорит (или умалчивает)

философ. В дальнейшем, причем с первых же страниц, Г. Шпет пишет о социальности, intersубъективности или же вовсе критикует своего учителя: «Феноменология – не откровение, в ней нет истин «на веки данных», многое может быть исправлено, иное и вовсе отвергнуто» [169, С. 14]. По всем основным вопросам, в том числе и в своем понимании языка и эстетического сознания, Г. Шпет не является «правоверным» феноменологом, признавая в феноменологии скорее ее стиль и метод, нежели ее результаты.

Среди работ Г. Шпета следующих за «Явлением и смыслом» преобладают сочинения по истории философии, посвященные П.Д. Юркевичу, Джоберти, Н.О. Лосскому, В.В. Зеньковскому и др. Для целей данного исследования особенно важны три философских эссе, написанных в 1916-1918 гг.: «Сознание и его собственник» [182], «Мудрость или разум?» [172], «Скептик и его душа» [174]. Каждая из этих работ является небольшим философским шедевром, закладывающим основы будущего учения Г. Шпета о языке, эстетическом сознании, эстетическом субъекте. «Сознание и его собственник» являет собой нечто иное, как герменевтику «Я», тщательное рассмотрение свойств субъекта и субъектности как таковой. По существу, описывается предметность и социальность как базовые характеристики сознания, подвергаются критике различные формы субъекти-визма и утверждается то, что можно было бы назвать реализмом сознания. «... “я” есмь социальная вещь, которая и определяет свои социальные отношения. В конце концов, так же нельзя сказать, *что* сознание, как нельзя сказать, *что* пространство, *чей* воздух, хотя бы всякий был убежден, что воздух, которым он дышит, есть *его* воздух и пространство, которое он занимает, есть *его* пространство... <...> Само я, как единство множества других “единств сознания”, есть коллектив и собрание» [173, С. 305-306]. «Анализ “сознаваемого сознания”, как коллективного предмета, показывает, что само я, имрек, есть “носитель” не только своего “личного” сознания, но и общего» [173, С. 309].

Работа Г. Шпета «Мудрость или разум?» (1917) представляет для нас особый интерес. Она посвящена отделению философии от псевдофилософских мифов или фантазий разного рода, среди которых упоминается и соблазн позитивизма. Философ очерчивает контуры философии как чистого знания или собственно науки, отделяя последнюю от т.н. «научной» философии: биологизма, субъективизма (психологизма, гносеологизма), историзма и пр. Г. Шпет пытается обнаружить и описать действительную область, территорию философствования, так как это было сделано Расселом и Уайтхедом в отношении математики, при этом эмансипируя философию и от «математизма» и от «онтологизма» как псевдофилософских искушений [172, С. 325]. Для настоящей книги важны суждения Г. Шпета о слове: «...слово есть *prīncipium cognoscendī нашего знания*. Действительно, анализируя наше сознание, мы не можем не заметить, что “слово” залегает в нем как особый, но совершенно всеобщий слой. Пока мы просто живем, наши переживания текут одно за другим, среди них есть и “словесные переживания”, но они занимают свое место рядом с другими, также появляются и уходят, и их всеобщее значение мало заметно. Но стоит остановиться на чем бы то ни было для его познания, и

оно немедленно запечатлевается словом. Отныне мы познаем его в словесной форме» [172, С. 345].

Существенно, что уже в этой работе, датированной 1917 г., философ впервые дает предварительную классификацию форм слова и, указывая на В. фон Гумбольдта, выделяет внутреннюю логическую форму слова: «Станем дальше анализировать слово в присущих ему формах, и мы заметим их большое многообразие: формы слова грамматические, стилистические, эстетические, логические. Последнее нам и важно: эти формы не суть случайные или эмпирические формы, а сущные и необходимые, столь же устойчивые и самождественные, как тождествен в себе формообразующий предмет. По некоторой аналогии с гумбольдтовской “внутренней формой языка” я называю и эти логические формы – идеальными внутренними формами языка. Они оказываются налицо во всяком процессе познания <...> они прямо указывают на единство предмета познания, делают ненужным какой-либо “имманентный предмет” как репрезентант трансцендентного, и выдвигают слово в его познавательной роли на подобающее ему место. Еще более углубленный философский анализ “слова” в его идеальной внутренней форме покажет нам, что такое слово, логическое слово, выполняет в познании многообразные функции. Оно называет предмет (номинативная функция), оно обозначает в содержании значение или смысл (семасиологическая функция), оно устанавливает его в его форме (предикативная функция). Далее, слово в своей развернутой форме есть предложение или положение, в свернутой – понятие. Довольно уже этих примеров, чтобы увидеть, из чего складывается область логических форм» [172, С. 346].

В этой же работе Г. Шпет впервые заявляет о своем понимании герменевтики, сближающее его с В. Дильтеем [41-43], что в дальнейшем найдет отражение в работе «История как проблема логики» [170]: «Все, как эмпирическое все, имеет у нас еще одно название, это есть *история*. Историческое познание есть познание интерпретирующее, *герменевтическое*, требующее понимания. Логика исторического познания, говоря конкретно, есть логика принципиально семасиологическая, принципиально всеобъемлющая. Но через это и философия как знание, излагаемое по этой логике, становится в особо углубленном смысле *исторической философией* или также герменевтической, уразумевающей философией» [172, С. 350-351].

«В своем идеально завершающем моменте, как и во всем своем целом, герменевтическая философия, по существу, остается рациональной философией, философией разума. *Рационализм* – первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии. *Все, что есть, сущее, в своей сущности, разумно; разум – последнее основание и первая примета сущного*. Такова формула рационализма» [172, С. 356]. Для Шпета, пожалуй, даже иррационалистические тенденции европейской философии являются все же достаточно рациональными, а современные разговоры о неклассических формах («парадигмах») рациональности и вовсе были бы нонсенсом.

В 1918 г. философ объединяет заметки по истории герменевтики в книгу, вышедшую только в 1989-1992 гг. под названием «Герменевтика и ее

проблемы» [178]. Работа чрезвычайно важна для нашей темы, поскольку уточняет и конкретизирует понимание Г. Шпетом сущности и программы философской герменевтики.

Ключевой работой, имеющей программный характер, что и было отмечено современниками, безусловно являются «Эстетические фрагменты», впервые опубликованные в 1922-1923 гг. и переизданные в 1989 г. [160]. Наконец, в полном объеме, без цензурных купюр книга вышла только в 2007 г. [180]. Значение этой работы для темы настоящего исследования трудно переоценить, поскольку в ней отражена вся проблематика эстетического сознания в ее связи с философией языка, исследованиями слова и его структуры. Последним опубликованным при жизни крупным произведением Г. Шпета является работа «Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта» [181]. В ней философ представляет развернутую программу построения собственной философии языка, которая не может однозначно отнесена ни к одной из известных концепций, но представляет собой оригинальную теорию, отражающую взгляды самого Г. Шпета. Последний, основываясь на интуициях В. фон Гумбольдта, дает наиболее развернутую классификацию форм слова и, прежде всего, его внутренних форм, подробно описывает специфику и функции внутренней логической формы. Эта книга имеет также немалое значение для понимания эстетики Г. Шпета, поскольку последняя связана с его философией языка и словесностью как таковой.

Среди работ Г. Шпета, написанных в 20-е годы, нельзя обойти вниманием «Язык и смысл», написанный между 1921 и 1925 гг. Рукопись, хранившаяся в семейном архиве внучки Г. Шпета – Е.В. Пастернак, была полностью опубликована только в 2005 г. [177]. В ней конкретизируются и уточняются положения философии языка, герменевтики и эстетики Г. Шпета, устанавливаются взаимосвязи с другими мыслителями. Во многих отношениях эта книга является оригинальным материалом для понимания позиции философа, не вполне совпадающим с другими трудами Г. Шпета.

Как уже отмечалось, философия Г. Шпета исследована недостаточно. Речь идет не только о том, что исследования творчества Г. Шпета малочисленны или недостаточно глубоки. По ряду причин философ выпадает за рамки текущей философской конъюнктуры, его критичность в отношении русской философии, ее основ и, что особенно важно, ее реальных достижений, не способствует увеличению интереса к творчеству Г. Шпета. Такая тенденция существует давно и связана скорее с непониманием истинного смысла оценок философа. Н.О. Лосский посвящает Г. Шпету всего 12 строк в своей «Истории русской философии», при этом успевая сообщить, что Шпет был гуссерлианцем и что «Шпет был первым, кто написал ценную и подробную работу по истории русской философии, но его презрительное отношение к ее источникам производит неприятное впечатление» [81, С. 413]. Вообще, главная линия развития русской философии, пролегающая в области православной теологии и национальной этно- и историософии, в значительной мере обошла Г. Шпета, чем, возможно, и объясняется относительно невысокий интерес к его творчеству. Разумеется, сказалось также длительное забвение в отношении его

имени и научной работы. Многие авторитетные издания до сих пор путаются в написании имени философа. Например, в справочнике «Логика. Биобиблиографический справочник. (Россия-СССР-Россия)», изданном в издательстве «Наука», неверно указаны фамилия и отчество Г. Шпета, выходные данные его книг, библиография дана не полностью и в довершение всего указано, что он перевел «Феноменологию духа» Э. Гуссерля [76, С. 444-445]. Столько ошибок на пол-колонки текста – это уже симптом, а не простая случайность. Творчество Г. Шпета в целом, не говоря уже об эстетике и теории языка, слабо представлено в существующих словарях и энциклопедиях, даже в тех разделах и статьях, где философ мог бы претендовать на значительное внимание к себе. Например, в «Лингвистическом энциклопедическом словаре» в статье «Гумбольдтианство» указано лишь на работу «Внутренняя форма слова» и отмечено, что автор подвергает критике взгляды Х. Штейнталя и А.А. Потебни с позиции феноменологии и логики Э. Гуссерля [75, С. 124]. Многие словари и справочники вообще игнорируют имя философа.

Тем не менее, существует круг специалистов, которым близка проблематика его творчества, и если судить по имеющимся публикациям, этот круг медленно, но верно расширяется. Так, в книге Г.Г. Почепцова «История русской семиотики» [106] Г. Шпет поставлен на подобающее ему место в истории русской мысли, указывается, что он впервые в отечественной философии употребил термин «семиотика», достаточно подробно описан герменевтический подход философа к анализу смысловых возможностей языка. Автор указывает на те перспективы, которые возникают в результате рассмотрения идей Г. Шпета в области герменевтики: 1. Вычленение коммуникативного аспекта, лежащего в основе герменевтики. 2. Г. Шпет рассматривает слово с семиотической точки зрения с достаточной долей детализации, не приравнивая при этом семиотику только к словарной семиотике. 3. Г. Шпет предлагает взгляд на человека в аспекте семиотики. 4. Поскольку интерпретация должна привести нас к единственности сообщения, Г. Шпет пытается объяснить этот переход от многозначности к однозначности наличием прагматического смысла высказывания [106, С. 182-183].

Упоминание о Г. Шпете и том, что его работы предвосхитили новейшие исследования по семиотике, содержится также в работе Вяч. Вс. Иванова «Очерки по истории семиотики в СССР» [54, С. 267-268].

Среди диссертационных исследований, следует особо отметить диссертации Т.Н. Патрахиной [95], Е.А. Счастливецовой [136] и Т.Г. Щедриной [211], поскольку они посвящены непосредственно философии Г. Шпета и частично затрагивают проблематику данного исследования. Диссертация, Т.Н. Юшмановой [216], посвященная Г. Шпету и П. Рикеру, уже только поэтому заслуживает упоминания. Сравнительный анализ этих философов, проведенный автором, ценен, несмотря на излишне полемический тон исследования. Диссертация А.Г. Вашестова [12], посвящена рецепции феноменологической философии в России и является по-сути хорошо

подготовленным обзором феноменологических концепций, среди которых Г. Шпет занимает подобающее ему место.

Заметное место среди указанных исследований занимает диссертация Т.Г. Щедриной и книга, посвященная Г. Шпету, вышедшая в 2004 г. [211; 213]. Эти работы отличаются наибольшим охватом проблематики русского мыслителя. Особое внимание уделено методологии истории, точнее, логике или герменевтике исторического познания в работах Г. Шпета. Можно согласиться с авторской оценкой учения о внутренней форме слова и его глубоком историко-философском содержании: «С введением понятия «внутренней формы слова» связывал Шпет реальные возможности получения принципиально новых результатов, рассматривая язык как один из важнейших методов изучения культуры. Язык, как и логика, должен стать универсальным методом исследований, и прежде всего методом исследования феноменов культуры» [213, С. 120]. С такой оценкой можно согласиться лишь с одной оговоркой: язык для Г. Шпета это не столько метод сам по себе, сколько универсальный источник, накопитель и систематизатор смыслов, в том числе и даже прежде всего – смыслов культуры, а потому, язык – это сама возможность метода, условие, позволяющее разрабатывать любую технику, любые методы.

Подход Т.Г. Щедриной к понятию «внутренней формы» можно принять без оговорок, тем более, что в такой интерпретации работа Г. Шпета сближается со структурализмом, что является ценным и для настоящего исследования: «Поскольку для любого, кто занимается языком, главной проблемой всегда будет значение и соотношение его с реальностью, естественно, что углубление его знаний будет происходить не благодаря исследованиям вокруг происхождения языков, а благодаря глубокому анализу процессов образования самого значения. Шпет высказывался в пользу структурных исследований и ключевая идея, на которой у него строится вся реконструкция слова – это «внутренняя форма» [213, С. 120].

Т.Г. Щедрина проводит анализ понятия внутренней формы в теории Г. Шпета, несколько конспективно указывает на историю концепта, его отличие от внутренней формы языка В. Фон Гумбольдта, взаимосвязь с Платоном, Дж. Бруно, Гете, Шейфцбери: «Для самого Шпета «внутренняя форма слова» – система отношений в основе сложной словесной структуры, где сплетение самих понятий формы и содержания, формы и материи, в конечном счете, приводит к утрате ими своего абсолютного характера, к тому, что одно превращается в другое. Внутренняя форма – закон и путь развития, движение, заложенное в слове и отображающее динамизм, присущий мысли и деятельности человеческого духа» [213, С. 122]. Наконец, в работе Т.Г. Щедриной совершенно правильно указывается различие внутренних форм, упоминаемых Г. Шпетом: логических и поэтических. Внутренняя логическая форма является законом образования понятий и стремится к созданию смысла последних. Внутренняя поэтическая форма извлекает смысл из объективных связей и включает его в другие связи, которые подчинены не логике, но фантазии [213, С.122]. На сегодняшний день работа Т.Г. Щедриной является наиболее объемным и полным исследованием философии Г. Шпета. Однако,

именно широкий тематический охват можно оценить и как недостаток, снижающий глубину анализа материала.

Отдельного упоминания заслуживают работы В.П. Зинченко [51-53], тем более, что последний написал первую в истории монографию, посвященную непосредственно Г. Шпету, что уже само по себе является событием. Автор проводит анализ предметности у Г. Шпета, отыскивает интересные взаимосвязи творчества философа с его современниками М.М. Бахтиным, Л.С. Выготским, рассматривает философскую работу Г. Шпета в контексте психологических идей и тематики литературоведения. Как и большинство современных работ, посвященных Г. Шпету, исследования В.П. Зинченко имеют скорее дескриптивный характер, к тому же заостренность автора на психологической проблематике снижает собственно философскую ценность его работы. Автор полагает, что Г. Шпет «... не причислял себя ни к какому цеху, будь то психология, лингвистика, философия, логика, эстетика» [52]. Сам же Шпет в своих заметках и письмах называл себя «русским философом». Он и оставался философом во всех своих многообразных занятиях: театр, литературоведение, этническая психология, переводы художественных текстов.

Помимо работ В.П. Зинченко, о психологической проблематике в творчестве Г. Шпета и роли общефилософской методологии имеются также статьи А.Н. Ждан [47; 48], А.А. Митюшина [87; 88], М. Денн [39; 40]. Последнюю работу следует отметить особо. В ней рассматривается телесность в философии и психологии Г. Шпета, в своих трактовках автор статьи предстает как оригинальный исследователь: «Для Г. Шпета сам индивид – коллективен. А что касается тела, оно является «неопределенным». Оно само по себе не может оказаться предметом психологии. Но его присутствие выводят из различия, неизбежно установившегося между отдельным человеком и любым коллективом, когда этот отдельный человек, исходя из коллектива, действует внутри него. В этом смысле, человеческое тело приобретает у Г. Шпета роль и значение сначала неподозреваемые. В конце концов, оно является данностью, благодаря которой движение и жизнь существуют и сохраняются внутри самого социального тела. Но каждое личное, индивидуальное, отдельное человеческое тело выражается тоже через эту плоть. Между социальным телом и человеческим индивидуальным телом происходит какой-то процесс сцепления и расцепления, который есть не что иное, как вступление в бесконечно открытый горизонт культуры» [40].

Из зарубежных монографий, следует отметить книгу А. Хардта «Гуссерль в России: Феноменология языка и искусства у Густава Шпета и Алексея Лосева», изданной в Мюнхене в 1993 г. [225]. Монография посвящена специальной теме, рассмотрение философии Г. Шпета является достаточно фрагментарным, к тому же автор использует далеко не все опубликованные работы Г. Шпета, не говоря уже об архиве философа.

От диссертационных работ и указанных монографий перейдем к рассмотрению менее объемных исследований. Существует целый класс статей современных авторов, посвященных анализу и поиску того места, которое Г. Шпет занимает в русской философии. Его творчество сопоставляют с

феноменологией, герменевтикой, структурализмом Женевской школы и Московского лингвистического кружка, аналитической философией, ранним и поздним Хайдеггером, Гегелем, Гумбольдтом, А.А. Потебней, Л. Шестовым, М.М. Бахтиным и многими другими мыслителями. Едва ли можно считать плодотворными все подобные сопоставления, тем более, что в них чаще всего речь идет о том, что лежит на поверхности, т.е. о том, о чем писал и сам Г. Шпет. Например, трудно не заметить или не суметь описать взаимосвязь Шпета и Гумбольдта, если сам философ посвятил этому вопросу целую книгу.

Следует отметить, что несмотря на то, что в исследовании творчества Г. Шпета есть еще немало пробелов и неясностей, тем не менее, вокруг его имени и философии уже сложилось немало смысловых клише, стереотипов и общих мест, аккуратно повторяемых разными авторами. Если в свое время Шпета пытались «замолчать», то теперь его откровенно начинают «заговаривать», при этом, даже неизвестно, что хуже для понимания сути его философской работы. Действительно оригинальные работы, посвященные творчеству русского мыслителя можно пересчитать по пальцам. Всю имеющуюся литературу о Г. Шпете, в той степени, в какой она касается темы настоящего исследования можно условно разбить на несколько тематических групп:

1. Исследование вопросов общефилософской методологии, трактовка субъект-объектных отношений, общее видение философии и ее места в культуре.
2. Исследования философии языка Г. Шпета, его смысловых и предметных форм, концепта внутренней формы слова.
3. Исследования, посвященные эстетическим взглядам философа, анализу эстетической предметности, эстетического сознания, пониманию задач и роли эстетики как философской дисциплины.
4. Исследования герменевтики Г. Шпета, ее специфики и своеобразия, ее роли в гуманитарном познании.
5. Поиск истоков и предпосылок философии Г. Шпета, ее взаимосвязи с различными направлениями и мыслителями, обнаружение и исследование соответствий и разногласий идей философа с его предшественниками и современниками.

Рассмотрим некоторые исследования и тексты в соответствии с данной классификацией.

1. Общефилософской проблематике в творчестве Г. Шпета посвящены статьи Л.А. Микешиной [85-86], Н.С. Плотникова [100], А.А. Митюшина [87-88], А.А. Биневского [9], А.А. Самойкиной [120-121]. В данной рубрике вообще не так много работ, возможно еще и потому, что сам Г. Шпет предпочитал высказываться об общефилософских вопросах лишь в связи с исследованиями конкретных проблем философии языка, истории, герменевтики.

В работе Л.А. Микешиной справедливо утверждается, что Шпет является одним из родоначальников отечественной философии и методологии науки, что обнаруживается при рассмотрении им общефилософских и эпистемологических

проблем [85, С.22]. Автор анализирует идею беспредпосылочности философского знания и ее критику Г. Шпетом: «Авторитетная у европейских философов идея «беспредпосылочности», созвучная идеям Просвещения, иначе осмысливается Шпетом – он не предлагает способы «преодоления» многообразных предпосылок как некоторых «помех» для получения «строго научного», истинного знания, но принимает их неотъемлемое присутствие и функциональную необходимость в структуре знания и познавательной деятельности. Вместе с тем он провел четкую дифференциацию различного рода предпосылок, в частности в «Языке и смысле», что имеет безусловное методологическое значение и сегодня» [85, С. 23].

Действительно, Г. Шпет подвергал критике разного рода философский негативизм, к которому относил также и гносеологию. Последнюю он критиковал за то, что задачи философии она видела не в исследовании познаваемого бытия, а познающего субъекта и не в его бытии, но только в его познавательных формах. В этом Г. Шпет усматривал главный недостаток софистики и теории познания – психологизм, «приватизм», продолжение гносеологической робинзонады XVII-XVIII веков. Г. Шпет солидаризуется с мыслью П.Д. Юркевича о том, что для того, чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании.

Автор статьи проводит разграничение позиций Г. Шпета и Э. Гуссерля в отношении субъекта познания. Данное разграничение является базовым для методологии Г. Шпета: «Если для Гуссерля «чистое Я и ничего более», то Шпет, в частности в работе «Сознание и его собственник», понимает субъективное Я как сознаваемую социальную «вещь», имеющую свое содержание, предмет и свой смысл, Я «философски есть проблема, а не основание и предпосылка». Анализируя рассуждение Гуссерля о Я, он соглашается, что Я само по себе не может быть объектом исследования, если оно «единство сознания и больше ничего», поскольку исследованию подвергается само сознание. Но Я подлинно эмпирическое, как и Я идеальное, может быть объектом исследования, и уже у самого Гуссерля речь идет об определенной среде, что требует всестороннего определения и разумного мотивирования его предназначенности, а «чистое Я» должно быть «для всякого потока переживания принципиально различным» [85, С.37-38].

Статья Н.С. Плотникова затрагивает основополагающие идеи философии и методологии Г. Шпета, сформулированные последним в процессе полемики с В. Дильтеем в работе «История как проблема логики» [170]. Автор полагает, что основной тезис Г. Шпета состоит в характеристике Дильтея как представителя логического дуализма, стремящегося обосновать самостоятельность гуманитарного знания в противоположность натуралистическому монизму, который ориентируется на идеал единой науки, созданной в соответствии с методологией естествознания. Дильтей, а вместе с ним и Г. Шпет протестует против такого определения науки, которое обобщает признаки естественных наук до значения и обязательности их для всякой науки. [100, С.175].

Шпет истолковывает мысль Дильтея таким образом, что главным основанием для выделения наук о духе в самостоятельный класс признается характер бытия их предмета. Однако, Н.С. Плотников отмечает здесь различия в подходе В. Дильтея и Г. Шпета, причину которого он объясняет так называемым «антикантианским аффектом» Г. Шпета. «Дело в том, что для Дильтея определяющим критерием самостоятельности гуманитарных наук является не предмет сам по себе, а способ его конституирования в донаучном и научном сознании. Центральной для концепции Дильтея является метафора «построения исторического мира» в опыте жизни и научном исследовании, т.е. именно способов конституирования его в жизни и науке. Тогда как для Шпета все эти вопросы относятся в лучшем случае к психологии научной работы (эвристике), а в худшем – к неизжитым остаткам кантианства у Дильтея» [100, С.175-176].

Статья А.А. Митюшина [88] отличается универсальным охватом проблематики Г. Шпета, критичностью оценок и здравомыслием. Для нашей работы важен авторский отход от господствующих стереотипов, в частности, о тотальном гуссерлианстве Г. Шпета: «Шпет часто называли «гуссерлианцем» – только потому, что поверхностно знали его лишь по одной книге «Явление смысл» (1914). Однако феноменология была важна Шпету как рецепция платонизма и антитеза неокантианству, а не сама по себе. В целом философия Гуссерля и его последователей не устраивала Шпета, и он *прямо писал* об этом, утверждая, что феноменология как такая, «сильно упрощает проблему действительности», ибо не раскрывает ее социально-исторического содержания. Поэтому задачи философии он понимает скорее в *гегелевском* духе, углубляя *реалистическую трактовку* диалектики. Последнее очень важно для правильного понимания сочинений Шпета. Его любимые идеи продолжают интеллектуальную традицию платоновского рационализма и вдохновляются произведениями Гегеля и Гумбольдта» [88, С. 95].

Статья А.А. Биневского [9] посвящена трактовке наиболее принципиальных моментов философии Г. Шпета, так сказать «архитектонике» его философствования. По мнению автора Г. Шпет отстаивает право философии быть «первой философией», как это было заявлено уже Аристотелем. А.А. Биневский анализирует влияние Платона на философское творчество Г. Шпета и их исходное соответствие: «Идеализм Платона отнюдь не феноменализм и иллюзионизм. Их Шпет называет «восточным импортом». Предметом «знания», по Платону, является сущность, данная нам логически и словесно в мыслительных формах – эйдосах. Платон не впал в современную ошибку формального онтологизма. Философская мысль рефлексивна «идею» как разумный смысл самой сущности. Уроки Платона заключаются в осознании, что наряду со «знанием» есть широкий круг «мнений» от претензий на знание до понимания, что мнение остается «мнением» и только» [9, С. 338]. Автор солидарен со Шпетом в оценке разного рода псевдофилософских теорий, «соблазнов философии», с точкой зрения философа о том, что рационализм – первое и последнее слово европейской философии. [9, С. 338-339].

Говоря об исследованиях методологических и общефилософских воззрений Шпета, нельзя не оценить также работу В.К. Кантора, посвященную Г. Шпету как историку философии [58]. Наблюдательность и точность суждений автора делают его статьи ценным пособием для любого, кто занимается творчеством русского мыслителя. В.К. Кантор не просто «доносит» точку зрения Г. Шпета, но и полемизирует с ним, это именно то, чего не хватает большинству исследований, посвященных Г. Шпету.

Ценным исследованием по философии истории Г. Шпета является также работа Питера Стайнера [130]. Несмотря на специальную тему, статья несомненно обладает общеметодологическим содержанием. Автор говорит об исключительном новаторстве шпетовских идей и о значении его подхода к философии истории в исследовании других философских проблем: «Я полагаю, что среди всех созданных Шпетом теорий его философия истории – одна из самых оригинальных. В известном смысле она предвосхитила «лингвистический поворот», произошедший на Западе в области теории истории в последней четверти XX века» [130, С. 155]. Автор анализирует ряд аспектов философии Г. Шпета, в ее связи с языком и его пониманием герменевтики. Статья содержит ряд ценных указаний на взаимосвязь теории Г. Шпета и Гегеля, Г. Шпета и В. фон Гумбольдта: «Обычно положительно высказываясь о Гегеле, во «Внутренней форме слова» Шпет указал на интересную лакуну во всеобъемлющей системе немецкого философа. Среди всех воплощений духа, так скупрузезно выведенных Гегелем, не хватает только языка. В глазах Шпета, однако, Гумбольдт не становится от этого второстепенным гегельянцем, застрявшим на непривлекательном заполнении пустых мест, которых не коснулась рука мастера. Гумбольдт не только завершил систему Гегеля, но и смог повернуть его учение в новое русло» [130, С. 162]. Автор подкрепляет свою мысль словами Г. Шпета: «Гегель не стал бы отрицать, что язык есть объективизация духа, как Гумбольдт так же признал бы, что искусство, право, государство – тоже объективизация духа. Но Гумбольдт идет дальше Гегеля и там переместил бы центр гегелевского построения, где в его смысле и более реалистически можно было бы продолжить: сами искусство, право и государство суть *язык духа и идеи*» [176, С. 34].

2. Исследования философии языка Г. Шпета достаточно многочисленны и разнообразны. Не ставя себе задачей рассмотреть все работы, посвященные этому вопросу, остановлюсь лишь на некоторых из них.

В.Л. Махлин посвящает «Эстетическим фрагментам» Г. Шпета блестящую статью-эссе «Тайна филологов» [84]. Ссылаясь на высказывание Г. Шпета, автор предлагает свое видение основной проблематики философа: «Что, если «тайна филологов», которую Г. Шпет, так сказать, дает, но не выдает (как это, по его мнению, делают на свой лад и сами филологи), – не что иное, как философская загадка «другой стороны луны», тайна *другой стороны логоса?* Логоса не как «логики» утверждающего или отрицающего *понятия* – традиции теоретического или научного разума, заложенной Аристотелем, – но как *логики слова*. Логика, ставшей позднее основным предметом исследования (а равно и

основным пунктом размежеваний) в трех магистральных направлениях философии XX века – немецком «герменевтическом», англосаксонском «аналитическом», французском «семиотическом» и «деконструктивистском» [84, С. 197].

Р.А. Счастливец [135] проводит текстологический анализ концепта внутренней формы слова в работах Г. Шпета и связи общими вопросами гумнитарного знания: «... источником гуманитарного синтеза, «местом», где конституируется гуманитарная предметность, стала для Шпета внутренняя форма (как своего рода фундаментальное отношение), а конкретным носителем ее – слово» [135, С. 251]. Автор определяет метод Г. Шпета как «негативный», с помощью которого определяются сами границы гуманитарного пространства: «Шпет не предлагает готовых ответов, с помощью «негативного» метода он отсеивает неправильные, неточные, заводящие в тупик решения проблемы. В соответствии с негативным методом движение мысли осуществляется от «центра» предмета (понятия, предметной сферы) к его «границе». Границами (предельными пограничными понятиями) внутренней формы слова становятся: *форма и содержание, форма и материя, звуковая (чувственная) и понятийная формы, логическая и поэтическая формы*. В целом, пограничными парными категориями для сферы гуманитарной предметности служат понятия *внутреннего и внешнего* (выражение-смысл), например, внутренняя и внешняя формы (границы) *искусства и языка* в поэзии. То есть сам предмет исследования становится своей границей и обретает существенность не в процессе непосредственного изучения, а в ходе исследовательского поиска» [135, С. 252-253].

Р.А. Счастливец указывает пункты расхождения позиции Г. Шпета и В. фон Гумбольдта: «...Шпет расходится с Гумбольдтом, поскольку тот, следуя за Кантом, видит возможность подобного синтеза синтезов только на базе рассудка. Шпет определяет синтез синтезов не как соединение разнородных компонентов, но изначальное «подлинное органическое единство уходящих в глубину смысла корней» внутренней формы, воплощаемое в каждом элементе, где и осуществляется «бытие логической формы в языковой конституции смысла». И сама внутренняя форма при этом – «не место искусственной спайки гетерогенных единств, а подлинная внутренняя образующая и пластическая сила конкретного языкового тела» [135, С. 255-256].

Статья Н.С. Полевой [101] интересна использованием в анализе внутренней формы достаточно редких источников: доклады специальной комиссии Г.А.Х.Н., посвященных изучению проблем художественной формы, председателем которой являлся Шпет; статьи и выступления членов Академии и учеников Г.Шпета. Автор указывает, что философ полагал логику ограниченным и недостаточным объяснительным инструментом, и считал определяющими другие надындивидуальные духовные образования: «Дух как таковой в понимании Шпета есть слово как воплощенная, явленная культура, а внутренняя форма слова – эмбрион и начало духа. <...> Подчеркивая динамический характер и энергетическую роль внутренней формы, Шпет считает, что она, являясь правилом образования понятия, алгоритмом, не

только помогает пониманию, уразумению смысла, но и определяет законы диалектического движения к пределу полноты смысла. Эту диалектику реализуемого культурного смысла, по мнению Шпета, можно назвать герменевтической, так как она направлена на понимание действительности как реальной, так и «отрешенной» [101, С. 305-306].

Особое место в указанной статье занимает анализ взаимосвязи внутренней формы с художественным произведением и сферой искусства в целом. «...искусство как культурно-социальный феномен имеет свои внутренние логические формы. Кроме целей сообщения искусство подчинено собственным самодовлеющим культурным целям и поэтому образует особые внутренние художественные формы, гомологичные логическим. Внутренние художественные формы как алгоритмы эстетического восприятия опосредуют эмоциональное впечатление, которое создается произведением искусства. В искусстве как частном случае культуры именно благодаря наличию этой эмоциональной стороны наиболее ярко проявляются закономерности внутренней формы как одного из универсальных путей к пониманию духовности» [101, С. 306].

К сожалению, Н.С. Полева допускает ряд неточностей, указывающих на недостаточное знакомство с предметом. Так она утверждает, что впервые понятие внутренней формы появляется у Г. Шпета в «Эстетических фрагментах» (1922-1923). В действительности же философ пишет о внутренней форме, дает первую классификацию форм и четко указывает на В. фон Гумбольдта, как на свой источник в работе «Мудрость или разум?» (1917). Подобными неточностями изобилуют многие работы, посвященные Г. Шпету.

М.К. Гидини посвящает свою статью общему представлению философии языка Г. Шпета [28]. Автор справедливо отмечает, что было бы несправедливо отнести творчество философа к гуссерлианской школе или просто указать на его приверженность старой европейской рационалистической традиции в качестве причины его особого места в истории русской философии начала XX века: «... никоим образом нельзя приуменьшить его значение и рассматривать его как единичный и не имеющий будущего в русской культуре эпизод, как нельзя свести его значение к простому повторению и распространению философии раннего Гуссерля» [28, С. 53-54].

Автор статьи делает интересные наблюдения в отношении философии языка Г. Шпета, указывая в частности, что у последнего план содержания слова всегда неким образом превосходит план выражения, оформления и явленности: «В иные моменты Шпет словно как бы украдкой допускает существование некоего остатка, «переизбытка» содержания относительно его проявления и формализации, но и это «чуть больше» не будучи простым $\mu\eta\ \sigma\upsilon\upsilon$, должно поглощаться сферой выражаемого в языке как нечто, что стимулирует постоянное превращение, принцип динамизма, заложенный в языке, бесконечное самоусовершенствование, постоянное движение и работа по самовыявлению: одним словом, как потенциал, который можно выразить и который, следовательно, уже в каком-то смысле существует» [28, С. 60].

М.К. Гидини указывает также на еще один пункт расхождения позиций Э. Гуссерля и Г. Шпета и находит точки соприкосновения теории языка Г. Шпета и Г. Фреге, в частности, его различия понятий *Sinn* и *Bedeutung*. «Отказавшись от разграничения между значением и смыслом, Гуссерль различает значение и содержание, первое – акт отсылки, второе – объективный элемент этой отсылки. Точка зрения Шпета, однако, представляется более близкой Фреге... Причину этого небольшого расхождения с Гуссерлем, мне кажется, нужно искать в том, что разграничение *Sinn* и *Bedeutung* лучше, чем разграничение значения (используемого как синоним смысла) и содержания, позволяет понять текстуальное качество любого лингвистического выражения: язык всегда «структурированная речь» (связанная речь), а не состоит из слов или отдельных высказываний» [28, С. 62-63].

Развитие современных концепций интерпретации происходит в рамках установки, что переживание реальности в той мере, в какой она доступна человеку, является прежде всего лингвистической. М.К. Гидини отмечает, что именно в этом контексте следует рассматривать то значение, которое Г. Шпет придавал языку, который становится центральным мотивом в его философской концепции. Язык в силу своего семантического свойства приобретает функцию модели, делается прототипом любой культурной деятельности, иначе говоря, всякой значимой деятельности. По этой причине, Г. Шпет, обращаясь к проблеме языка, чувствовал необходимость принципиального обоснования в философском плане, которого никакое эмпирическое обобщение не могло бы гарантировать. Лингвистика в таком аспекте должна быть поддержана философией языка [28, С. 69].

Особый интерес представляют рассуждения автора о структуре слова и участии синтаксиса в формировании смысловых структур: «Морфологические формы имеют номинальную функцию, которая оказывается неотъемлемой предпосылкой для синтаксических форм, по сути своей конструктивных и значащих. Проще говоря, центром лингвистической структуры для Шпета оказывается «живая данность» синтаксиса со всем его стилистическим колоритом. [28, С. 83]. «Центральное значение синтаксиса находит свое обоснование также и в недоверии, которое Шпет питает ко всякого рода формальным языкам, подобным *Ars Characteristica* Лейбница или *Ars Magna* Луллия. Подобные эксперименты могли бы привести к сведению синтаксиса к морфологии и созданию некоего $\lambda\epsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$, включающего в себя не только части речи и знаки препинания, но и **названия** всех частей слова. Даже если такой язык и смог бы оказаться достаточным для выражения смысла логического характера, он был бы бессилён выполнить коммуникативные требования поэтического и естественного языка. В том же, что касается стилистики, Шпет полемизирует с Балли, который подобно Кроче и Фосслеру, относит ее к сфере экспрессии. Для Шпета, напротив, стилистические формы хотя и находятся на более низком уровне, чем логико-семантический, являются внутренними организующими формами, то есть связанными со сферой выражения» [28, С. 97]. В данном случае высказывание автора статьи очевидно ошибочно: для Шпета стилистические формы являются разновидностью синтаксических и

являются внешними языковыми формами, хотя и не относятся непосредственно к области экспрессии, как у Балли или Фосслера. [3; 141].

В статье Ж.В. Горбылевой [29] рассматриваются взаимосвязи между лингвистикой XIX-начала XX вв. и философией языка Г. Шпета: «Если Гумбольдт концентрировался на *внутренней* форме языка, Соссюр фиксировал оппозицию языка и речи, *внутренней и внешней лингвистик*, то Шпет дает вариации на эти темы с целью выделения *логической* структуры *внутренней* формы слова. Густав Шпет, будучи прилежным учеником Гуссерля, не оставляет без внимания и его идеи относительно феноменологической теории сущностей, в силу которой сущность содержит некие инвариантные родовые признаки, подчиненные структурным законам. Согласно Шпету, *внутренние* формы выступают в виде духовных законов для образования слов-понятий. Это нечто устойчивое и единообразное в работе духа, направленной на то, чтобы выразить мысль через артикулируемый звук. Язык есть не законченное действие $\epsilon\rho\upsilon\omicron\nu$, а длящаяся действительность, $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, «вечно повторяющаяся работа духа, направленная на то, чтобы сделать артикулированный звук пригодным для выражения мысли» [29, С. 139-140].

При рассмотрении внутренней формы как логической формы Г. Шпет говорит о ней как о чем-то более высоком и первоначальном в языке, доступном не столько исследованию, сколько интуиции. «Внутренние формы – суть объективные законы и алгоритмы осуществления смысла, это формы, погруженные в само культурное бытие и организующие его изнутри. Г. Шпет видит в логике науку о формах, структурирующих духовное бытие и сообщающих законы мышлению. Такие структуры более глубинны и имеют иную природу по сравнению с «поверхностными» грамматическими формами. Таким образом, *логический смысл* универсален, онтологичен, объективен» [29, С. 140].

Автор указывает также, что мысль Г. Шпета об идеальной морфологии для передачи смысловых *логических* отношений оказалась созвучной идеям аналитической философии [29, С. 142].

Завершая анализ работ, в которых рассматривается философия языка Г. Шпета и концепт внутренней формы, нельзя не упомянуть работу В.В. Бибихина «Внутренняя форма слова» [8], представляющую собой публикацию лекционных курсов 1989-1990 гг. и рассматривающую концепции В. фон Гумбольдта, П.А. Флоренского, А.А. Потебни и Г. Шпета. В отношении многих смысловых аспектов понятия внутренней формы анализ В.В. Бибихина следует признать исчерпывающим. В своей трактовке внутренней формы В.В. Бибихин апеллирует к философии Платона и Аристотеля, говоря чаще всего о формах-эйдосах: «Или надо “внутреннюю форму” все-таки понимать не так, как мы до сих пор ее понимали, – как спрессованный в слове до туманного пунктира миф? Может быть, внутренняя форма – это в последнем понимании <...> та “форма”, о которой два с половиной тысячелетия говорит философия, платоновская, аристотелевская “форма”, за которой стоит “форма форм”?» [8, С. 53-54]. «Так или иначе “с внутренней формой” мы остаемся в круге неоплатонической мысли о смысле-цели, которая собирает вокруг себя

“внешнее”, призванное служить “выражением” тому. Тем, что узнаём во внутренней форме эйдос, или целевую причину, мы еще ничего не достигнем. Мы только обратим внимание на то, что и без того ясно, – что по поводу, на предмете и по “темам” языка “философствование о языке” <...> дублирует ходы философской мысли» [8, С. 248].

«Учение Шпета о внутренней форме предполагает, что язык это *техника*, в том высоком смысле, в котором философия тоже техника. Он хочет плавного перехода от *silencium*, таинственного богатства, к смыслу слова, к выражению. Действительность может быть рассмотрена зорким зрением, в высоком пределе – художественным зрением, в еще более высоком – философским зрением. Высокой техникой. Окажется, что вся она [действительность] – то или иное *содержание*, т.е. *смысл*, т.е. *слово*, т.е. *образ*. Язык есть тогда вычитывание, тонкое считывание образов действительности и их представление. Истинность языка – дело и достижение техники, на высшем пределе – поэтического искусства (*техне* в древнем, высоком смысле слова). Задача мысли, творчества – раскрытие действительности путем более и более пристального взглядывания в нее» [8, С. 369].

В.В. Биbihин указывает на еще одно различие Гумбольдта и Г. Шпета: «Внутреннее *не другое*, чем внешнее, внешнее должно быть из своего внешнего вырвано и отдано как «дружественное» внутреннему. Т.е. внутренняя форма не *кроме* слова, она внутри слова ... Внутренняя форма *само же слово и есть*... Внутренняя форма слова – это как синева неба: слово и есть в своей сути внутренняя форма. Непонятно, как мы не сразу отказались ходить за Шпетом, когда он пытался выстроить внутреннюю форму как некую инстанцию, законодательную, которая создает слово и смысл, а сама другая. Она созвучная, согласная, дружественная, по сути та же. <...> Внутренняя форма языка – это не другое, чем язык, это и есть язык в его сути. То, чем язык должен стать. Он «внутренний» в том смысле, что без конца уводит к Логосу, к смыслу, и ничего в языке, кроме этого уведения, отвода глаз, нет – язык для отвода глаз, от себя к сути, к смыслу, к цели. Смысл – то, что не хватает до целого; подтягивайся. Внутренняя форма слова: как вместимость чашки. Чашка и есть вместимость, емкость. Слово и есть внутренняя форма, потому что каждое слово и есть веками искусством и природой отточенный камень (Плотин говорит о камне, отделанном природой и искусством), в котором *уже* просветилась и снова и снова просвечивается внутренняя форма» [8, С. 401-402].

Едва ли Г. Шпет согласился бы с В.В. Биbihиным, что слово это *уже и есть* внутренняя форма, разве только в качестве метафоры. Слово обладает сложной структурой, что, вообще говоря, очевидно для каждого, кто занимается языком, и Г. Шпет менее всего был склонен упрощать ситуацию. Он как раз и предлагает особую технику, способ рассмотрения слова и его структуры, в которой внутренние формы занимают свое законное место.

3. Среди работ, посвященных непосредственно эстетике и эстетическому сознанию Г.Шпета особо выделяется статья А.В. Семушкина и Л.Б. Ситниковой [125]. В статье проводится разграничение семантического смысла понятия эстетического и сущностью эстетики как теоретической

доктрины, описывается программа построения эстетики как строгой теоретической дисциплины. В самом понятии эстетики заложена антиномия, препятствующая, по мнению Г. Шпета, его адекватному толкованию.

Авторы анализируют признаки эстетического предмета и особенности эстетического сознания: «Фундаментальный признак эстетической реальности, как ее понимает Г. Шпет, можно обозначить как *оформленная предметность*, или предметная выразительность, данная непосредственно и воспринимаемая как самодовлеющая ценность. Любой эстетический объект, с этой точки зрения, принципиально *эпифаничен*, т.е. явлен нам в своей конструктивной определенности, в непосредственной данности чувственной формы, в образе. Неоформленная реальность (воспринимаемая чувственно или в мысли) – лишь хаотический субстрат эстетических предметов, потенциальная предпосылка красоты» [125, С. 173]. «Эстетический предмет есть *выраженный смысл*, причем не обязательно в камне или звуке, на полотне или в слове. Кроме материи физических вещей есть еще и материя наших мыслей и настроений, которые также могут быть ясными или смутными, оформленными или неоформленными, выраженными или не выраженными, следовательно, эстетическими или не эстетическими. Духовные реалии эстетичны лишь в том случае, если они организованы в особые, «умные» структуры, т.н. *внутренние формы*, представляющие собой более высокую и утонченную степень опосредования смысла на пути к его предметно-чувственному выражению (напр., метафоры, поэтические тропы, логические фигуры). Внутреннее при этом не равнозначно какому-то содержанию, скрытому в недрах форм. Для эстетика по ту сторону внешней формы или нет ничего, или же есть формы второго (внутреннего) порядка, некие смысловые модели, или структурированные образы, которые, разумеется, недоступны эмпирическому восприятию, но вполне доступны сверхчувственному созерцанию (умозрению). Называясь внутренними, эти формы тем не менее не перестают быть внешними, пред-данными эстетическому сознанию, ибо они удовлетворяют базовому требованию эстетического: обнаруживают себя перед непосредственным (интуитивным) взором наблюдателя, являются ему в чистоте своего формально-эстетического бытия. Предмет эстетичен, следовательно, в меру своей непосредственной или опосредованной выразительности, в меру господства в нем формотворческого начала» [125, С. 174].

Данный подход к пониманию сущности эстетического и участия внутренней формы в производстве смысла, можно считать основополагающим.

М. Денн [39] рассматривает эстетику Г. Шпета посредством анализа понятия «творческий акт», опираясь на работу «Эстетические фрагменты». Указывается на процессы конституирования и оформления эстетического материала в творческом акте, который, в свою очередь, подчинен своего рода интеллигибельной интуиции. [39, С. 238]. Рассматривается взаимосвязь философии языка и эстетики Г. Шпета и Московского лингвистического кружка, в частности, с Р. Якобсоном, с которым Г. Шпет познакомился еще в 1917 г.

4. Герменевтика Г. Шпета рассматривается в статьях В.Г. Кузнецова [67-69], который называет концепцию философа герменевтической феноменологией. Для автора статей существенно, что наполняемая новым теоретическим содержанием, герменевтика Г. Шпета не противоречит феноменологии, хотя бы сам Г. Шпет этого термина не применял: «Именно феноменология должна быть обогащена новыми герменевтическими приемами постижения смысла. С другой стороны, следует отметить, что и герменевтика переосмысливает свое содержание за счет феноменологической, семиотической и логико-семантической экспликации понятия, за счет методологической рефлексии над всем полем гуманитарных наук и выхода в философские сферы. Синтез двух методов взаимовыгоден» [69, С. 1]. Исходя из данной установки, автор связывает основные положения герменевтики Г. Шпета и феноменологии Э. Гуссерля, действуя, возможно, чересчур прямолинейно.

Т.Н. Патрахина [96] замечает, что главной проблемой герменевтики Г. Шпета является проблема субъекта, так как интерпретация субъектом объекта есть единственная структура, в рамках которой только и может проявляться действительность. Именно эта интерпретация представляет собой выражение свободы субъекта, который, встречаясь с реальностью, создает ее вновь и оживляет. Особое значение этот процесс приобретает в эстетическом переживании [96].

Б.И. Пружинин [108] связывает герменевтику Г. Шпета с методологией, описывая ее как общенаучную дисциплину, ориентированную не на процесс добывания знания, не на поиски истины, а на изложение. Именно так, по мнению автора, Г. Шпет выделяет ту область, где работают методологические процедуры. И применительно к этой области рассуждает на методологические темы – о значении, о соотношении предметных областей различных наук [108, С. 145].

5. Сравнительному анализу концепции языка и эстетики Г. Шпета и их сопоставление с другими авторами и целыми философскими направлениями посвящены многочисленные статьи, из которых выделим наиболее важные.

Отношение позиций Г. Шпета и Э. Гуссерля рассматриваются в статьях В.Н. Порус [103], И.Н. Инишева [56], А.Э. Савина [119]; отношение Г. Шпета к немецкой философской традиции в статьях В.А. Лекторского [74], Н.С. Плотникова [100]; связь Г. Шпета и Московского лингвистического кружка в работе Э. Фрейбергер [146]; анализ теорий Г. Шпета и П.А. Флоренского рассматривает статья А. И. Резниченко [115].

С.Б. Степаненко [131] рассматривает философию Г. Шпета с точки зрения современной семиотики, указывая, что влияние теорий Ч.С. Пирса, Б. Рассела, Г. Фреге, Ф. де Соссюра на Шпета было минимальным и поэтому акцентирует внимание на семиотических выводах, которые, по его мнению, следуют из философии языка Г. Шпета [131, С. 131].

Среди попыток включить творчество Г. Шпета в широкий историко-культурный контекст необходимо также отметить работы М.Г. Тартынова [138], С.Г. Сычевой [137], И.В. Родиной [118], Ф. Роди [117], Я.В. Зайковой [49], Д.В. Сухушина [134], М.К. Поливанова [102].

Существует определенная связь между философией Г. Шпета и рядом современных теорий, описывающих сознание и его структуры: Дж.Р. Сёрла [122-124; 238-241], Г. Райла [237], Д. Фоллесдаля [223], Г. Шпигельберга [209].

Завершая обзор исследований по теме исследования, необходимо отметить, что хотя за последнее время значительно выросло количество публикаций, посвященных творчеству Г. Шпета, научная ценность многих из них остается весьма сомнительной. Создается впечатление, что Г. Шпета и его философию уже «сдали в архив», не успев прочитать самого архива мыслителя. Простота и поверхностность, с которой многие авторы пишут о Г. Шпете тем более удивляет, что сам он отнюдь не был простым для понимания философом, касающимся злободневных экзистенциальных или социально-политических тем. Философия как строгое знание – вот основная цель Г. Шпета и в этом главный пафос его философии, и такая задача вовсе не представляется чем-то простым и тривиальным, о чем можно писать походя или после поверхностного знакомства с материалом. В данном обзоре специально выделялись работы, в которых авторы наиболее полно, наиболее ответственно рассматривают творчество Г. Шпета. Остается лишь выразить надежду, что в дальнейшем такие исследования будут преобладать.

2.2. Феноменологические и гумбольдтианские мотивы лингвоэстетической концепции Г. Шпета

Данный параграф посвящен вопросу, который является ключевым для понимания не только эстетического, но и всего научного наследия Г. Шпета. В ходе своего развития философ уделял языку все большее внимание, причем его рассмотрение постепенно распространялось не только на область языкознания, но и в сферу логики, эстетики, психологии. Наконец, в своей последней книге «Внутренняя форма слова» Г. Шпет занимается собственно философией языка. Философ менее всего был склонен к движению далее, в область теологии, мистики, интуиции. Напротив, после очередного теоретического восхождения, он немедленно начинал обратное движение, которое завершалось на уровне прикладных аспектов искусствознания, лингвистики, литературоведения, этнопсихологии. О том как именно философия языка Г. Шпета позволяет осуществлять подобное рассмотрение, еще будет сказано. Сейчас же следует рассмотреть факторы и формы мысли, которые сделали возможной философию языка и герменевтику Г. Шпета.

На первый взгляд, источники философии Г. Шпета на разных этапах ее становления, лежат на поверхности, тем более, что он сам в своих работах вовсе не скрывает собственных предпочтений, сознательно и скупупулезно описывая своих предшественников. Более того, большинство собственно философских работ Г. Шпета как раз и ставят по видимости такую задачу. Философ добивается точности передачи мысли других с тщательностью и прилежанием, породившими миф о тотальном эпигонстве Г. Шпета как философа. В таком случае следовало бы говорить не об источниках и

предпосылках, а об учебниках и педагогах Г. Шпета, рассматривая труды последнего в лучшем случае как добротный конспект.

Подобной точки зрения придерживался, в частности, В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии»: «Обращаясь к теоретическим трудам Г. Шпета, мы должны признать в нем правовернейшего последователя Гуссерля и не только в отношении к общей идее его феноменологии» [50, С. 134]. Общая оценка творчества Г. Шпета еще более уничижительна: «Собственная неудача, связанная с сектантским исповеданием гуссерлианства, заставляет Г. Шпета презрительно и с раздражением относиться ко всем инакомыслящим. Но увы – сам Г. Шпет из веры в феноменологию (по Гуссерлю) не извлек ничего для философии, – и просто ушел в сферы чистого знания (таковы его работы по этнической психологии, о языке)» [50, С. 136]. Более несправедливой оценки Г. Шпета трудно было и ожидать.

Современные исследователи приложили немало усилий для изменения такой оценки, при этом постепенно смещая акцент с видимого «ученичества» Шпета в сторону самобытности его философии, чему способствовало активное введение в научный оборот многочисленных оригинальных текстов мыслителя (большинство из которых было недоступно В.В. Зеньковскому). Среди подобных исследований особо следует выделить работы Поливанова М.К. [102], Гидини М.К. [28], Щедриной Т. [213].

Я постараюсь показать, что Г. Шпет всегда относился достаточно творчески к концепциям своих предшественников и, как правило, привносил в исходный материал свой особый шпетовский дух и стиль, свою особую, вполне узнаваемую манеру философствования.

Выбранная проблематика: язык и философия языка Г. Шпета в их отношении к эстетическому сознанию является наиболее разработанным и оригинальным теоретическим построением философа и подтверждает наш тезис в его содержательной части.

Философские источники творчества мыслителя я буду рассматривать в той последовательности, в которой он сам к ним обращался в процессе своего развития. В целом, изменение взглядов философа на язык вполне адекватно отражает его общую философскую эволюцию. Здесь можно обнаружить скептический период, время увлечения феноменологией Гуссерля, наконец, создание собственного варианта феноменологии, герменевтики и философии языка с привлечением широкого историко-философского материала.

Условно можно выделить следующие периоды философского развития Г. Шпета и назвать философов, оказавших влияние на него в той или иной степени:

1. Юм – (Пиррон, Секст Эмпирик) – скептический период, по сути – ученичество.
2. Гуссерль – (Платон, Brentano) – период увлечения феноменологией. Здесь Г. Шпет по расхожему мнению – талантливый эпигон.
3. Дильтей, Шлейермахер, Штейнталь, Марти – период поиска собственной философской идентичности, создание типичных для Г. Шпета концептов.
4. Проблемы эстетики, художественного творчества, этнопсихологии, и

философии языка – период создания оригинальной теории эстезиса и языка. Один из очевидных источников этого периода – В. фон Гумбольдт и его учение о внутренней форме языка. Немаловажно также очевидное знакомство Г. Шпета с идеями структурализма Женевской школы Ф. де Соссюра и Ш. Балли.

Именно с такой периодизацией связан выбор проблемного поля, очерченного различными теоретическими установками и предпочтениями самого Г. Шпета.

Можно ли однозначно отнести философию Г. Шпета к одному из известных философских учений? Является ли Г. Шпет неогумбольдтианцем, феноменологом, герменевтиком, структуралистом? Одновременно и да и нет, более того, – все эти течения философия Г. Шпета как бы «примеряет» на себя, не останавливаясь ни на одном из них. Если бы не высокая научная репутация Г. Шпета, можно было бы упрекнуть последнего в эклектизме, компиляторстве, однако предпочтительнее отыскать в творчестве философа оригинальные идеи, свидетельствующие о формировании самобытной философской позиции.

Круг интересов Г. Шпета на раннем этапе его философского развития более всего связан с традиционными проблемами новоевропейской метафизики. В качестве наиболее показательной в этом отношении работы следует указать на книгу «Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма?» (1907). Эта книга – достаточно многоплановое философское исследование, хотя и посвященное, по видимости, лишь к одной конкретной проблеме: опровержению Юмом причинно-следственной зависимости. Отвергая психологическую сторону учения Юма, – в частности, когда последний сводит причины уверенности человека в том, что любое событие имеет причину, к действию особой привычки – Г. Шпет полностью приемлет общий скептический настрой Юма, называя его, правда, критическим: «...скептицизм Юма – совершенно особый скептицизм, не бессмысленный скептицизм “здорового смысла”, а скорее именно критицизм. Этот здоровый гносеологический скептицизм надо всегда отличать от скептицизма, явившегося у Юма прямым следствием его несостоятельных психологических теорий» [202, С. 11].

Кант взялся доказать априорность причинного понятия и закона. Если бы ему удалось это сделать, то, по мнению Г. Шпета, проблема, поставленная Юмом, была бы решена. Однако, Кант лишь постулировал закон причинности, чем и «доказал» его необходимость. Кант, с достаточным основанием, предполагал, что в противном случае сама идея науки окажется под сомнением. Подобное опасение разделяет и сам Г. Шпет, но идентифицирует свою позицию скорее с неокантианством, с позицией Либмана, Виндельбанда, Зигварта: «Мы показали, что закон причинности должен быть допущен, как необходимый *постулат* для целей познания. Мы его допускаем, если *желаем действительно* познавать. Если мы не можем его логически доказать, мы должны *верить*» [202, С. 201]. Далее он пишет: «...так как необходимость закона причинности, по Юму, доказана быть не может, и так как закон причинности необходим, по

Канту, то остается заменить, во избежание недоразумений, его формулу: *Всякое явление имеет свою причину*, более правильной: *всякое явление должно иметь свою причину*» [202, С. 203].

В целом, именно в круге подобной проблематики возвращаются интересы Г. Шпета до 1910-1911 гг., т.е. до знакомства с идеями Э. Гуссерля. На этом раннем этапе интересна не столько позиция Г. Шпета в отношении языка, сколько его общий методологический настрой, который может быть охарактеризован как критический и который обеспечил философу определенную свободу в отношении как отечественного, так и западного философского наследия, о чем было сказано во введении. Внимательное отношение к тексту первоисточника, точность в оценках и корректность интерпретации – вот качества Шпета-исследователя, которые сформировались именно в этот период его творчества. В некотором смысле можно рассматривать скептицизм философа в это время как своеобразный пропедевтический этап в развитии его собственной оригинальной философской концепции. Всякий начинающий в философии – непременно скептик, но всякий пребывающий в скептицизме – так и останется в начале пути. В полном соответствии с этим афоризмом Лотце, Г. Шпет продолжил свое философское развитие.

Второй этап этого движения представляется значительно более сложным для анализа и интерпретации. В этот период позиция Г. Шпета без серьезных оговорок может быть отнесена к феноменологической школе. Единственный пункт расхождения, на который следует обратить внимание, состоит в том, что уже во время увлечения идеями Гуссерля Г. Шпет не был склонен полагать внешний предмет в качестве того, от чего следует избавиться вместе с «естественной установкой сознания». Для Г. Шпета нет трагизма в том, что сознание человека обращено к миру, более того, выплеснуто в мир, как во что-то существующее и существенное. Его скорее волнуют те формы, в которых это обращение происходит. Человек осуществляет себя по отношению к чему-то внешнему, которое выступает исходным, естественным «фоном» этого осуществления. Иная задача – выяснить, *что́ есть* эта естественность, *что* в ней позволяет свершиться мне как человеку и каким образом это происходит.

Для Г. Шпета избавление от естественной установки или снятия вещной, грубой формы действительности достигается не путем картезианской редукции Гуссерля, а скорее путем ее реинтерпретации в рамках философского языка. Действительность превращается в свой коррелят, в поток значений, которые устанавливаются, присваиваются и делаются действительными лишь в качестве исторически заданных форм. Недаром, говоря о существенных чертах основной и принципиальной проблемы герменевтики, Г. Шпет отдавал приоритет филологии и истории, отмечая, что: «...главным вопросом здесь будет вопрос о видах и типах интерпретации. Этот вопрос теперь занимает в некоторых отношениях положение, аналогичное тому, которое занимал прежде вопрос о многозначности слов и выражений» [178, С. 335]. Для Г. Шпета не так важно понять нечто, сколько разобраться в том, *как* мы приходим к этому своему пониманию и *что* есть это понимание.

Уже вскоре после увлечения Г. Шпета феноменологией Гуссерля, а также в период последовавший за этим (1916-1918 гг.), различие между учителем и учеником начало существенно сказываться на выборе проблематики. Гуссерль продолжал свои изыскания в области трансцендентальной эгологии и психологии, Г. Шпет активно занялся историко-культурными, историко-философскими вопросами. Гуссерль в этот период более озабочен проблемами знания, чистой теории, внутренних созерцаний, темпоральности. Его ученик напротив, тяготеет к проблематике, имеющей отношение скорее к антропологии: культура, этнопсихология, эстетика, теория языка.

В период с 1916 по 1918 г. Г. Шпет публикует ряд статей [172-174], в которых впервые представляет собственную точку зрения. Нетрудно, однако, заметить, что в этих работах он развивает теорию, не совпадающую не только с буквой, но и с духом феноменологии Гуссерля. *Εποχή* в интерпретации Шпета имеет здесь едва ли не свойства ницшеанского отрицания: «Идея “человечности” – настоящее оружие самоубийства. Спасение – по ту сторону “данного” не в восточном стиле <...>, а в смысле *отрицания* испытанного, так как только абсолютное до конца отрицание может довести до абсолютного очищения от “бывших” идеалов, и до спонтанной “само собой” манифестации “человечности” из человека <...>. Эту свою мысль я особенно подчеркиваю: *только когда человек отвергнет все, другими испытанные пути, из него само собою проистечет его “естественная человечность”, которая двинет его, его собственным путем*» [172, С. 365].

Можно не сомневаться, что открытой полемике между Гуссерлем и его последователем в России помешало отсутствие между ними личных контактов в этот период, а также то обстоятельство, что Гуссерль не читал ни одной работы Г. Шпета (на немецкий язык они не переводились, а русского Гуссерль не знал).

Тем не менее, несмотря на различия во взглядах двух мыслителей, философия Г. Шпета, в том виде, в каком она сложилась к началу 20-х гг. – это все же специфическая версия феноменологической философии. Здесь идея чистой логической теории Гуссерля превращается в обнаружение и анализ внутренней логической формы слова и языка как смыслового образования, которому дано представлять некоторое исторически обусловленное содержание вне отнесения последнего к частному субъекту.

Для Гуссерля мир значений, к которому редуцирован мир реальный, есть не что иное, как продукт развертывания активности сознания, Г. Шпета более интересуется некий надличностный пласт бытия, который фиксируется в языке.

Язык, слово обладает, в свою очередь, всей полнотой действительного содержания, что роднит позицию Г. Шпета с «Философией духа» Гегеля, если только позволительно интерпретировать слово и его жизнь как действительную мощь гегелевской Идеи, выступающей в качестве Абсолютного духа. Впрочем, повод для таких интерпретаций дает сам Г. Шпет: «В раскрытые врата храма пред всеми очами трепещет ткань божественного покрывала. В этом его, Пана, слово, и весь он – в этом слове. Это слово – *Все*, вся действительность. Ничего помимо этого, никакого реального “внутри”. Все действительное – во-вне,

внутри – только идеальное. <...> Слово – не обман, не символ только, слово – действительность, вся без остатка действительность есть слово, к нам обращенное» [180, С. 196].

Перед читателем – довольно специфическое мирозерцание, своеобразный *панлингвизм*, всесловесность, доктрина, в которой, несмотря на общую сдержанность, все же присутствует достаточно тонкая и своеобразная мистика, опирающаяся на вечную новизну, неисчерпаемость и могущество языка. Аналог такому подходу можно найти у Гуссерля там, где он говорит об абсолютном Эго как точке отсчета и условии темпоральности.

Для Г. Шпета снятие внешней формы действительности достигается не только и не столько путем гуссерлевской редукции, сколько путем ее культурно-исторической реинтерпретации в рамках философского или художественного дискурса. Действительность превращается в свой коррелят, в текучий поток значений, которые устанавливаются, присваиваются и становятся действительными лишь в качестве *исторически заданных форм*.

Укажем еще на одно отличие в позициях двух философов, которое касается вопроса об автономии познающего субъекта. Для Гуссерля такая автономия возможна и она осуществляется, точнее, очерчивается феноменологической редукцией.

Для Г. Шпета более естественно говорить об автономии или *само-стоянии* слова, которое есть не только и не столько феномен, сколько средство, предъявляющее все другие феномены, в том числе и самого человека. Язык – это специфический деятель, человек же сам в определенном смысле – феномен языка, живущий в языке и его многообразных формах. Мы не можем покинуть своих языковых границ, даже если бы хотели это сделать. Это было бы равносильно выходу за пределы сущего, которое полностью охвачено языком и представлено в нем, поскольку для Г. Шпета весь мир есть слово. Человек вступает в круг, очерченный языком, и перемещается в нем достаточно свободно. Только в этом круге возможны рождение и жизнь, любовь и ненависть, логика, искусство и философия. Человек, кем бы он ни был, не властен выйти за пределы этого круга и остаться самим собой. За пределами языка – молчание и небытие.

Необходимо более четко разграничить слово и язык у Г. Шпета, так как и то и другое понятие, помимо лингвистической нагрузки, несут на себе печать метафизики. Так, слово в лингвистическом аспекте пребывает в составе языка, в метафизическом же – сам язык есть не что иное, как слово. Эти аспекты далеко не всегда четко различаются у Г. Шпета, что едва ли является методологическим упущением. Дело в том, что *любое* слово, с точки зрения философа, и метафизически, и лингвистически принципиально неисчерпаемо, любое слово предполагает наличие всего языкового, то есть смыслового контекста, является побуждением к смыслотворчеству и само выступает в этом процессе в качестве активной силы. Поэтому Г. Шпет заостряет внимание всегда именно на слове, а не на языке, поскольку слово для него – минимальная единица, ячейка смыслового универсума, основа мира и языка.

Это превращение мира, его бытия, в бытие феноменов, а этих последних – в бытие слов или значений, – метафизический акт принципиальной важности, в котором присутствуют, по меньшей мере, две установки. Во-первых, радикально выраженное недоверие к тому представлению вещей, которое ежесекундно осуществляется перед нашими глазами. Тем не менее, для Шпета как реалиста, важно, чтобы мы принимали на веру факт существования вещей, помимо нашего сознания. Именно на веру, поскольку любые попытки обосновать данное положение, несостоятельны. Вторая установка непосредственно примыкает к первой.

Утверждается, что коль скоро бытие внешних феноменов или вещей как таковых недоказано, то нет причин сомневаться в наличии собственного Я. Следовательно, и вещи достоверны лишь постольку, поскольку они пребывают в сознании субъекта или поскольку оно на них обращено (интенциональность). Данная картезианская установка по мнению Э. Гуссерля лежит в основе феноменологической редукции и самого феноменологического метода. Сам Г. Шпет на позднем этапе своего философского развития находился скорее в рамках естественной установки сознания, нежели в рамках феноменологической редукции. Если первая полагает мир в его значимости для человека и является конкретно-исторической основой взаимосогласованного опыта, то вторая нацелена на сам процесс восприятия и формирования определенного спектра значений, усматриваемых в предмете.

Взаимосогласованный опыт в его культурно-исторической данности становится у Г. Шпета основой для построения герменевтики, что сближает его позицию с точкой зрения В. Дильтея и его критикой Brentano и Гуссерля: «Вслед за естественнонаучной атомистической психологией возникла школа Brentano, которая является психологической схоластикой. Ведь в этой школе вводились такие абстрактные сущности, как «разновидность действия», «предмет», «содержание», из которых она складывала жизнь. Свое крайнее выражение этот подход получил у Гуссерля. В противоположность этому: жизнь есть нечто целое. Структура: взаимосвязь целостной жизни, обусловленная реальными отношениями с внешним миром. Разновидность действия и есть лишь такого рода отношение. Чувство или воля – это понятия, которые указывают на то, как воссоздать соответствующую часть жизни» [42, С. 287].

Принципиальна также у В. Дильтея и связь герменевтики с языком: «*Истолкованием* мы называем искусство понимания устойчиво фиксированных проявлений жизни. Так как духовная жизнь лишь в языке находит свое полное, исчерпывающее и потому способствующее объективному постижению выражение, то истолкование завершается в интерпретации следов человеческого бытия, оставленных в *письменности*. Это искусство – основа филологии, наука об этом искусстве – герменевтика» [42, С. 265].

В противоположность такому подходу, метод Гуссерля заключается в обнаружении и описании поля непосредственной смысловой напряженности и сопряженности сознания и предмета, поля, горизонты которого не содержат в себе скрытых, непроявленных в качестве значений сущностей. Само по себе

сознание у Гуссерля непредметно, хотя интенционально, оно «общается» с предметом посредством создаваемого им мира значений. Сознание и мир, следовательно, несводимы друг к другу.

Разумеется, Г. Шпет был далек от подобной категоричности. Напротив, одним из основных пунктов его позднего творчества является положение о корреляции, близости и, в ряде случаев, – о совпадении внутреннего и внешнего, идеального и реального, их диалектическом взаимопереходе. Это совпадение осуществляется именно в языке и структурах языковой деятельности. У раннего Гуссерля же, напротив, язык является симптомом, а возможно и причиной отчуждения, отстраненности идеального и реального друг от друга.

Примеры различий в позициях двух философов можно продолжить, однако, ясно, что несмотря на декларируемую приверженность феноменологии, Г. Шпет в своих исследованиях достаточно далеко отошел от позиции своего учителя, хотя именно Гуссерля мы можем по праву считать одним из источников философии языка и эстетики Г. Шпета.

Другой мыслитель, имеющий бесспорные заслуги в этом отношении, – это В. фон Гумбольдт. Благодаря ему учение о языке было выведено из сугубо лингвистических рамок на вольный метафизический простор. Он, одним из первых, показал, насколько строй и характер языка зависит от душевного строя и характера народов и индивидуумов, говорящих на нем, то есть зафиксировал связь между духом и языком, мышлением и языком, между логикой и лингвистикой. Наконец, Гумбольдт создал учение о внутренней форме языка, и хотя оно не отличается достаточной ясностью, тем не менее, легло в основу более поздних и более развернутых концепций, в том числе и философии языка Г. Шпета.

В своей высокой оценке В. фон Гумбольдта Г. Шпет вовсе не был одинок. Достаточно вспомнить суждение М. Хайдеггера: «Начавшееся в греческой античности, расходящееся по разнообразным путям размышление о языке достигает, однако, своей вершины в языковедческой мысли Вильгельма Гумбольдта... <...> Гумбольдт представляет себе язык как особенную “работу духа”. Руководствуясь этим ориентиром, он идет по следам того, в качестве чего являет себя язык, т.е. что он есть. Эту “чтойность” называют сущностью. <...> Гумбольдт отсылает здесь лишь с трудом определимой на языке его понятий “внутренней языковой форме”, к которой нас в какой-то мере приблизит вопрос: что такое речь как выражение мысли, если мы продумываем ее в свете ее происхождения из внутренней деятельности духа? Ответ заключен в одной фразе, удовлетворительное истолкование которой потребовало бы специального разбора: “Когда в душе воистину пробуждается чувство, что язык есть не просто разменное средство для взаимопонимания, но подлинный мир, который дух внутренней работою своей силы призван воздвигнуть между собой и предметами, – тогда она на правильном пути к тому, чтобы все больше открывать в нем и вкладывать в него”» [149, С. 262-263].

Имеются и другие отзывы о незаурядных заслугах В. фон Гумбольдта перед языкознанием и философской теорией языка [215, С. 117; 83, С. 65-67].

Поскольку на связь позиций В. фон Гумбольдта и Г. Шпета в отношении внутренней формы языка указывалось как самим Шпетом, так и исследователями его творчества, то мы остановимся здесь на другом, не менее интересном пункте взаимодействия двух мыслителей – теории и истории личных местоимений по В. фон Гумбольдту.

Последний, вопреки распространенному тогда мнению, полагал местоимения исторически первичной частью речи, предшествующей междометиям, глаголам и предлогам: «...местоимения должны быть первоначальными в любом языке. <...> Представление о том, что местоимение есть самая поздняя часть речи, абсолютно неверно. Изначальным, конечно, является личность самого говорящего, который находится в постоянном непосредственном соприкосновении с природой и не может не противопоставлять последней также и в языке выражение своего *Я*. Но само понятие *Я* предполагает также и «ты», а это противопоставление влечет за собой и возникновение третьего лица, которое, выходя из круга чувствующих и говорящих, распространяется и на неживые предметы. Лицо, в частности, *Я* <...> находится во внешней связи с пространством и во внутренней связи с восприятием. Таким образом, к местоимениям примыкают предлоги и междометия. <...> Вероятно даже, что действительно простые местоимения сами восходят к обозначениям пространства или восприятия» [32, С. 113-114].

Выбор проблемы и ее решение отражают вполне кантианские мотивы автора. Развертывание мира человеческой субъективности осуществляется в языке и местоимение *Я* служит точкой отсчета для этого развертывания, точнее, интегрирующим фактором, неким единством. В принципе, это не что иное, как лингвистическая интерпретация идеи Канта о трансцендентальном единстве апперцепции, о том состоянии *Я*, когда оно выступает как простое представление и еще не имеет многообразного содержания: «...я сознаю свое тождественное *Я* в отношении многообразного содержания представлений, данных мне в созерцании, потому что я их все называю своими представлениями, составляющими одно представление» [57, С. 193-194].

То, что у Канта выступает как априорный синтез восприятия, у Гумбольдта является личным местоимением, выражающим отношения восприятия, что есть соответствующий аналог априорного синтеза апперцепции, или заявления о себе (манифестации) в качестве сущего. То есть *Я* заявляет о себе, манифестирует себя в качестве уже-сущего, к которому впоследствии прилагаются те или иные пространственно-временные характеристики.

Мысль о том, что конструирование языка начинается с личного местоимения и отношения, привносимого этим местоимением, вполне созвучна положению феноменологической традиции о том, что создание человеческого мира также может осуществляться лишь на основании чистого *Я*, как априорно заданной простоты, далее неразложимой, и не подлежащей поэтому рефлексии эмпирического *Я*. Описание и представление феноменов производится при помощи продуцирования или отыскания соответствующих значений. Следовательно *Я* осуществляет себя в языке и никак иначе. Именно здесь, на границе языка и сознания, сознания и реальности, произошла некая

метаморфоза, которая является принципиальной для понимания философии языка и герменевтики Г. Шпета.

Проблема состоит в том, что язык, которым вынужден пользоваться философ, слишком соотнесен с естественной установкой сознания, то есть достаточно несовершенен и неподготовлен для философской работы. Когда это было осознано, родилась философская герменевтика XX века, которая прямо или косвенно оказалась связанной с феноменологической традицией.

Герменевтика «вслушивается» в язык, пытаясь обнаружить смысл, скрытый в его глубинах, независимо от личности говорящего, пишущего или интерпретирующего. В определенном смысле утверждается, что человеческий язык «умнее» своего носителя. Возникает своего рода парадокс: учение, начавшее с *Я*, вынуждено было редуцировать сначала вещи к феноменам, затем феномены к значениям, значения к языковым формам, а последние признать единственными формами, в которых проявляется мир, человечество, индивидуальность. К этому, собственно, и приходит Г. Шпет: язык заступил, закрыл собой *Я*, превратившись в мировое *Все*. Последнее можно считать одним из негативных аспектов любого т.н. «лингвистического поворота».

Если раньше человек думал о вещах, что они суть факты, то теперь вещи превратились в словоформы, значения, смыслы, захватив врасплох самое мышление индивида. Человек оказался охваченным вещами по меньшей мере дважды: один раз он был поработен своим стихийным, «естественным» материализмом, в другой раз он вынужден был уступить необходимости стать интерпретатором, герменевтиком. Теперь человек окружен собственным языком и его смысловыми образованиями. Однако, при всей своей отнесенности к человеку, при всей тонкости в интерпретации тех или иных смысловых моментов, сам субъект понимания в герменевтике, сам потенциальный герменевтик – всегда охвачен своим собственным языком, своими собственными смысловыми образованиями. Такова, например, игра у Гадамера, выступающая в своей тотальности как субъект самой себя: «С точки зрения языка, собственно субъект игры – это явно не субъективность того, кто наряду с другими видами деятельности предается также и игре, но лишь сама игра. Мы просто настолько привыкли соотносить феномен типа игры с субъективностью, <...> что остаемся глухи к этому указанию духа языка» [21, С. 150].

Позиция Г. Шпета достаточно близка этой точке зрения. Человек вовсе не хозяин языка, не его владелец, как не владеет он и собственным сознанием, напротив, – это он захвачен языком, причем, не только изнутри, но и снаружи, поскольку для Г. Шпета вся вселенная также есть слово [180, С. 369]. За этим частоколом значений и словоформ скрывается сам человек, превращаясь в герменевтического субъекта.

Таким образом, при рассмотрении ближайших источников философии языка Г. Шпета, выясняется, что последний достаточно свободно интерпретировал положения своих предшественников, создавая теорию, предвосхитившую целый ряд более поздних концептов.

2.3. Платонизм как имплицитный источник философии Г. Шпета

Густав Шпет не посвящал Платону и платонизму специального исследования, хотя не подлежит сомнению, что он испытал определенное влияние этой традиции. Ряд замечаний Г. Шпета показывают его отношение к Платону (депоэтизация и демистификация Платона). Характерно также противопоставление Платона и Канта, как извечного «да» и «нет» философии. В этом споре Шпет очевидно на стороне Платона, признавая логическую цепочку платонизма: $\tau\acute{o} \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu - \tau\alpha \omicron\nu\tau\alpha - \iota\delta\epsilon\alpha\iota$.

Помимо отдельных высказываний имеются тексты Г. Шпета, в которых он рассматривает проблематику платонизма (проблема существования чувственных форм и их отношение к формам смысла / содержания). В этом вопросе Шпет скорее даже не платоник, а перипатетик, поскольку рассматривает действительность как систему или иерархию форм, но в отличие от Аристотеля, форм смысла и выражения смысла (слово и действительность).

«Говорить о чистых формах мы можем. О чистом содержании нет, п.ч. он (материя Аристотеля) представляется как система форм» [186, л. 3, С. 6].

Шпет склонен интерпретировать идеи Платона как словоформы или смысловые формы, тем более, что греческий язык предоставляет такую возможность.

Собственно, отношение к Платону и его идеям является принципиальной характеристикой любого, по крайней мере, европейского философа. В задачи настоящего исследования не входит анализ всех упоминаний Шпета о Платоне, достаточно выяснить, насколько установки философа связаны с платонизмом. Платонизм, конечно, не может быть признан в качестве непосредственного источника философии языка Г. Шпета, хотя именно он настаивал на выделении в феноменологии платонического начала и не только выделении, но и следовании ему. В качестве исходного положения можно взять то место, где Г. Шпет наиболее ясно выражает свое отношение к Платону и почти настаивает на платонизме Гуссерля: «Гипостазирование платоновских идей я считаю неоплатоническим и в особенности христианским *извращением* Платона, начатым, впрочем, еще легкою рукой Аристотеля. <...> ...платонизм Гуссерля, по моему, тем и ценен, что он освобождается, наконец, от пресловутого *существования*, resp. *видения идей в Боге* и, надеюсь, мы доберемся до признания настоящего *здорового* Платона» [176, С. 362].

Сам Э. Гуссерль едва ли поддержал бы своего ученика в данном случае. В целом, вопрос о платонизме Гуссерля (как и всей феноменологии) является достаточно дискуссионным. Гуссерль, по свидетельству Р. Ингардена, искал $\epsilon\iota\delta\omicron\iota$ – эйдосы чувственного восприятия, эйдос предметности, интенционального акта и т.д., но помещал эти эйдосы в реальном мире: «Есть красный цвет, который может обнаруживаться как тот же самый во многих различных вещах. Если, например, перед нами две шляпы, то можно сравнить, имеют ли они один и тот же цвет или различный. И именно то, в чем они “одни и те же”, есть обнаруживающееся в них *чистое качество*, чистый эйдос, например, красный цвет, та же самая форма и т.д. Не требуется никакой теории

двух миров в смысле Платона, чтобы увидеть это. Гуссерль говорит: “Я не платоник, мне не надо предполагать никаких внемирных “идей”. Я говорю о том, что можно видеть в этом мире, в конкретных вещах, не отождествляя “красный цвет” с индивидуальными моментами красного многих красных вещей. Нужно это просто видеть!”» [55, С. 23].

Несмотря на устойчивое представление о скептицизме и критичности Шпета, последний был все же далек от того плоского концептуализма, с позиций которого, например, рассматривает Платона Б. Рассел [114, т. 1, С. 147, 149-150]. Г. Шпет несомненно связывает с платонизмом ряд ключевых понятий своей философии.

Так, по мнению Г. Шпета, внутренняя языковая форма Гумбольдта требует переработки: «...от метафорической расплывчатости и иррациональности к полной строгости и рациональности. Рационализированное, – в противоположность иррациональному «органическому», – понятие внутренней формы естественно может быть возведено к Платону. Оно легко может быть истолковано, как одно из значений платоновского эйдоса, именно в смысле «прообраза», «нормы» или «правила». В эстетике Плотина, во всяком случае, мы встречаем уже не только понятие, но и самый термин «внутренняя форма». Плотин ставит вопрос, близкий к тому, который затруднял Гумбольдта, – как телесное согласуется с тем, что не телесно? Как зодчий, сопоставив внешне данное здание, с *внутреннею формою здания*, называет его прекрасным? Не потому ли, что внешне данное здание, если отвлечься от камней, и есть внутренняя форма (τὸ ἐνδον εἶδος, по переводу Фичино: *intrinseca forma*), разделенная внешнею материальною массою, но неделимая, хотя и воплощающаяся во многих явлениях» [181, С. 365].

Разумеется, возможно различное отношение любого человека к Платону и платонизму, к Эросу у Платона, к его модели государства, космологическим построениям и другим темам платоновской философии. Но едва ли можно сомневаться в том, что определить отношение любого философа к Платону – это прежде всего выяснить его отношение к платоновским идеям/эйдосам. Прежде всего необходимо выяснить, что представляет собой рассматриваемый концепт у самого Платона. Обратимся к исследованию А.Ф. Лосева [80, С. 239]. Всего А.Ф. Лосев обнаруживает, что у Платона термин «эйдос» встречается 408 раз, «идея» – 96. Сам автор полагает это обстоятельство самым большим парадоксом платонизма (техническим, разумеется) – у родоначальника учения об идеях, термин «идея» встречается менее сотни раз на несколько тысяч страниц текста.

А.Ф. Лосев выделяет четыре группы конкретных значений терминов «эйдос» и «идея» у Платона:

- А** – созерцательно-статическое значение, когда смысл фиксируется как некая вещная данность, наряду с другими вещными данностями, хотя по существу он и не есть нечто вещное.
- В** – созерцательно-динамическое значение, смысл в его динамическом рассмотрении и состоянии, в процессе его становления.

А I – *чистое* статическое значение, без соотнесенности с другими смыслами.

В I – *чистое* динамическое значение, без соотнесенности с другими смыслами.

А II – *отделительное* (не чистое) статическое значение эйдоса.

В II – *отделительное* (не чистое) динамическое значение эйдоса.

В случае А–В – эйдос ничем не отличается от идеи; в случае А I – В I – эйдос всегда дифференциален и включает в себя отличенность от других вещей в смысле сознательного выделения этого абстрактного момента, тогда как идея включает в себя момент происхождения из суммы известных элементов, момент интегральности (т.е. идея всегда интегральна). Наконец, случай А II–В II присущ только эйдосу, и такое употребление Лосев называет *отделительным*.

Остановимся прежде всего на тех значениях терминов, которые могут быть соотнесены с философией (формами) языка и эстетическими формами в концепции Г. Шпета.

Созерцательно-статическое значение эйдоса и идеи: Внешняя категория в интерпретации Лосева имеет непосредственное отношение к пониманию внешней (эстетической) предметности в эстетической концепции Г. Шпета. Эйдос рассматривается как вид, внешность: «Фиксируя эйдос человека в Prot. 352a, или эйдос коня в Phaedr. 253d, или идею Эроса в Conv. 196a, мы просто всматриваемся в наружность человека, коня и Эроса. Конечно, чтобы всматриваться во что бы то ни было, необходимо фиксировать твердые и определенные контуры фиксируемого предмета. Однако вовсе не обязательно выдвигать фиксирование этих контуров на первый план. Мы просто видим вещь, и больше ничего. В случае эйдоса вещи – мы фиксируем сознательно и контуры предмета: в случае идеи вещи – мы фиксируем сознательно составленность этой вещи из ее частей. Но возможны такие случаи, когда мы не только фиксируем контуры предмета, как это случается при созерцании всякого эйдоса, но переносим весь центр тяжести на фиксирование контуров, т.е. на отличенность, отдельность фиксируемой вещи от всего прочего, что ее окружает» [80, С. 244-245].

Внутренняя категория в интерпретации А.Ф. Лосева вполне соответствует шпетовскому пониманию эстетического переживания как переживания эстетической предметности. Второе значение в пределах созерцательно-статической трактовки – значение внутреннего качества, свойства, состояния, действия или организации. Этим термином обозначают внутреннее состояние вещи, ее скрытую внутреннюю организацию, скрытую видимость и явленность, которая не дана или не вполне дана во внешней видимости.

У самого Платона в данном случае речь идет по преимуществу об эйдосах души, либо о трех основных: λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, либо о более частных душевных эйдосах (голода, жажды, разных актов чувственности и воли, об эйдосах удовольствия, страдания, похоти, несправедливости,

дружбы, страха и пр.). Внутреннее значение «идеи» также относится к душе: о двух идеях в нас – уме и похоти, о мужестве и целомудрии [80, С. 251-252].

Особую связь с теорией Г. Шпета имеет так называемая «Внутренне-внешняя категория»: «*Это категория такого внутреннего состояния, качества или организации, которое так или иначе является во вне, выражается видимым и явленным образом. И здесь, главным образом, эйдос и идея обозначают явления и проявления душевной жизни*» [80, С. 252].

Речь идет о душе в разных эйдосах во время небесного путешествия (Федр. 246b); эйдосы коней души (Там же. 253d (2)); эйдосы целомудрия и мужества, разумности, целомудрия, мужества, свободы, ложь в эйдосе лекарства, бог являет свой эйдос в разных μορφαί (Государство. III 380d), переход в лучшее состояние – эйдос (Тим. 42d, 64e), эйдосы слога (Тим. 48bc). «Каждый из этих случаев говорит о внутреннем состоянии вещи, проявляющемся вовне, что и есть эйдос вещи: душа принимает разные эйдосы, бог являет эйдос свой в разных формах, подражание эйдосу космоса и т.д.» [80, С. 253].

Сюда же – совершенно совпадающая с точкой зрения Г. Шпета позиция – эйдос, как значение высказанного, обнаруженного в разговоре, в слове, в действии, и значение проявившегося вовне душевного свойства или организации: эйдосы разговоров, убеждений, речей и слов, смеха, доказательств, риторики.

Также конгениальна Г. Шпету мифолого-натурфилософская трактовка понятия идеи как углубление первых трех категорий, нечто в большей степени насыщенное и мистическое. «Это то значение эйдоса и идеи, которые приобретают эти понятия в *мифолого-натурфилософском изложении*. Здесь фиксируется такое внешне-чувственное, такое скрыто-внутреннее и такое насыщенное внутренне-внешнее значение, которое позволяет говорить об эйдосах и идеях как об элементах, лежащих в основе всего мироздания. Это – принципы миро-устройства во всей его мифологической полноте и выраженности и мистической насыщенности. Такое понимание эйдоса и идеи я нахожу только в «Тимее». <...> Здесь подчеркивается момент мыслительно-философской структуры мироздания, взятого в полноте мифа, а не просто мифолого-поэтическая образность» [80, С. 254].

В данном контексте вполне может быть рассмотрена точка зрения Г. Шпета, который в «Эстетических фрагментах» рассматривал слово как архетип, прообраз всего человеческого и, пожалуй, природного космоса [180].

Наконец, понятийная категория в трактовке А.Ф. Лосева: «...берет эйдос со стороны его полной независимости от явленности или неявленности внутреннего и внешнего и рассматривает его как *голый смысл, данный сам по себе и рассматриваемый лишь со стороны своей осмысленности*. Такое понимание эйдоса ближе всего подходит к тому, что обычно именуется понятием, ибо тут имеется в виду именно отвлеченный от всякого внутренне-внешнего функционирования смысл» [80, С. 255].

Такое понимание термина принципиально для реконструкции понятия внутренней логической формы в философии языка Г. Шпета. Именно внутренняя логическая форма ответственна за формирование смысловой

структуры слова, причем, в ее относительном отвлечении от непосредственно-данного чувственного материала: «... логические значения необходимо всеобщи, не зависят от эмпирического языка, и, устанавливая логические отношения и мысля их в идее, мы затем и не ищем эмпирического многообразия их, приписывая им исключительно идеальное бытие. Понятия суть понятия, независимо от того, на каком языке они выступают как орудия нашей мысли. Поэтому они являются «формами» в более всеобщем и, даже можно сказать, в наиболее всеобщем значении» [177, С. 599].

Особого внимания заслуживает вопрос о взаимном соответствии терминов «эйдос» и «идея». Лосев подчеркивает, что сам Платон нигде не проводит четкого разделения между ними и пытается провести дистинкцию самостоятельно. Он оценивает природу эйдоса как дифференциальную, а природу идеи – как интегральную. *«Если фиксируется оформленность смыслового лика с точки зрения ее отличия от всякого иного лика, то такая оформленность есть эйдетическая, эйдос; если же оформленность выдвигается с точки зрения ее полученности и смыслового происхождения из отдельных частей или моментов, то такая оформленность есть идеальная, идея. Эйдос есть смысловая организация на фоне других смысловых организаций, почему всякий эйдос несет на себе момент выделенности из всего прочего, отличенности от всего прочего, дифференциальности. Идея есть смысловая организация, получающаяся от смыслового соединения других, более мелких эйдетических оформлений, частей, элементов, почему всякая идея несет на себе момент объединенности, сложности, нарочитой организованности, интегральности»* [80, С. 272]. При этом *«Дифференцированность эйдоса и интегральность идеи всегда сказывается совершенно определенными языковыми, грамматическими и вообще теми или иными внешними явлениями; и нет ни одного примера на тот или другой термин, где этих явлений не отмечалось бы»* [80, С. 277].

В общем виде напоминает позицию Г. Шпета, отраженную в ряде рукописных работ и подготовительных материалов для докладов в Г.А.Х.Н. [126], хотя философ и не анализирует столь подробно платоновские тексты и понятие «идеи». Можно говорить о попытке более или менее творческого применения платонического концепта для осмысления задач современной философии языка, эстетики, герменевтики, или, лучше сказать, методологии, способа органического порождения смысла как такового и возможные варианты его рассмотрения (диалектика, метафизика, герменевтика, структурализм) как с «реалистических», так и трансцендентальных позиций. А.Ф. Лосев в своем творчестве остается историком философии и культуры, прежде всего, – античной, то есть чистым диахронистом, символистом, платоником, усвоившим диалектический дискурс (либо же диалектическую риторику, диалектический способ проговаривания материала, в текущих и становящихся формах которого теряется подчас сам факт и смысл его существования), пристрастие к тонким дистинкциям в процессе диалектического рассмотрения, что может быть истолковано и как излишний схематизм, попытка придать живому материалу несвойственные ему

структурность и смысловую организацию. Вероятно, способы рассмотрения, принятые в науке XX века, не являются вполне органичными для философии Платона.

Диалектический конструктивизм и символизм, присущий методологии А.Ф. Лосева не может быть однозначно приписан и Г. Шпету. Последний склоняется более к герменевтике и нарочито избегает четких определений, выстраивая собственный философский дискурс по типу художественного, поэтического или вовсе музыкального. Таким образом и в силу этого, позиция Шпета сама зачастую подлежит герменевтической реконструкции с непроясненными результатами. Художественность, лежащая в основе большинства его текстов, является характеристикой, придающей необходимый изоморфизм, структурно-генетическое соответствие последних художественной и философской культуре античности или, во всяком случае, платонизму.

Своеобразным резюме отношения Шпета к Платону может служить следующее рассуждение: «Эйдос Платона есть полное содержание мыслимого, облеченное в определенные логические формы. Формообразующим началом является скрепляющее предметное начало эйдетического содержания. Чисто формальная функция эйдоса всегда остается некоторого рода отвлеченностью, но отвлеченностью не эмпирического, а чисто идеального порядка. В единстве же со своим содержанием она составляет конкретную данность, через которую до нас доходит все предметно-конституированное. <...> Это понятие формы, заключающееся в самом понятии эйдоса, сросшееся с мыслью о предмете и его содержании, остается во всяком развитии *положительной* философии, как одно из основных ее понятий, хотя оно меняет иной раз свое имя или свое терминологическое одеяние. Существенным для него, однако, всегда остается его определение через соотнесение к идеальному предметному содержанию, как значению, или смыслу, или разумному основанию (*ratio*), или сущности логического слова, «понятия» [177, С. 617].

Осовременивать самого Платона и быть платоником – это не одно и то же. А.Ф. Лосеву, похоже, удалось и то и другое, но первое, скорее в ущерб второму. Г. Шпет, формулируя достаточно четко свое отношение к платонизму, довольно ясно проявил это отношение в анализе конкретного смыслового содержания.

2.4. Метаморфозы и вариации внутренней логической формы

Настоящий вопрос является одним из наиболее трудных для прояснения, причем не только потому, что понятие «внутренней формы», равно как и «внутренней логической формы», явно недостаточно четко и однозначно определены самим Г. Шпетом, но также и по причине сложности и неоднозначности представлений последнего о структуре слова. Здесь мы имеем дело скорее с философскими интуициями Г. Шпета. Важно выяснить, насколько понятие внутренней формы слова у Г. Шпета может быть соотнесено

с платоновскими эйдосами / идеями, с одной стороны, и с формами перипатетиков, с другой. Настоящий параграф посвящен именно такому прояснению или реконструкции общей структуры слова и места в ней внутренней логической формы.

Разобраться в многочисленных трактовках Шпетом термина «форма» тем более важно в связи с понятием *внутренней логической формы*, играющем ключевую роль в его философии языка и эстетике.

Существующие исследования, рассмотренные в первом разделе диссертации, являются скорее обзорами, чем аналитическим рассмотрением внутренней формы, они более ориентированы на описание последней в историко-культурных и лингвистических контекстах. Общим местом всех современных исследований внутренних форм в философии языка Г. Шпета является указание на связь с В. фон Гумбольдтом. При этом мало кто обращает внимание на предисловие самого Г. Шпета к работе «Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта)»: «Если бы автор был вообще смелее, он, наверное, прибавил бы к словам «этюды и вариации» еще один музыкальный термин: «и фантазии» [182, С. 9].

Философ подчеркивает здесь свою автономию от идей и выводов предшественника и дает понять, что строит свою собственную, ни от кого не зависимую, философскую теорию языка. Этому соответствует также и критика Г. Шпетом позиции Гумбольдта: «Первоисточником всех неясностей в учении Гумбольдта о внутренней языковой форме явилось его неотчетливое указание м е с т а, занимаемого внутренней формой в живой структуре слова» [182, С. 60]; «Заключение о *месте* внутренних форм, мне кажется, могут быть согласованы с и д е е й Гумбольдта о внутренней форме, даже если толковать ее собственный смысл, разойдясь с Гумбольдтом в каждой б у к в е » [182, С. 79]. Поиску этого места, собственно, и посвящена работа Г. Шпета.

Следует помнить, что Г. Шпет лишь пользуется термином Гумбольдта, значительно расширяя сферу его применения. То, что у Гумбольдта является лишь индексом, указывающим на некие внутренние характеристики языка, которые делают его доступным всем представителям данной культуры, у Шпета становится метафизической структурой, логическим, эйдетическим и смысловым стержнем, без которого слово как такое вообще не могло бы состояться. Мы сделаем попытку проанализировать отношение Г. Шпета к структуре слова в целом, классифицировать само понятие формы и те многообразные связи, в которые вступает слово, становясь объектом философского дискурса. Слово «форма», которое мы, следуя Г. Шпету, постоянно будем здесь использовать, является на самом деле очередным словом-бумажником Шалтая-Болтая, опасным смысловым рифом, подстерегающим исследователя, хотя бы в силу своей омонимичности, на что сетовал и сам философ, предлагая в большинстве случаев (т.е. в нефилософском употреблении) заменять его словом «*очертание*» [186, л. 3].

Среди рукописей Г. Шпета есть текст, относящийся ориентировочно к 1925 г., в котором рассматриваются различные значения и коннотации термина «форма», в его отнесенности к смысловым и грамматическим реалиям [186,

л. 1]. Автор использует для прояснения своего отношения к данному понятию четыре греческих слова, выстраивая при этом особый синонимический ряд:

1. **Εἶδος** – (1) вид, внешность, образ, облик; (2) красивая наружность, красота; (3) вид, характер, род; (4) образ, способ. Отметим, у Платона: *το ἐπ'εἶδει καλόν* – эйдетическая (идеальная, абсолютная) красота.
2. **Ἰδέα** – (1) внешний вид, внешность, наружность; (2) видимость; (3) вид, род, тип, качество, сорт; (4) лог. род, класс, категория или вид; (5) способ, образ, форма; (6) филос. идея, общее свойство, начало, основание, принцип; (7) идея, первообраз, идеальное начало (общий умопостигаемый образ сущего).
3. **Μορφή** – (1) вид, образ, форма, очертания; (2) внешность, видимость; (3) красивая внешность, красота; (4) филос. форма.
4. **Σχήμα** – (1) вид, внешность, фигура, наружность; (2) форма; (3) лог. фигура силлогизма; (4) мат. фигура; (5) грамматическая форма; (6) схема, набросок, очерк, эскиз, план; (7) внешний вид, видимость. Также составная часть поэтического образа, используемая описательно и плеонастически, без перевода: *Σχήμα πέτρας* – скала (Софокл); *Μορφῆς σχῆμα* – странное явление, диковина (Еврипид); *Σχήμα δόμων* – дом, жилище (Еврипид) [44].

Я сохранил последовательность, заданную автором рукописи, поскольку, на мой взгляд, она имеет для Шпета принципиальное значение. Все четыре понятия участвуют в формировании смысла, хотя и по-разному. В движении от одного термина к другому происходит своеобразное перетекание смысла в определенном направлении.

Во-первых, это последовательное движение от внутренней формы (точнее, внутренних форм), ко все большему ее овнешнению.

Во-вторых, это движение от невещественной, умозрительной формы к вещественной.

В-третьих, от несотворенной формы к ее творению. Так, у Г. Шпета: «*Σχήμα* – большей частью геометрические очертания, но всегда деятельность разумения» [186, л. 1].

Наконец, *в-четвертых*, от содержательности к схематичности, то есть, ко все большей формальности и простоте. Здесь некая невидимая, глубинная логика все более проявляется, как бы очерчивая саму себя, превращаясь при этом в доступную всем и каждому структуру, схему, абрис.

Такая последовательность характерна для Г. Шпета, поскольку для него практически любое содержание, точнее, любой рассматриваемый, исследуемый и трансформируемый *материал* представляется как система форм [186, л. 3].

Кроме того, такое развертывание термина соответствует стадиям осуществления, обнаружения и схватывания смысла и эстетической значимости слова, представленного как сложная система физических, грамматических, историко-культурных и логических форм.

Характерно сопоставление «эйдоса» с «формой» (μορφή). Ср. у Платона: «Я разделил каждую душу на три эйдоса и два из них представил под образом коней (ἵππομόρφω)» (Phaedr. 253d). Форма, очевидно, есть нечто вторичное по отношению к эйдосу, она есть внешнее качество эйдоса [98; 80, С. 285]. Лосев также отмечает у Платона слово σχῆμα, демонстрируя некоторое единство с позицией Г. Шпета, добавляя, правда, и другие синонимы (в контексте): τύπος, χαρακτήρ и др. Так, например, τύπος – знак, след, отпечаток; форма, образец, тип; очертания, общий вид и пр.

Для Г. Шпета язык, философия, искусство – это организация формы. Форма самостоит в сумме своих обнаружений, любое мыслимое и выражаемое в языке содержание может быть представлено в качестве формы, по аналогии с тем, что любая вещь может представлять, презентировать другую вещь в качестве знака.

Рассмотрим вопрос о содержательности самих логических форм. В определенном смысле любой знак у Г. Шпета – автосемантический, то есть, он сам по себе есть нечто сущее и самое себя в этом отношении презентующее. В качестве такого автореферента знак онтологичен, но одновременно – онтичен, как ввод в область некоего иносказания, область, которая уже не есть знак, но, прежде всего, – смысл, значимое проблемное поле, независимо от характеристик последнего.

Фактически, любая вещь, любое отношение или свойство могут быть знаками, но лишь в том случае, когда мы соотносим их с чем-то иным. Такое свойство «быть знаком» вещам самим по себе приписать невозможно, хотя выделяются вещи особого рода, о которых мы точно знаем, что они суть знаки по определению, равно как и любая возможная их система. Речь идет, очевидно, о слове и тексте.

Г. Шпет поступает в данном случае предельно корректно, указывая, что, с одной стороны, «Слова-понятия: «вещь» и «знак» – принципиально и изначально гетерогенны, и только точный интерпретативный метод мог бы установить пределы и смысл каждого» [180, С. 288]. С другой стороны, он указывает, что «...само слово есть некоторая «вещь», имеющая свои онтические формы, с им присущим о с о б ы м содержанием, которое входит, как смысл, в особые слова: слова-знаки о словах-вещах. Эти слова, так сказать, второго порядка (суппозициональные предикаты), будут подчиняться тому же синтаксису и той же логике, что и слова о других, окружающих нас вещах. Но они требуют, конечно, для своего отличия особого *именования*. Морфологические формы суть такого рода слова-знаки слов-вещей» [182, С. 72].

Таким образом, язык, текст, слово, знак – это вещи особого рода. Само тело языка, представленное формой знака, является областью эстетического и онтического. Достаточно вспомнить существующую в различных культурах практику каллиграфии, в которой те или иные смысловые моменты задавались внешней, зримой формой знака. Примерно то же можно сказать об акустической форме речи, о смысловом значении ее звучания, ее мелодики.

Слово, знак, являются вещами также еще в одном отношении, а именно – как феномены восприятия и переживания, что знаменует собой появление художественного текста. Это следующий и последний этап в расширении сферы *лингвоэстетизиса*. Здесь мы обнаруживаем в языке те конструкции и отношения, которыми занимается грамматика, а в перспективе – поэтика и философия.

На этом этапе появляется терминированная речь, деловое письмо, с одной стороны, и поэтическое творчество, с другой. Впрочем, не следует искусственно сужать сферу эстетического в языке, исключая из нее канцелярское и деловое письмо. История литературы знает множество примеров, когда именно такое письмо становилось образцом высокой литературы. Достаточно вспомнить китайскую дворцовую и чиновничью переписку, стиль романов Кафки, собрания речей выдающихся юристов, а также целый ряд трактатов, написанных критиками метафизики, например, тексты Витгенштейна.

Итак, нет никаких препятствий к тому, чтобы любой знак, любое слово считать особого рода вещью. Многое здесь зависит от того, как будут расставлены акценты. Сам Шпет в одних случаях делал ударение на вещиности знака («все-таки» вещь), в других, указывал на ее особенность, отличность от вещиности любого иного рода. Отметим только, что в поздний период своего творчества философ более опирался на первую установку.

Вернемся к рассмотрению знака. Последний открыт нам сам по себе, во всей своей чистоте и незамутненности и вначале ничего, кроме себя самого не изображает и не обозначает. Все это – либо более ранние, либо более поздние операции. Возможно, знак – это единственная вещь, которая открыта нам сама по себе или, во всяком случае, более любой другой. Знак открывается нам не только и не столько в качестве феномена, сколько в качестве мыслительной формы и модели отношения мысли к себе самой. Как таковой, знак автореферентен и автосемантичен. Не потому ли мы в состоянии усмотреть связь некоего знака с чем бы то ни было, что знак сам презентует себя и эта функция – быть презентантом, заложена в нем а priori? Знаки значат и означают даже при конце света. Истинным концом последнего (во всяком случае, в экзистенциальном смысле) было бы прекращение всякого означивания, прекращение знаковости как таковой.

Онтологический аспект или качество знака состоит в том, что он – знак и ничем иным не является, по крайней мере, с необходимостью. Иными словами, существование знака как знака состоит в его презентации себя самого как знака, он существует как знак только потому, что связывает, соединяет свой вид, образ (эйдос) со своей ролью знака. Для Шпета «единица» и «1», или «конъюнкция» и « \wedge » – это один и тот же знак, выраженный различной феноменальной формой.

Форма графическая или звуковая принимается удобства ради, в самом знаке ничего не изменяя. Точно также обстоит дело с логическими и *quasi-логическими* формами, разновидностью которых выступают для Г. Шпета поэтические формы. Семантика внутренних логических форм начинается уже

тогда, когда мы переходим от внешней, случайной, феноменальной формы знака к самому понятию знака и к знаковости как таковой.

Семантическая интерпретация внутренней логической формы имеет несколько уровней, которые можно образно представить как скитания логической формы (а по Г. Шпету и смысла) внутри слова и языка на всех этапах самоопределения последних. Можно сказать, что именно она делает возможным переход слова и языка с одного уровня на другой. Внутренняя логическая форма бесконечно осуществлена в слове, что бы последнее не означало и на каком бы уровне не находилось. Рассмотрим эти уровни более подробно.

- *До-семантический уровень* – форма знака как вещи. Явленность знака, как и любой другой вещи. Здесь знак – *автореферент* и как таковой онтологичен. Данный уровень не представлен в качестве языкового. Он лишь демонстрирует саму возможность для самой вещи быть знаком.
- *Первый семантический уровень* – форма имени, звуковая или графическая. Самоозначивание знака – *автосемантика*. Свойство, присущее уже только знаку как знаку, но не любой вещи, которая может быть использована как знак. Уровень знаковости, когда мы знаем, что это знак, но не знаем его значения.
- *Второй семантический уровень* – ноуменация. Именованное и означивание, пусть даже условное. Связь существования знака с некоторым иным существованием, даже если последнее недостоверно.
- *Третий семантический уровень* – присвоение или обнаружение значений. Соотнесение знака с некоторым объектом, некоторым представимым и воспроизводимым содержанием.
- *Четвертый семантический уровень* – наделение знака смыслом. Здесь можно выделить синтаксический уровень, доступный всем носителям данного языка; личностный уровень смысла, укорененный в экзистенциальных состояниях частного субъекта; наконец, сверхличный смысл, как своеобразный возврат к спокойствию и равнодушию словарных значений. Именно на этом подуровне, внутренняя логическая форма подвергается рефлексии и пониманию в рамках метафизики, герменевтики и философской теории языка.

До сих пор мы рассматривали логическую форму в ее отнесении к генезису знака и значения, что является неким динамическим аспектом ее существования. Теперь рассмотрим, какое место занимает внутренняя логическая форма в устойчивой структуре слова. Обратимся к диаграмме, представленной на Рис. 2. Здесь логическая форма рядоположна всем остальным формам слова, которые, без исключения являются лишь этапами развертывания и движения смысла. Логическая форма наиболее непосредственно связывается Г. Шпетом с теми смыслами, которые мы открываем в слове, хотя сама она не есть смысл: «Что касается с м ы с л а,

который заключается в словесном выражении данной вещи (и о данной вещи), то он нами постигается, понимается, уразумевается, улавливается, и т.п., через или сквозь внешние формы словесного выражения, в собственных самодеятельных л о г и ч е с к и х формах, которые и должны рассматриваться, как внутренние формы слова. С точки зрения абстрактной логики их можно назвать «понятиями», но тогда надо отличать в самом «понятии» его (логическую) концептивную форму от смыслового, конципируемого содержания» [182, С. 82].

Внутренняя логическая форма составляет смысловое ядро любого слова, охватываемое, в одном отношении – онтическими формами называемых вещей (предметная форма) и, в другом, внешними: акустическими, физиологическими, собственно языковыми и историко-культурными формами. Эти внешние формы отнюдь не умаляются Г. Шпетом, напротив, их значение постоянно подчеркивается, например, «Мы никогда не можем допустить в н у т р е н н е й я з ы к о в о й ф о р м ы там, где ей не соответствует никакой фонетической формы» [182, С. 79]. Соотношение между внутренними и внешними формами слова напоминает соотношение между трансцендентальным и феноменальным планами сознания, рассмотренными во втором разделе диссертации.

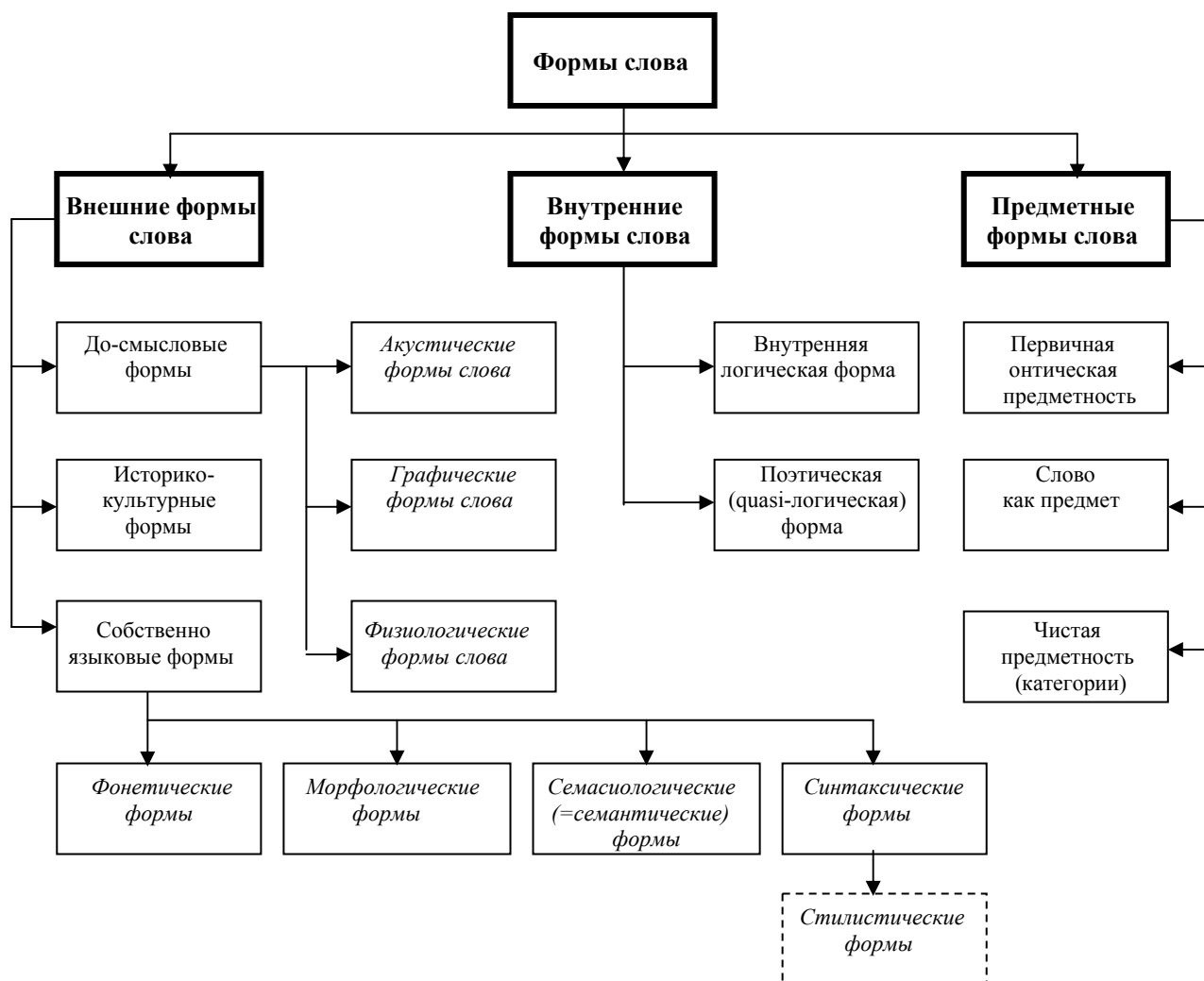
По отношению к логической форме все остальные формы слова являются внешними, хотя в ряде случаев Г.Шпет помещает ее между внешними языковыми и чистой предметной формой: «...внутренние формы лежат между внешними и предметными. Это «между» и есть нечто иное, как своего рода о т н о ш е н и е между указанными пределами, составляющими меняющиеся, живые термины этого отношения» [182, С. 93]. Именно такое срединное положение внутренних форм и нашло свое отражение в реконструкции форм слова по Г. Шпету, представленной на Рис. 2. Думается, что это не мешает внутренней логической форме быть внутри любого мыслимого и выражаемого содержания, поскольку у Г. Шпета именно она ответственна за смысловую и логическую нагрузку любой вербальной структуры.

Особого замечания заслуживает отношение внутренних форм и чистой предметной формы. Если внутренняя форма находится именно *внутри* слова и может быть представлена средствами языка, то чистая предметность уводит слово за пределы языка, в область мыслимого, или только возможного содержания: «...чистые предметные формы – запредельны для языка, и вместе со своим содержанием составляют для него чисто мыслимую материю или кладезь смысла» [182, С. 385].

Мы рассмотрели внутреннюю логическую форму и ее участие в смыслообразовании. За пределами изложения остались сугубо лингвистические и историко-культурные аспекты проблемы. Более всего это касается связи философии языка Г. Шпета с концепцией В. фон Гумбольдта. Последний не связывал внутреннюю форму с эстетическими проблемами, тем более, в их трансцендентальной постановке. Эстетика Шпета, напротив, буквально вырастает из этого понятия, поэтому внутренней логической форме и ее участию в формообразовании слова и языка было уделено столько внимания.

На схеме представлены все формы слова, описание которых мне удалось обнаружить в сочинениях Г. Шпета. Разумеется, форма организационной диаграммы не в состоянии отразить текучего, подвижного характера всех указанных форм и их взаимодействия. Последнее, с точки зрения самого философа, может быть вскрыто лишь с помощью особой формы рассмотрения и интерпретации конкретного материала – герменевтики. Особого места заслуживает также тема соотношения герменевтики и семантического и структурного анализа в творчестве Г. Шпета.

Рис. 2.



В данной главе были рассмотрены источники и основные положения философии языка Г. Шпета. Традиционно философия последнего связывается с именами Э. Гуссерля и В. фон Гумбольдта на раннем и позднем этапе соответственно. Такое понимание является чрезвычайно условным и односторонним, схватывая лишь наиболее внешний, поверхностный слой философии Г. Шпета. Разумеется, невозможно отрицать, что его теория в том виде, в каком она сложилась к началу 20-х гг. – это специфическая версия феноменологической философии. Специфика феноменологии Г. Шпета состоит в том, что гуссерлевской идее чистой логической теории Шпет

противопоставляет обнаружение и анализ внутренней логической формы слова и языка как смыслового образования, которому дано представлять некоторое *исторически* обусловленное содержание вне отнесения последнего к частному субъекту.

Для Гуссерля мир значений, к которому редуцирован мир реальный, есть не что иное, как продукт развертывания активности сознания. Шпета более интересует некий социальный, надличностный уровень бытия, который фиксируется в языке.

Для Г. Шпета снятие внешней формы действительности достигается не только и не столько путем гуссерлевской редукции, сколько путем ее культурно-исторической реинтерпретации в рамках философского или художественного дискурса. Действительность превращается в свой коррелят, в текущий поток значений, которые устанавливаются, присваиваются и становятся действительными лишь в качестве исторически заданных форм.

Такой подход сближает Г. Шпета с точкой зрения В. Дильтея, который критиковал Э. Гуссерля за абстрактно-индивидуалистический подход к сознанию и забвение культурно-исторической основы последнего.

Густав Шпет, таким образом, развертывает свою рефлексию в направлении диаметрально противоположном гуссерлианству: от рассмотрения автономных трансцендентальных форм сознания к выявлению его социальной и культурной природы, ответственной за формирование всех видов смысловой деятельности человека. Герменевтика, с точки зрения философа, как раз и является дисциплиной, призванной обнаружить и отразить эти смысловые феномены, в основе которых лежит некое общезначимое содержание.

В целом, Шпету характерен такой взгляд на эстетическое сознание, в котором оно из факта и фактора индивидуальной жизни становится фактором сверхсубъективным, надличностным и превращается в элемент общекультурного сознания и приобретает статус смыслового горизонта существования феноменальности как таковой, становится предлежащим феномену трансцендентальным основанием. Для Г. Шпета реализм духа, культуры, языка – не слепок с реальности чувственного порядка, но ее прообраз и гарант ее существования для нас.

Еще одно отличие в позициях двух философов касается вопроса об автономии познающего субъекта. Для Э. Гуссерля такая автономия возможна и она осуществляется, точнее, очерчивается феноменологической редукцией.

Г. Шпет, в свою очередь, предпочитает говорить об автономии не субъекта, а слова, которое есть не только и не столько феномен, сколько средство, предъявляющее нам все прочие феномены, в том числе и самого человека. Мы не можем покинуть своих языковых границ, даже если бы хотели это сделать. Это было бы равносильно выходу за пределы сущего, которое полностью охвачено языком и представлено в нем, поскольку для Г. Шпета весь мир есть слово. Человек пребывает и действует в круге, очерченном языком, и только в рамках этого круга возможно его существование, его свобода и его смысл. Человек, кем бы он ни был, не властен выйти за пределы этого круга и остаться самим собой.

Таким образом, герменевтика Г. Шпета базируется на гораздо более широком историко-философском материале, чем феноменология Э. Гуссерля. Различие между учителем и его учеником порой столь разительно, что приходится удивляться, как мог укорениться миф о «правоверном гуссерлианстве» Г. Шпета.

Специальное рассмотрение отношения Г. Шпета к платонизму и, в частности, платоновского учения об идеях, показывает причастность философа к данной традиции, причем, далеко не декларативно. Имеются глубокие соответствия концептов Шпета с различным смысловым содержанием эйдосов Платона, что позволяет говорить о платонизме, как одном из источников философии языка и герменевтики Г. Шпета.

Глава 3. ГЕРМЕНЕВТИКА Г. ШПЕТА И ПРОБЛЕМА СЕМАНТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

3.1. Формирование смысловых объектов средствами языка

Как уже было отмечено, эстетика Г.Шпета основана на феноменологическом и трансцендентальном представлении языковой реальности. Не вызывает сомнений также и непосредственная связь с языком и программы герменевтики Г. Шпета.

Такая связь является достаточно традиционной и даже доминирующей для любой герменевтической теории: «Язык – это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование» [21, С. 452]. И далее: «Все письменное является, в самом деле, преимущественным предметом герменевтики. Автономия чтения подтверждает здесь то, что сделалось ясным на примере иноязычности и проблем перевода: понимание не является психологической транспозицией. Смысловой горизонт понимания не может быть ограничен ни тем, что имел в виду автор, ни горизонтом того адресата, которому первоначально предназначался текст» [21, С. 459].

Остается открытым вопрос о соотношении собственно герменевтических и семантических процедур в философии языка Г. Шпета. Ведь, вопреки ожиданиям, возникшим благодаря работе Г. Шпета «Герменевтика и ее проблемы», его автор сам не провел ни одного собственно герменевтического исследования. У Г. Шпета в основном – история герменевтики, выражение симпатии и декларации, но не само герменевтическое рассмотрение.

Зато имеющиеся работы Г. Шпета, в том числе и комментарии к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» Ч. Диккенса [205], являются структуралистскими и по духу и по форме. Да и пресловутая внутренняя форма слова может быть рассмотрена как структуралистский концепт, смысловая и структурная инварианта, на поиск которых, в конечном счете, и ориентирован структурализм. Уж если сам Г. Шпет и герменевтик, то также и структуралист, если такое сочетание вообще возможно.

Г. Шпет, как показывают его поздние работы, вовсе не был отстранен от классических проблем семантики: анализ значения, соотношение значения и смысла, проблема истины: «...слово служит всегда средством «выражения» и «сообщения». Поэтому «слово» необходимо предполагает в качестве своего коррелята «значение» или «смысл», которые заключаются в «сообщаемом» или «выражаемом». <...> Раскрытие роли «слова», таким образом, требует анализа понятия «значение», но это уже новый вопрос, а для целей предварительного определения достаточно указания на то, что слово имеет своим коррелятом значение» [177, С. 570].

В отношении значения Шпет выступает с позиций достаточно авангардных или, во всяком случае, не вполне типичных для большинства исследований,

отрицая наличие логического класса имен: «...логически нет особого класса имен среди слов, всякое слово может быть именем; нет, следовательно, особой группы слов-имен, а вопрос об имени есть вопрос об особой функции именования или называния, которую иногда выполняют слова. <...> Но, с другой стороны, не только слова имеют значения, существуют и другие знаки, как имеющие «значение», так и играющие роль только «значков», «признаков» или «индексов». Значение существенно для слова, наименование – не существенно; следовательно, вообще, для функции значения не существенно наименование. Эти выводы бесконечно расширяют сферу «значения» и «смысла», – из логической проблемы проблема «смысла» становится всеобщей философской проблемой, пределы которой могут быть ограничены пределами того, что имеет значение или смысл» [177, С. 579].

В данной части работы речь пойдет преимущественно о предложениях естественного языка (в отличие от формальных, искусственно сконструированных языков) и об условиях, при которых они могут что-либо «значить» в различных ситуациях языкового взаимодействия.

Различие между предложением и высказыванием для целей настоящего исследования не представляется чем-то радикальным. Ясно, что предложение естественного языка может выражать или не выражать высказывания, следовательно, ко многим предложениям естественного языка никакие мыслимые критерии истинности просто неприменимы (напр. к перлокутивным речевым актам в терминологии Д. Остина). Речь идет преимущественно о тех случаях, когда наша интуиция заставляет нас искать или формулировать такие критерии, независимо от того, что высказывается в том или ином предложении.

Подход, предложенный здесь, будет сопоставлен с позицией Г. Шпета и некоторыми версиями аналитической философии, для которой данная проблематика является доминирующей.

По данному вопросу существует немало источников, основанных, как известно, на совершенно различных подходах к определению значения и истины. Поэтому я считаю необходимым сформулировать общие условия истинности для предложений естественного языка, или определить, что значит «быть истинным предложением естественного языка». Быть истинным для предложения означает соответствовать:

- (a) определенным правилам построения предложений (синтаксическим нормам данного естественного языка);
- (b) нормам семантического взаимодействия с языковым окружением (лексико-семантические поля, контекстные отношения, языковые стереотипы);
- (c) критерию референциальной достаточности.

За пределами исследования остается вопрос о субъективных установках говорящего, которые также можно рассматривать в качестве критерия истинности и которые трансформируют все прочие критерии. Например, очевидно, что референциальная достаточность в каждом конкретном случае

определяется не только языковым сообществом (конвенционально), но и любым носителем языка с учетом его собственных представлений, убеждений, привычек. Однако эта специфическая «правда» говорящего заключается не столько в установлении им собственных критериев истинности, обязательно отличных от общепринятых, сколько в неизбежной ментальной окраске любых возможных критериев.

Очевидно, что все указанные критерии могут быть сформулированы только в общем виде, поскольку языковые нормы сами по себе достаточно размыты, вариативны, подвержены трансформациям.

Отсюда следует тезис, которого интуитивно придерживаются все носители языка: *условия истинности для большинства предложений естественного языка не могут быть сформулированы четко и однозначно.*

Так, например, возможны разнообразные отклонения от норм и просто ошибки в построении предложений ребенком или иностранцем, однако до определенной степени мы все же понимаем о чем они говорят. Верно и то, что это лишь подчеркивает значение критерия, сформулированного в пункте (а), ведь если отклонения от стандартного (нормативного) синтаксиса значительны, то об истинности предложения просто не может идти речь.

Последующее изложение в большей степени посвящено прояснению и обоснованию критериев (b) и (c) как наименее очевидных в обозначенной схеме.

В качестве иллюстрации к пункту (b) можно привести примеры лексико-семантических соответствий, описываемых терминами функциональной лингвистики: *элементарные семантические поля; лексические и понятийные поля; ассоциативные поля* и др.

Вне рамок изложения остается отношение ментального образа предмета к сознанию, то, чем более всего озабочены представители психологического направления в логике и лингвистике. А.А. Потебня, в частности, так описывал свое представление о внутренней форме слова: *«Внутренняя форма слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль»* [105, С. 9; также 104].

Подобная трактовка внутренней формы, как и вообще психологизм (равно – индивидуализм, интроспекция) был совершенно чужд Г. Шпету, для которого, как уже отмечалось выше, внутренние формы никак не даны чувственно, но лишь подразумеваются и мыслятся [182, С. 385].

Помимо сугубо лингвистических связей и отношений существуют определенные логические, историко-культурные и эстетические нормы и устойчивые (типические) соответствия, которые также характеризуют предложение с точки зрения его истинности. В этих случаях речь идет как правило о семантическом взаимодействии с внеязыковым окружением – некоторым онтологическим или экзистенциальным контекстом. Это относится не только к «реальным» объектам, но и к разного рода виртуальным сущностям, которые прочно обосновались в современной философской литературе.

Например, допустимо предположить, что Иван Карамазов имел группу крови $AB +$ или носил 42 размер обуви, но не то, что он служил в военноморском флоте. Почему, ведь речь идет о несуществующем человеке? Но характер языковой реальности таков, что мы *вынуждены* строить предложения о вымышленных объектах так, как если бы они существовали. При этом и логика и грамматика совершенно равнодушны к действительному существованию (или несуществованию) Ивана Карамазова, кентавров или летающих собак.

Критерий референциальной достаточности как раз и отражает это теоретическое равнодушие к «полному» т.е. действительному существованию описываемых объектов. *Для носителей языка, гораздо важнее принципиальная возможность удерживать в сознании и описывать с помощью осмысленных предложений объекты с любым онтологическим статусом.*

Например, существование Одиссея в определенном контексте обладает референциальной достаточностью (resp. референтом), а во многих случаях подобные объекты более достоверны, чем «реальные» предметы, свойства и отношения (достаточно вспомнить о культурных, политических, религиозных мифах, экономических фикциях, искажениях реальности в масс-медиа и т.п.). Во всяком случае, большинство из нас не стали бы спорить с тем, что Одиссей – уроженец Итаки, полагая это суждение истинным в соответствующем контексте (или во всех известных контекстах), но люди постоянно спорят об истинности суждений типа: «Гомер – уроженец Родоса» или «Александр I умер в Таганроге 19 ноября 1825 г.»

Почему, например, мы склонны считать истинным предложение: «Иван Карамазов не был инопланетянином»? Для оценки истинности данного предложения несущественно, что Иван Карамазов в качестве реального, самодостаточного субъекта вообще никогда не существовал. Тем не менее, я скорее поручусь за истинность этого предложения, чем утверждения о том, что мой сосед не является инопланетянином. В отношении Ивана Карамазова контекст романа Достоевского является онтологически прозрачным, так же, как и для предложения «Иван Карамазов воевал на Балканах», только в одном случае мы говорим об истинном, а в другом – о ложном суждении. Напротив, мой сосед не обладает такой прозрачностью и мне неведомы те контексты, в рамках которых я мог бы поручиться, что он не является инопланетянином. Во всяком случае, если бы от этого зависела моя жизнь, я бы не стал рисковать.

Прозрачным контекстом можно считать полное описание условий существования какого-либо объекта. Строго говоря, полностью прозрачных контекстов не существует, поскольку мы не можем составить такого описания, во всяком случае, для объектов нашего жизненного мира. В реальных условиях языкового взаимодействия можно говорить лишь о большей или меньшей прозрачности контекста. Мы сталкиваемся с относительно прозрачными контекстами, если имеем дело с персонажами сказок, легенд, анекдотов и прочих повествований. Например, почему должны быть непрозрачными Иван-царевич и Серый волк? – условия существования этих персонажей хорошо

известны. Другое дело – суждения о реальных людях и событиях, в отношении которых у нас нет и никогда не будет достаточно полной информации.

Таким образом, имеет место парадокс, который можно назвать парадоксом референции: *чем более реальным мы полагаем объект, тем меньшей онтологической прозрачностью он обладает. Или, наиболее очевидная референция к объекту продуцирует (выявляет) наименее очевидные условия существования данного объекта.*

Контексты трансформируются из прозрачных в непрозрачные и наоборот. Изначально прозрачный контекст в силу тех или иных причин может измениться и стать непрозрачным (скажем, выяснится, что Одиссей в действительности существовал). Бывает и наоборот, непрозрачный контекст становится прозрачным, например, когда чье-либо неадекватное поведение объясняется болезнью.

Учитывая вышесказанное, проблема формулируется следующим образом: *можно ли создать стандартную и непротиворечивую семантику для описания событий, имеющих место в мирах с традиционно низким онтологическим статусом: сновидениях, фантазиях, галлюцинациях, продуктах художественной культуры.* Вероятно, речь должна идти даже не об одной, а о нескольких семантических моделях, группирующихся вокруг некоторого «семейного сходства», некоей инварианты, метасемантики, схватывающей нечто общее и неизменное для всей указанной группы.

Наконец, как соотносятся между собой семантики действительности и семантики мнимостей и симуляций? Почему для описания тех и других мы пользуемся одним и тем же языком и нет ли в этом видимом удобстве и экономии средств какого-либо намека или пояснения?

Представление и попытку решения данной проблемы предпринял Л. Витгенштейн в своих работах 30-40 гг. Он попытался выстроить свою семантику истинности, основываясь на прагматическом критерии, относительно равнодушном к референциальной функции предложения. В основе прагматики Витгенштейна лежит т.н. «способ употребления»:

«5. Окажется ли в дальнейшем предложение ложным [ошибочным], связано с тем, для какого рода употребления я это предложения предназначил» [243, С. 120].

Это означает, что любое предложение можно застраховать от фальсификации, последовательно выводя его за рамки контекстов, в которых оно может оказаться ложным. Не исключено также, что любое предложение можно сделать истинным, найдя условия, при которых оно становится таковым.

О чем говорит Витгенштейн? «Для какого рода употребления я его предназначил». Какие критерии истинности мы признаем для данного предложения или предложений? Будет ли это соответствие «действительному положению дел» или соответствие моему мнению, настроению, моей вере или соответствие предложения некоторой языковой норме. Как бы звучал, например, такой критерий истинности: «*Все правильно построенные предложения русского языка – истинны*»? Следовательно, «Сумма углов треугольника равна 240°»; «Нынешний король Франции лыс»; «Люди суть

насекомые». Разве нет языковых игр, в которых допускается употреблять подобные предложения? Разумеется, есть. Какой тогда вообще смысл в любых критериях истинности? Ведь ко многим предложениям он и без того неприменим или не может быть сформулирован.

Вопрос, команда, просьба, шутка, гипотетические конструкции, различного рода экспрессивные речевые акты – все подобные предложения могут быть правильно построены с точки зрения грамматики, но определять их мы должны без помощи какой бы то ни было референциальной теории истинности. Можно предположить, что и с т.н. констативами, к которым, казалось бы, применимы указанные критерии, также не все так просто. Возможно, *свойство предложения быть истинным или ложным, что бы это не означало, присуще лишь определенному классу наших высказываний, да и то с целым рядом оговорок.*

Например, критерий истинности неприменим к констативам в своей «полной» форме, т.е. истинностная оценка того или иного высказывания подвержена целому ряду градаций.

Сравним высказывания: (α) «У меня болит зуб» и
(β) «Мне приснилось, что у меня болит зуб».

Я могу усомниться в правдивости говорящего и в первом и во втором случае, но в случае (β) почему-то меньше или, во всяком случае, как-то не так. Все, что относится к сновидениям, фантазиям и т.п. каким-то образом снижает жесткость наших истинностных требований и оценок. Мало ли что может присниться, это еще не повод бежать к дантисту. Какая правдивость или «истинность» требуется от рассказывающего о собственном сновидении? А какая истинность требуется от высказывания, произнесенного в *самом* сновидении? Здесь можно спорить о том, насколько правильно сформулировано это предложение, действительно ли мы понимаем о чем идет речь, но никак не об истинности. В конце концов, именно в сновидении можно встретить нынешнего короля Франции, золотую гору или кентавра. Как можно отрицать истинность высказывания о кентаврах, увиденных во сне, если они *действительно* там присутствовали. Следуя Витгенштейну, спросим: что следует признать определяющим для таких предложений? Ведь это и есть область их действительного предназначения и применения. В этом и подобных случаях следовало бы говорить не о действительном факте, о котором мы *знаем*, что он имел место, а скорее о нашей личностной убежденности в чем-либо, т.е. о *вере*.

«91. Если Мур говорит, что он знает, что Земля существовала и т.д., – то большинство из нас согласится с тем, что она существовала так долго и поверит, что он сам в этом убежден. Но имеет ли он настоящее *основание* для своего убеждения? Так как, если их нет, то он, все же, *не знает* это (Рассел)» [243, С. 138].

Это различие отношений между говорящим (языковым субъектом) и смыслом проговариваемого, с одной стороны, и фактом, о котором идет речь, с

другой, – является у Витгенштейна фундаментальным для различения знания и веры. Но бывают случаи, *когда мое отношение к смыслу высказывание может быть представлено как знание, а мое отношение к некоторому факту относится скорее к вере (мнению, полаганию).*

Густава Шпета, разумеется, интересуют не столько формально-логические и даже не столько онтологические аспекты данной проблемы, сколько ее собственно феноменологическая составляющая.

Рассмотрим высказывание: «Шерлок Холмс родился 6 января 1854 года». Помимо своей очевидной *фактической* отнесенности к некоторому литературному персонажу, никаких *действительных* фактов данное предложение не описывает. Вместе с тем, оно безусловно имеет смысл. В самом деле, не сочтем же мы его бессмысленным?! Могу ли я свое отношение к этому смыслу выразить словами «Я верю, что Шерлок Холмс родился 6 января 1854 года»? В этом случае меня можно было бы спросить, на каком основании я мог бы в это не верить или сомневаться. Автор, создавая данный персонаж, не оставил мне возможности для сколько-нибудь осмысленного сомнения. Контекст данного высказывания онтологически прозрачен, т.е. смысл этой фразы вполне совпадает с описываемым ею фактом, поэтому и мое отношение к нему является знанием, да еще и весьма надежным. Уж если я что-либо и знаю *навверняка*, так это то, что Шерлок Холмс родился 6 января 1854 года, что Хирон был воспитателем Ахилла, что я сегодня летал во сне и т.п. *факты*. Причем, знание этого не зависит ни от каких субъективных оценок подобных фактов, чужих или моих собственных.

Вместе с тем, существуют факты, которые я, как мне кажется, «знаю», но, несмотря на использование именно этого слова, мое отношение к ним сродни религиозной вере, привычке или душевному состоянию. Собственно, один из таких примеров и приводит Витгенштейн. Как бы я смог доказать, что Земля существовала задолго до моего рождения? Или то, что Земля не бесконечная плоскость, но имеет шарообразную форму.

Эти и подобные им «факты» я выучил еще в школе, но разве я проверил их самостоятельно, разве критично относился к словам учителя, разве сейчас мне известна процедура верификации всех фактов, которые я знаю? Нет, я просто доверял своему учителю, как дети вообще доверяют взрослым. Точно также я учил родной язык. Я не сомневался в правильности имен, которые мне называли, лишь много позже я узнал, что некоторые вещи *на самом деле* (возможно, просто в иных контекстах) называются иначе.

Сходным образом, человек неискушенный относится к т.н. *научным фактам*. Многие люди вынесли из школьных курсов почти безграничное доверие к научному дискурсу. ореол непогрешимости, окружающий НАУКУ во мнении обывателя, приводит к тому, что прочитанные в популярном журнале слова: «современная наука считает...», «как показали исследования...», «ученые полагают...» и т.п. заставляют его заранее соглашаться со всем, что будет сказано. Но едва ли это можно назвать *знанием* в смысле Витгенштейна, хотя мы исполнены едва ли не мистического чувства, что это так и есть. Между прочим, когда-то обыватель точно так же реагировал

на отвергнутые ныне теории, например, теорию теплорода. Некомпетентного человека можно убедить в чем угодно. Или все-таки не во всем? Разумеется, можно рассматривать факты иного рода – руки, столы, деревья, словом, непосредственно наблюдаемые феномены. Тогда можно сказать, что «Я знаю, что это рука» выражает отношение между говорящим и некоторым фактом, тогда как «Я верю, что это рука Господа» – между говорящим и некоторым смыслом. И, тем не менее, трудно отделаться от мысли, что это различие чрезвычайно условно.

Хотя это и знание в каком-то смысле, но в каком-то ином – все-таки вера, часто более стойкая и агрессивная, чем религиозный фанатизм. Разумеется, можно подобрать примеры, которыми пользуется Мур, мы ведь *действительно знаем*, что это стол, дерево, рука, для этого нам не нужна никакая наука с ее верификацией. Может быть, все дело в том, что в наличии этих феноменов мы можем удостовериться самостоятельно, прямо и непосредственно верифицировать суждения о существовании рук, деревьев и столов. Ученый, в таком случае, отличается от дилетанта тем, что знает алгоритм верификации более сложных суждений и фактов, опосредованных другими фактами, которые, в свою очередь, опосредованы третьими и т.д. Но для дилетанта его знание научных фактов является как раз выражением отношения между ним (говорящим) и смыслом высказывания.

Действительно, я же понимаю смысл высказывания «Земля существовала задолго до моего рождения», но в духе того же Витгенштейна – это не факт *для меня*, поскольку я не имею «настоящих оснований для своего убеждения». Итак, отношение между мной и смыслом или между мной и фактом может быть как знанием, так и верой, причем в многочисленных текучих и видоизменяемых формах.

Способ, которым я это определяю, нигде и никогда не оговаривается и всецело отдается во власть моего произвола. Это обстоятельство можно рассматривать как одну из степеней нашей семантической свободы. *«Знание» и «вера» в данном примере – лишь две пустые таблицы с бесчисленными незаполненными ячейками, которые я постепенно заполняю, обнаруживая в итоге, что это одна и та же матрица, репликация одного и того же заданного и устойчивого содержания.*

Использование прагматического подхода к референции является достаточно типичным для современной аналитической философии:

«‘Упоминание’ или ‘референция’, – это не свойство выражения, это то, для чего говорящий может его употребить. Упомянуть или иметь референцию к чему-либо, – это характеристика *употребления* выражения, точно так же, как быть истинным или ложным – это характеристика *употребления* предложения» [132, С. 63]. Это похоже на уловку. Ведь для того, чтобы употребить выражение, необходимо иметь представление об упоминаемых объектах, т.е., собственно, произвести референцию. Без этого употребление выражений невозможно. Истинность предложения можно поставить под сомнение или верифицировать тем или иным способом. *Но от того, что я употребляю предложение как истинное или ложное, оно не становится тем самым*

истинным или ложным. Если же я употребляю выражение как имеющее референцию к чему-то, то нельзя сказать, что этой референции не существует вовсе. Речь идет об общезначимости в рамках определенного смыслового поля, который для истинности признается, а для референции нет. Именно поэтому высказывания о существовании воображаемых объектов имеют совершенно ясную референцию, но могут не быть истинными, поскольку не верифицируемы в одном ряду, например, с физическими объектами. Но они особым образом все же верифицируемы, поскольку нам *хочется* сказать, что фраза «Одиссей – уроженец Итаки» – истинна, а «Одиссей родился в Британии» – ложна. Предложения естественного языка могут быть или не быть истинными, могут иметь или не иметь референта, но в любом случае должна сохраняться хотя бы логическая структура предложения, сигнификатом которого является данный текст.

Разумеется, речь идет о предложениях знакомого нам языка, в противном случае, ни одно высказывание, ни одно имя не имеют референта или имеют любой референт. В каком-то смысле, у каждого имени – презумпция референтности, при том, что референт либо известен нам, либо нет. Исходя из сказанного, *можно определить референцию как факт соединения имени любой формы с объектом (референтом) любого вида*. Истинность или ложность (по крайней мере, в свете корреспондентной теории) – вторичны по отношению к референции и соотносятся лишь с нашим восприятием и воспитанием. Истинностное значение суждений в логике – это отношение, не связанное однозначно с референцией. Критерий в данном случае – соответствие законам и правилам, внутренняя согласованность и непротиворечивость системы, части и данные которой могут не совпадать (и даже вовсе не должны совпадать) с нашей чувственной интуицией. Внутренне согласованными и непротиворечивыми являются, например, мои сновидения или фантазии. Вполне согласованы и непротиворечивы стихи Тракля или Мандельштама, романы Достоевского или Кафки, фильмы Гринуэя и т.д. Правильнее сказать, что мы не знаем, что являлось бы противоречием в данном случае. Высказывание вида «Гиневра была женой короля Артура» имеет, на мой взгляд, куда более высокий истинностный статус, чем высказывание «Наполеон скончался на острове Св. Елены». Трудно представить, как первое высказывание могло бы оказаться ложным в *своем контексте* (возможном мире), поскольку этот контекст *исчерпан*, в отличие от контекста второго высказывания (область реальных исторических событий). В принципе, такой подход не должен противоречить точке зрения Стросона: «Одна из главных целей употребления языка – это констатация фактов о предметах, людях и событиях. Чтобы достичь этой цели, мы должны каким-то образом ответить на вопрос «О чем (ком, котором из них) вы говорите?», а также на вопрос «Что вы говорите об этом (о нем, о ней)?» Ответить на первый вопрос – задача референции (или идентификации). Ответить на второй вопрос – задача предикации (или характеристики)» [132, С. 75].

Говоря о короле Артуре или персонаже из своего сновидения, я точно знаю, о ком я говорю и что я говорю, т.е. осуществляю и референцию и

предикацию. То, что я действительно должен обеспечить, так это внутреннюю согласованность своего рассуждения. Рассмотрим, например, суждение «Нынешний король Франции лыс» – $(Fa) b$, где Fa – означает «быть королем Франции в настоящее время». Даже если верно, что не существует Fa , то все равно $T ((Fa) b \vee \sim (Fa) b)$; т.е. «истинно, что нынешний (несуществующий) король Франции лыс или нынешний (несуществующий) король Франции не лыс», если, конечно, мы вообще принимаем закон исключенного третьего. Все наши суждения должны быть упорядочены определенным образом, для того, чтобы вообще быть осмысленными. Но это единственный критерий, который можно принять на данном этапе.

Если признать, что *любой* референциальный критерий истинности является недостаточным для оценки наших суждений, особенно в непрозрачных контекстах, то некоторые сомнения Витгенштейна, которые он время от времени выражает, выглядят совершенно неоправданными:

«157. Что если бы человек не мог вспомнить, всегда ли он имел пять пальцев или две руки? Поняли бы мы его? Могли ли мы быть уверены, что понимаем его?» [243, С. 152].

Я думаю, что с пониманием не было бы затруднений. Если я способен разработать процедуру проверки какого-либо высказывания, то, следовательно, готов принять это высказывание, т.е. включить его в свой опыт, как нечто достоверное или недостоверное, в зависимости от результатов проверки. Если я готов проверять какое-то утверждение, значит, в глубине души, допускаю, что оно может быть истинным.

Даже если кто-то скажет, что он в детстве имел крылья и мог летать, я потребую у него доказательств и буду ожидать их с некоторой надеждой, хотя бы весь мой предшествующий опыт и противился этому. И уж во всяком случае, я могу быть уверен, что *понимаю* своего собеседника. Я бы не понял его, если бы он заявил, что имел в детстве не крылья, а, скажем, некое AGNCAN23. Но с такого рода непониманием справиться легко. Я бы стал выяснять *значение* этого AGNCAN23 (разумеется, в различных версиях интерпретации термина «значение») и скоро обнаружил бы его (значение) или же, напротив, обнаружил его отсутствие. Тогда я решил бы, что безразлично, имел ли кто-либо AGNCAN23 или не имел, коль скоро это ничего не означает. Возможно, я квалифицировал бы высказывание собеседника как явную бессмыслицу, хотя и не обязательно. Например, он мог бы сказать: «Я не знаю, чем являлось AGNCAN23 и не могу его определить известными способами, но я носил его в сумке, никогда не доставая оттуда». Как он узнал о наличии в сумке именно AGNCAN23, а не чего-либо иного? Сказал кто-то из окружающих или это продукт его собственной фантазии, неважно. Важно то, что я готов признать, да, пожалуй он носил *это* в сумке, хоть я и не понимаю, что это значит. Здесь я могу иметь любые предположения и догадки, но если меня спросят, что носил в сумке мой собеседник, то лучшим ответом будет все же: «Да какое-то там AGNCAN23, хотя никто его и не видел».

Витгенштейн, совершенно в духе традиции эмпиризма, постоянно говорит о проверке наших суждений: «162. То, что находится в учебниках по географии, например, я считаю в общем верным. Почему? Я говорю: все эти факты были подтверждены сто раз. Но как я знаю это? Какова для меня очевидность этого? У меня есть картина мира [Weltbild]. Истинна она или ложна? Это прежде всего основа всех моих исследований и утверждений [Forschens und Behauptens]. Предложения, описывающие ее подлежат проверке не равным образом» [243, С. 153].

Или же вообще не подлежат проверке. Но могли бы подлежать, если бы я этого захотел, если бы мне это зачем-то понадобилось. Мне удобно, что большинство из того, что я знаю (или просто выучил) можно принять на веру и не проводить свою жизнь в бесконечных проверках. Но бывали ситуации, и таких я могу припомнить немало, когда самое главное, самое фундаментальное из того, что я выучил и что считал таковым, требовало проверки, более того, такая проверка действительно осуществлялась и опровергала мое т.н. «знание». Так случалось в детстве и юности, так бывало и позже, особенно в области истории, психологии, экономики. Правда, есть люди, усвоившие куда более диковинные вещи, чем я, но они не испытывают когнитивного диссонанса при столкновении с фактами науки. Например, представители многих религиозных конфессий имеют совершенно фантастическую картину мира, по видимости, совершенно не согласующуюся с моей, но при этом я уверен, что могу их понять и что есть вопросы, в которых мы будем солидарны, как во мнении, так и в поведении, например, сколько пальцев у меня на руке или считать ли воровство бесчестием. Однако мы можем сомневаться в других, не менее принципиальных ситуациях: «185. Мне показалось бы смешным отрицать существование Наполеона, но если бы кто-то усомнился в том, что Земля существовала 150 лет назад, я бы прислушался с большей охотой, так как теперь он подвергает сомнению всю нашу систему очевидности [Evidenz]. Мне не кажется, что вся эта система более надежна, чем надежность того, что она в себя включает» [243, С. 157].

Вся система очевидности, которой мы пользуемся, достоверна в той же, или в еще меньшей степени, чем любой факт в рамках этой системы. Несмотря на это, мы испытываем больше доверия ко всей системе в целом, чем к любому доказанному факту, хотя достоверность этой системы в целом еще никем и никогда не была доказана. Мы просто готовы поступиться, пожертвовать фактом, ради выживания всей системы, поскольку не можем поступиться последней, не рискуя при этом самим своим существованием. Поэтому мы скажем, что система достовернее факта, да и сами факты бывают иногда тем достовернее, чем весомее их влияние на нашу жизнь. Выбор фактов поэтому настолько же индивидуален, насколько индивидуальны (т.е. просто отличаемся друг от друга) мы сами.

Таким образом, помимо некоей универсальной, «титульной» системы достоверности, в которой всё по видимости ставится на свои места, так сказать, по гамбургскому счету, имеется моя собственная, приватная у-себя-на-уме-система, которая выстроена так, как мне удобно, в соответствии с моими

пожеланиями, причудами, фантазиями и даже аномалиями и здесь я ничего не изменяю без особой нужды.

За всю свою историю человек заслужил право и возможность быть «у себя на уме», создавая свой собственный мир, и творя в нем все, что ему заблагорассудится, в т.ч. и свою систему достоверности, тем более, что этот пресловутый «гамбургский счет», в сущности, ведь никому и не известен. По словам Гераклита: *Τοῖς ἐγρηγορόσιον ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιτωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι* – «Бодрствующие пребывают в одном (общем) мире (космосе), каждый спящий отворачивается в свой собственный» [142, Фрагмент 24 (89 DK)] – но в известном смысле мы отворачиваемся в собственный мир, независимо от того, спим мы или бодрствуем. «Общий» (космос) у Гераклита – это такая же условность, как и индивидуальность мира сновидца. И то что первый мир назойливо попадает на глаза, а второй предпочитает скрываться, или же в отношении первого легче заключать конвенции, еще не говорит о каких-либо эпистемологических преимуществах. Любая апелляция к «опыту Другого», «совокупному опыту», «науке» – ровным счетом ничего не стоит, ничего не доказывает и не опровергает, достаточно лишь выйти на бескрайние просторы, заключенные в черепной коробке реального, а не эпистемологического субъекта.

«237. Если я говорю: “этот стол не существовал еще час назад”, таким образом я думаю, наверное, что он был произведен позже.

Если я говорю: “эта гора тогда еще не существовала”, таким образом я, пожалуй, думаю, что она образовалась позже – вероятно, в результате вулканического извержения.

Если я заявляю: “эта гора не существовала еще полчаса назад”, то неясно, что я подразумеваю этим странным высказыванием. Имею ли я ввиду, например, нечто ложное, но научное. Можно думать, что высказывание о горе, которая тогда еще не существовала, становится понятным, если постоянно представлять себе его контекст [Zusammenhang]. Однако, представим, что кто-то говорит “Эта гора еще не существовала минуту назад, но на ее месте была точно такая же”. Только привычное окружение [Umgebung] позволяет считать это ясным» [243, С. 166-167].

Сомневаться в наличии собственных рук можно не в одной, но во многих языковых играх, равно как и в том, была ли здесь эта гора полчаса назад. Мистик, маг, даже обыкновенный верующий, могли бы иметь здесь повод для сомнения. Шутник может сомневаться в этом с полным основанием. Гераклит вполне мог бы заявить, что на одну гору нельзя подняться дважды. Наконец, есть множество игр, допускающих сомнение в подобных вещах и навязанных нам нашей физической и душевной организацией (сон, галлюцинация, травма и т.п.). Любое высказывание может выглядеть глупым или парадоксальным, если его вырвать из его «природного» контекста. При небольшом желании я могу вникнуть в контекст шутника, мистика или душевнобольного, иначе можно и Гераклита объявить полоумным или, во всяком случае, «Темным». Например, трудно ли понять человека в следующей ситуации: «350. <...> Я мог бы делать рукой движение, как если бы я имел в руке ножовку и распиливал доску, но

имели бы мы право называть это движение *распиливанием* [*Sägen*]? (Оно могло бы быть также чем-то совсем другим!)» [243, С. 189].

Здесь возможны варианты или семантические версии происходящего. Это может быть пантомима, имитация распиливания, быть может, эти движения просто похожи на распиливание или на его имитацию. Возможно, это даже не похоже на настоящее распиливание, просто я решил, что именно так распиливают доски, хотя раньше никогда этого не видел.

В действительности бывают куда более странные и неоднозначные ситуации. Например, в каком-то фильме актеры, изображая древних греков, дерутся на мечах. Во-первых, никто не знает наверняка, как это делали древние греки, так что уже только поэтому, такой бой – имитация. Во-вторых, все это лишь актерство, игра, нечто ненастоящее. Наконец, эта игра осуществляется на основе заранее написанного сценария, т.е. еще одной имитации. Простейшее, казалось бы, событие, как если бы мальчишки изображали схватку на мечах, но уже сложно понять сколько ступеней симуляции реальности мы здесь наблюдаем. Кроме того, такая игра может закончиться действительной гибелью одного из актеров и в этом смысле данная игра..., что же, перестанет быть имитацией? А ведь реальный бой в древности как раз мог бы закончиться и без кровопролития.

Похоже, что вне *всякого* контекста вообще ничего не может быть сказано, помыслено или сделано. Вне всякого контекста все является всем, по существу – бессмыслицей. Для каждого случая существует определенный набор контекстов (но не референтов), в соответствии с которыми мы называем и обозначаем какие-либо события или факты. Для этого обозначения существует свой особый метаконтекст и так до некоторого разумного предела, заданного научной или практической необходимостью.

«554. <...> Когда же я произношу предложение вне его контекста, то оно является в ложном свете. Так как тогда это выглядит так, будто бы я хотел заверить, что имеются вещи, которые я *знаю*. О чем бы и сам Бог не смог бы мне ничего рассказать» [243, С. 231].

У Витгенштейна, по крайней мере, иногда, получается, что контекст речевого действия находится внутри языка, но вне нас – говорящих, т.е. имманентен языку, но трансцендентен субъекту говорения. Таким образом, мы, люди, резвимся как малые дети на площадке, очерченной языком или контекстами и не властны ничего изменить. Но ведь контекст реального употребления языка – это прежде всего то, что находится непосредственно во мне, то, что составляет мою мотивацию, аффекты, мою фантазию и ее продукты.

В данном случае, контекст имманентен моему произволу, творчеству, моей свободе, по крайней мере, как я ее себе представляю. Сугубо личный, а также художественный, мистический опыт Витгенштейн полагает недоэмпирией. Карлос Кастанеда, вздумай он утверждать, что все его тексты – не мистификация, а отчет о реальных событиях, для Витгенштейна был бы просто сумасшедшим. Хотя, именно такие философы, как Мур и Витгенштейн зачастую очень благодушно относятся к чужому фантазированию, какой бы

характер оно не имело. Возможно, по причине компенсации собственной метафизической и экзистенциальной холодности. А может, в силу интуитивного прозрения того, что, хотя художественный опыт, мистические переживания, опыт измененного сознания и т.п. не столь обязателен, как непосредственные чувственные данные, но его влияние на жизнь человека может быть несоразмерно велико, вплоть до полного отрицания витальных потребностей и функций организма.

Границы эмпирии должны определяться нашей чувственностью, что бы мы под этим не подразумевали. Почему бы и нет, если трактовать понятие «опыт» предельно расширительно. Принципиальная невозможность чувствовать что-либо, означает невозможность иметь это в опыте. Сравнение и действие – это неплохое сочетание, поскольку человек может не иметь возможности действовать (паралич), но способен иметь впечатления и дифференцировать их так или иначе. С другой стороны, возникает неувязка с понятием «эмпирический». Похоже, Витгенштейн трактует его как «данный в опыте», причем, именно в непосредственном опыте, здесь и теперь.

Простое введение временной модальности, например, будущего времени, приводит нас к непростому расширению понятия опыта как раз благодаря «допущениям, признаваемым правильными лишь интуитивно»; естественно, что в отношении достоверности (уверенности) статус суждений о будущих событиях будет гораздо ниже, чем о событиях настоящего времени. Вообще, есть много способов ослабить суждения эмпирии с их притязаниями на абсолютную достоверность: «там», «тогда», «возможно», «вероятно» и т.п., но ослабить, не означает вовсе отменить. «Нигде», «никогда», «невозможно» – образуют нижнюю границу наших допущений.

Существует и верхняя, заданная операторами «езде», «всегда», «необходимо». То, что следует за ними – уже не имеет отношения к эмпирии, так же как предложение, повествующее о «всяком возможном опыте» – не является частью какого бы то ни было опыта, поскольку описывает то, что никакому реальному опыту не соответствует. Разве является опытом *концепт* опыта? Возможный опыт – это все-таки *опыт*, в отличие от самой *возможности опыта*, которая не может быть создана в нем самом.

Существует еще один род неверифицируемых или слабо верифицируемых эмпирических суждений о фактах собственной душевной жизни: субъективных переживаниях, фантазиях, сновидениях и пр. Это опыт, причем, немаловажный для каждого человека, хотя все это – «...допущения, признаваемые правильными лишь интуитивно, не являющиеся достоверными». В то же время, в нашем внутреннем опыте есть то, что служит критерием достоверности для множества иных суждений эмпирии, то, что как раз и является точкой отсчета и определяет «способы сравнения и действия». Это постоянно осуществляющиеся акты самоидентификации, самоидентификации, позволяющие воспринимать свое существование в качестве целостного существа и условно относить все многообразие впечатлений к одному центральному концепту-образу-персонажу, т.н. «Я».

Этот концепт и преувеличение его значения в философских теориях подвергался Шпетом решительной критике в работе «Сознание и его собственник» так что в итоге наше Я сводится к некоторой формальности, фикции или же к простому имени собственному: «Эмпирическое я есть всегда “вещь” конкретная и единственная, так что определение ее является простым указанием. Всякая попытка описания этой вещи исходит из уже готового признания ее эмпирического бытия или факта ее *присутствия* в действительном мире. Нет такого признака или такой совокупности признаков, которые могли бы адекватно выразить “смысл” собственного имени, которое носит описываемое я» [173, С. 265-266]. Об этом же писал и учитель Г. Шпета – Э. Гуссерль [229, С. 352; С. 376].

Расширительная трактовка понятия эмпирического так или иначе стремится уравнивать его различные виды, полагая невозможность классических верификационных процедур не ущербностью данного вида опыта, но лишь его спецификой. Если же оценить значимость или ценность последнего, то она безусловно окажется выше, чем у любой эмпирической науки.

Наконец, существует еще один вид эмпирии, отличающийся от прочих своей особенной призрачностью и эфемерностью. Это все происходящее с *персонажами* наших фантазий, сновидений и т.п. явлений, независимо от их природы. Событий сновидения как бы и не существует вовсе, хотя интуитивно несомненна их принадлежность мне (т.е. бодрствующему субъекту), несомненны «действия и различения», так же как и трансформация и мутация этого опыта в повседневной жизни. Эмпирия грез и сновидений, похоже, исчерпывает тот опыт, который можно определить как мой собственный. Но даже здесь весьма спорно, что: а) *реальный* сновидец; б) субъект и главное действующее лицо в этом театре сновидений – онирический герой и, с) то, что я называю обычно местоимением *Я* – один и тот человек или даже не человек, а скорее – образование, континуум событий на некоторой временной оси. Если все это я, то почему так много отличий от дневного аналога, почему столько свободы и произвольности в поведении и свойствах этого персонажа, равно как и других объектов? Если это не я, то кто же тогда?

В данном случае важно лишь то, что это еще один разряд quasi-эмпирии, особой референциальности, с которым следует считаться как с *фактом*, но который постоянно выпадает из поля зрения аналитиков. Я как раз хочу показать отличие ситуации и фактов сновидения, как независимых от меня событий (хотя и связанных со мной), от ситуации и фактов, описываемых, например, в романе, которые также независимы от меня, но *представляются* не визуализированными и статичными, тогда как герои сновидения или галлюцинации являются зримыми, интерактивными, иногда даже самодостаточными, в общем, *живыми*. Это впечатление также является фактом, если угодно – антропологическим фактом, который подлежит тщательному рассмотрению и экспликации в своей языковой игре и на своем материале, а не той вивисекции, которую производит, например, Малкольм, пытаюсь доказать, что сновидений не существует вовсе. [см. 82].

«22. Мнение Фреге, что в утверждении заключается допущение о существовании того, что в нем утверждается, собственно, базируется на возможности, имеющейся в нашем языке, – записать каждое повествовательное предложение в форме “Утверждается, что происходит это и это.” – но “Что происходит это и это”, не является предложением нашего языка – это еще не *ход* в языковой игре. И если я пишу вместо “Утверждается, что...” “Утверждается: происходит это и это”, тогда слово “Утверждается” излишне. <...>» [242, С. 248-249].

Можно назвать это обстоятельство случайным или несущественным, ничего не говорящим о существовании мнимых объектов или ментальных фантомов, которыми и в самом деле переполнен наш язык. Однако было время, когда носители языка действительно не усматривали существенной разницы между существованием т.н. реальных и мнимых объектов, скажем, между деревом и персонажем сновидения или привидением. Разница существовала скорее в характере реагирования на объект, но не в оценке его достоверности.

Для демонстрации этого не обязательно исследовать архаичные сообщества, достаточно вспомнить собственные детские реакции. Так, в детстве, увидев сон, в котором меня наказали, я наяву обиделся на своих родителей. Впоследствии мне объяснили *как* следует относиться к сновидению, но я помню, что был действительно убежден в его реальности. Почему бы не представить ситуацию, в которой меня не стали бы разубеждать в этом. Нет сомнений, что и до сего дня я относился бы к сновидениям и т.п. вещам, как к чему-то более реальному.

Можно сказать, что язык просто отражает наше исходное отношение ко всем мнимостям, с которыми так немилосердно расправляются аналитики. В общем-то, мы и сейчас так относимся к реальности, только на место одних мнимостей пришли другие, более «взрослые» или более современные. Но и те, прежние, никуда не исчезли и время от времени выползают наружу, например, когда мы боимся, влюблены и т.п. Наш язык и его феномены – это не какой-то склад пережитков, которые мешают жить Витгенштейну – это постоянная возможность ретроспекции и обогащения лингвистического, а возможно, и онтологического, настоящего.

Возможно, в рассматриваемом примере, язык показывает нам не то, от чего следует избавиться, как того хочет Витгенштейн, а то, к чему необходимо вернуться, т.е. восстановить высокий онтологический статус виртуальных объектов и, соответственно, предложений с низким онтологическим статусом.

Если «точные» науки во имя своего дальнейшего прогресса требуют препарирования, очистки, демистификации нашего языка, то как знать, не связано ли выживание нашего вида с решением диаметрально противоположных задач. То есть – еще больше двусмысленностей, нюансов, инсинуаций и тайн.

В п. 40 «Философских исследований» Витгенштейн говорит, что некий знак может иметь значение, даже если его носитель (денотат, референт) перестал существовать. Т.е. мы далеко не всегда можем определить носителя имени, указав на него пальцем (п. 43). Кроме того, часто сам носитель в

принципе не локализован в пространстве-времени, чтобы подвергнуться подобной процедуре.

Например, слово «история» обладает значением, не имея носителя, на который можно было бы указать. Разграничение значения имени (способа употребления) и носителя имени является достаточно принципиальным, поскольку, если мы признаем, что имеются имена, обладающие значением, не имея при этом *реального* носителя (референта), то мы расстаемся с классической дефиницией Фреге: «Значение собственного имени – это сам предмет, обозначенный этим именем» [145, С. 233].

Можно возразить, что в отличие от вымышленных персонажей, имена которых не обладают значением, носитель имени, обладающего значением, существовал в прошлом. В этом случае, мы ввязываемся в бесконечное выяснение того, кто, где и когда существовал и существовал ли на самом деле.

Суждения об историческом Наполеоне могут быть также далеки от истины, как и суждения графа Толстого о Наполеоне – персонаже романа. Если мы вместе с Фреге и Расселом считаем, что имя «Гамлет» не имеет значения или имеет его лишь в условном контексте (*resp.* обладает смыслом), то что произойдет, если вдруг выяснится, что трагедия Шекспира – это практически дословно воспроизведенная средневековая хроника о реальных событиях и с реальными участниками? И что же, имя «Гамлет» тут же приобретет значение? Но ведь по существу, т.е. *логически*, ничего не изменилось. Завтра обнаружат, что эта средневековая рукопись – фальшивка и слово вновь утратит значение? Или мы узнаем, что Одиссей существовал и что он действительно где-то там высадился, т.е. совершал поступки в качестве реального человека в реальной же истории. Почему бы нет? Ведь открыли же Троию. Не разумнее ли предположить, что *значение слова не зависит от характера, природы и свойств реальности, которую оно обозначает.*

Точно так же, как предложение «Красное существует» ничего не говорит нам о природе и *действительном* существовании чего-либо красного, но лишь о нашем употреблении слова «красный», так и слова «Гамлет» или «Наполеон» имеют значение, ничего не сообщая об историческом существовании этих персонажей. Витгенштейн, по сути, отступает от денотативного определения значения, переходя от логики к языковой прагматике и, соответственно, к прагматическому определению.

Автономия значения у Г. Шпета возможна и она проистекает из относительной автономии внутренних форм слова, прежде всего, внутренней логической и поэтической. Без указанной автономии нельзя было бы говорить об автономии самого языка и его порождений, а также об автоносии языкового субъекта, что, в свою очередь, сделало бы не нужным, да и невозможным в принципе само философствование о языке.

За рамками рассмотрения осталась принципиальная возможность понимания, а значит и герменевтического рассмотрения эстетического сознания как сознания индивида или индивидуумов, основанного на проблематике контекстов и контекстного подхода к анализу значения.

Но определение значения в духе Витгенштейна: «Значение слова – это его употребление в языке» – на деле ничего не определяет, поскольку любое слово употребляется в языке для о-значивания чего-либо, какого-нибудь объекта, свойства или отношения, таким образом, значение у Витгенштейна – это способ или даже процедура отнесения имени к некоторой предметной области. Значение расплескано где-то на пути между референцией и референтом, но ведь это то, чем обладают и животные, которые усматривают значение, вовсе не именуя предмет, т.е. без посредника в виде имени. В этом случае значение погружается в референт и исчезает в нем, тогда как на деле, в человеческом мире, все обстоит наоборот: *наличие референта – это частный случай отношения имени к именуемому.*

Некоторое имя *всегда* обладает значением, если у него есть денотат, но имя *может* обладать значением, не имея денотата, наконец, имя не может иметь денотат, не имея при этом значения. В известном смысле, *наличие значения – это более существенная характеристика имени, чем его отнесенность к какому-то реальному объекту*; наличие последнего – это дело случая, наличие первого – существенно для различения имени как имени. *Значение рассматривается здесь как то же, что и смысл, а последний – как более или менее удачная семантическая вариация на тему значения.* Коль скоро не требуется увязывать значение слова с чем-либо реальным или тем, что мы полагаем таковым, то не столь уж обязательно разграничивать значение и смысл.

Morgenstern и Abendstern Фреге, указывая на один объект (с этим *пока* придется согласиться), имеют *разное* значение, как с точки зрения Витгенштейна, так и в рамках предлагаемой здесь концепции. То же самое и с именами «Вальтер Скотт» и «Автор ‘Уэверли’». По Витгенштейну здесь не должно быть затруднения, ведь способы и условия употребления этих имен различны.

«Подразумевание – это не процесс, сопровождающий данное слово. Так как никакой *процесс* не мог бы иметь следствием подразумевание» [242, С. 560].

Можно наделять, изменять и лишать слово его значения, что и происходит регулярно в любом языке. Использование языка и есть процесс, наделяющий слова значением. Витгенштейн утверждает, что значение слова – это способ его употребления. Можно представить себе ситуацию, когда слово выходит из употребления. Но можно ли представить себе, что в этом случае оно теряет значение? Если нет никого, кто умеет употреблять данное слово. Но как мы это узнаем? Не проще ли говорить, что это слово не имеет значения *для нас* или что мы просто *не знаем* значения данного слова. Возможно и другое: из мертвого языка извлекается давно забытое слово и используется для обозначения некоторой новой реальности, объекта или отношения, т.е. слово приобретает значение, которого оно раньше не имело (например, слово «шизофрения» или «идиот»). Бывают и другие способы конструирования неологизмов, например, история слова «робот». В любом случае, придание

слову значения может быть процессом, причем, в ряде случаев, – контролируемым процессом.

Действительно ли отличаются смыслы предложений «Франц Кафка жил в Праге» и «Автор ‘Процесса’ жил в Праге»? Разве любое изменение имени приводит к изменению смысла? На каком-то уровне он один и тот же, при более тонком подходе (resp. в другой языковой игре) можно найти отличия, возможно, особый, почти неуловимый контекст, показывающий, что у предложения не бывает гарантированного, раз и навсегда данного смысла. Это же касается имен собственных, да и вообще любых знаков. Разве упоминание моего имени сейчас имеет тот же *смысл/значение*, что и двадцать лет назад? Сохранение имени, несмотря на возрастные и прочие изменения – самая большая семантическая условность, какую можно себе представить. Возможно, имена следовало бы менять по мере накопления возрастных особенностей, как меняют имена люди, сменившие пол. Кстати, во многих культурах такое изменение имен издревле практикуется. Вначале детское имя, затем – взрослое, затем официальное, можно добавить титул, звание и пр.

Вопрос о существовании *действительных* референтов имеет свою достаточно долгую историю. Типичное представление философов-аналитиков выражено, например, Д. Остином: «...должно существовать нечто иное, чем слова. То, по поводу чего происходит общение с применением слов. Это может быть названо “миром”. Нет никаких оснований для того, чтобы мир не включал в себя слов во всех смыслах, кроме смысла самого действительного утверждения, которое в любых конкретных обстоятельствах все-таки делается о мире. <...> *Дескриптивные* конвенции ставят слова (= предложения) в соответствие с *типами* ситуаций, вещей, событий и т.д., которые могут быть обнаружены в мире.

Демонстративные конвенции в соответствие слова (= предложения) с историческими ситуациями и т.д., которые могут быть обнаружены в мире. <Сноска: Оба ряда конвенций могут быть объединены под общим названием “семантика”, однако они существенно различаются.>

Итак, об утверждении говорится, что оно является истинным, когда историческое положение дел, соответствующее ему с помощью демонстративных конвенций (на которое оно “указывает”), относится к тому типу, которому с помощью дескриптивных конвенций соответствует предложение, использованное для производства утверждения» [94, С. 178-179].

Почему это, собственно, должно существовать нечто иное, чем слова? Почему вообще хоть что-то *должно* существовать? Во всяком случае – это не логическое долженствование, но вопрос наших привычек и мотивации, наш жизненный мир. Другое дело, что слова могут использоваться нами только в отношении некоторых объектов, реальных или фантастических.

Язык навязывает нам не только картину мира, но в ряде случаев и сам мир. *Язык обязывает денотат к существованию, провоцирует его, дает санкцию на бытие.* Сколько объектов ничтожных и недолговечных получают устойчивое и довлеющее существование благодаря языку. Жизнь человека подчинена разного рода языковым сущностям, сформировавшим и

извратившим нашу эмоциональную жизнь, заставившим нас воспринимать и чувствовать то, к восприятию чего мы не были приспособлены. Мы окружены языком, заслонены им и это уже *secundum circus* нашей оставленности. Вначале вещи, мир вещей; затем – язык, как система символических форм; наконец, возникшая на этой основе социальность и завершение отчуждения посредством нового символического мира, вне которого наше существование уже невозможно представить.

Разумеется, это еще не повод бороться с языком и его порождениями, возможно, достаточно просто изменить некоторые языковые практики. Например: «В философии заведомо возникают ошибки, если мыслится, будто все, имеющее отношение к “обычным” словам типа “красный” или “рычит”, должно иметь силу, применительно к экстраординарным словам типа “реальный” или “существует”. Несомненно, что “истинный” есть именно такое экстраординарное слово. <Примечание: *Unum, verum, bonum* могут считаться самыми знаменитыми фаворитами в этом отношении. В каждом из них есть что-то необычное. Теоретическая теология есть форма звукоподражания>» [94, С. 184].

По существу, спор о природе универсалий на новом уровне. Да и таком ли уж новом, если разобраться. «Верю», «знаю», «достоверно», «сомнительно» – все это такие же экстраординарные слова, как и «Я», «сознание», «мышление», «личность». Грамматически во всех этих словах нет ничего из ряда вон выходящего, у каждого из них свои специфические функции (модальность и автореференция), реализуемые в конкретных языковых практиках. Все практики, построенные на использовании подобных слов, конвенциональны. «Я», «Мир», «истинно, что ...», «верю, что ...», «знаю, что ...» – хороши и оправданы только тогда, когда мы соблюдаем правила их употребления в данной языковой игре. Малейшее изменение практики словоупотребления может привести к изменению правил и, как следствие, к смене игры. Аналитики не желают играть по правилам метафизики или теологии, но их критика основывается на предпосылках, *внешних* по отношению к их объектам, а потому никогда не достигает желаемого результата. Как сказал князь Мышкин об атеистах: «вовсе как будто не про то говорят».

Удалось ли аналитикам переубедить хотя бы одного метафизика, мистика или богослова? Очень сомнительно. Возможно дело здесь не в качестве теоретической работы, не в доказательности или «научности», но в исходных психологических и экзистенциальных установках исследователей. С равным успехом можно было бы критиковать поэта (скажем, В. Хлебникова) за использование слов и выражений с непроясненным значением. А что если правила данной игры и не предполагают такого прояснения? Теоретическая теология как раз не ставит перед собой задачи тотального прояснения всего, что относится к области нуминозного. А то, что она все-таки проясняет, выглядит вполне разумно, во всяком случае Р. Отто ничуть не менее «научен», чем Остин с его утверждениями типа: «Как и свобода, истина представляет собой либо скудный минимум, либо иллюзорный идеал» [94, С. 187]. С равным успехом,

это можно было бы сказать и о любви, счастье, справедливости, словом, – обо всех наших надеждах, мечтах, представлениях о совершенстве.

Существуют и более радикальные способы решения проблемы референции: «... мнимый референт – это вообще не референт» [70, С. 313].

В целом, типичный подход для многих аналитиков. Утверждение, как минимум, бесплодное для рассмотрения продуктов человеческой фантазии. Кентавры, которых я вижу на лужайке – только мнимости, возможно, продукт психического расстройства. Можно ли с уверенностью сказать то же самое, если кентавров видят десять, сто, тысяча человек? Если вообще не осталось никого, кто знает, что кентавров не существует. Станут ли кентавры менее мнимыми? Скажем, в X веке население Европы почти поголовно верило в существование единорогов. В истории, политике, религии, психологии существуют мнимости, длительное время считавшиеся действительным положением дел. Случалось и обратное. Возможно мнимый референт – это не референт, но разве бывают *совершенно* мнимые референты? К тому же мнимость имеет градации. Это вопрос воспитания, подготовки, точки зрения. Философия Канта – это референт понятия «философия Канта» лишь для тех, кто знает о чем идет речь. Для остальных это словосочетание – абракадабра.

Наши представления о мнимости или действительности референта часто отражают лишь нашу компетентность в том или ином вопросе. Между прочим, что является большей мнимостью: кентавры или Нотр-Дамский Университет, на лужайках которого они пасутся? Лично я и то и другое воспринимаю как мнимость, при этом кентавров я часто видел на картинках и не спутаю ни с чем другим (т.е. произведу референцию), в отличие от лужаек Нотр-Дамского Университета. Почему кентавры должны быть большей мнимостью, чем то, о чем говорит любой верующий? Если вдуматься, то наша жизнь исполнена мнимых сущностей и определена ими в не меньшей степени, чем т.н. «реальностью».

Может ли быть референтом некое идеальное, но устойчивое отношение? Например *воля к победе* у спортсменов или *честь* у солдат сражающейся армии. К какому референту нас отсылают слова «любовь», «надежда», «долг»? Обратимся для сравнения к Расселу: «Из-за отсутствия аппарата пропозициональных функций многие логики пришли к заключению о том, что имеются нереальные объекты. Мейнонг, например, утверждал, что мы можем говорить о “золотых горах”, “круглых квадратах” и т.д. Мы можем образовывать истинные суждения, субъектом которых они являются; отсюда, они имеют некоторый вид логического бытия, так как в противном случае суждения, в которые они входят, были бы бессмысленны. В таких теориях, с моей точки зрения, отсутствует чувство реальности, которое должно сохраняться даже в наиболее абстрактных исследованиях. Логика, я должен повторить, должна допускать единорогов не в большей степени, чем зоология, потому что логика имеет дело с реальным миром в той же степени, что и зоология, хотя с его наиболее абстрактными и общими чертами. Сказать, что единороги имеют существование в геральдике, или литературе, или в воображении – значит прибегнуть к жалкой и ничтожной увертке. То, что

существует в геральдике, это не животное из плоти и крови. То, что существует, это картина или описание в словах. Подобным образом, утверждать, что Гамлет, например, существует в своем собственном мире, а именно в мире шекспировского воображения, в том же смысле, как например, существовал Наполеон в обычном мире, это значит сказать нечто запутанное до такой степени, что оно едва ли заслуживает доверия. Имеется только один мир, “реальный” мир: шекспировское воображение есть его часть, и мысли, которые он имел при написании Гамлета, реальны. Так что в пьесе мы читаем его мысли. Но сущность вымысла состоит в том, что только мысли, чувства и т.д. у Шекспира и его читателей являются реальными, и что нет в дополнение к ним объективного Гамлета. Когда вы примете во внимание все чувства, возбуждаемые Наполеоном у писателей и историков, вы не имеете дело с реальным человеком, но в случае с Гамлетом это все, что имеется вообще. Если бы никто не думал о Гамлете, от него ничего не осталось бы; если бы никто не думал о Наполеоне, Наполеон все-таки остался бы. Чувство реальности жизненно важно в логике, и если кто-либо производит с ним фокусы, претендуя на то, что Гамлет имеет другой род существования, то он делает плохую услугу мышлению. Здоровое чувство реальности весьма необходимо в формировании правильного анализа суждений о единорогах, золотых горах, круглых квадратах и других подобных псевдообъектах. Повинуясь чувству реальности, мы будем настаивать на том, что в анализе суждений нельзя допускать ничего “нереального”. Но если нет ничего нереального, как можно вообще допустить что-нибудь нереальное? Ответ состоит в том, что имея дело с суждениями, мы имеем дело в первую очередь с символами, и если мы приписываем значение группе символов, которые не имеют значения, то мы впадаем в ошибку, связанную с допущением нереальностей. При этом имеется в виду единственный смысл, в котором это возможно, а именно допущение описываемых объектов» [112, С. 155-156].

А действительно ли логика имеет дело с реальным миром? И если да, то разве так же, как и зоология, например? В таком случае, логика также имеет дело с реалиями психической жизни, сознания, где как раз и встречаются единороги. Кроме того, какое дело логике до существования единорогов? Как она может их «допускать» или «не допускать»? Зоология не допускает единорогов или кентавров лишь потому, что пока не обнаружила их в реальном мире. Точно так же она «не допускала» бы существование археоптерикса, если бы он мне приснился до того, как был открыт в действительности. Но как раз в отличие от зоологии, логика *обладает* средствами для описания (исчисления) любых вымышленных объектов.

Совершенно непонятно, какое отношение имеет логика с ее исчислениями к реальности или нереальности того, что она исчисляет. Предложение вида: $((a \rightarrow b) \wedge (b \rightarrow c)) \rightarrow (a \rightarrow c)$ – истинно, независимо от того, что мы подразумеваем под переменными a , b , c . Кроме того, как быть с объектами, представления о реальности которых имеют сугубо исторический характер? Именно у логики, в отличие, скажем, от физики, биологии или истории есть возможность отстраниться от суждений о *действительном*

существовании объектов, более того, у логики, как науки не-эмпирической попросту отсутствуют средства для подобной оценки.

Возможно между объектами реального мира и вымышленными объектами лежит пропасть, но не следует делать вид, что нам известны именно *логические* основания этого разрыва. Последний обусловлен особенностями восприятия человека, во-первых, как реального физиологического субъекта, а во-вторых, как продукта определенной системы воспитания. Кроме того, в любом случае речь идет лишь о достоверности языкового описания, независимо от онтологического статуса описываемых объектов.

Всякое описание условно, вопрос лишь в характере и степени этой условности. Но у логики отсутствует разрыв между объектом исчисления и самим исчислением. То будущее или прошедшее время, которое присутствует во временной логике – лишь интуитивная, упрощенная модель нашего переживания времени. И это *время* есть не что иное, как особый модальный объект в рамках самой логики. Поэтому есть смысл говорить о достоверности суждений физика или геолога, но абсурдно говорить о достоверности логического исчисления, здесь речь идет лишь о соответствии исходным постулатам, сколь бы диковинными и оторванными от действительности они ни были.

Когда Майнонг говорит о существовании золотых гор и т.п., то он говорит нечто метафизическое о специфике использования нами тех или иных языковых выражений. На этом же уровне остаются и возражения Рассела. Но точно также, как в естественном языке, мы можем (т.е. *в состоянии*, но также *имеем право*) и в логике конструировать предложения, которым в реальном мире ничто не соответствует. Было бы интереснее выяснить, каковы психологические и лингвистические причины появления таких предложений и рассмотреть те случаи, когда желаемое становится действительным, а высказанная нелепость обретает плоть и кровь. Но это также не вопрос логики. Хотя не является ли текст, полностью совпадающий с объектом описания, идеальным текстом? И не является ли образцом такого текста любой нонсенс или «имя Божие», например?

Тот же Рассел. Гл. XVIII. Математика и логика. «Среди “возможных” миров, в лейбницеvском смысле, будут миры, в которых будет один, два, три... индивида. Нет даже никакой логической необходимости в том, чтобы существовал хотя бы один индивид» [112, С. 183]. «Если мы отвергнем онтологический аргумент, мы должны прийти к заключению, что существование мира случайно, то есть оно не является логически необходимым. Если это так, ни один принцип логики не может утверждать «существование», за исключением лишь в качестве гипотезы» [112, С. 184].

Логика совершенно равнодушна к действительному существованию индивидов вообще, не говоря уже о существовании индивидов из плоти и крови. Тем более это требование не может относиться к философии, которая включает в свое рассмотрение любые объекты, любых индивидов.

Такова же и внутренняя логическая форма у Г. Шпета, которая допускает возможность выражения любого осмысленного содержания и построения внутренних поэтических форм.

Объекты религиозной веры, персонажи художественных произведений, герои мифов и гипотетические, призрачные конструкции самих же философов – все это входит в компетенцию философии наравне с «реальными» объектами. Я не стремлюсь к лаконизму, ясности, чистоте и простоте описаний – все это неадекватно действительной избыточности, туманности и сложности материала. «Ясным как солнце...» бывает только строевой устав. В нашей жизни и в философии – это скорее исключение, чем правило. Скорее всего это понимал и сам Рассел: «Я думаю, что нечеткость гораздо более важна в теории познания, чем об этом можно было бы судить по большинству работ. Нечетко все, причем степень нечеткости не осознается вплоть до попытки нечто прояснить, а все точное столь далеко от всего того, о чем мы обычно мыслим, что нельзя и на мгновение предположить, что же мы на самом деле имеем в виду, когда выражаем наши мысли» [113, С. 5].

Если теорию познания использовать для всех возможных объектов, то нечеткость станет ее судьбой. Попытка ясно и четко представить наши фантазии и сновидения была бы губительна для адекватности описания. Более того, трудно вообще понять, что такое *адекватность описания* в данном контексте. Существует ли она вообще? Попробуй описать свой сон. В процессе рассказа происходит убийственная рационализация и детерриторизация сновидения. Рассказанный сон напоминает глубоководную рыбу или медузу, вытасченную на поверхность. То, что было так изящно и живо в своей родной стихии, превращается в жалкую бесформенную массу. Описание любого рода губительно для наших сновидений. Чуждая среда, потеря исходной связности и структуры. Или наоборот, насильственное структурирование того, что явно избегает подобных процедур.

И во сне и наяву я вижу то, что мне видится, также и во сне и наяву я могу иметь иллюзии чувств. В целом заметно, что все эмпирики, скептики, номиналисты не любят сновидения и даже досадуют на них, вот мол, зачем они вообще существуют и портят наши прекрасные теории. Отсюда настойчивое желание умалить онтологический статус сновидений, фантазий и т.п. Для аналитика сновидения или стихи, вообще, любые метафоры – сродни чуду, которое не подлежит интерпретации, но лишь принятию или отвержению. Если бы Рассел встретился с кентавром (сюжет: лорд Рассел встречается с кентавром в окрестностях Кембриджа), он бы подумал о чем угодно, но не о том, что кентавры действительно существуют. Возможно он бы забыл о бритве Оккама и предпочел бы выдумать еще одну хитроумную теорию (вроде теории типов), лишь бы не признавать того, к чему не привык. Впрочем, таковы все люди. Не о том ли в конечном счете говорит и сам Рассел: «Начнем с вопроса, что такое “природное”. Грубо говоря, это все, к чему мы привыкли с детства» [111, С. 92].

Поэтому «природным» или «естественным» будет также и любое заблуждение, любая фантазия, как бы «ненаучна» она не была. Для человека

как раз очень природно серьезно относиться к своим иллюзиям и делать из них далеко идущие выводы морального, социального или политического характера.

Таким образом, вольно или невольно, современные номиналисты и скептики (Витгенштейн) постепенно превращаются в умеренных реалистов. Работа аналитиков очень напоминает борьбу с соляристикой с той лишь разницей, что объект – океан Соляриса, находится не на далекой планете, а в голове каждого из нас и мы буквально «режем по живому», когда стремимся исключить из рассмотрения собственные фантазии. Однако последние настойчиво возвращаются, словно вытесненные невротические переживания. В этом отношении характерны аксиомы референции Серла. Аксиома существования: «То, к чему производится референция, должно существовать» [124, С. 179].

Все, к чему можно произвести референцию, должно существовать. Или «к тому, что не существует, нельзя произвести референцию». Если так, то слово «существовать» у всех аналитиков означает только одно: «быть физическим объектом». При этом пространственное удаление объекта или его пребывание в прошлом не принимается в расчет, высказывания об объектах, которые появятся в будущем, но требуют референции уже сейчас, также никого не смущают, наконец, феномены психической и социальной жизни людей, далеко не всегда имеют убедительное физическое воплощение, но, вместе с тем, не являются объектами, типа Санта Клауса или Шерлока Холмса. Реально ситуация выглядит так: существует неисчислимое множество объектов, в отношении которых возможна идентификация, а значит и референция. При этом сами эти объекты могут быть любой природы, иметь *любой* онтологический и экзистенциальный статус, а их идентификация может осуществляться *любым прагматически приемлемым способом*, т.е. попросту должна быть понятна тому, для кого она производится (или хотя бы тому, кем она производится). Во всяком случае, практика повседневного употребления языковых выражений свидетельствует о доминировании именно такого подхода к референции, при этом вовсе не происходит «безответственной путаницы» относительно того, что считать реальным объектом, а что вымышленным. Язык способен лишить существования даже реальный объект или сделать действительной любую фантазию.

Аксиома идентификации: «Если говорящий осуществляет референцию к объекту, то он идентифицирует или, по требованию, способен идентифицировать этот объект для слушающего, выделив его среди всех прочих объектов» [124, С. 182].

Заметим, выделить *любым* приемлемым для слушателя способом. И это не обязательно должен быть указующий жест руки. Осуществляющий референцию, способен по желанию идентифицировать также и вымышленные объекты, добиваясь полной узнаваемости последних в любых других контекстах. Например, говорится «кентавр – это мифологическое существо с такими-то характеристиками». Но с этого момента я способен узнать (идентифицировать) кентавра в любой мыслимой ситуации, равно как и описать его любому человеку, который вообще представляет себе, что такое лошадь.

Еще одна формулировка аксиомы идентификации: «Необходимое условие для успешного осуществления акта определенной референции при употреблении некоторого выражения заключается в том, что это выражение должно сообщить (communicate) слушающему дескрипцию или факт, истинные для одного, и только одного, объекта, или, если такого рода факт не сообщается, говорящий должен быть способен заменить выражение другим, которое бы выполняло это условие» [124, С. 183]. Факт, имеющий место, как физический факт, или все-таки *факты* опыта, как всякого возможного опыта, а это уже известная метафизическая история.

Посмотрим на виды референтных выражений у Сёрла: 1) имена собственные – *Сократ, Россия*; 2) сложные именные выражения в единственном числе (т.н. определенные дескрипции) – *это дерево; нынешний кризис во Франции; человек, который вчера заходил* и т.п.; 3) местоимения – *я, он, тот, это*; 4) титулы – *премьер-министр, папа римский*. [124, С. 184].

Если отвлечься от того, что титулы здесь явно лишние, поскольку являются либо именными выражениями, либо именами собственными, а также добавить, что именные выражения во множественном числе также могут осуществлять референцию, то все эти разновидности не противоречат возможности осуществления референции к вымышленным объектам.

Более перспективным представляется смещение акцента с действительного существования референта к согласованности значений слов в предложении и контекстов, в которых предложение существует:

«42. <...> думают так, как будто кому-то представилось *такое* сравнение: слова в предложении подогнаны друг к другу [пригнаны, гармонируют], т.е. можно написать бессмысленный порядок слов; но значение каждого слова – это невидимое *тело*, и эти тела значений *не* гармонируют. ((«Подразумеваемое дает предложению более широкое измерение»))

43. Отсюда идея, что нельзя помыслить предложение; так как мысленно я должен был бы *подгонять* значения слов к смыслу, а это не выходит. (Jigsaw puzzle.)

44. Однако, противоречие не запрещено законом противоречия? – «non (p und non p)», во всяком случае, ничего не запрещает. Это тавтология. Но если мы запрещаем противоречие, то мы исключаем формы противоречия из нашего языка. Мы устраняем эти формы» [245, С. 15]; см. также рус. пер. [19, С. 16-17].

Что означает согласованность значений в предложении? Что такое вообще «согласовать значения»? Согласованы ли значения слов в словосочетаниях «красный ворон» или «золотая гора»? Может ли то обстоятельство, что подобных объектов не существует, означать несогласованность значений? Если я скажу: «Я вижу Снарка», то сказал ли я осмысленную фразу, хотя бы самого Снарка никогда не существовало?

Предположим, некий человек, не читавший Кэрролла, решит, что речь идет о знакомом мне человеке, – сочтет ли он согласованными значения слов в этом предложении? Вне всякого сомнения. Впрочем, и для читателя Кэрролла это выражение не так уж бессмысленно, по крайней мере, в определенном контексте.

Бессмысленный набор знаков не предполагает дискуссии о согласованности значений, поскольку их предметная область либо неизвестна, либо отсутствует вовсе, что на практике чаще всего означает одно и то же. Наконец, существуют бессмысленные, на первый взгляд, последовательности слов, например, *ребенок / синий / видеть / окно*. Слова не согласованы друг с другом, но не в смысле согласованности значений, которая сама неизвестно что такое, а в смысле несогласованности грамматической формы.

Если я скажу: «Ребенок, синеву увидевший в окне», то получу вполне осмысленное предложение. Но разве в исходном варианте не *подразумевалась* возможность такого изменения? Вообще трудно придумать бессмыслицу, которая в принципе ничего не могла бы означать. Уж если найдено толкование бесцветным зеленым идеям ...!

Все это конечно не означает, что бессмысленных предложений не существует вовсе. Любое предложение имеет или приобретает смысл лишь в определенном контексте. Точно также предложение этот смысл теряет.

Существует ли предложение, имеющее смысл во всех возможных контекстах? Или не имеющее его во всех возможных контекстах. Или существует ли контекст, в котором все возможные предложения бессмысленны или же наделены смыслом? Возможно здесь мы переходим от философии и логики к религиозному чувству. В каком контексте предложение вида: « $2 \times 2 = 4$ », например, может быть бессмысленным или ложным? Разве только декларативно («Так можно сказать, но так нельзя думать»). Вообще неясно, как можно помыслить абсурд, например, круглый квадрат. Когда я произношу словосочетание «круглый квадрат», действительно ли я мыслю тот объект, о котором идет речь? И что значит мыслить такой объект? Скорее всего, я представляю себе два разных объекта и осознаю несовместимость их свойств. Что-то наподобие когнитивного диссонанса.

Однако, если невозможна рефлексия в отношении подобного объекта, то она возможна в отношении языка и его возможности формулировать и предъявлять абсурдные предложения. Например, можно задаться вопросом: «Если бы круглый квадрат существовал, то как бы он выглядел?» И то что является абсурдным с точки зрения логики, вовсе не кажется таким психологически. Я могу испытывать некоторые эмоции при чтении абсурдных предложений, например, страх. Придает ли это мое чувство хотя бы иллюзию существования тому же круглому квадрату? Или, быть может, другому объекту, находящемуся в постоянной и глубокой тени, но продуцирующему бесконечное разнообразие вербальных монстров. Своего рода вариант онтологического доказательства. Так, можно бояться оборотней, твердо *зная*, что их не существует.

Страх этот, по-сути, перед автономией и могуществом языка, а также наших собственных глубинных возможностей и фантазий. Поэтому, запрет противоречия ничего не может запретить, скорее, это просто индикатор, показывающий, что в данной языковой игре некоторое предложение либо имеет, либо не имеет смысла, т.е. представимо или непредставимо в рамках данной системы утверждений.

В целом, такое видение проблемы референции предлагает и Крипке в своей ключевой работе, посвященной Витгенштейну:

«...Витгенштейн предлагает картину языка, базирующуюся не на условиях истинности, а на условиях *ассертабельности* или условиях оправданности: при каких обстоятельствах нам разрешено делать утверждения?» [62, С.173]. «Скептический парадокс является фундаментальной проблемой “Философских исследований”. Если Витгенштейн прав, то мы не можем даже начать решать его. До тех пор пока не покинем естественную пресуппозицию, в соответствии с которой, осмысленное декларативное предложение является свидетельством о соотношении с фактами, до тех пор пока это является нашей концептуальной рамкой, мы можем только заключить, что предложения, снабженные значением и интенцией, сами по себе бессмысленны. <...> Картина соответствия фактам должна быть отброшена, прежде чем мы сможем начать разбираться со скептической проблемой» [62, С. 174-175].

Речь идет о знаменитом месте из «Философских исследований»: «201. Наш парадокс был таким: правило не могло бы определять никакой образ действия, так как всякий образ действия можно привести в соответствие с правилом. Ответом было: если все можно привести в соответствие с правилом, тогда все можно привести также и к противоречию с ним. Поэтому здесь не было бы ни соответствия, ни противоречия» [242, С. 345].

Чтобы разрешить свой парадокс Витгенштейн осуществляет апелляцию к публичности (конвенции и языковые игры). Но эти рамки не существуют вне языкового сообщества, поэтому индивидуальный язык невозможен. Но он в каком-то важном отношении все-таки существует, ведь я всегда описываю *свои* душевные состояния. Говорю ли я «мне больно» или «я вижу зеленое», не говоря уже о более сложных фактах душевной жизни (описание сновидений, любовный дискурс, понимание художественных произведений), лишь я один действительно *знаю* о чем идет речь. Но это конечно не делает мои высказывания и особую, присущую только мне, систему значений/смыслов, индивидуальным языком. Это было бы продолжением скептической робинзонады на новом уровне – на уровне значения.

По существу мы все время вращаемся вокруг проблематики контекстов, возможных миров, языковых игр и т.п.

Для нашего языка и для самой герменевтики по Г. Шпету природной или естественной может быть любая фантазия, как бы «ненаучна» она не была. Для человека как раз очень природно серьезно относиться к своим иллюзиям и делать из них далеко идущие выводы морального, социального или политического характера.

С позиции Г. Шпета именно контекстуальная заданность языковых феноменов позволяет им выражать некое всеобщее, значимое, историко-культурное содержание. Говоря о внутренней форме и многочисленных соотнесениях (*connotatio*), присущих языковым выражениям, Г. Шпет пишет: «Они как бы поворачивают к нам смысл то одною его, то другою стороною, указывают направление к нему (греч. *τρέπειν*) как такому, показывают его в

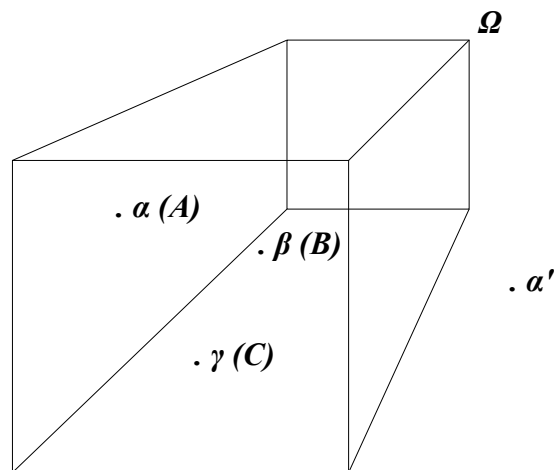
разных “видах”, “поворотах”, “образах”, (τρόποι). Рассматриваемые сами по себе такие именованья суть слова, как все слова, но эта их роль “тропов” определяется через их отношение к конвенциональному “понятию” в конструктивно связанной речи, в ее внешне оформленном (синтаксически) контексте. В отличие от этих внешних форм, эти отношения, в свою очередь, могут рассматриваться как внутренние языковые формы. А в отличие от внутренних языковых логических форм их можно назвать *поэтическими*. <...> Отрешенные фантазией от действительности, смысловые содержания через поэтическое оформление их устремляются все-таки к самой действительности, определяющей их самобытную в остальном “поэтическую правду”» [177, С. 389].

Можно представить себе некую иерархию или рядоположность возможных миров, заданных в логическом и смысловом пространстве. На рис. 3 оно условно показано как трехмерное.

Вся бесконечная совокупность возможных миров актуализируется и описывается в пространстве Ω , где находятся все достижимые для нас миры – некий логический универсум, наша смысловая вселенная, за пределами которой простирается чистое, невоплощенное Молчание, отсутствие не только воспринимаемого, но и мыслимого. Точка α' – нонсенс, семантическое хулиганство, попытка длить дурную аналогию.

Пространство Ω – это логика всех логик, задающая миру его мировость, саму ситуацию мира, если угодно, – это система координат бытия. В этом пространстве заданы все условия нашего существования.

Рис. 3.



Допустим, что эти условия описаны в точке α , в которой задан возможный мир A . Эта конструкция описывает границу представимости и применимости наших знаний, границу постижения мира и самих себя. Все допущения психологического и экзистенциального характера связаны лишь с миром A в точке α . Все инопланетяне, которые могут к нам прилететь, все чудеса, которые могут с нами случиться, все Гамлеты, Снарки, кентавры и Оливеры Твисты – из мира A . Разумеется, это не препятствует наличию других логических миров, других логик, которые могут быть описаны в точках β и γ и

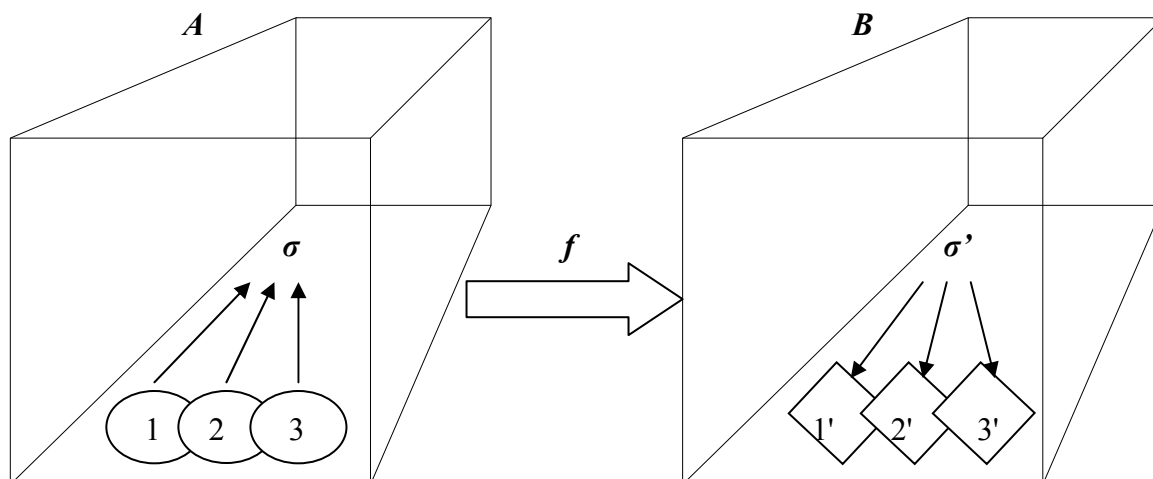
любых других, которым могут соответствовать возможные миры *B* и *C* или другие. Но выход к ним обеспечен средствами логики, а не психологии. Фактически невозможно *представить* себе хотя бы и достижимый логически, но эмпирически иной возможный мир. В свою очередь, мир *A*, в котором мы живем, также может быть представлен как система координат по аналогии с Рис. 3, в котором существуют многочисленные и взаимодополняемые возможные миры, контакты между которыми чрезвычайно сложны и запутаны. Как раз тот случай, когда на ум приходит образ карты: отражение связей между мирами порой напоминает ситуацию картографирования.

Рис. 4 отчасти иллюстрирует ситуацию обмена информацией между мирами *A* и *B*, где «свои» контексты возможного мира *A* – 1, 2, 3 посредством знака σ/σ' проникают в мир *B* и становятся соответственно контекстами 1' 2' 3' для мира *B*, который, в свой черед, таким же образом «общается» с миром *A*.

Там, где это возможно, мы улавливаем сходство между мирами и пытаемся обмениваться знаками, смыслами и моделями поведения. Различие фигур, которые на рисунке изображают контексты, призвано подчеркнуть, что контексты одного мира воспроизводятся в другом, как правило, с искажениями, т.е. более или менее ошибочно.

Характерно, что в конечном счете мы обмениваемся не столько знаками, сколько контекстами. Знаки сами по себе, исходящие от другого нам не нужны и чаще всего непонятны. Мы проникаем в мир или миры другого, в его контексты и это именно то, что мы должны понять, пробиваясь сквозь мертвую форму знаков и значений. Если *N* любит *K*., то он может сообщить об этом *K*., своим родственникам, своим друзьям, посторонним людям, самому себе. Несмотря на сходство словесной формы, контексты во всех этих случаях могут быть совершенно различными.

Рис. 4.



Каждый контекст имеет свой набор парадигм f , которые и передаются другому миру. Вне парадигм контекст не может быть «прочитан» и, тем более, «понят». Передача контекста в «чистом виде» как правило невозможна.

Например, мы не можем адекватно воспроизвести те или иные исторические условия, дети не могут понять взрослых, которые, в свою очередь, не понимают детей. Дети для взрослого – это иная форма жизни, спорадически актуализируемая с помощью ментальных реконструкций собственного детства и ряда инфантильных переживаний. Точно так же мужчины не актуализируют «женские» контексты, европейцы – африканские и т.д.

У каждого индивида, у каждой группы индивидов, у каждой культуры имеются собственные наборы контекстов-парадигм, которые в упрощенном виде можно представить в виде некоей таблицы или матрицы, которую мы заполняем в процессе жизни и которую считаем *своей*.

Узнавание чужих контекстов происходит в поиске аналогий со своими собственными. Мы расшифровываем чужое тайноречие, переводя его на привычный нам язык. Если аналогия невозможна или слишком бедна, то контакта миров не происходит. Таким образом, мы используем *семантику контекстуальных парадигм*, осуществляя обмен (передачу и воспроизведение) матрицами понимания. Последнее редко бывает достаточным, особенно в сложных и противоречивых ситуациях. Наши миры обречены на одиночество, но не потому, что у нас чересчур индивидуальные языки. Напротив, этот индивидуализм значений сам есть лишь следствие семантической пустоты между нашими мирами. Это молчание, область немoty и несказуемости, преодоление которой столь затруднительно, может восприниматься как нечто негативное, но это одновременно и благо, вводящее в наш мир фантазии и домыслы, художественное творчество и тайну.

Непрозрачность контекста есть следствие исходного разрыва контекстуального поля, разрыва, заложенного на уровне, более глубоком, более существенном, нежели семантический. То, что мы полагаем чужие контексты несущественными или даже иллюзорными – означает не только семантическое, смысловое, но и онтологическое несоответствие.

Таким образом, проблема понимания, коммуникации, является проблемой не столько логической, сколько антропологической и даже экзистенциальной. Соответствие непрозрачных контекстов, преодоление семантической неопределенности – одна из наиболее важных задач, стоящих перед каждым человеком.

Нас преследует извечное усилие понимания, мы должны не только добывать свой хлеб в поте лица, но и понимать с усилием, именно это напряжение и делает нас теми, кем мы являемся поистине. Пространство между мирами преодолевается в результате семантического скачка, взрыва, катастрофы системы от собственной избыточности, если угодно, от собственного одиночества. Этот прыжок в неизвестность часто осуществляется за счет потери своей самобытности и сложности, т.е. за счет снижения уровня всей системы (например, ученый, объясняющий азы дилетанту).

Понимание как собственных, так и чужих контекстов для Г. Шпета – принципиальная задача герменевтического рассмотрения. Ситуация общности (т.е. чего-то возникающего посредством общения) является не только и не столько теоретической, сколько психологической и даже экзистенциальной

проблемой. Так, Г. Шпет писал Н.И. Игнатовой: «Чтобы человек вскрылся другому (одному и единственному) до сущности и в сущности – основная роковая потребность – потребность индивидуальности, собственное ее бытие, потому что в конечном итоге *это* может быть определяет самое индивидуальность, ибо пока не усмотрена “другим” эта сущность, ее и нет, она не объективировалась, не обнаружилась, *не существует* (потому-то и промахи – мимо индивидуальности, все случайно: “это – Вы”, “это – не Вы”, как Вы сами говорите, а я сам далеко не всегда знаю, где – Я?). У меня есть статья (я ее люблю больше других) “Сознание и его собственник”, в ней я силюсь доказать, что Я не может определять без помощи другого, что в собственном существовании Я удостоверяется через другого» [162, С. 349-350]. Множество индивидуальных сознаний является наиболее близким и наиболее актуализированным контекстом для любого индивидуального сознания, что является принципиальным основанием герменевтики Г. Шпета.

Данный подход достаточно типичен для герменевтики второй половины XX века. Например, Гадамер не признает исторически заданное содержание элементом в иерархии языковых форм: «За языком, понятым как форма, Гумбольдт еще различает историческую жизнь духа. Обоснование феномена языка с помощью понятия языковой силы сообщает понятию внутренней формы такую легитимацию, которая удовлетворяет исторической подвижности языковой жизни. И тем не менее такое понятие о языке представляет собой абстракцию, от которой мы, ради наших собственных целей, вынуждены отказаться. *В рамках герменевтического опыта языковая форма не может быть отделена от содержания, дошедшего до нас в этой форме*» [21, С. 510].

Идеализация социальности и конвенциональности, акцент на тотальном господстве в языке историко-культурных форм – полностью нивелирует возможности и даже саму необходимость герменевтического рассмотрения. Поэтическая форма у Г. Шпета как раз и является инструментом индивидуализации эстетического содержания и формой существования самого эстетического сознания.

Подводя итог, отмечу, что изложенный здесь подход является лишь общим очерком приложения контекстной семантики к понятию истины и ее интерпретации для предложений (объектов) с непроясненными онтологическими свойствами. Как представляется, данная тема выходит далеко за рамки логики или лингвистики и является лишь спецификацией нескольких более фундаментальных проблем, имеющих отношение к самому факту и условиям существования человеческих индивидов – проблемам эффективности коммуникации, онтологического статуса продуктов духовной деятельности человека и самого сознания.

3.2. Внутренняя логическая форма в свете теорий Н. Хомского и Л. Витгенштейна

В данном параграфе рассматривается концептуальная близость философии языка Г. Шпета и ряда теоретических попыток представить логическую форму

языка: Л. Витгенштейна и Н. Хомского. При всех существенных различиях, указанных авторов объединяет усилие обнаружить в языке некий глубинный и, по существу, внеязыковой источник его содержательных и смысловых форм, который представляется как внутренняя логика (логическая форма) языка.

Чем обусловлен выбор указанных авторов, пришедших в науку с совершенно различными методологическими установками и никогда не встречавшимися друг с другом? Насколько можно судить, прямой теоретической зависимости между ними также не существует (за исключением некоторого влияния Витгенштейна на Хомского, о чем будет сказано ниже).

Г. Шпет (1879-1937) и Л. Витгенштейн (1889-1951) современники, получившие классическое довоенное образование, к реформированию которого впоследствии оба приложили некоторые усилия.

Когда родился Н. Хомский (1928) двое других были в самом расцвете своей творческой активности, причем Г. Шпет выпустил свои последние книги «Внутренняя форма слова» и «Введение в этническую психологию», после чего произошли известные события, а Витгенштейн именно в это время подвергает ревизии положения своего «Трактата» и закладывает основы философии лингвистического анализа.

Всех этих мыслителей объединяет интерес к языку, его формам, употреблению, к самому языковому субъекту. Несмотря на ряд существенных различий в трактовке данных вопросов, у всех трех присутствует представление о чем-то, содержащемся внутри языка, но не являющемся *только* языком и что можно было бы условно назвать *логической формой* или логической структурой последнего.

Указанные авторы шли к этой мысли столь разными путями, что невольно задаешься вопросом, а это вообще одна и та же идея? Не скрываются ли за формой вопроса о логической структуре языка совершенно различные понятия? Или, возможно, один неназванный концепт или смысл медленно и упорно пробивает себе дорогу в умах многочисленных исследователей. Закономерно, что творчество всех трех авторов являет собой следствие так называемого «лингвистического поворота» в философии, а два из них: Г. Шпет и Н. Хомский непосредственно связаны с идеями структурализма, которые нашли отражение в их собственных теориях.

Но разве пресловутый «поворот к языку» действительно состоялся лишь на рубеже XIX и XX веков? Был бы этот поворот такой уж новацией для Хрисиппа, Оккама или составителей французских философских грамматик XVIII в.? [93; 143; 144]. Возможно, античные стоики и скептики, средневековые номиналисты и концептуалисты осуществили этот поворот задолго до появления структурализма и аналитической философии. Было бы несправедливо не упомянуть также феноменологию, в которой анализ смысловых и, тем самым, языковых феноменов является принципиальной процедурой.

Собственно, указанные авторы и распределяются в соответствии с традиционной историко-философской таксономией: Г. Шпет – феноменология,

Витгенштейн – аналитическая философия, Хомский – традиция европейского рационализма, формализм, структурализм.

Несомненно, во всех трех случаях не обойтись без оговорок. Г. Шпет, например, испытал влияние не только Гуссерля, но и Дильтея, а также немецкой лингвистики XIX в. (В. фон Гумбольдт, А. Марти, Х. Штейнталь) особенно в части культурно-исторического истолкования языковых форм. Кроме того, несмотря на теоретический расчет с собственным скептицизмом («Скептик и его душа»), Г. Шпет и в зрелые годы являл собой образец критичности, достойной любого аналитического философа. Не будем забывать также, что именно Г. Шпет являлся одним из вдохновителей и теоретиков Московского лингвистического кружка и целый ряд классиков русского структурализма, в частности, Р. Якобсон, полагали его своим учителем [217, С. 364; 218].

Источники Витгенштейна, напротив, не представляются столь многочисленными или туманными. Это Фреге, Мур и Б. Рассел, то есть родоначальники аналитической философии, которая, правда, объединяет на сегодняшний день столько разноплановых концепций, что само ее название является скорее фигурой речи, нежели историко-философским понятием. Нельзя не признать, что именно Витгенштейн и был первым отступником от принципиальной позиции своих учителей, сумевшим заменить и *common sense* Мура и теорию дескрипций Рассела особой формой вопрошания о языке, его использовании и его носителе и далее – к вопросам собственно философским, в их совершенно классической постановке (о чем же еще повествует «Über Gewißheit», как не о соотношении веры и знания и их представлении в формах языка). В соответствии с традицией, концепцию позднего Витгенштейна (со второй половины 30-х годов) называют лингвистической философией или философией лингвистического анализа. С равным успехом ее можно было бы назвать философией *психолингвистического* анализа, поскольку ни одно сочинение и ни один курс лекций Витгенштейна с 1932 г. не обходится без рассмотрения языкового субъекта и его психических состояний. Уже сам интерес философа к языковой прагматике говорит о многом.

Наконец, Хомский, – профессиональный лингвист, никогда не скрывавший своих теоретических источников, в том числе и философских. Это «а) традиция «универсальной» или «философской» грамматики, идущей от «Общей и рациональной грамматики» Пор-Рояля (1660); б) общее языкознание периода романтизма, равно как и периода, непосредственно за ним последовавшего; в) рационалистическую философию мышления, которая отчасти служит общим фоном как для философской грамматики, так и для общего языкознания» [152, С. 147].

Немаловажно, что в одной из своих последних работ, посвященных перспективам исследования языка и мышления, Хомский подчеркивает влияние лингвистической философии на свою теорию прежде всего в части смены исследовательских установок, отказа от рассмотрения референциальных компонентов языка и перехода к изучению коммуникативных практик и синтаксическому анализу: «Что касается семантики, то при нашем понимании

употребления языка, обоснование семантики, базирующейся на референции (кроме интерналистской синтаксической версии) кажется мне слабым. Вполне возможно, что естественный язык имеет только синтаксис и прагматику; он имеет ‘семантику’ только в смысле ‘исследовательского инструмента, формальная структура которого и потенциальные возможности выражения являются предметом дальнейшего синтаксического исследования, которое на самом деле и лежит в основе употребления языка в языковом сообществе (speech community)’, – цитата из ранних построений генеративной грамматики сорокалетней давности, находившейся под влиянием Витгенштейна, Остина и др.» [221, С. 132].

Декарт, Лейбниц, А.В. Шлегель, В. фон Гумбольдт, Л. Витгенштейн – вот перечень авторов, к которым возводит свою теорию Н. Хомский. Для данного исследования важно упоминание В. фон Гумбольдта в связи с его учением о внутренней форме языка, которое так или иначе лежит в основе теорий Хомского и Шпета.

Концепт внутренней логической формы в его разнообразных вариантах и модификациях играет едва ли не ведущую роль в работах Шпета, начиная с 1917 года. В качестве источника понятия внутренней формы принято указывать на классическую работу В. фон Гумбольдта, в которой говорится о «внутренней языковой форме» (*innere Sprachform*). Следует помнить однако, что данное понятие у Гумбольдта относится к языку как к целостному явлению, в котором отражается духовная деятельность индивидуумов – носителей языка: «Постоянное и единообразное в этой деятельности духа, возвышающей членораздельный звук до выражения мысли, взятое во всей совокупности своих связей и систематичности, и составляет ф о р м у я з ы к а. При таком определении форма языка предстает как бы плодом научной абстракции. Было бы, однако, совершенно неправильным рассматривать ее в качестве таковой, то есть как продукт ума, не имеющий реального бытия. В действительности же она представляет собой сугубо индивидуальный порыв, посредством которого тот или иной народ воплощает в языке свои мысли и чувства» [32, С. 71].

Отличие в понимании внутренней формы Гумбольдтом и более поздними исследователями (в том числе и Г. Шпетом) неоднократно отмечалось специалистами [110, С. 19-20]. Известно, что Гумбольдт говорил о внутренней форме *языка*, Г. Шпет предпочитает словосочетание *внутренняя форма слова*. На наш взгляд, это не отменяет сходства этих понятий, поскольку у Г. Шпета концепт *слово* является обозначением, заместителем любой смыслодержающей реальности: слова, предложения, язык, литература, искусство – все это *слово* и даже мир, вся без остатка действительность есть слово, обращенное к человеку.

Как уже отмечалось, для Г. Шпета язык, философия, искусство – это организация формы. Форма относительно автономна, любое выражаемое в языке содержание может быть представлено в качестве формы, по аналогии с тем, что любая вещь может представлять, презентировать другую вещь в качестве знака: «Каждую окружающую нас вещь мы можем воспользоваться как знаком другой вещи, – здесь не два рода вещей, а один из многих способов

для нас пользоваться вещами. Мы можем выделить особую систему «вещей», которыми постоянно в этом смысле и пользуемся. Таков – я з ы к» [181, С. 63].

Философ, используя язык, представляет мир в формах смысловых зависимостей, в формах текста, следовательно, в формах интерпретации и понимания («уразумения» в терминологии Г. Шпета). Смысл, представленный в тексте – форма существования философии и философа. В отличие от любой другой формы духовной активности, философия организует и устанавливает саму форму мысли и потому она есть учение о логической форме. Форма мысли определяет то, что мы называем глубиной содержания, но не является еще самим содержанием. В той мере, в какой философия занимается содержанием мысли безотносительно к формам ее выражения, она есть метафизика. Тем не менее, формы мысли и формы слова лежат в основе любого философского построения. Иначе говоря, мы не в состоянии выразить некий смысл (пусть даже весьма глубокой) не пользуясь *содержательно* некоторой системой форм. Так в языке поэзии те или иные поэтические формы являют нам некий смысл, то есть являются непосредственно содержательными, а значит, по Г. Шпету, также и логическими.

В философии Г. Шпета любое рассматриваемое и презентуемое содержание, любой исследуемый и трансформируемый материал представляется как система форм, непосредственно участвующих в процессах смыслообразования [181, л. 3].

Кроме того, такое представление соответствует стадиям осуществления, обнаружения и схватывания смысла и эстетической ценности слова, как сложной системы физических, грамматических и логических форм.

Здесь форма, точнее, конгломерат подвижных, взаимодополняемых и текучих форм является главным смыслообразующим фактором или же самым смыслом как таковым: «Без внутренней формы, строго говоря, нет не столько слова, сколько его значения, нет, следовательно, осмысленного слова. [177, С. 619]. «Что касается с м ы с л а, который заключается в словесном выражении данной вещи (и о данной вещи), то он нами постигается, понимается, уразумевается, улавливается, и т.п., через или сквозь внешние формы словесного выражения, в собственных самодеятельных л о г и ч е с к и х формах, которые и должны рассматриваться, как внутренние формы слова» [181, С. 82].

Внутренняя логическая форма составляет базисное, смысловое ядро любого слова, охватываемое, в одном отношении – онтическими формами называемых вещей (внутренняя предметная форма) и, в другом, внешними: фонетическими, морфологическими и синтаксическими формами. Грамматические формы отнюдь не умаляются Г. Шпетом, напротив, их значение постоянно подчеркивается: «Мы никогда не можем допустить в н у т р е н н е й я з ы к о в о й ф о р м ы там, где ей не соответствует никакой фонетической формы» [181, С. 79].

Все грамматические формы слова остаются внешними по отношению к внутренней логической форме, поскольку последняя является смысловой основой, средоточием любого мыслимого и выражаемого содержания, так как

именно она ответственна за смысловую нагрузку и логическую связность любой языковой структуры.

В своих исследованиях, посвященных внутренней форме, Г. Шпет никогда не занимался собственно лингвистическим анализом данного концепта, оставляя эту проблематику специалистам-филологам, хотя безусловно видел перспективы разработки данного понятия, применительно к языковым конструктам. Так, в работе «Язык и смысл» находим следующее замечание: «Гораздо существеннее для нас обратить внимание на ту сторону, которую мы до сих пор как будто игнорировали, беря «слово» независимо от его *синтаксической* организации».

Между тем, очевидно, что это – не только существенная сторона вопроса, но что собственно для уяснения логических функций слова здесь-то и лежит весь центр тяжести проблем. <...> Я предлагаю перенести вопрос о внутренней форме языка для его решения в полной всеобщности из сферы собственно морфологии слова в сферу образования и конструкции предложений, т.е. в сферу синтаксическую, будучи убежден, что только таким образом выступит в полном свете *логическая* роль словесной формы «окончания» [177, С. 630-631].

Подобные высказывания философа, относящиеся к 1921-1925 гг., не могут не обратить на себя внимание в связи с подходом к языку в рамках генеративных грамматик второй половины XX века, особенно генеративной грамматики Н. Хомского, ее последующих модификаций, а также работ его последователей и критиков.

Известно, что исходная позиция Н. Хомского, сформулированная более полувека назад, претерпела значительные изменения, поскольку автор, следуя логике им же учиненной «революции», каждые несколько лет создавал новую модель языка. Ранняя, несемантическая версия генеративной грамматики, так называемая Стандартная теория (the Standard Theory) сменяется Расширенной стандартной теорией (the Extended Standard Theory), Теорией управления и связывания (the Government-Binding theory) и, наконец, Минималистской программой (the Minimalist Program), впервые представленной в 1993 г. и доминирующей по сей день. [150; 151; 153-157; 219-221]. Не ставя себе задачей подробное описание «скитаний» теории Н. Хомского, укажем только на ряд соответствий, сближающих генеративную грамматику с философской теорией языка Г. Шпета.

Несмотря на длительную эволюцию, Н. Хомский остается верен ряду методологических принципов, среди которых отмечается картезианский компонент, а также философия языка В. фон Гумбольдта и, в частности, представление последнего о внутренней форме языка, с которой Н. Хомский связывает свою концепцию глубинной (порождающей) структуры, предполагая, что форма языка – это постоянный и неизменный фактор, лежащий в основе любого нового конкретного речевого акта и определяющий значимость этого акта. Именно отображение формы языка в мозгу говорящих позволяет им понимать друг друга, то есть правильно пользоваться языком. Эта специфическая форма языка определяет каждый отдельный языковой элемент и всегда как бы присутствует в нем. «Понятия «глубинной структуры» и

«поверхностной структуры» предполагались как разъяснения гумбольдтовских понятий «внутренней формы предложения» и «внешней формы предложения» (общее понятие «формы», вероятно, более правомерно соотносить с понятием самой «порождающей грамматики»)» [154, С. 108].

Подобные идеи высказываются автором и в последующие годы: «... я упоминал некоторые из классических идей, касающихся структуры языка, и современные попытки углубить и расширить их. Представляется ясным, что мы должны рассматривать языковую компетенцию – знание языка – как абстрактную систему, лежащую в основе поведения, систему, состоящую из правил, которые взаимодействуют с целью задания формы и внутреннего значения потенциально бесконечного числа предложений. Такая система – порождающая грамматика – дает экспликацию идеи Гумбольдта о «форме языка», которую в несколько туманном, но глубоком замечании в своей великой посмертной работе *Über die Verschiedenheit des Menschlicher Sprachbaues* Гумбольдт определяет как то постоянное и единообразное в деятельности духа, возвышающий артикулированный звук до выражения «мысли». <...> Такая грамматика определяет язык в гумбольдтовском смысле, а именно как рекурсивно порождаемую систему, где законы порождения фиксированы и инвариантны, но сфера и специфический способ их применения остаются совершенно неограниченными» [151, С. 89-90].

Хотя некоторые исследователи говорят о несоответствии «глубинной структуры» Н. Хомского гумбольдтовской идее о «форме языка» [110, С. 22], следует признать, что сам Н. Хомский четко обозначил свой источник. Если же сравнивать позицию американского лингвиста с точкой зрения Г. Шпета, то сходство между двумя подходами станет еще более разительным.

Так, свою задачу в целом Н. Хомский видит в построении на основе своего метода и с учетом указанной методологии, теории Универсальной Грамматики, описывающей базовые структуры, позволяющие строить любые возможные правильные предложения языка, иначе говоря, с помощью логики явить саму языковую компетенцию носителя языка. При этом упор все так же делается на внутреннюю, глубинную, исходную форму языковых структур: «Мы понимаем Универсальную грамматику, как теорию первоначального состояния (initial state) и частные грамматики, как теории приобретенных (усвоенных) форм» [221, С. 90].

Логическая форма языка обеспечивает при этом то, ради чего люди вообще используют язык – возможность передачи осмысленного содержания.

В рамках минимализма язык представляется как система, состоящая из двух подсистем: усваиваемого лексикона и исходной вычислительной системы (продуцирующей алгоритмы построения правильных предложений), а также двух интерфейсов: фонетического и логического, служащими для овнешнения языковой компетенции и языкового взаимодействия: «Минимальная потребность, какую должны удовлетворять языковые исчисления, – это соединение интерфейсных репрезентаций, через которые языковая способность «говорит» с другими компонентами разума: фонетическая форма соединяет язык с сенсомоторными системами восприятия и артикуляции, а логическая

форма соединяет язык с мыслительными системами концептов и интенций» [153, С. 68].

Вычислительная подсистема порождает языковые выражения и подает команды системам реализации. Туда входят в той или иной форме все правила оперирования языковыми конструкциями. Лексикон содержит всю лексическую информацию конкретного языка. С точки зрения минимализма роль лексикона шире, чем в предыдущих версиях генеративной грамматики, где главную роль играли трансформационные правила. Объяснительная сила в современной версии генеративной модели перешла в основном к лексикону, в котором содержатся не только слова, их фонологическая структура, тематические отношения между словами (валентности), но и все формальные признаки, влияющие на синтаксические процессы и являющиеся разными по характеру в разных языках [127, С. 51].

Как уже было сказано в минимализме выделяются две системы реализации: артикуляторно-перцептивная и концептуально-интенциональная. Эти две системы соответствуют двум интерфейсам: фонетической форме (PF, Phonetic Form) и логической форме (LF, Logical Form). Трудно не заметить прямого соответствия такого подхода теории Г. Шпета с его выделением внешних, или собственно грамматических форм слова и внутренних форм с приоритетом внутренней логической формы. Другое дело, что для Н. Хомского логическая форма также является грамматической, но, как и у Г. Шпета, именно она наиболее ответственна за смыслообразование. Не будучи лингвистом, Шпет всегда представлял и описывал внутреннюю логическую форму достаточно абстрактно, Хомский нашел ей свой грамматический уровень: «В *Теории управления и связывания* и особенно в *Минималистской программе* принято считать, что семантические структуры определяются на абстрактном синтаксическом уровне логической формы. Скрытые синтаксические перемещения на пути от поверхностной структуры к логической форме создают конфигурации, необходимые для определения значения сложных языковых выражений» [127, С. 207].

Предполагается, что система исходных форм (базовых логических структур) – дана человеку а priori, в качестве языковой потенции или готовности к усвоению любого частного языка. Ребенок подходит к задаче овладения языком, имея в наличии развитую концептуальную структуру, а также богатую систему представлений о звуковом строе и о структуре высказываний, которые являют собой части нашего знания, данные нам от природы.

На всех этапах создания и развития своей теории Н. Хомский подвергался достаточно жесткой критике, причем, также и со стороны своих последователей. Главным пунктом обвинения выступает упрек в чрезмерном формализме («синтаксизме»), невнимании к семантическим характеристикам языковых выражений, отсутствии полюса смыслопорождения в схемах трансформационных грамматик. Целый ряд исследователей, в том числе и сам Н. Хомский, пытались исправить положение, последовательно вводя в свои построения смысловую составляющую. В рамках порождающей грамматики

было введено понятие *глубинного НС-показателя* или *логической формы синтаксического дискурса*, более адекватно отражающего семантически важные грамматические отношения и показывающего, как предложение получает свою внешнюю форму, благодаря действию правил трансформации. Здесь прямо и непосредственно вводится понятие логической формы, дефиниция которой практически совпадает с определением Г. Шпета, цитированного ранее: «*Логическая форма предложения – это множество семантически интерпретированных глубинных НС-показателей, а грамматическая форма предложения – это поверхностный НС-показатель вместе со своим фонетическим представлением.* Следовательно, синтаксический и семантический компоненты образуют теорию логической формы данного языка, а синтаксический и фонологический компоненты образуют теорию его грамматической формы» [32, С. 156].

Для Шпета также как и для Хомского характерно выделение синтаксического компонента в качестве области, ответственной за функционирование внутренней формы языка: «... я предлагаю перенести вопрос о внутренней форме языка для его решения в полной всеобщности из сферы собственно морфологии слова в сферу образования и конструкции предложений, т.е. в сферу синтаксическую, будучи убежден, что только таким образом выступит в полном свете *логическая* роль словесной формы» [177, С. 630-631].

Одним из наиболее последовательных критиков синтаксизма Н. Хомского является У.Л. Чейф, на концепции которого стоит остановиться более подробно. В представлении Чейфа в общей схеме трансформационной грамматики семантическое представление не является полноправной частью грамматической системы, но лишь обслуживает (интерпретирует) глубинную синтаксическую и, соответственно, логическую, структуру. Н. Хомский унаследовал от структуралистов тяготение к исследованию формальных компонентов языка. Только теперь он обратился к синтаксису, как уровню, на котором формируется осмысленное владение языком.

Если ранее лингвисты были озабочены фактами звучания более, чем фактами значения, то теперь, по мнению Чейфа, наступил период увлечения формальным конструированием предложений, описанием того, как глубинные структуры порождают поверхностные и правилами подобного порождения.

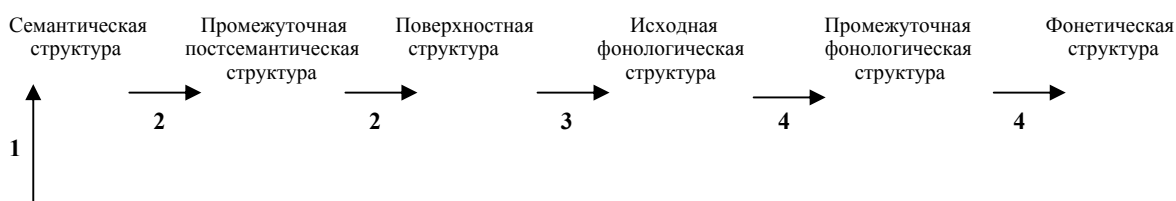
В качестве альтернативы синтаксизму Чейф предлагает свою семантико-синтаксическую теорию, в большей или меньшей степени свободной от указанных недостатков (Рис. 5) [158, С. 71].

Полемизируя с рядом лингвистов, в частности, с Л. Ельмслевым, утверждавшим, что содержательные и выразительные структуры языка являются координированными и равноправными сущностями [45, С. 185; 46], Чейф настаивает на именно такой направленности стрелок (по существу, от внутренней к внешней форме грамматики, от мысли к ее выражению) в силу неравновесности семантической и фонетической составляющих языка, смысловое, внутреннее,

логическое богатство которого неизмеримо значительнее его внешних, в том числе звуковых обнаружений: «...в основе адекватной теории языка должна лежать семантика, ничего, кроме поверхностного понимания языка, никогда не будет достигнуто, если мы не будем рассматривать семантическую структуру как область, в которой определяется правильное построение предложения, и как исходную базу фонетического представления» [158, С. 102].

Чейф полагает, что такое неравноправие является существенным фактором формирования современной системы языка. Иначе говоря, примерно теми же фонетическими (выразительными) средствами передаются все более тонкие и сложные нюансы содержания.

Рис. 5.



- 1 – процессы «формации» – создание исходных семантических структур
- 2 – процессы «трансформации» – превращение семантической структуры в поверхностную (синтаксическую) структуру, посредством глубинных структур
- 3 – процессы «символизации» – постсемантические единицы поверхностного представления замещаются исходными фонологическими конфигурациями
- 4 – процессы «трансформации» – исходное фонологическое представление превращается в фонетическое

Принимая такую точку зрения, нельзя не задаться вопросом, что это за процессы «формации», которые формируют, создают первичные семантические структуры? Не идет ли речь о внеязыковых процессах по своей сути, о некоторых непроясненных актах мышления, о невербализованном «схватывании», усмотрении смысла еще до всякого возможного проговаривания? Сам автор дает следующий ответ на эти вопросы: «Я утверждаю, что в сознании носителя английского языка, как, возможно, носителей всех других языков, имеется какой-то отрезок знания, информации, который и есть понятие «собака». Эта информация не является образом какой-то конкретной собаки в каком-то конкретном случае, это скорее глубинная единица, а образы собак являются только конкретными и случайными ее манифестациями» [158, С. 92].

Возможно здесь мы подходим ближе всего к той внутренней логической форме, о которой писал Г. Шпет. Во всяком случае, большему прояснению в рамках лингвистики подобные структуры не поддаются. По Чейфу речь идет о знакомых всем и каждому семантических сочетаниях и ограничениях, нарушать которые непозволительно. Фраза *My dog has wings*, использованная Чейфом – пример как раз такого рода. Мы прекрасно понимаем это высказывание, его смысл совершенно прозрачен, с точки зрения синтаксиса также нет возражений, выходит, мы сформулировали осмысленное (то есть имеющее внутреннюю логическую форму) высказывание, говорящее, тем не менее, о

существовании крылатых собак. Мы понимаем, что подобные вопросы – вне компетенции лингвистов. Это понимает и сам Чейф: «...огромное число ограничений, касающихся взаимовстречаемости семантических единиц, недоступно лингвистам, так как эти ограничения зависят ни больше ни меньше, как от систематизации всего человеческого знания» [158, С. 102]. В таком случае, не является ли «семантизация» лингвистики лишь декларацией, благим пожеланием, обращенным к науке как таковой. Не следует ли признать позицию Н. Хомского более корректной и не требующей от науки того, чего она, возможно, и не в состоянии дать – адекватного представления *всего* человеческого знания.

Во всяком случае, в свете вышеизложенного, исходный тезис о близости позиций рассматриваемых авторов, представляется вполне обоснованным. Отталкиваясь от понятия, введенного В. фон Гумбольдтом, Г. Шпет, а позже лингвисты – представители генеративной грамматики, двигались в одном направлении.

По существу, у Чейфа в его примере с крылатыми собаками речь идет о проблеме денотации – классической проблеме аналитической философии. Именно сочетаемость «семантических единиц», описание языка и языковой деятельности с помощью логических средств, построение адекватной модели человеческого знания является квинтэссенцией философствования Л. Витгенштейна.

На фоне изложенных теорий, Витгенштейн стремится пожалуй к наиболее радикальному осмыслению и представлению логической формы языка. При этом поиск такой формы и ее экспликация непосредственно связаны с прагматической компонентой значения («Значение слова – это способ его употребления»).

Прагматический аспект значения / смысла рассматривается Витгенштейном как характеристика некоей паралингвистической реальности, получившей название *языковой игры*. Иными словами, языковая игра – это поле, на котором только и может быть развернуто все, что мы знаем или думаем, что знаем о значении. Поэтому любое рассмотрение внутренней логической структуры языка предполагает рассмотрение правил и практик употребления языковых выражений.

Мы овладеваем некоторым набором языковых игр (правил трансформации глубинных структур, если следовать Н. Хомскому) еще в раннем детстве и продолжаем осваивать эти практики на протяжении всей сознательной жизни.

Языковая игра ребенка имеет свою причину или совокупность причин, но подыскивать логические основания этой и других игр может только взрослый. Разве нам недостаточно психологических, антропологических или социальных причин и условий? Сам факт постановки вопроса о логических основаниях нашей языковой способности, а также то, что на этот вопрос до сих пор не найдено удовлетворительного ответа, говорит о том, что либо сам вопрос не имеет логического смысла, либо наш опыт лишен логической основы. Возможно верно и то и другое: вопрос, заданный в такой форме, некорректен, но если и существует корректная его форма, то ответ все равно будет отрицательным. Не исключено, что этот вопрос имеет не столько логический,

сколько экзистенциальный или психологический, а может и эстетический смысл, хотя, следуя Витгенштейну, можно сказать, что *если предложение имеет хоть какой-нибудь смысл, оно имеет также и логический смысл*. Верно и другое: предложение не может иметь *только* логический смысл. Если мы никакого иного (кроме логического) смысла не усматриваем, значит, в этом просто нет необходимости.

Возможны и возражения, ведь одно дело – искать внелогический (прагматический) смысл предложения $p = p$ или даже $p \neq p$, другое, усмотреть его, например, в законе транспозиции.

Но в чем состоит затруднение? Если только в сложности обнаружения смысла или же в невозможности его *пережить*, то это можно считать лишь *техническим* затруднением, которое может быть снято при рассмотрении языковой прагматики. Не об этом ли говорит Витгенштейн в «Über Gewißheit»: «501. Не прихожу ли я все больше и больше к тому, чтобы сказать: логика, в конечном счете, не может быть описана? Ты должен посмотреть на практику языка, тогда ты ее увидишь» [243, С. 220].

О какой логике идет речь и что такое «описана»? Внутренняя логика некоторого события (т.е. вовсе и не логика в строгом смысле) или логическая теория в рамках логики как науки. Первая описывается конкретными науками и предложениями естественного языка, так, как велит здравый смысл. Вторая не может быть адекватно описана средствами естественного языка, что, собственно, и не требуется.

Витгенштейн и Хомский, каждый по своему стремятся к формализации естественного языка, то есть к его логическому представлению, полагая, что в результате нам откроется его глубинная сущность, некое пространство смысла, или структура, ответственная за формирование последнего. Характерно, что оба автора указывали на синтаксис, как наиболее вероятный уровень смыслообразования: «664. Можно было бы различать употребление слов «поверхностная грамматика» и «глубинная грамматика». То, что непосредственно запечатлевается в нас при употреблении слова, – это способ его употребления в *структуре предложения*, та часть его употребления, которую – можно сказать – можно уловить на слух. <...>» [238, С. 478].

Г. Шпет в своих поисках логической основы языка вполне солидаризовался с указанными авторами, указывая также на историко-культурные предпосылки формирования лингвистического аппарата: «Грамматика в самых отвлеченных своих положениях сравнительного языкознания имеет свою предметную основу непременно в исторических вещах и фактах, логика – в идеальных отношениях вещей. Поэтому насколько разнообразен и случаен язык в своих грамматических формах, настолько принципиально едина логика. Само принципиальное единство грамматических форм языка как его внутренних форм не может быть понято и обосновано иначе, как на почве применения логических форм. Психологизм здесь также неуместен, как всюду, где требуется найти ответ на принципиальные запросы науки и философии. Грамматический и логический «слои» сознания в живом языке переплетаются, как в своих закономерных структурах, так и в своих творческих преобразованиях, но там, где и постольку, поскольку мы ищем корреляций в этих

относительно самостоятельных и относительно зависимых сферах, мы всегда отнесем самостоятельность и независимость на долю логического, а этим само собой определяется и принципиальное, и направляющее значение логических форм в отношении форм грамматических» [177, С. 636].

Нельзя сказать, что Витгенштейн приложил какие-либо усилия для построения или вычленения из естественного языка упомянутой им глубинной грамматики. Тем более, что заслугу различения поверхностных, кажущихся логических форм (*die scheinbare logische Form*) и внутренних, реальных (*wirkliche*) форм он приписывал Расселу [247, С. 74 (4.0031)]. Однако, все творчество Витгенштейна позднего периода насыщено мыслительными экспериментами и примерами реальной языковой практики, которые иллюстрируют работу глубинных структур = внутренней логической формы языка. Языковые игры, практики, контексты, коннотации – вот основные проявления внутренней логики языка, понимание которых и является действительным владением языком.

Осуществление той или иной языковой игры, представление в языке некоторого контекста всегда производится по определенным правилам, отражающим, в свою очередь, логическую структуру языка. Последняя может соответствовать неким объективным данностям (здравый смысл, научный дискурс, корреспондентская теория), но часто подчиняется своим собственным законам, не обращая внимания на онтологический статус описываемых объектов (поэзия, мифология, объекты фантазии). Для внутренней логики языка не столь уж важно, существуют ли кентавры или крылатые собаки, важно лишь соблюдение некоторой контекстной зависимости, правильное поддержание языковой игры, что, собственно, и обеспечивает понимание сообщений, то есть нормальное функционирование языка.

Подводя итоги, следует отметить, что несмотря на совершенно различные теоретические, исследовательские и дисциплинарные установки, Г. Шпет, Н. Хомский и Л. Витгенштейн двигались в русле некоей общей концептуальной схемы или, говоря словами Ж. Делеза, создавая по видимости различные концепты, имели перед собой один и тот же концептуальный план, очерченный языком [222, С. 34-35]. Так или иначе, указанные авторы воспринимают язык и его употребление как некую реальность, подчиненную собственной, только ей присущей логике. Благодаря последней языковые феномены что-то значат, следовательно, только благодаря своей внутренней логической форме язык вообще возможен.

Можно рассматривать подобную трактовку как последовательную экспликацию понятия внутренней логической формы, применительно к языку и его обнаружениям. Можно предположить также, что и на этом «странствия» данного понятия не заканчиваются. Пройдя ряд последовательных изменений и трансформаций со времени Гумбольдта, внутренняя логическая форма языка превратилась в XX веке в эффективный концепт, позволяющий строить достаточно продуктивные объяснительные модели.

Позиция самого Шпета оказывается размытой между двух полюсов, которые были определены как *панлингвизм* – *идиолингвизм* и могут рассматриваться не столько как конфликтующие позиции, но скорее как две

картины целостного образа философии языка, формирующие и дополняющие друг друга. Следует сказать, что первая точка зрения выражена в работах Г. Шпета наиболее полно и развернуто. Представлении о действительности, как слове и о языке, как продукте действия фундаментальных культурно-исторических закономерностей, выдвигает вперед скорее точку зрения панлингвизма, всесловесности, – утверждает язык в качестве субстанционального начала истории и культуры. Данный подход вполне соответствует здравому смыслу и теоретической интуиции многочисленных исследователей. Теории, отстаивающие примат социальности в формировании и осуществлении языковой, словесной, смысловой деятельности индивида, являются доминирующими в современной философии. Такова в первом приближении и точка зрения Г. Шпета.

Несмотря на это, в технике обоснования подобного подхода и точке зрения здравого смысла, присутствует, часто имплицитно, другой способ описания и представления лингвистического и смыслового материала. Этот способ апеллирует к личности языкового субъекта, бесчисленным индивидуальным вариациям на тему значения (коннотациям) и вообще – к тому очевидному факту, что язык и теоретически и практически возможен в качестве идиолекта. Разумеется, речь может идти прежде всего о совокупности формальных и стилистических особенностей присущих речи отдельного носителя какого-либо языка. Тем не менее, проблема индивидуального языка, представленная в работах Л. Витгенштейна, С.А. Крипке, Г.П. Бейкера и др. [6; 17; 61-65] представляется вполне осмысленной и актуальной теоретической задачей. Нелишним будет вспомнить также работы У.В.О. Куайна, посвященные неопределенности перевода [66; 235; 236]. В психологии, логике, языкознании существует достаточно стойкая тенденция к индивидуализации узуса языка, либо по принципиальным соображениям, как у младограмматиков [97], либо в качестве некоего скептического аргумента *contra* конвенционализма и социологизма в понимании сущности языка и языкового взаимодействия.

Сообразно предлагаемой здесь логике, если бы язык был полностью субстанционален, социален и подчинялся принципу конвенциональности, то у нас не было бы повода вообще говорить о какой-либо герменевтике. Действительно, что можно подвергать толкованию в тексте, лишенном индивидуальных (личностных) характеристик? Во всяком случае, в отношении большинства текстов это было бы невозможно. Принципиальная возможность герменевтики, для Г. Шпета состоит именно в наличии индивидуальных контекстов как в языке, так и за его пределами.

Таким образом, в связи с понятием внутренней логической формы, можно говорить о взаимосвязи теории Г. Шпета с рядом современных учений, в частности, генеративной лингвистикой (Н. Хомский) и лингвистической философией (Л. Витгенштейн). Различие теоретических программ не помешало указанным авторам двигаться в русле общей концептуальной схемы, имея перед собой сходный смысловой план, выраженный в языке. Такой подход можно рассматривать как последовательную экспликацию понятия внутренней логической формы, применительно к языку и процедурам смыслопорождения.

3.3. «Confusio linguarum» и проблема идиоглоссии в работах Л. Витгенштейна 30-40 гг.¹

Разумеется, Г. Шпет не был сторонником теории младограмматиков в том, что касается примата индивидуально-психологических характеристик языка и речевого поведения. Мы уже обозначили его позицию как панлингвизм и показали ее связь с платонизмом, поскольку философ утверждал наличие в языке глубинного идеального слоя, который соответствует также его общественной и культурной природе, поэтому позиция Шпета с равным основанием может быть названа и социоллингвизмом, что в полной мере конгениально теории внутренней формы языка В. фон Гумбольдта.

В то же время ряд теоретических положений философии языка Шпета позволяют говорить о том, что он был далек от примитивной социологизации языка и немалое внимание уделял его индивидуальным трансформациям. Это отразилось по преимуществу в его эстетической концепции и в учении о внутренней поэтической форме, которая и выступает таким индивидуализирующим началом.

Проблема индивидуализирующих факторов в языке прямо и непосредственно связана с проблемой мультиглоссии – наличия множества языков, самой языковой дифференциации. Последняя имеет достаточно долгую историю и, возможно, вообще совпадает с историей как таковой. Вспомним источник, который впервые описывает эту ситуацию: «Была на всей земле речь одна и одни и те же слова» (*букв.* немногочисленные слова, небогатая речь).

«И сказали они: “давайте построим себе город и башню, главою до небес и сделаем себе имя, чтобы не рассеялись мы по лицу всей земли”» (*т.е.* люди хотели возгордиться, стать известными, не потеряться на просторах земли).

В связи с этим – опасения Творца: «“Ведь народ один и речь у всех одна, и это лишь начало их деяния, а теперь не будет для них ничего невозможного – что бы они ни вздумали делать. Сойдем же и смешаем там речь их, чтобы один не понимал речи другого”. И рассеял их Бог оттуда по всей земле и они перестали строить город» [Брейшит, 11, 1-9. См. 109].

С точки зрения наиболее выдающихся комментаторов Торы – это событие представляет собой подлинную антропологическую катастрофу, реминисценцию грехопадения, вызвавшую в дальнейшем все наши войны, распри и непонимание. Единый язык считается при этом величайшим даром Божественной любви, который, как и жизнь вечную, люди утратили, пытаясь соперничать с Творцом («быть как боги»). На этом эпизоде в Торе заканчивается история единого, неразделенного человечества.

Но разделением на 72 языка история не завершилась. Мы наблюдаем огромное число языков, наречий, диалектов, а также корпоративных,

¹ Confusio linguarum – смешение языков (*лат.*)

профессиональных, возрастных арг. Наконец, в XX веке положен логический предел смешению языков – сформулирована проблема индивидуального языка (более точно: частного, личного языка – *privat Sprache*; *private language*), т.е. языка настолько частного, что его полноценным носителем является только один человек.

Концепт индивидуального языка впервые появляется в лекционных курсах Л. Витгенштейна 1933-1935 гг., а также в его работе «Философская грамматика» (1931-1933), оставшейся в рукописи и опубликованной посмертно. [248; 249]. Наиболее развернуто данное понятие рассматривается в «Философских исследованиях» (1953). [242].

Принципиальна для рассмотрения проблемы индивидуального языка работа С.А. Крипке «Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке» (1982) [63-64], в которой указывается, что размышления Л. Витгенштейна об этом вопросе являются принципиально новой, сильной версией скептицизма и представляют собой серьезную эпистемологическую проблему.

Также важна книга: Бейкер Г.П., Хакер П.М.С. «Скептицизм, правила и язык» [6]. В ней производится попытка защитить Л. Витгенштейна от обвинений в скептицизме и показать, что это относится скорее к самому Крипке.

Можно отметить также работы З.А. Сокулер [128], М.В. Лебедева [73], А.Ф. Грязнова [30]. Последний критикует Л. Витгенштейна с позиции сдержанного реализма, но, похоже, и сам попадает под влияние скептического аргумента и отдает должное его творцу.

Наконец, В.А. Ладов в своих оценках [71-72], скорее солидаризуется с С.А.Крипке, показывая принципиальный характер описанной Витгенштейном проблемы. В то же время он указывает на антиреалистический крен в онтологии аналитической философии, что само по себе уже почти невероятно, поскольку аналитическую философию всегда упрекали как раз в отсутствии всякой онтологии: «По сути, различие между ранним и поздним вариантом аналитической традиции отчетливо просматривается именно по онтологическому основанию. Если для ранних аналитических философов была характерна реалистская форма онтологии, то поздние философы-аналитики поддерживают и развивают антиреализм» [72].

Наиболее краткая экспликация проблемы индивидуального языка выглядит следующим образом: *все люди определенной культуры усваивают общий для них язык, используя при этом известные каналы коммуникации, и в этом смысле можно говорить о наличии некоторой языковой конвенции в отношении значения знаков и их использования. В то же время каждый носитель языка вырабатывает свою собственную, известную только ему систему значений, демонстрируя тем самым принципиальную возможность полностью индивидуализированного языка со своими правилами, грамматикой и пр.*

Разумеется, нет повода говорить о действительном создании или наличии подобного языка. Вообще данный вопрос касается лингвистики лишь в первом

приближении, в целом же речь идет о некоторых традиционных философских проблемах: об истине, о сущности сознания, релятивизме и пр.

Проблема формулируется гораздо шире и она связана с нашим пониманием сознания, равно как и вообще всех ментальных феноменов. Не вызывает сомнения, что последние формируются под воздействием социальных факторов, однако очевидно, что мы в состоянии создавать ментальные сущности по своему усмотрению и верить в реальность кентавров, Гамлета, вещи-в-себе или Бога, не требуя никакой верификации и не прибегая при этом к некоему языковому узусу. Правила манипулирования объектами в подобных случаях устанавливает языковой субъект, полагаясь лишь на свою интуицию и предпочтения.

Таким образом речь идет о том, насколько в действительности индивидуальны наши ментальные состояния и не является ли вся наша *конвенциональная ментальность* – иллюзией – иллюзией смысла, понимания, в том числе, понимания друг друга в самых простых ситуациях. Продолжая разворачивать библейскую метафору, мы уже сомневаемся в возможности понять другого человека даже в рамках одного языкового сообщества. Многочисленные случаи действительного непонимания как будто подтверждают уж если не правоту подобной точки зрения, то, во всяком случае, правомерность постановки самой проблемы.

Рассмотрение проблемы индивидуального языка и следования правилу опирается на известные параграфы «Философских исследований» Л. Витгенштейна. [§§ 201, 202, 243 – см. 242]:

«201. Наш парадокс был таким: правило не могло бы определять никакой образ действия, так как всякий образ действия можно привести в соответствие с правилом. Ответом было: если все можно привести в соответствие с правилом, тогда все можно привести также и к противоречию с ним. Поэтому здесь не было бы ни соответствия, ни противоречия. <...> ... имеется точка зрения в отношении правила, которая *не является истолкованием*; но от одного случая применения к другому выражает то, что мы называем “следованием правилу” и “действием вопреки”. Поэтому существует склонность говорить: каждое действие по правилу – это истолкование. “Истолкованием”, однако, нужно было бы называть лишь замену одного выражения правила другим» [242, С. 345].

«202. Поэтому “следование правилу” – некая практика. И *полагать*, что следуешь правилу, не значит следовать правилу. И поэтому нельзя следовать правилу “приватно”, так как иначе полагать, что следуешь правилу, и следовать правилу было бы одним и тем же» [242, С. 345].

«243. Человек может сам себя воодушевлять, сам себе приказывать, повиноваться, порицать, наказывать, задавать вопросы и отвечать на них. Можно было бы вообразить людей, которые говорили бы только монологически. Их деятельность сопровождалась бы разговорами с самими собой. – Исследователь, который наблюдал бы за ними и подслушал их речь, мог бы перевести их язык на наш. (Он смог бы вследствие этого правильно

предсказывать действия этих людей, так как он слышал их намерения и решения.)

Однако, является ли мыслимым язык, на котором можно было бы записывать и высказывать свои внутренние переживания, чувства и настроения для собственного употребления? – Но разве мы не можем делать это на нашем обычном языке? – Но я имел в виду не это. Слова этого языка должны относиться к тому, о чем может знать только говорящий, к его непосредственным, приватным ощущениям. Другой не мог бы понять этот язык» [242, С. 356].

В.А. Ладов оценивает данный пассаж Витгенштейна достаточно критически: «Поздний Л. Витгенштейн разработал один из наиболее радикальных скептических вариантов теории значения, репрезентирующий специфический вид конвенционализма. Если с точки зрения ортодоксального конвенционализма значение представляет собой некоторое стабильное образование, существующее в рамках лингвистической группы, то с позиции позднего Витгенштейна агент речи вообще не обладает способностью схватывать какие-либо устойчивые сущности в качестве значений. Так называемый парадокс следования правилу, сформулированный Витгенштейном в § 201 “*Философских исследований*”, показывает, что любое языковое выражение можно подвести по крайней мере под два правила употребления, и в ситуации конкретного речевого действия мы никогда не сможем точно определить, какому правилу следовал (в каком значении использовал языковое выражение) говорящий. <...> Скептический тезис Витгенштейна указывает на то, что неопределенность значения возникает на уровне субъективности. Продуцирующий актуальное употребление языковых выражений субъект, обращаясь к себе, к своему собственному опыту в прошлом и настоящем, не способен преодолеть плюрализм в интерпретациях значения» [72].

Это довольно точное представление проблемы индивидуального языка, но только самой проблемы, а не точки зрения Витгенштейна, который сам не разделял точки зрения крайнего релятивизма и скептицизма и старался как раз искать аргументы против теории индивидуального языка.

Совершенно иначе эту ситуацию представляет С. Крипке. У него речь идет о скептическом парадоксе и аргументах против индивидуального языка. Я могу создавать свои правила для чего угодно и стараться им следовать, но я *знаю* когда нарушаю эти правила, так что это явно не одно и то же. В тех случаях, когда я следую кем-то установленным правилам, я также могу полагать, что следую им, даже если это не так. Разница лишь в том, что в этом случае я могу сомневаться, действительно ли я следую правилу, правильно ли я их усвоил, тогда как в первом случае такое сомнение выглядело бы странно.

Крипке приводит свой знаменитый пример с фантастической функцией «квус», которую я мог бы использовать вместо «плюса». С равным успехом можно было привести любой другой пример. Так, мне могут сказать, что я неправильно выполняю любое действие, неправильно произношу любую фразу, неправильно веду себя в самой привычной ситуации. Мои ссылки на собственный опыт и мое собственное представление о правилах (меня ведь

учили в школе) убедительны для меня, но не для скептика (которого, возможно, учили иначе).

Подобный скептицизм неопровержим, но и не убедителен одновременно. Что-то вроде философского застенка. Или бесконечная философская плоскость, на которой все выглядит убедительно лишь для тех, кто ничего не знает о глубине. Крипке также описывает все довольно пессимистически: «Порой, когда я размышлял над этой ситуацией, меня посещало мрачное чувство. Даже теперь, когда я пишу, я чувствую уверенность что нечто есть в моем сознании – значение, которое я применяю к знаку ‘плюс’ – что *обучает* меня тому, что я должен делать во всех будущих случаях. Я не *предсказываю*, что я буду делать, но даю себе самому указание, что я должен делать, чтобы быть уверенным в этом значении. Если бы я теперь делал предсказание о своем будущем поведении, оно должно было бы иметь независимое содержание только потому, что оно уже имеет смысл в терминах указаний: которые я давал себе относительно того, уверен я в своих намерениях или нет. Но когда я концентрируюсь на том, что имеет место в моем сознании сейчас, какие указания я могу там обнаружить? Как я могу сказать, что буду действовать в будущем на основе этих указаний? В моем сознании нет бесконечных случаев употребления ‘стола’, чтобы в будущем проконсультиться относительно их употребления. Сказать, что в моем сознании есть общее правило, которое говорит мне, как складывать в будущем, значит просто отбросить проблему назад к другим правилам, которые могут быть тоже даны лишь в терминах бесконечного числа употреблений. Что же может быть в моем сознании, что я использую, когда буду действовать в будущем? Кажется, идея значения в целом просто повисает в воздухе» [63, С. 161].

Крипке возражает против апелляции к простоте. Выбор более простого решения, возможно, поможет нам в конкретной практической ситуации, но ничего не скажет о том, почему эти решения (гипотезы) столь различны. Проще говоря, мы выбираем одну из гипотез не потому, что она более истинна, но лишь потому, что она более удобна. Именно это удобство мы и склонны путать с истинностью.

Философы стремятся отречься от релятивизма либо по техническим соображениям, либо потому, что он противоречит нашей интуиции. Ведь *доказать* его неистинность мы тоже не в состоянии. Примеры ситуаций, в которых мы, как нам кажется, друг друга понимаем, лишь оттеняют истину релятивизма. Потому что, во-первых, это всегда весьма простые коммуникативные ситуации (как переговоры строителей у Витгенштейна, кстати, чем не библейский сюжет); во-вторых, даже эти ситуации просты лишь в первом приближении. Точное выполнение какого-либо требования еще не означает *понимания* в широком смысле, это – лишь первый круг понимания.

Как это не прискорбно для логики и наших ожиданий, мы, в каком-то смысле, действительно разговариваем на разных языках. Незачем бороться с очевидным, лучше принять это как данность и постараться исследовать сложившееся положение вещей. А оно таково, что мы можем рассматривать в качестве фактов два обстоятельства.

Во-первых, носители какого-либо языка в процессе общения говорят на этом (одном) языке, используют общую систему значений и таким образом понимают друг друга. Такой результат оправдывает и объясняет само существование языка. Без подобного лингвистического реализма никакое продолжение разговора о языке не имеет смысла.

Логики и аналитики (Рассел, Крипке, Витгенштейн, Остин) безусловно хотели бы остаться при этом факте, что позволило бы создавать идеальные логические модели естественного языка. Если бы мы могли использовать слова «Аристотель» и «Стагирит» или «Цицерон» и «Туллий», или «Вальтер Скотт» и «Автор ‘Уэверли’» в качестве полновесных синонимов или так же, как мы используем в математике знаки “1”, “+” и т.п., значение которых не меняется в различных вычислениях. Но мы не можем этого сделать, потому что, во-вторых, каждый носитель языка имеет собственную систему значений (коннотаций), в каких-то аспектах отличающуюся от общеупотребительной, поэтому, в определенном смысле, мы говорим на разных языках и редко понимаем друг друга по сути. Часто мы схватываем лишь общую форму выражения или мысли говорящего и если для каких-то целей этого достаточно, то считается, что мы «понимаем» говорящего. Но это весьма условное понимание, тем более, что и оно часто бывает неадекватным. Жалобы на непонимание слишком типичны для человеческого сообщества. Но это было бы еще терпимо, тем более, что такое непонимание определенным образом обеспечивает нашу автономию и самоидентичность, позволяет иметь собственный взгляд на вещи, свой внутренний мир, в конце концов.

Истинным кошмаром для логиков является то обстоятельство, что и в одном рассуждении мы часто не сохраняем значение какого-либо слова неизменным. Наши значения не высечены на камне, скорее они представляют собой желе, некую вязкую массу, вяло перетекающую от одного слова к другому, достаточно аморфную, чтобы принять любую форму. Одно и то же слово, например, «любовь» в разных предложениях (контекстах) наполняется разным содержанием, что уж говорить о синонимах. Я не знаю также, как я буду употреблять это слово в будущем. Меняются контексты, меняются правила употребления слов. Но беда в том, что я и ранее не имел инструкции по употреблению слова «любовь».

Суть парадокса в том и состоит, что мы не знаем, что позволяет нам “знать” значение того или иного слова. Но это не значит, что мы тем самым перестали *использовать* слова, это значит лишь, что у нас нет логических (достоверных) оснований для именно такого их использования. Не потому ли Витгенштейн считал способ употребления слов – их значением. Видеть и знать то, как мы употребляем слова – это все, или почти все, что нам дано. Проблема Юма. Частое повторение чего-либо является аргументом или, во всяком случае, воспринимается как аргумент. По существу, определяя значение, мы все стоим перед дилеммой *ментализм-бихевиоризм* (с вариациями, конечно). Именно так проблема представлена у Крипке. Интуитивно понятно, что наши ментальные акты как-то присутствуют при образовании или хотя бы функционировании

значений. Или слово «интуитивно» означает здесь лишь наше желание удерживать под контролем весь процесс, все процедуры означивания?

Крипке указывает, что, в отличие от Куайна, Витгенштейн все же имел сомнения относительно определения значения как способа употребления. Настойчивое и неоднозначное рассмотрение им различных ментальных состояний показывает, что ментализм вовсе не был так чужд Витгенштейну, как это может показаться. «Главная проблема *не* в том, ”каким образом мы можем показать, что индивидуальный язык – или некоторая другая специальная форма языка – *невозможен*”; скорее, она в том, ”каким образом мы можем показать, что *какой-то* язык (публичный, индивидуальный или тот-которым-обладаете-вы) вообще *возможен*”. Дело не в том, что вызвать ощущение “боли” легко, и Витгенштейн должен изобрести затруднение. Напротив, главная проблема Витгенштейна, как представляется, в том, что он показал: *всякий* язык, *всякое* образование понятия невозможны и действительно непостижимы» [64, С. 94-96].

И далее: «...следуя § 243, “индивидуальный язык” обычно определяется как язык, который любому другому человеку понять логически невозможно. Аргумент индивидуального языка принимается для того, чтобы опровергнуть его возможность в этом смысле. Эта концепция не содержит ошибки, но, как мне кажется, здесь несколько неверно расставлены акценты. На самом деле отрицается то, что можно назвать такой “индивидуальной моделью” следования правилу, которая заключается в том, что понятие личного следования данному правилу должно анализироваться лишь с точки зрения фактов относительно следующего правилу, и только его, без ссылки на его членство в сообществе. <...> Невозможность индивидуального языка в определенном только что смысле действительно следует из некорректности индивидуальной модели для языка и правил, поскольку следование правилу в “индивидуальном языке” могло быть проанализировано только посредством индивидуальной модели, но некорректность индивидуальной модели более фундаментальна, поскольку она применяется ко всем правилам. Я считаю, что в этом суть § 202» [64, С. 159-160].

Речь должна идти не о том, возможен такой язык или нет, а о том, что он *уже существует*, что индивидуальный язык – это наш особый способ использования естественного языка и этот способ существовал всегда. Чем сложнее, тоньше, нюансированнее мои мысли и переживания, тем вероятнее, что я обладаю такой системой обозначения и выражения, которая будет непонятна окружающим. Попросту говоря, чем приватнее я сам, тем приватнее мой язык, даже если по видимости это будет некий общеупотребительный, естественный язык. Разве нельзя представить себе ситуацию, когда я слышу русскую речь, знакомые слова на русском языке, правильно построенные предложения, но ничего не понимаю (наподобие «бесцветные зеленые идеи яростно спят»). Почему бы мне не считать это осмысленной речью на русском языке? В конце концов, все ли носители русского языка понимают «Ласточку» Мандельштама (ее вообще кто-нибудь *понимает?*). Разве существование

поэзии, особенно в некоторых ее проявлениях, не доказывает возможность существования приватного языка?

Следует понимать, что меня беспокоит не чье-то буквальное говорение на собственном языке. Хотя и здесь можно было бы пофантазировать и представить некоего «последнего из могокан», человека, являющегося единственным носителем какого-то естественного языка. Конечно, критерии определения значений слов и предложений он усвоил в своей прежней социальной жизни, но без постоянных контактов со своими соплеменниками он будет вынужден так или иначе «сочинять» свой язык заново, особенно если ему придется обучать своему языку других людей. Только он один отвечает за соблюдение стандартов, критериев истинности высказываний, правильный синтаксис и пр. Какое правило для построения предложений он введет, такое и будет «правильным». Является ли его язык в данной ситуации индивидуальным языком? Можно ли пользоваться языком индивидуально? Формально, да. Но и помимо этих фантазий можно рассмотреть некую более распространенную и естественную ситуацию – непонимание индивидуальных коннотаций различными носителями одного и того же естественного языка. Именно эта ситуация представляет действительную теоретическую трудность.

Чтобы разрешить скептический парадокс Витгенштейн осуществляет референцию к публичным рамкам (конвенции и языковые игры). Но эти рамки не существуют вне языкового сообщества, поэтому индивидуальный язык невозможен. Но он в каком-то важном отношении все-таки существует, ведь я всегда описываю *свои* душевные состояния (при условии, что мы признаём за мной право иметь их). Говорю ли я «мне больно» или «я вижу зеленое», не говоря уже о более сложных фактах душевной жизни (описание сновидений, любовный дискурс, понимание художественных произведений), лишь я один действительно *знаю* о чем идет речь. Но это конечно не делает мои высказывания и особую, присущую только мне, систему значений / смыслов, индивидуальным языком. Это было бы продолжением скептической робинзонады на новом уровне (на уровне значения).

Может быть с нашими «индивидуальными языками» дело обстоит так же, как и со всеми языками в известной гипотезе? Так, гипотеза Сепира-Уорфа – наименее моногенетическая из всех глоттогонических гипотез (У. Эко). [215, С. 120]. Каждый язык есть отдельная холистическая вселенная и способен выразить видение мира, не сводимое к выраженному другими языками. В определенном смысле это верно и для каждого отдельно взятого носителя языка. Причину такого положения дел нужно искать не в свойствах языка, но в базовых свойствах и принципах организации нашей субъективности, т.е., как представляется, – исходной реальности по отношению к языку. Это, конечно, заключение, основанное на интуиции, что именно язык обслуживает нашу субъективность, хотя, он же и формирует ее. Интуиция эта подтверждается наблюдениями за животными, ментальные процессы которых формируются без знания какого-либо языка и даже без контактов с представителями своего вида. И для нас, несмотря на роль языка в нашем развитии, сам язык навсегда остается *в том числе* также и средством (формирования, социализации,

коммуникации, идентификации и пр.). «В том числе» означает, что, в определенном смысле, язык также является самоцелью и самопричиной (*causa sui*), как и является он онтологическим свидетельством или, скажем, «домом бытия».

Возможно, в действительности все не является таким удручающим, как можно было бы себе представить. Не принимать же в качестве научного аргумента библейскую точку зрения. *Наш язык просто фиксирует единственность, приватность нашей субъективности и уникальность наших ментальных состояний* и что же плохого в том, что он делает это все лучше и лучше. Но ведь он же позволяет нам также и заглянуть на «чужую» территорию, в известном смысле посмотреть на мир глазами другого, как это происходит, например, в поэзии.

Речь другого человека не столько скрывает его ментальность от меня, сколько предъявляет ее мне, показывает и раскрывает. Индивидуализация языка другого есть некое свидетельство, откровение о нем и должно восприниматься скорее как благо, чем как проблема.

Крипке пишет о некоей фантастической «слепоте к значениям»: «Может ли существовать “слепой к значениям” человек, оперирующий словами точно так же, как это делаем мы? Если “да”, сказали бы мы, то что: он владеет языком в той же мере, что и мы? Официальный ответ, данный в нашем главном тексте, – это “да”; но, возможно, ответ был бы таким: “Говорите, что вам угодно, при условии, что вы знаете факты”. Неясно: разрешается ли проблема полностью? Заметим, что здесь обсуждение так же интроспективно и основано на исследовании нашего собственного феноменального опыта. Это не та разновидность исследования, которую предпринял бы бихевиорист» [64, С. 76-77].

Иначе говоря, если мы знаем *действительное положение дел* или «факты», то мы и знаем, тем самым, это пресловутое *значение*, какие бы ментальные (качественные) образы у нас не возникали и какими бы словами мы не пользовались. Крипке совершенно правильно проявляет осторожность в этом вопросе и сдержанно отмежевывается от бихевиоризма, поскольку здесь можно попасть в затруднение на котором и споткнулся «классический» бихевиоризм. Такая схема относительно продуктивна в отношении столов, рук и деревьев, но совершенно не подходит для интерпретации сложных смысловых образований, например, стихов или сновидений, где мы, строго говоря, *не знаем* действительного положения дел, или же сами создаем, трансформируем и интерпретируем т.н. *факты*.

Более широко проблему можно сформулировать вполне в классическом стиле: как возможно одновременное и относительно независимое существование и взаимосвязь двух видов реальности – внешней и внутренней, физической и ментальной и каким образом они обе участвуют в построении образа мира, который мы называем своим и который фиксируется в актах восприятия, именовании и означивания. Можно сколь угодно возражать против картезианской позиции (Дж. Р. Сёрл), но все равно до сих приходится относиться к ней серьезно. Тот же Сёрл пытается сделать козлом отпущения

дуалистический словарь картезианства. Впрочем, все это – обычная борьба за чистоту словаря у аналитиков.

Ментальное противопоставляется физическому вовсе не потому, что наш «плохой» язык так все устроил. Никто не внушал человечеству идею такого противопоставления и уж точно ее «придумал» не Декарт. Возможно, источником картезианства является наш врожденный, природный, фоновый дуализм. Словарь нашего естественного языка – дуалистичен и без картезианства. Народная психология также отражает дуалистичность нашей природы. Большинство религий явно или имплицитно – дуалистичны. Наконец, наука, как следует из до сих пор неразрешимой Mind-Body Problem, также не в состоянии редуцировать (чего страстно жаждет!) ментальные явления к физическим и физиологическим.

Следует установить и рассмотреть причину появления подобных (дуалистических) языковых форм, которые являются ее следствием. Пока что, говоря о значении, мы просто фиксируем факт двойной детерминации, имея возможность подбирать соответствующие примеры, подтверждающие как крайние точки зрения, так и возможные их комбинации. Так, Витгенштейн противопоставлял “подлинные” интроспективные ментальные состояния (депрессия, возбуждение и т.п.) и процессы понимания, чтения, видения, слышания и пр. Крипке, в свою очередь, достаточно ясно говорит о противном: «Термины “ментальное состояние” и “ментальный процесс” в некоторой степени имеют теоретический привкус, и я не уверен, насколько решительно можно говорить об их “обычном” употреблении. Однако моя собственная интуиция языка не вполне согласуется с замечаниями Витгенштейна. Понимание, или научение, представляются мне “ментальными процессами”, если таковые вообще есть. <...> “Ментальные состояния” и “ментальные процессы” – это те интроспективные “внутренние” содержания, которые я могу обнаружить в своем сознании, или которые мог бы обнаружить Бог, если бы заглянул в мое сознание» [64, С. 78-79].

Чтобы понять и прочувствовать разницу между ментальными состояниями и возможностями нашего словаря Витгенштейн приводит свои аргументы и примеры, но они скорее подчеркивают простое и понятное различие в способе данности объектов, т.е. собственно, реальных и ментальных объектов, для которых мы используем сходный словарь: «610. Опиши аромат кофе! – Почему не выходит? У нас отсутствуют слова? И для чего их недостает у нас? – Откуда, однако, мысль, что все же должно быть возможно такое описание? Недоставало ли тебе когда-нибудь такого описания? Пытался ли ты описать аромат и это не удалось?»

((Я хотел бы сказать: “Эти звуки говорят о чем-то прекрасном, но я не знаю о чем.” Эти звуки – сильный жест, но я не могу сопоставить их ни с чем, что объяснило бы их. Глубоко серьезный кивок головой. Джеймс: “Нам не хватает слов”. Почему же мы их тогда не вводим? Что должно случаться, чтобы мы могли это делать?))» [242, С. 464].

Лично я никогда не пытался и не пытаюсь описывать аромат кофе или цветка, так как знаю, что это почти бессмысленно. Правда, использование

синестетических ассоциаций позволяет достичь определенного прогресса: я говорю “сладкий запах”, “терпкий запах” и меня почему-то понимают. Но ведь на деле я объясняю это не просто словами. Я ссылаюсь на возможный прошлый опыт человека в надежде, что этот опыт у него был, что он сходен с моим и что он меня поймет. Я не уверен, что ребенок поймет, что этот вкус или запах терпкий, пока я ему об этом не сообщу. С помощью слов и примеров я создаю у ребенка систему идентификации объектов и их свойств, сходную с моей собственной, после чего возникает иллюзия, что я действительно могу словами описать некий новый аромат. Что уж говорить об ароматах, без наличия сходных переживаний и моих объяснений ребенок *в принципе* не мог бы меня понять.

Откуда берется вера в могущество языка или, наоборот, сомнение в его возможностях? Почему мы способны описать хоть что-нибудь из своих психологических состояний? Мы властны лишь там, где уже разработана система смысловых связей и отношений, основанная на фундаментальном сходстве (совпадении) опыта разных людей. Мы привыкаем обозначать свой опыт *именно такими* словами, равно как и реагировать на определенные слова именно таким образом. Любое описание, в том числе и аромата кофе, будет тем понятнее для моего собеседника, чем аналогичнее его опыт моему собственному. И если мне “не хватает слов”, чтобы передать аромат кофе человеку, который его никогда не пробовал, то у меня их достаточно, чтобы выразить хотя бы свое удовольствие от напитка. Точно также я не могу описать словами, как звучит виолончель человеку, глухому от рождения. Если он вдруг обретет слух, сможет ли он отличить виолончель от волынки, полагаясь только на мое описание? Весьма сомнительно. Можно ли вообще описать свой опыт средствами языка? Не является ли такое описание простым указателем наличия или отсутствия такого опыта у другого человека. И в этом отношении язык конечно – незаменим, искусство владения языком безусловно включает в себя возможность создавать более или менее точные указатели (путеводители) для тех, кто вообще способен двигаться в данном направлении. Витгенштейн занимается бесконечным прояснением высказываний метафизики, равно как и многих других.

Предполагается, что в результате мы обнаружим бессмысленность и бесполезность последних и научимся говорить на корректном, “научном” языке. На деле же обнаруживается следующее: во-первых, полная бесполезность подобной борьбы, поскольку Витгенштейн почти всегда скользит мимо самого существенного в метафизике, того, что делает ее индикатором предельной остроты и напряженности человеческого существования. О чем бы ни шла речь в метафизике, она, в конечном счете, всегда есть разговор о свободе, жизни, смерти, о наших возможностях и надеждах. И то, что наши высказывания часто грешат либо невняtnостью и косноязычием, либо излишним пафосом, говорит быть может о том, что, во-вторых, высказывания метафизики вовсе не нуждаются ни в каком прояснении, что и в таком виде они достаточно хороши для человека.

Витгенштейн говорит о границах нашего языка, которые обнаруживаются в невозможности как-то иначе описать факт, соответствующий некоторому предложению, чем просто повторяя именно это предложение. [16, С. 421].

С наличием подобных ситуаций трудно поспорить. Но описать факт можно различными способами, добиваясь большей адекватности в том или ином отношении. В чем же действительно обнаруживается граница языка, так это в невозможности для описания превратиться в описываемый факт. Язык, в том числе и язык философии, не-актуален в области фактов, он лишь сон о них. «Я показываю своим ученикам фрагменты огромного ландшафта, в котором они вряд ли способны ориентироваться» [16, С. 463].

Все философские концепции – это лишь части такого ландшафта, огромной картины или карты и ориентация в ней – только алгоритм движения от одного фрагмента к другому. Но такой набор разрозненных фрагментов не создает образа целого, если конечно не выдавать желаемое за действительное. Возникает законный вопрос о природе этого целого или хотя бы о его возможной природе, поскольку само его существование может быть поставлено под сомнение. Может статься, что нет никакой картины, которая ждет, чтобы ее открыли и постигли как целое, но есть мозаика, пазл, головоломка, составляемая из сегментов разного цвета и конфигурации безо всякого плана или видимой цели и лишь взглядевшись в аляповатые, ассиметричные узоры, мы начинаем прозревать некие образы.

Возможно, что охота за “истиной”, сущностью и смыслом бытия, развернутая в мировой философии, является таким же пережитком, как и охота на ведьм, а поиски целостности и аутентичности мысли, попытки ее организации по определенному плану – просто вульгарность или страх перед почти мифической энтропией. Следует признать, что построение философии по определенному плану не привело к достижению желаемого результата. Онтологических свидетельств оказалось недостаточно для реализации такого проекта и мы вступили в очередную фазу их накопления. Завершится ли она созданием новых грандиозных систем – покажет время. Лично я предпочел бы этого не увидеть. Философия становится утонченнее, ее сеть мельче и в ее поле зрения попадают все более хрупкие, эфемерные, но от этого не менее интересные объекты. Здесь как в картографии: чем большую территорию охватывает карта, тем менее она пригодна для практического применения. Классическая философия, равно как и философия, излагаемая в учебниках, больше напоминает грубую учебную карту материка, тогда как от нас требуется, чтобы мы успешно передвигались на местности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрение философии Г. Шпета по определению должно отличаться мультисистемностью и теоретическим плюрализмом, как по причине многогранности философской работы мыслителя, так и в силу методологической неопределенности и даже, на первый взгляд, известной эклектичности его воззрений. Представляется, однако, что действительное разрешение, или хотя бы описание тех проблем, которые беспокоили Г. Шпета, как раз и предполагает такое разнообразие подходов, которое вылилось в конечном итоге в программу построения герменевтики, к сожалению, так и не воплощенной в дальнейших исследованиях. Указанное разнообразие было рассмотрено в данной диссертации прежде всего в отношении источников философии языка и ее отношения к природе эстетической реальности в интерпретации Г. Шпета.

В концепции Г. Шпета сознание вообще и эстетическое сознание, в частности, в своей основе представляет собой некую структуру, в рамках которой может быть рассмотрено отличие теории Г. Шпета от других подходов к описанию сознания.

Так, философия Г. Шпета вполне традиционно связывается с именем Э. Гуссерля, по крайней мере, на раннем этапе своего развития. Такое понимание является чрезвычайно условным и односторонним, схватывая лишь наиболее внешний, поверхностный слой философии Г. Шпета. Разумеется, невозможно отрицать, что философия Г. Шпета, в том виде, в каком она сложилась к началу 20-х гг. – это специфическая версия феноменологической философии. Отличие позиции Г. Шпета состоит в том, что гуссерлевской идее чистой логической теории Г. Шпет противопоставляет обнаружение и анализ внутренней логической формы слова и языка как смыслового конструкта, которому дано представлять некоторое исторически, т.е. социально обусловленное содержание.

Данный подход сближает Г. Шпета с точкой зрения В. Дильтея, который критиковал Э. Гуссерля за абстрактно-индивидуалистический подход к сознанию и забвение культурно-исторической основы последнего. Сама действительность, таким образом, подлежит толкованию и пониманию, поэтому любая теория, выстроенная на таком подходе к миру и языку, является герменевтикой по определению.

Рефлексия Шпета разворачивается в направлении диаметрально противоположном гуссерлианству: от рассмотрения автономных трансцендентальных форм сознания к выявлению его социальной и культурной природы, ответственной за формирование всех видов смысловой деятельности человека. Герменевтика, с точки зрения философа, как раз и является дисциплиной, призванной обнаружить и отразить эти смысловые феномены, в основе которых лежит некое общезначимое содержание.

Также и эстетическое сознание в значительной мере теряет свои случайные индивидуальные качества и становится фактором сверхличностным, превращаясь в элемент общекультурного сознания, приобретая статус

смыслового горизонта существования феноменальности как таковой, то есть становится трансцендентальным основанием.

Г. Шпет предпочитает говорить об автономии не субъекта, а слова, которое есть не только и не столько феномен, сколько средство, предъявляющее нам все прочие феномены, в том числе и самого человека. Мы не можем покинуть своих языковых границ, даже если бы хотели это сделать. Это было бы равносильно выходу за пределы сущего, которое полностью охвачено языком. Человек находится в рамках, очерченных языком, и только в этих пределах возможно его существование, его свобода и его смысл.

Густав Шпет рассматривает эстетическое сознание прежде всего как систему смыслопорождения и в этом качестве наиболее значимым фактом этого процесса выступает слово. Даже если признать, что эстетическое сознание как таковое и не начинается на уровне речи и языка, то в конечном итоге находит свое логическое завершение в языке, снимая тем самым всю предшествующую эстетическую работу, которую можно считать преддверием подлинно эстетического, находящего себя именно в языке, осуществляющегося в его рамках и с его помощью. Поэтому любое рассмотрение сферы эстетического сознания в интерпретации Шпета должно ориентироваться на анализ вербальной деятельности человека и, прежде всего, словесного творчества.

Позиция Шпета в отношении герменевтики не является однозначной и однородной, но оказывается размытой между двух полюсов, которые определяются в данной работе как идиолингвизм и панлингвизм и могут рассматриваться не столько как конфликтующие позиции, но скорее как две картины целостного образа философии языка, формирующие и дополняющие друг друга. Следует сказать, что точка зрения, представляющая первый член указанной оппозиции, выражена в работах Шпета более полно и развернуто.

Интерпретация действительности, как слова и языка, как продукте действия культурно-исторических закономерностей, утверждает язык в качестве субстанционального, надличностного начала истории и культуры. Данный подход вполне соответствует теоретическим интуициям многочисленных исследователей языка, равно как и самих носителей последнего, поскольку каждый из нас фиксирует свою причастность к некоторой языковой общности. Подобные теории ориентированы на анализ социальных и культурно-исторических оснований в формировании и осуществлении словесной, смысловой деятельности индивида и являются доминирующими в лингвистике и философии.

Несмотря на это, не менее важной областью теоретических и прикладных исследований у Г. Шпета является изучение индивидуальных психологических и лингвистических диспозиций, или установок индивида по отношению к общепринятым конвенциям. Этот подход достаточно полно представлен в современной психолингвистике и психосемантике и прежде всего апеллирует к личности языкового субъекта, бесчисленным индивидуальным коннотациям и, в целом, к тому несомненному факту, что язык и теоретически и практически возможен в качестве идиолекта. Речь идет прежде всего о совокупности

формальных и стилистических особенностей присущих речи отдельного носителя какого-либо языка. В этом контексте проблема индивидуального языка представляется вполне осмысленной и актуальной теоретической задачей.

В современном гуманитарном знании существует достаточно стойкая, хотя и не доминирующая, тенденция к индивидуализации языка, либо по принципиальным соображениям, либо в качестве некоего методологического регулятива, реакции на недостатки конвенционализма и социологизма в понимании сущности языка и языкового взаимодействия. Такой подход может быть охарактеризован как попытка индивидуально-психологического представления языка с большей или меньшей тенденцией к релятивизму. Сама возможность герменевтики состоит именно в наличии индивидуальных контекстов как в языке, так и за его пределами. Шпет, при всем тяготении к поиску субстанциональных оснований своей эстетики, не смог полностью отринуть индивидуальное начало в творении смыслов, что выразилось в особом рассмотрении менее всеобщих, quasi-логических, или поэтических форм слова.

Дальнейшее развитие исследований творчества Шпета, как представляется, может развиваться в нескольких основных направлениях. Прежде всего – это возможность традиционного историко-философского изучения наследия философа, тщательное рассмотрение предпосылок, теоретических установок и последующего развития его идей. Данный путь до определенной степени неизбежен для всякого исследователя, желающего представить и понять творчество Г. Шпета с максимальной полнотой. При всей закономерности такого подхода есть опасность превращения философа и его наследия в архивный материал, извлекаемый лишь для иллюстрации творческого потенциала отечественной философии.

Между тем существует возможность реинтерпретации теоретических положений философа на основе более современных подходов к языку, эстетике и процедурам означивания и смыслопорождения. Разумеется, «современный» в данном случае не означает ничего более совершенного, истинного, раз и навсегда установленного. Речь идет лишь о том, что за последние десятилетия был накоплен достаточно интересный теоретический и прикладной материал, который нельзя оставить без внимания, полагая заниматься философией языка.

Библиография

1. Асмус В.Ф. Шпет Г.Г. // Философская энциклопедия. В 5 т. / В.Ф. Асмус. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5. – С. 519-520.
2. Асмус В.Ф. Философия языка Вильгельма Гумбольдта в интерпретации проф. Г.Г. Шпета / В.Ф. Асмус // Вестник коммунистической академии, № 23, 1927. – С. 250-265.
3. Балли Ш. Язык и жизнь / Ш. Балли. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 232 с.
4. Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности / Е.В. Барабанов // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 102-116.
5. Бачинский А.И. Письмо в АН СССР. 1928 г. / А.И. Бачинский // Вопросы философии. – 1988. – № 11. – С. 105-107.
6. Бейкер Г.П., Хакер П.М.С. Скептицизм, правила и язык / Г.П. Бейкер, П.М.С. Хакер. – М.: Канон+, 2008. – 240 с.
7. Белый А. Воспоминания. В 3 т. / А. Белый. – М.: Худож. лит-ра, 1990. – Т. 3. – 670 с.
8. Биbihин В.В. Внутренняя форма слова / В.В. Биbihин. – СПб.: Наука, 2008. – 420 с.
9. Биневский А.А. Рационализм философии Густава Шпета: между европейской и восточной традициями // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / А.А. Биневский. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 330-339.
10. Блинов А.К. Общение. Звуки. Смысл: Об одной проблеме аналитической философии языка / А.К. Блинов. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
11. Блинов А.К., Ладов В.А., Лебедев М.В. Аналитическая философия // [Электронный ресурс] Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/blinov-ladov-lebedev=analytic_philosophy.htm. – Загл. с экрана.
12. Вашестов А.Г. Феноменологическая философия в России: Критический анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 05.02.85 / А.Г. Вашестов. – М., 1985. – 16 с.
13. Вашестов А.Г. Критика феноменологического метода Г. Шпета / А.Г. Вашестов // Некоторые вопросы историко-философской науки. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 87-90.
14. Вендитти М., Федорова Л.В. В поисках точного смысла // Начала. Религиозно-философский журнал / М. Вендитти, Л.В. Федорова. – № 1. – 1992. – М.: Изд-во МАИ, 1992. – С. 26-30.
15. Виноградов В.В. Из истории изучения поэтики (20-е годы) // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка / В.В. Виноградов. – 1975. – № 3. – С. 259-272.
16. Витгенштейн Л. Философские работы / Л. Витгенштейн. – М.: Гнозис, 1994. – Ч.1. – 612 с.
17. Витгенштейн Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Витгенштейн Л. Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Ч. 1. – С. 321-405.

18. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – М.: Канон+, 2008. – 288 с.
19. Витгенштейн Л. Заметки по философии психологии / Л. Витгенштейн. – М.: Дом интеллект. книги, 2001. – Т.1. – 192 с.
20. Воронков В.В. Проблема сознания в философии В.С. Соловьева, С.Л. Франка и Г.Г. Шпета (Сравнительный историко-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / : Москва, 2003. – 134 с. РГБ ОД, 61: 04-09/146-2.
21. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 700 с.
22. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 9-15.
23. Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 16-25.
24. Гадамер Г.-Г. Язык и понимание / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 43-60.
25. Гадамер Г.-Г. Семантика и герменевтика / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 60-71.
26. Гадамер Г.-Г. Эстетика и герменевтика / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 256-265.
27. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Система наук. Часть первая / Г.В.Ф. Гегель; пер. с нем. Г.Г. Шпета. – СПб.: Наука, 1992. – 444 с.
28. Гидини М.К. Слово и реальность. К вопросу о реконструкции философии языка Густава Шпета / М.К. Гидини // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1997. – С. 51-97.
29. Горбылева Ж.В. Структура и речевая контаминация: внутреннее и внешнее / Ж.В. Горбылева // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1997. – С. 138-145.
30. Грязнов А.Ф. Как возможна правилообразующая деятельность? / А.Ф. Грязнов // Философские идеи Людвига Витгенштейна. – М.: ИФРАН, 1996. – С. 25-37.
31. Гумбольдт В. фон. О духе, присущем человеческому роду / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – С. 337-345.
32. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – С. 34-298.
33. Гумбольдт В. фон. Характер языка и характер народа / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – С. 370-381.
34. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С. 127-174.
35. Гуссерль Э. Логические исследования. Т.1. / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – С. 175-353.

36. Гуссерль Э. Логические исследования. Т.2. / Э. Гуссерль. – М.: Дом интеллект. книги, 2001. – 472 с.
37. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн.1. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. – М.: Дом интеллект. книги, 1999. – 333 с.
38. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / Э. Гуссерль. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2006. – 224 с.
39. Денн М. Логика творческого акта в философии Густава Шпета / М. Денн // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 236-250.
40. Денн М. Место «тела» и критика классической психологии в произведении Г. Шпета «Введение в этническую психологию» // [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ruthenia.ru/logos/number/1999.02/1999_2_12. – Загл. с экрана.
41. Дильтей В. Собр. соч. В 6 т. / В. Дильтей; Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. I. – Введение в науку о духе. – 768 с.
42. Дильтей В. Собр. соч. В 6 т. / В. Дильтей; Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. – М.: Дом интеллект. книги, 2004. – Т. III. – Построение исторического мира. – 420 с.
43. Дильтей В. Собр. соч. В 6 т. / В. Дильтей; Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. – М.: Дом интеллект. книги, 2001. – Т. IV. – Герменевтика и теория литературы. – 536 с.
44. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий: в 2 т. – М.: Госиздат иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 1. – 1044 с.
45. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка / Л. Ельмслев // Зарубежная лингвистика: в 3 ч. / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1999. – Ч. 1. – С. 131-256.
46. Ельмслев Л. Можно ли считать, что значения слов образуют структуру? / Л. Ельмслев // Новое в лингвистике. – М.: Изд-во иностр. лит., 1962. – Вып. II. – С. 117-136.
47. Ждан А.Н. Г.Г. Шпет и современная психология / А.Н. Ждан // Г.Г. Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. – М.: Смысл, 2000. – С. 185-194.
48. Ждан А.Н. Феномен Шпета: о роли методологии в научном исследовании / А.Н. Ждан // Г.Г. Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. – М.: Смысл, 2000. – С. 195-202.
49. Зайкова Я.В. Философия языка Г. Шпета и философский язык Л. Шестова // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения / Я.В. Зайкова. – Томск: Водолей, 1997. – С. 192-195.
50. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. / В.В. Зеньковский. – Л.: Эго, 1991. – Т.2. Ч.2. – 270 с.
51. Зинченко В.П. Мысль и слово Густава Шпета / В.П. Зинченко. – М.: Аграф, 2000. – 186 с.

52. Зинченко В.П. Г.Г. Шпет и М.М. Бахтин (оппоненты или единомышленники?) [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.voppsy.ru/journals_all/issues/1999/996/996110. – Загл. с экрана.
53. Зинченко В.П. Гетерогенез мысли: подходы Л.С. Выготского и Г.Г. Шпета (продолжение разговора) / В.П. Зинченко // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2006. – С. 82-134.
54. Иванов Вяч. Вс. Очерки по истории семиотики в СССР / Вяч. Вс. Иванов. – М.: Наука, 1976.
55. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. Лекции 1967 г. в Осло / Р. Ингарден. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 224 с.
56. Инишев И.Н. Место Г.Г. Шпета в феноменологическом движении / И.Н. Инишев // Шпет Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1997. – С. 21-24.
57. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 4 т. / На нем. и рус. яз. – М.: Наука, 2006. – Т. 2. Ч. 1. – 1081 с.
58. Кантор В.К. Густав Шпет как историк русской философии / В.К. Кантор // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 7-34.
59. Катц Дж. Философская релевантность языковой теории / Дж. Катц // Философия языка. Ред. Дж. Р. Серл. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 99-140.
60. Кобозева И.М. Лингвистическая семантика / И.М. Кобозева. – М.: Книжн. дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 352 с.
61. Коул П. Референтная непрозрачность, атрибутивность и перформативная гипотеза / П. Коул // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. – Логика и лингвистика (Проблемы референции). – М.: Радуга, 1982. – С. 391-405.
62. Крипке С. Очерк теории истины / С. Крипке // Язык, истина, существование. – Томск: Изд-во ТГУ, 2002. – С. 150-183.
63. Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / Пер. с англ. В. Руднева. – Логос. № 1. 1999 (11) / С.А. Крипке. – М.: Дом интеллектуальной книги. – С. 151-185.
64. Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / С.А. Крипке. – М.: Канон+, 2010. – 254 с.
65. Крипке С.А. Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. Логический анализ естественного языка. – М.: Прогресс, 1986. – С. 193-240.
66. Куайн У.В.О. Слово и объект / У.В.О. Куайн. – М.: Логос; Праксис, 2000. – 386 с.
67. Кузнецов В.Г. Герменевтические мотивы в философии языка Л. Витгенштейна / В.Г. Кузнецов // Философские идеи Людвига Витгенштейна. – М.: ИФ РАН, 1996. – С. 141-143.
68. Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета / [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ihtik.lib.ru>. – Загл. с экрана.

69. Кузнецов В.Г. Русская герменевтика, или прерванный полет (опыт интерпретации философии Густава Шпета) / [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.nature.web.ru/db/msg. – Загл. с экрана.
70. Кюннг Г. Мир как нозма и как референт / Г. Кюннг // Аналитическая философия: Становление и развитие (Антология). Пер. с англ., нем. – М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. – С. 302-321.
71. Ладов В.А. Проблема следования правилу: Поиски прямого решения / В.А. Ладов // Философия науки. – 4 (31). – 2006. – С. 135-152.
72. Ладов В.А. Понятие 'rule – following' в теории значения Л. Витгенштейна / В.А. Ладов. – Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://huminf.tsu.ru/science/publications/ladov/23.htm> [Загл. с экрана].
73. Лебедев М.В. Проблема следования правилу в философии математики Витгенштейна / М.В. Лебедев // Стили и методы математического мышления. – СПб., 1999.
74. Лекторский В.А. Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет / В.А. Лекторский // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 62-81.
75. Лингвистический энциклопедический словарь / Глав. ред. В.Н. Ярцева. – М.: Сов. энцикл., 1990. – 685 с.
76. Логика. Биобиблиографический справочник. (Россия-СССР-Россия) / Под ред. Слинина Я.А., Караваева Э.Ф., Мигунова А.И. – СПб.: Наука, 2001. – 488 с.
77. Лосев А.Ф. Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Имя: Сочинения и переводы. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 343-354.
78. Лосев А.Ф. Из рассказов и бесед (По записям В.В. Бибикина) / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Имя: Сочинения и переводы. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 489-526.
79. Лосев А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 613-801.
80. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
81. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: Высшая школа, 1991. – 559 с.
82. Малкольм Н. Состояние сна / Н. Малкольм. – М.: Прогресс, 1993. – 176 с.
83. Мауро Т. Введение в семантику / Т. Мауро. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 240 с.
84. Махлин В.Л. Тайна филологов // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 187-220.
85. Микешина Л.А. Густав Шпет и современная философия науки / Л.А. Микешина // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 21-61.

86. Микешина Л.А. Витгенштейн: проблема веры и достоверности в познании / Л.А. Микешина // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. – М.: ИФ РАН, 1996. – С. 54-66.
87. Митюшин А.А. Психологические взгляды Г.Г. Шпета / А.А. Митюшин // Вестник МГУ. Сер. «Психология». – 1988. – С. 33-42.
88. Митюшин А.А. Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности / А.А. Митюшин // Вопросы философии. – 1988. – № 11. – С. 93-104.
89. Мур Дж. Р. Доказательство внешнего мира / Дж. Р. Мур // Аналитическая философия. Избран. тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 66-84.
90. Мур Дж.Р. Защита здравого смысла / Дж.Р.Мур // Аналитическая философия: становление и развитие. – М.: Дом интелект. книги, 1998. – С. 130-154.
91. Мур Дж. Р. Достоверность / Дж. Р. Мур // Язык, истина, существование. – Томск: Изд-во ТГУ, 2002. – С. 41-62.
92. Об «Эстетических фрагментах» Г.Г. Шпета (Публикация работы неизвестного автора. 1926 г. Предисловие М.К. Поливанова) // Начала. Религиозно-философский журнал, №1, 1992. – М.: Изд-во МАИ, 1992. – С.70-88.
93. Оккам У. Избранное / У. Оккам; Пер. с лат. А.В. Апполонова и М.А. Гарнцева. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 272 с.
94. Остин Дж. Истина / Дж. Остин // Аналитическая философия: Становление и развитие (Антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – С. 174-190.
95. Патрахина Т.Н. Герменевтическая философия Г.Г. Шпета: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Т.Н. Патрахина. – Нижневартовск, 2005. – 150 с. РГБ ОД, 61: 05-9/193.
96. Патрахина Т.Н. Г.Г. Шпет: творец и его творение / [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.virlib.eunnet.net/sofia/06-2003. – Загл. с экрана.
97. Пауль Г. Принципы истории языка / Г. Пауль. – М.: ИЛ, 1960. – 500 с.
98. Платон. Сочинения. В 3 т. / Платон. – М.: Мысль, 1968-1972. – Т. 1. – 623 с. – Т. 2. – 611 с. – Т. 3. Ч. 1. – 687 с. – Т. 3. Ч. 2. – 678 с.
99. Платон. Диалоги / Платон. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
100. Плотников Н.С. Антропология или история. Полемика Г.Г. Шпета с В. Дильтеем по поводу оснований гуманитарных наук / Н.С. Плотников // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 171-186.
101. Полева Н.С. Внутренняя форма художественного произведения как предмет научного исследования / Н.С. Полева // Г.Г. Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи. – М.: Смысл, 2000. – С. 304-319.
102. Поливанов М.К. Очерк биографии Г.Г. Шпета / М.К. Поливанов // Начала. Религиозно-философский журнал. № 1, 1992. – М.: МАИ, 1992. – С. 4-25.

103. Порус В.Н. Спор о рационализме: философия и культура (Э. Гуссерль, Л. Шестов и Г. Шпет) / В.Н. Порус // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 146-167.
104. Потебня А.А. Мысль и язык / А.А. Потебня // Потебня А.А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – С. 35-220.
105. Потебня А.А. Слово и миф / А.А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 624 с.
106. Почепцов Г.Г. История русской семиотики до и после 1917 г. / Г.Г. Почепцов. – М.: Лабиринт, 1998. – 336 с.
107. Прокофьев П. (Д.И. Чижевский). Густав Шпет. Очерки развития русской философии. Первая часть. Петербург. 1922. Рецензия / П. Прокофьев // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 385-389.
108. Пружинин Б.И. Между контекстом открытия и контекстом обоснования: методология науки Густава Шпета / Б.И. Пружинин // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 135-145.
109. Пятикнижие и Гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием “Сончино”. Комментарии Й. Герца. – М; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2004/5764. – 1457 с.
110. Рамишвили Г.В. Вильгельм фон Гумбольдт – основоположник теоретического языкознания / Г.В. Рамишвили // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – С. 5-33.
111. Рассел Б. Во что я верю // Рассел Б. Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1997. – С. 65-94.
112. Рассел Б. Введение в математическую философию / Б. Рассел. – М.: Гнозис, 1996. – 240 с.
113. Рассел Б. Философия логического атомизма / Б. Рассел. – Томск: Водолей, 1999. – 192 с.
114. Рассел Б. История западной философии: в 2 т. / Б. Рассел. – М.: Миф, 1993. – Т. 1. – 511 с. – Т. 2. – 448 с.
115. Резниченко А.И. Густав Шпет, Павел Флоренский и «поле философии» / А.И. Резниченко // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 351-356.
116. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / П. Рикер – М.: Московский философский фонд; Academia, 1995. – 416 с.
117. Роди Ф. Программа «герменевтической логики». Сравнительный анализ подходов Г. Шпета и Георга Миша / Ф. Роди // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1997. – С. 36-50.
118. Родина И.В. Философия языка Л. Витгенштейна на позднем этапе: проблема преемственности // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения / И.В. Родина. – Томск: Водолей, 1997. – С. 163-169.
119. Савин А.Э. Интерпретация и критика Г.Г. Шпетом философии Эд. Гуссерля / А.Э. Савин // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1997. – С. 24-27.

120. Самойкина А.А. Основная проблема философии Г.Г. Шпета [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ehu-international.org.philos/doc/samoykina/doc. – Загл. с экрана.
121. Самойкина А.А. Проблема вещи в работах русских феноменологов начала XX века [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2003web3/phy1/200330501.html>. – Загл. с экрана.
122. Серл Дж. Р. Открывая сознание заново / Дж. Р. Серл. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
123. Серл Дж. Р. Логический статус художественного дискурса / Дж. Р. Серл // Логос. № 3. 1999 (13). – М.: Дом интелект. книги. – С. 34-47.
124. Серл Дж. Р. Референция как речевой акт / Дж. Р. Серл // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. Логика и лингвистика (Проблемы референции). – М.: Радуга, 1982. – С. 179-202.
125. Семушкин А.В., Ситникова Л.Б. Понятие эстетического в феноменологии Г.Г. Шпета / А.В. Семушкин, Л.Б. Ситникова // Философия как феномен культуры. Сборник научн. тр. – Днепропетровск: ДГУ, 1993. – С. 170-176.
126. Словарь художественных терминов. Г.А.Х.Н. 1923-1929. Под ред. и послеслов. И.М. Чубарова. – М.: Логос-Альтера; ЕссеНомо, 2005. – 504 с.
127. Современная американская лингвистика: Фундаментальные направления / Ред. Кибрик А.А., Кобозева И.М., Секерина И.А. – М.: УРСС, 2006. – 480 с.
128. Сокулер З.А. Проблема «следования правилу» в философии Людвига Витгенштейна и ее значение для современной философии математики / З.А. Сокулер // Философские идеи Людвига Витгенштейна. – М.: ИФРАН, 1996. – С. 37-54.
129. Солдатова Д.В. Пропедевтическое значение феноменологии для гуманитарного познания / Д.В. Солдатова // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2006. – С. 261-266.
130. Стайнер П. Tropos logicos: философия истории Густава Шпета. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ihst/projects/sohist/papers/vf/2004/4/154-163. – Загл. с экрана.
131. Степаненко С.Б. Густав Шпет: феноменология и семиотика / С.Б. Степаненко // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1997. – С. 130-136.
132. Стросон П.Ф. О референции / П.Ф. Стросон // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. Логика и лингвистика. – М.: Радуга, 1982. – С. 55-86.
133. Суровцев В.А. Аналитическая философия и феноменология / В.А. Суровцев // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1997. – С. 145-162.
134. Сухушин Д.В. Г.Г. Шпет – Л. Шестов о природе и задачах философии / Д.В. Сухушин // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1997. – С. 186-190.

135. Счастливец Р.А. Внутренняя форма слова как гуманитарный универсум (текстологический анализ) // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 251-260.
136. Счастливец Е.А. Идеиные истоки и основания феноменологии Шпета: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Е.А. Счастливец. – Киров, 2003. – 184 с. РГБ ОД, 61:04-9/338.
137. Сычева С.Г. Г.Г. Шпет: Дух и язык, форма и смысл / С.Г. Сычева // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения / С.Г. Сычева. – Томск: Водолей, 1997. – С. 136-138.
138. Тартынов М.Г. Герменевтический разум в концепции понимания Г. Шпета // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения / М.Г. Тартынов. – Томск: Водолей, 1997. – С. 50-51.
139. Федорова Л.В. Тема философии и жизни в творчестве Г. Шпета (историко-философский аспект) / Л.В. Федорова // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки культур, 2006. – С. 340-350.
140. Федорова Л.В. Шпет как историк русской философии: дис. ... канд. филос. наук. 03.09.91 / Л.В. Федорова. – М., 1991. – 212 с.
141. Фосслер К. Эстетический идеализм. Избранные работы по языкознанию / К. Фосслер. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 144 с.
142. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – Ч.1. – 576 с.
143. Фрагменты ранних стоиков. – Хрисипп из Сол / Пер. с древнегреч. А.А. Столярова. – М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1999. – Т. 2. Ч. 1. – 280 с.
144. Французские общие, или философские, грамматики XVIII-начала XIX века. Старинные тексты. Пер., вступит. статья и комментарии Н.Ю. Бокадоровой. – М.: Прогресс, 2001. – 380 с.
145. Фреге Г. О смысле и значении / Г. Фреге // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С. 230-246.
146. Фрейбергер Э. Лингвистические изыскания Российской Академии художественных наук // Шпет Г.Г. / Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения / Э. Фрейбергер. – Томск: Водолей, 1997. – С. 250-255.
147. Хайдеггер М. Язык / М. Хайдеггер. – СПб.: Ленинградский Союз ученых; Лаборатория "Эйдос", 1991. – 22 с.
148. Хайдеггер М. Вещь // Историко-философский ежегодник: 1989 / М. Хайдеггер. – М.: Наука, 1989. – С. 269-284.
149. Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. Статьи и выступления: пер. с нем. В.В. Биbihина / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 259-273.
150. Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса / Н. Хомский. – М.: Изд-во МГУ, 1972. – 259 с.
151. Хомский Н. Язык и мышление. Язык и проблемы знания / Н. Хомский. – Благовещенск: РИО БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1999. – 252 с.
152. Хомский Н. Картезианская лингвистика. Главы из истории рационалистической мысли / Н. Хомский. – М.: КомКнига, 2005. – 232 с.
153. Хомский Н. О природе и языке / Н. Хомский. – М.: КомКнига, 2005. – 288 с.

154. Хомский Н. Вопросы теории порождающей грамматики // *Философия языка*. Ред. Дж. Р. Серл / Н. Хомский. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 99-140.
155. Хомский Н. Синтаксические структуры // *Новое в лингвистике*. Вып. 2 / Н. Хомский. – М.: Изд-во иностр. лит., 1962. – С. 412-527.
156. Хомский Н. Вопросы теории порождающей грамматики // *Философия языка*. / Ред.-сост. Дж. Р. Сёрл / Н. Хомский. – М.: УРСС, 2004. – С. 99-140.
157. Хомский Н., Миллер Дж. Введение в формальный анализ естественных языков / Н. Хомский, Дж. Миллер. – М.: УРСС, 2003. – 64 с.
158. Чейф У.Л. Значение и структура языка / У.Л. Чейф. – М.: Прогресс, 1975. – 432 с.
159. Чижевский Д.И. Рецензия на Г. Шпета: Очерк истории русской философии. Ч.1. СПб., 1922 / Д.И. Чижевский // *Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания*. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 390-402.
160. Шпет Г.Г. Сочинения / Г. Г. Шпет. – М.: Правда, 1989. – 604 с.
161. Шпет Г.Г. Мысль и слово: Избранные труды / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2005. – 688 с.
162. Шпет Г.Г. Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2005. – 720 с.
163. Шпет Г.Г. *Philosophia Natalis*: Избранные психолого-педагогические труды / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2006. – 624 с.
164. Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2007. – 712 с.
165. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. I / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2008. – 592 с.
166. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. – Материалы: реконстр. Т.Г. Щедриной / Г. Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2009. – 848 с.
167. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы / Г.Г. Шпет. – М.: Гермес, 1914. – 219 с.
168. Шпет Г.Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на вопрос Юма? / Г.Г. Шпет. – Киев, 1907. – 208 с.
169. Шпет Г.Г. Явление и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и слово: Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 35-188.
170. Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы / Г.Г. Шпет. – М.: ПИМ, 2002. – 1168 с.
171. Шпет Г.Г. Шпет (Статья для энциклопедического словаря «Гранат») / Г.Г. Шпет // *Начала*. – № 1, 1992. – М.: Изд-во МАИ, 1992. – С. 50-51.
172. Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Шпет Г.Г. *Philosophia Natalis*: Избранные психолого-педагогические труды / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 311-365.
173. Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. *Philosophia Natalis*: Избранные психолого-педагогические труды / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 264-310.
174. Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Шпет Г.Г. *Philosophia Natalis*: Избранные психолого-педагогические труды / Г.Г. Шпет. – М., 2006. – С. 366-416.

175. Шпет Г.Г. Ответ Канатчикову // Литературная газета, 17 февраля 1930 г.
176. Шпет Г.Г. Философия Джоберти (по поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти») // Мысль и слово. Ч. 1 / Г.Г. Шпет. – М., 1917. – С. 297-367.
177. Шпет Г.Г. Язык и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и слово: Избранные труды / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 470-668.
178. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г.Г. Мысль и слово: Избранные труды / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 248-469.
179. Шпет Г.Г. Искусство как вид знания // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 13-172.
180. Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 173-321.
181. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта) / Г.Г. Шпет. – М.: ГАХН, 1927. – 219 с.
182. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 323-501.
183. Шпет Г.Г. Работа по психологии // Шпет Г.Г. Philosophia Natalis: Избранные психолого-педагогические труды / Г.Г. Шпет. – М., 2006. – С. 141-246.
184. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г.Г. Philosophia Natalis: Избранные психолого-педагогические труды / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 417-500.
185. Шпет Г.Г. Тезисы доклада «О границах научного литературоведения» // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 682-683.
186. Шпет Г.Г. О различных значениях термина «форма». Доклад. (Протокол заседания ГАХН). Автограф // Отдел рукоп. РГБ, ф.718, к.21, ед. хр.29, 6 л.
187. Шпет Г.Г. Сознание феноменологическое и реальное // Отдел рукописей РГБ, ф. 718, к. 7, ед. хр. 9 л. 6.
188. Шпет Г.Г. Эстетические качества вещи (Критические заметки по поводу взглядов Витасека). Автограф // Отдел рукоп. РГБ, ф. 718, к. 7, ед. хр. 9, л. 11.
189. Шпет Г.Г. Познание и искусство. Конспект и тезисы доклада. 1926 г. Автограф // Отдел рукописей РГБ, ф. 718, к. 4, ед. хр. 4, л. 212.
190. Шпет Г.Г. [О Дильтее]. Монография. «История как проблема логики». Ориент. 1916-1917 г. // Отдел рукописей РГБ, ф. 718, к. 5, ед. хр. 10, л. 7.
191. Шпет Г.Г. Что такое методология наук? Тезисы доклада. До 1917 г. // Отдел рукописей РГБ, ф. 718, к. 22, ед. хр. 14, л. 7.
192. Шпет Г.Г. Из истории логики исторической науки в XVIII веке // Отдел рукописей РГБ, ф. 718, о. 513, д. 10 77, л. 36.
193. Шпет Г.Г. Явление и душа (Материалы к работе «Явление и смысл»). До 1914 г. // Отдел рукописей РГБ, ф. 718, к. 6, ед. хр. 3, л. 9.

194. Шпет Г.Г. О принципиальной философии Лотце // Отдел рукописей РГБ, ф. 718, к. 4, ед. хр. 6, л. 4.
195. Шпет Г.Г. Предисловие и примечания к переводу «Эстетики» Гегеля, сделанному Н.Н. Волковым // Отдел рукоп. РГБ, ф. 718, к. 8, ед. хр. 5, л. 79.
196. Шпет Г.Г. План исследовательской работы в институте искусствоведения. Текст выступления. Автограф. 1925 г. // Отдел рукописей РГБ, ф. 718, к. 21, ед. хр. 30, л. 5.
197. Шпет Г.Г. [Работа по философии] // Отдел рук. РГБ, ф.718, к.5, ед. хр.10, л. 7.
198. Шпет Г.Г. История как предмет логики // Историко-философский ежегодник: 1988 г. / Г.Г. Шпет. – М.: Наука, 1988. – С. 290-320.
199. Шпет Г.Г. Работа по философии / Г.Г. Шпет // Начала. Религиозно-философский журнал, № 1, 1992. – М.: Изд-во МАИ, 1992. – С. 31-49.
200. Шпет Г.Г. Литература // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры / Г.Г. Шпет. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 164-172.
201. Шпет Г.Г. Некоторые черты из представления Н.О. Лосского о природе (По поводу кн.: Лосский Н. Материя в системе органического мировоззрения. – М., 1916) // Мысль и слово: Философский ежегодник. Т.1. Под ред. Г. Шпета / Г.Г. Шпет. – М., 1917. – С. 368-374.
202. Шпет Г.Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? / Г.Г. Шпет. – Киев, 1907. – 208 с.
203. Шпет Г.Г. Философия и история (речь) / Г.Г. Шпет // Вопросы философии и психологии. – 1916. – № 4. – С. 427-439.
204. Шпет Г.Г. Проблемы современной эстетики // Шпет Г.Г. Психология социального бытия / Г.Г. Шпет. – М.; Воронеж, 1996. – С. 373-412.
205. Шпет Г.Г. Комментарии к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» Ч. Диккенса (Отрывки) // Шпет Г.Г. Психология социального бытия / Г.Г. Шпет. – М.; Воронеж, 1996. – С. 438-484.
206. Шпет Г. Критические заметки к проблеме психической причинности (По поводу книги В.В. Зеньковского «Проблемы психической причинности») / Г.Г. Шпет // Вопросы философии и психологии. – 1915. – Кн. 127 (II). – С. 283-313.
207. Шпет Г. Фидеизм проф. Хвольсона (По поводу брошюры: Хвольсон О.Д. Знание и вера в физике. – Пг., 1916) // Мысль и слово: Философский ежегодник. Т.1. Под ред. Г. Шпета / Г.Г. Шпет. – М., 1917. – С. 386-388.
208. Шпет Г. Один путь психологии и куда он ведет // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881-1911 / Г.Г Шпет. – М., 1912. – С. 245-264.
209. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение: Историческое введение / Г. Шпигельберг. – М.: Логос, 2002. – 680 с.
210. Шторх М.Г. Густав Шпет в воспоминаниях современников и учеников // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / М.Г. Шторх. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 324-329.

211. Щедрина Т.Г. Философско-методологический проект Густава Шпета: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Т.Г. Щедрина. – М., 2003. – 260 с. РГБ ОД, 71:04-9/80.
212. Щедрина Т.Г. Коммуникативное пространство русского философского сообщества // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / Т.Г. Щедрина. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 302-323.
213. Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого...» Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета / Т.Г. Щедрина. – М.: Прогресс, 2004. – 416 с.
214. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб.: Петрополис, 1998. – 432 с.
215. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / У. Эко. – СПб.: ALEXANDRIA, 2007. – 423 с.
216. Юшманова Т.Н. Некоторые проблемы критики герменевтики как метода философско-эстетических интерпретаций культуры (Критический анализ идеалистических герменевтических концепций Г. Шпета и П. Рикера): автореф. дис. ... канд. филос. наук. 06.12.84. – М., 1984. – 21 с.
217. Якобсон Р.О. Московский лингвистический кружок // *Philologica* / Р.О. Якобсон, 1996. – Т. 3. – № 5/7. – С. 361-379.
218. Якобсон Р.О. В поисках сущности языка / Р.О. Якобсон // Семиотика. Сост. и ред. Ю.С. Степанов / Р.О. Якобсон. – М.: Радуга, 1983. – С. 102-117.
219. Chomsky N. Minimalist Inquiries: The Framework // *Step by Step: Essays on Minimalist Syntax in Honor of Howard Lasnik*. – MIT Press, 2000. – P. 89-155.
220. Chomsky N. *The Minimalist Program*. – Cambridge; Mass.: MIT Press, 1995. – 420 p.
221. Chomsky N. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. – Cambridge: University Press, 2005. – 230 p.
222. Deleuze G., Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* – Paris: Les Éditions de Minuit, 2005. – 207 с.
223. Follesdal D. Reference and Sense // *Philosophy and Culture (Proceedings of the XVIIth World Congress of Philosophy, Monreal, August 21-27, 1983)*. Editions Montmorency Monreal, 1986. – P. 229-239.
224. Gadamer H.-G. *Wege zu Plato*. – Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2001. – 192 s.
225. Haardt A. *Husserl in Rußland: Phanomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Alexej Losev*. – Munchen, 1993.
226. Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Paderborn. Voltmedia.2004. – 649 s.
227. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen. Max Niemeyer Verlag. 2006. – 445 s.
228. Husserl E. *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*. B.1. Tübingen. Max Niemeyer Verlag. 1993. – 257 s.
229. Husserl E. *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*. B.2 (1). Tübingen. Max Niemeyer Verlag. 1993. – 508 s.
230. Husserl E. *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*. B.2 (2). Tübingen. Max Niemeyer Verlag. 1993. – 244 s.
231. Husserl E. *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte. Texte I*. Stuttgart. Philipp Reclam jun. 2006. – 300 s.

232. Husserl E. *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte. Texte II.* Stuttgart. Philipp Reclam jun. 2006. – 300 s.
233. Kripke S.A. *Naming and Necessity.* – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980. – 172 p.
234. Ockham W. von. *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft. Lateinisch / Deutsch.* Stuttgart. Philipp Reclam jun, 2001. – 248 s.
235. Quine W.v.O. *From a logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays. Second Edition, revised.* Cambridge, Mass. & L., England. Harvard University Press, 2003. – 184 p.
236. Quine W.v.O. *Ontological Relativity / Ontological Relativity and Other Essays.* – New York, London: Columbia University Press, 1969. – P. 26-68.
237. Ryle G. *The Concept of Mind.* Chicago. The Univ.of Chicago Press, 2002. – 334 p.
238. Searle J.R. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World.* N.Y. Basic Books, 1998. – 175 p.
239. Searle J.R. *The Mystery of Consciousness.* N.Y. NYREV, Inc., 1997. – 224 p.
240. Searle J.R. *Mind. A Brief Introduction.* N.Y.; Oxford, Univ. Press, 2004. – 224 p.
241. Searle J.R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind.* – Cambridge, 1983. – 288 p.
242. Wittgenstein L. *Philosophische Untersuchungen // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.1.* – Frankfurt am Main, 1984. – S. 225-580.
243. Wittgenstein L. *Über Gewißheit // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.8.* – Frankfurt am Main, 1984. – S. 113-257.
244. Wittgenstein L. *Das Blaue Buch // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.5.* – Frankfurt am Main, 1984. – S. 7-116.
245. Wittgenstein L. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Band 1 // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.7.* –Frankf. am Main, 1984. – S. 5-215
246. Wittgenstein L. *Das Braune Buch // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.5.* – Frankfurt am Main, 1984. – S. 117-282.
247. Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.1.* – Frankfurt am Main, 1984. – S. 7-85.
248. Wittgenstein L. *Philosophische Grammatik. Herausgegeben von R. Rhees // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.4.* – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, 491 s.
249. Wittgenstein L. *Philosophical Grammar. Part 1-2 / Ed. by R. Rhees. Transl. by A. Kenny.* Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1971, 495 p.

АНОТАЦІЯ

Павленко І.В. Густав Шпет: Філософія мови і проблема семантичної інтерпретації ментальних феноменів.

Монографія є історико-філософським дослідженням принципів аспектів філософії мови, естетики і герменевтики Г.Шпета – одного з найбільш визначних російських філософів початку ХХ ст.

Предметом дослідження є філософські внутрішні характеристики мови, що представлені в філософії Г.Шпета як змістовні і естетичні феномени.

Мета дослідження полягає в аналізі феноменології естетичної свідомості в філософії мови Г.Шпета в контексті його герменевтичних уявлень, критичному аналізі головних джерел філософії і герменевтики Г.Шпета, а також сучасних лінгвістичних і логічних дослідницьких програм.

В монографії здійснюється аналіз феноменології Г.Шпета в контексті сучасних семантичних теорій для виявлення зовнішніх і внутрішніх особливостей філософії мови і естетичної свідомості. Особливістю дослідження є спроба розглянути життя естетичної свідомості зсередини, наближаючись до духу і загального задуму концепції самого філософа.

Ключові слова: Г.Шпет, естетична свідомість, естетична предметність, предметна форма, онтична форма, внутрішня логічна форма слова, панлінгвізм, ідіолінгвізм.

АННОТАЦИЯ

Павленко И.В. Густав Шпет: Философия языка и проблема семантической интерпретации ментальных феноменов.

Монография является историко-философским исследованием принципиальных аспектов философии языка, эстетики и герменевтики Г.Шпета – одного из наиболее значительных русских философов первой трети ХХ века. Предметом исследования являются внутренние характеристики языка, представленные в философии Г.Шпета в качестве смысловых и эстетических феноменов.

Цель данной работы состоит в исследовании феноменологии эстетического сознания в философии языка Г.Шпета в контексте его герменевтических представлений, критическом анализе основных источников философии и герменевтики Г.Шпета, а также современных лингвистических и логических исследовательских программ.

В книге осуществляется анализ феноменологии Г.Шпета в контексте современных семантических теорий для выявления внешних и внутренних особенностей философии языка и эстетического сознания. Особенностью исследования является попытка рассмотреть жизнь эстетического сознания изнутри, приближаясь по мере возможности к духу и общему замыслу концепции самого философа.

Ключевые слова: Г.Шпет, эстетическое сознание, эстетическая предметность, предметная форма, онтическая форма, внутренняя логическая форма слова, панлингвизм, идиолингвизм.

ANNOTATION

Pavlenko I.V. Gustav Shpet: Philosophy of language and a problem of the semantic interpretation of a mental phenomena.

The monography is historico-philosophical research of the basic aspects of language philosophy, aesthetic and hermeneutic of G.Shpet – one of the most significant Russian philosophers of the beginning of the twentieth century.

Object of research are the philosophical internal characteristics of language represented in the philosophy of G.Shpet as semantic and aesthetic phenomena.

The purpose of work consists in research of phenomenology of aesthetic consciousness in philosophy of language of G.Shpet in context of his hermeneutical representations, the critical analysis of the basic sources of philosophy and hermeneutic G.Shpet (and also modern linguistic and logical research programs).

In study research for the first time in domestic philosophy the analysis of phenomenology of G.Shpet in a context of philosophical semantic theories for revealing external and internal features of language philosophy of and aesthetic consciousness is carried out. The feature of the research is the attempt to consider life of aesthetic consciousness from within, coming as far as possible closer to the spirit and the general plan of the concept of the philosopher. A new periodization of philosophical evolution of G.Shpet is offered and proved.

Key words: G.Shpet, aesthetic consciousness, aesthetic concreteness, subject form, ontical form, internal logical form of a word, panlinguism, idiolinguism.

Наукове видання

Павленко Ігор Васильович

**ГУСТАВ ШПЕТ: ФІЛОСОФІЯ МОВИ І ПРОБЛЕМА СЕМАНТИЧНОЇ
ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МЕНТАЛЬНИХ ФЕНОМЕНІВ**

Монографія
(Російською мовою)

Друкується в авторській редакції .

Підп. до друку 13.03.2013. Формат 30x42/4.
Папір офсет. Ризографія. Ум. друк. арк. 7,7.
Обл.-вид. арк. 7,7. Тираж 300 пр. Зам. №

Підготовлено до друку та видруковано
у Державному ВНЗ «Національний гірничий університет».
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру ДК № 1842 від 11.06.2004.

49027, м. Дніпропетровськ, просп. К. Маркса, 19.