

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

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

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

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

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

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

Надійшло до редколегії 21.06.06

М.Л. Ткачук, д-р філос. наук

## У ПОШУКАХ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: ГУСТАВ ШПЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Надійшла до редколегії 21.06.06

Г.Є. Аляєв, д-р філос. наук

## ЯВИЩЕ ЗІ СМИСЛОМ: ГУСТАВ ШПЕТ В ІСТОРІОГРАФІЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

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

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

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

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

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

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

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

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

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