

Робота Руденко Ігора Сергійовича

201PFS3076

**ТЕОРЕТИЧНА СПАДЩИНА ГУСТАВА ШПЕТА:
СТРУКТУРНО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ**

ЗМІСТ

Вступ	3
Розділ 1. Вплив Е. Гуссерля на формування феноменологічного вчення Г. Шпета.....	4
1.1. Методологічні засади феноменології Е. Гуссерля та Г. Шпета.....	4
1.2. Філософські виміри епістолярної спадщини Е. Гуссерля і Г. Шпета...	9
<i>Висновки до першого розділу</i>	13
Розділ 2. Авторське феноменологічне вчення Г. Шпета.....	14
2.1. Ентелехійний рівень об'єкта.....	14
2.2. Соціальне буття як об'єкт феноменологічного аналізу.....	18
<i>Висновки до другого розділу</i>	22
Розділ 3. Місце Г. Шпета у розвитку сучасного гуманітарного знання.....	23
<i>Висновки до третього розділу</i>	28
Висновки	29
Список використаних джерел	31

Вступ

Актуальність дослідження зумовлена тим, що Густав Шпет був яскравим представником наукової інтелігенції першої третини ХХ ст., що постраждав за свої переконання. Дослідник був репресований радянською владою і «забутий» на тривалий період часу. Тільки з кінця 80-х років минулого століття розпочалась серйозна робота по відновленню та дослідженню його наукової спадщини. Тому на сьогоднішній день ми маємо можливість більш ґрунтовно дослідити його науковий доробок, адже Густав Шпет був одним з тих науковців, чий внесок досі залишається недооціненим, оскільки його ідеї були дійсно новаторськими на свій час. Сьогодні ж, дослідницькі пошуки Густава Шпета можуть слугувати підґрунтям для формування нових ідей у сучасному українському філософському дискурсі.

Об'єктом дослідження є теоретична спадщина Г. Шпета як представника філософської думки початку ХХ століття.

Предмет дослідження – структурний та методологічний виміри філософії Г. Шпета.

Мета роботи – виявлення авторського внеску Густава Шпета у розвиток сучасного філософського знання. У відповідності до поставленої мети, було сформульовано наступні **завдання**:

- порівняння поглядів Г. Шпета та Е. Гуссерля;
- опис авторського вчення Г. Шпета;
- аналіз впливу Г. Шпета на розвиток сучасного філософського знання.

Методологія. У роботі використано *компаративний та дескриптивний методи, а також метод структурного аналізу.*

Структура роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів, чотирьох підрозділів, висновків до розділів, загальних висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – 33 сторінки. Обсяг тексту без списку літератури – 30 сторінок.

Розділ 1. Вплив Едмунда Гуссерля на формування феноменологічного вчення Густава Шпета

1.1 Методологічні засади феноменології Гуссерля і Шпета

Якщо не брати до уваги певні розбіжності в деталях, то методологічна база феноменологічних досліджень у Гуссерля та Шпета спільна. На той час наріжною проблемою філософії, як вважав Гуссерль, була проблема співвідношення суб'єкта та об'єкта. При концентруванні уваги на суб'єкті виникали психологічні вчення, на об'єкті – натуралістичні. Феноменологія прагнула уникати таких крайнощів. Відправною точкою побудови феноменології стає досягнення того, чим ми володіємо безвідносно до практики теоретизування, до нього, тобто, рух до первинних даних людської свідомості. У той же час Г. Шпет виступає проти «метафізичного», за його висловом, протиставлення світу реальності та світу ідеальних сутностей, що породжує уявлення, що наш світ є ілюзією, примарою, тимчасовим феноменом. Свідомість, як первинна і безпосередня даність є, на його думку, початком та вихідним пунктом філософії, оскільки не тільки не підлягає доведенню, але й є його основою.

Феноменологія ставить питання про з'ясування, тобто про доведення інтуїції до краю ясності, до очевидності. Чистою очевидністю є лише ідеальна сутність, тобто ейдос. Для обох філософів феноменологія повинна бути певною дотеоретичною наукою, при чому такою, що спрямована на пізнання чистих сутностей (ейдосів). Але ці сутності (ейдоси) дещо відмінні від Платонівської концепції, оскільки в феноменології ейдоси можна і необхідно пізнавати, немає ніякого розподілу на світ ідей та світ речей. Як речі, так і ейдоси, перебувають в певній дійсності.

Для можливості пізнання чистих сутностей необхідно визнати можливість зміни певних життєвих настанов людини. Люди завжди сприймають світ через призму природної настанови, тому у повсякденному житті це ускладнює або

навіть унеможлиблює пізнання чистих сутностей. Тому Е. Гуссерль запропонував ввести таке поняття як «феноменологічна настанова». Завдяки заміні природної настанови на феноменологічну стає можливим пізнання ейдосів, але це не все, що для цього необхідно. В умовах феноменологічної настанови ми не акцентуємо нашу увагу на «природній дійсності», але й не заперечуємо її, а просто не використовуємо. Для того, щоб змінити настанову необхідно здійснити феноменологічну редукцію.

Феноменологічна редукція – один з основних методів феноменології, якого притримується як Е. Гуссерль так і Г. Шпет. Вона дозволяє перевести увагу з самих об'єктів на певні акти переживання у свідомості людини щодо цих об'єктів. І таким чином звільнитись від будь-яких суджень щодо об'єкту з точки зору природної настанови. Тоді ми отримуємо можливість працювати не з явищами в цілому, а з феноменами цих явищ, які відображуються у нашій свідомості. Наприклад, при звичайному спогляданні предметів у ключі природної настанови, ми маємо можливість сприймати речі тільки за допомогою модусів, «відтінків», як інтенційну єдність явищ, тоді як переживання завжди конкретне і не може мати відтінків, а дається нам у якості певної сутності.

Феноменологічна редукція дає змогу відкрити феномени внутрішнього досвіду. Тобто, якщо розглядати певний предмет з точки зору різних настанов, то завжди буде лишатись дещо спільне – ейдос. З точки зору природної настанови, ми маємо справу з фактами, які є одиничними проявами конкретних ейдосів. Для того щоб досягнути дійсно феноменологічний досвід ми повинні розглядати об'єкти наче вони знаходяться в дужках, при цьому наш зір знаходиться поза ними.

Так, Е. Гуссерль наголошує: «наше универсальное эпохэ заключает, как мы говорим, мир в скобки, исключает мир (который просто здесь есть), из поля субъекта, представляющего на его месте так-то и так-то переживаемый-воспринимаемый, вспоминаемый, выражаемый в суждении мир как таковой, «заключенный в скобки» мир. Является не мир или часть его, но «смысл» мира.

Чтобы войти в сферу феноменологического опыта, мы должны отступить от объектов, полагаемых в естественной установке, к многообразию модусовых явлений, к объектам «заключенным в скобки» [3, с. 2].

Після здійснення феноменологічної редукції має залишитись тільки сфера *чистої свідомості*. Свідомість залишається як принципово інша форма буття, як та остання підстава, яку не можна ніяким чином заперечити. При чому свідомість взята саме у феноменологічному розумінні, як переживання чогось. Навіть *чиста свідомість завжди залишається предметною*, адже постійно має певні переживання щодо-будь якого об'єкта. Таким чином, з'являється така характеристика свідомості як інтенційність, тобто постійна спрямованість свідомості на певне переживання. Те, що ми пізнаємо не є самою інтенційністю, а є лише об'єктом інтенційності.

Ми завжди знаходимось в *Cogito* і за допомогою *cogitatio* пізнаємо інтенційні об'єкти. Для споглядання феноменологічного досвіду необхідно з *cogitatio* зробити інтенційний об'єкт. Але через наявність такої характеристики з'являється певна проблема щодо можливості досконалого пізнання. Ми маємо постійний *потік переживань*. Коли ми фіксуємо свою увагу на одному з моментів, тоді інша множина моментів ніби «спливає». Тому іманентне сприйняття може бути доступним у формі ретенції.

Основним методом пізнання у феноменології Е. Гуссерля та Г. Шпета є акти інтуїції, яка може бути досвідною або ідеальною. Щодо класифікації інтуїцій, то тут є певне розходження у цих двох авторів. Але спільним є те, що обрано й доведено саме такий метод пізнання, який жодним чином не допускає домінування догматизму. Інтуїцією споглядається те, що є очевидним. Усвідомлення інтуїції є доведення даного нам до певної абсолютної близькості до нас, тобто досягнення в інтуїції повної міри наглядності. Те, що ми можемо сприйняти з повною ясністю, з необхідністю повинно бути очевидним.

Необхідно визнати, що віднесення до свідомості може бути не тільки актуальною властивістю дійсного світу, але й властивістю будь-якого світу, який ми зможемо осягнути. Ми можемо створити безліч уявлень про світ у

нашій фантазії, можемо перетворювати цей світ на будь-який світ, який ми тільки маємо можливість уявити, але при цьому нам також необхідно буде змінити і самих себе, а себе ми маємо можливість змінювати лише в межах нашої суб'єктивності. Яку б реальність не створила наша фантазія це буде та реальність, яку ми можемо мати в своєму досвіді, підтверджувати на основі очевидності наших теорій і жити в ньому, діючи практично.

Е. Гуссерль ввів такі поняття як «ноема» та «ноеза». Ноема – це предметний склад думки. Ноемами, тобто предметними смислами свідомості, можуть ставати не тільки речі, а й суб'єкти, особистості, психологічні властивості, сприйняття та інші психічні стани. Предмет ноєми – це своєрідний пункт єдності свідомості як носія численних складових смислу.

Ноеза означає наступне: будь-яке інтенційне переживання за своєю сутністю, перш за все, є актуальним процесом: я здійснюю акт свідомості. Цей процес і є ноєзою. Можуть бути різні «модуси внутрішніх актуальностей»: так сприйняттю (як перцепції) відповідають «осучаснення», «презентація» якогось змісту і т.д. Спогад передбачає «повернення чого-небудь в сучасність», при чому може бути більш неясне «пред-спогад» і «осучаснюваний спогад». Вже при ноетичному аналізі в полі зору феноменолога з'являється інтенційна предметність: ноєза дозволяє утвердитися в тому, що свідомість дійсно сприймає «щось», буття будь-якої предметності. Ноєма – поняття, за допомогою якого стає можливим більш конкретний розгляд «предметного моменту», «предметності».

Одним із гасел феноменології було гасло: «Назад до речей!» . Таке гасло актуальне у контексті критики кантівської «речі в собі». Е. Гуссерль не просто проголосив це гасло, а й детально описав що взагалі ми називаємо речами і чому, з точки зору феноменології, ми маємо можливість і повинні пізнавати речі. В «Ідеях до чистої феноменології» Е. Гуссерль вказує на те, що слід уникати хибних думок, щодо того, що річ може бути трансцендентна свідомості. Також річ не є «буттям в собі». Трансцендентність певної речі може

бути тільки у вигляді трансцендентності того, що констатується у свідомості й пов'язане з усвідомленням буття.

Від кантівської «речі в собі» у Гуссерля не лишається й сліду, тому що її б не можливо було дошукатися феноменологічно. В речах ми маємо лише смисл, який констатує наша свідомість. Разом з тим, річ не «виринається» повністю з навколишнього світу. Річ – це завжди річ разом з її докільлям, тобто у контексті інших речей. У сприйнятті ж суб'єкта, речі навколишнього світу «об'єднуються» у цілісну картину світу. Слід враховувати також те, що сам суб'єкт піддається трансцендентально-феноменологічній редукції, тобто очищується від змістовних нашарувань психологізму. Суб'єкт, який у своєму сприйнятті «об'єднує речі в деякий світ», а також осмислює ці речі – в буквальному сенсі надає смисл цим речам.

Такий *суб'єкт, зведений до чистої свідомості*, спроможний сприймати речі. Таким чином, суб'єкт звернений до пізнання певної речі у свідомості, річ стає інтенційним об'єктом. Зокрема, Е. Гуссерль вказував на важливий факт, щодо цього, а саме: інтенційний об'єкт є об'єктивним моментом свідомості. Тобто при такому постулюванні, Гуссерль уберіг своє вчення від певного «роздвоєння» реальності. Інтенційний об'єкт є дійсним об'єктом інтенції, яка постає у якості провідної характеристики свідомості.

Е. Гуссерль здійснює також важливе розмежування у свідомості предмета сприйняття, відчуття (як інтенції), і самого відчуття як такого, як реального складника свідомості. Але в такій ситуації виникає інше питання – чи належить «самим речам», до яких прагнув повернутися Гуссерль, та складова вмісту свідомості, що не є її реальною частиною? Проблеми «речі», «речей», можливості сприйняття навколишнього світу стали потужним поштовхом для самостійних досліджень його учнів та послідовників.

Так, Г. Шпет також розробляв проблематику тих «речей», до яких прагнув повернутися Гуссерль. Яскравим прикладом є його рефлексія на тему смислу речі. Оскільки Е. Гуссерль зазначав, що ми речі сприймаємо через наявний у них певний смисл, який закладено свідомістю. *Саме цей аспект і*

цікавив Г. Шпета. Що таке цей смисл? Як, у межах феноменологічної настанови, досягнути цей смисл? Відповіді на ці питання Г. Шпет намагався розкрити у своїй праці «Явище та смисл». Після періоду детального феноменологічного дослідження, Г. Шпет почав працювати у герменевтичному контексті. І поняття «смисл» та шляхи його досягнення, отримання, та взагалі, природа самого поняття, не переставали хвилювати розум Густава Шпета.

Вище ми зазначили далеко не повний перелік тих ознак, зрізів, вимірювань, під якими в феноменології Гуссерля моделюється й досліджується свідомість. Але і названих достатньо, щоб судити про те, наскільки значущим та багатоаспектним є феноменологічний аналіз свідомості. Феноменологія, однак, є не тільки вченням про свідомість та метод. За визначенням Е. Гуссерля, яке він дав у передмові до видання «Логічних досліджень» 1922 р. феноменологія – це також «справжня універсальна онтологія». Е. Гуссерль мав право зробити таке зауваження, тому що вчення про світ і про ставлення свідомості до світу відіграє у феноменології суттєву роль.

Разом з тим, не зважаючи, що у Е. Гуссерля та Г. Шпета спільна методологічна база, Г. Шпет розробив власну дослідницьку програму спираючись на оранні роботи Е. Гуссерля, і *додатково ввів та обґрунтував таке поняття як «ентелехійний» рівень об'єкта, а також намагався, користуючись феноменологічним методом, розкрити сутність соціального буття.*

1.2 Філософські виміри епістолярної спадщини

Е. Гуссерля та Г. Шпета

Загалом, можна стверджувати, що відносини між Г. Шпетом та Е. Гуссерлем були достатньо дружніми. Після стажування Г. Шпета в Геттінгені у період 1910-1911 років, він підтримує спілкування з Е. Гуссерлем через листування. Обмін думками відбувався напередодні першої світової війни, у 1913-1914 роках.

Листування між Е. Гуссерлем та Г. Шпетом не тільки створює враження про справжні дружні відносини, а й дає змогу побачити ряд значних філософських проблем, які вони підіймали в своїх листах. Зокрема, обговорювалась *проблема статусу науки та науковості*, тобто проблема, яку, за визначенням Е. Гуссерля, мала опанувати феноменологія. Г. Шпет же вважав, що феноменологія дуже перспективна і, на той час, ще мало розроблена концепція, тому не має ніякої необхідності в тому щоб якимось чином її обмежувати. В феноменологічному ключі можна розглянути будь-який предмет.

За Г. Шпетом, феноменологія може стати певною життєвою настановою для людей, тобто може перетворись в певний стиль життя і мислення. Тому *Г. Шпет був проти передчасного надання феноменології статусу науки, але зовсім не заперечував його у майбутньому*. В листах до Е. Гуссерля він зазначав, що феноменологію можна порівнювати з родючим ґрунтом, на якому необхідно багато й плідно працювати, і в такому випадку феноменологія зможе оформити себе як науку, а статус науковості буде результатом праці.

Також у листах дещо зачіпалась проблема часу та проблема сприйняття часу окремим суб'єктом. Але ці питання не увійшли в коло основних проблем, які досліджував Г. Шпет. До речі, в одному з листів, Е. Гуссерль пропонував Г. Шпету організувати зустріч з А. Бергсоном, та навіть надати рекомендаційний лист, але ця зустріч так і не відбулась. Зараз ми можемо лише здогадуватись щодо того як могло вплинути таке знайомство на Густава Шпета і як би в такому разі могла змінитись проблематика його досліджень.

Також у листах обговорювались такі проблеми як сутність філософії та її завдання, підіймалося питання смислотворення.

Зокрема для Едмунда Гуссерля було важливо те, що ідеї феноменології знайшли відгук, і він мав змогу спілкуватися зі своїм послідовником. Густав Шпет був представником вищих кіл тогочасної російської інтелігенції. Він проголошував феноменологічні ідеї на багатьох зборах російських науковців. Навколо феноменології точилися дискусії, ставились проблемні питання, які

Г. Шпет досить часто вирішував самостійно. Але такий формат дискусії наводив на певні сумніви й самого Г. Шпета, та вказував на те, що він не в повному обсязі засвоїв вчення Е. Гуссерля. В таких випадках Г. Шпет викладав всі свої досягнення та питання у наступному листі до Е. Гуссерля.

Яскравим прикладом вищезазначених слів є лист Густава Шпета від 26 листопада 1914 в якому він зазначає, що російське наукове товариство проявляє значний інтерес до феноменології. Г. Шпет повідомляє про надзвичайну зацікавленість у феноменології, хоча й не всі ідеї є зрозумілими, але Г. Шпет з успіхом відстоює феноменологічні ідеї на своїх лекціях та семінарах. Досить важко було проголошувати й обґрунтовувати феноменологічні ідеї у тогочасному науковому товаристві, оскільки воно було орієнтоване на психологістичні вчення та ідеї.

У цьому ж листі Г. Шпет повідомляє про те, що він мов змогу виступити на урочистому засіданні товариства з вивчення науково-філософських питань. Доповідь привернула увагу багатьох. Слід зазначити, що Г. Шпет досить детально й абсолютно конкретно описував всі події, які стосувалися феноменології. Наприклад І. Ільїн та Б. Яковенко вказували на те, що під феноменологією розуміється теорія пізнання. Г. Шпет з успіхом вказав на різницю, після чого Ільїн та Яковенко дещо змінили своє ставлення до феноменології.

Густав Шпет опинився в досить цікавій та складній ситуації. З одного боку, він піднесений натхненням вивчення феноменології Е. Гуссерля, розробляв свої власні феноменологічні ідеї, а з іншого боку – намагався привнести феноменологію у тогочасний науковий дискурс, що було досить важко зробити в тих умовах. І тому, щоб успішно впоратись з цими завданнями, йому необхідно було тримати себе в певному тонусі, тобто отримувати найсвіжіші напрацювання Е. Гуссерля, обговорювати останні ідеї, дискутувати з Гуссерлем, та отримувати знання, яке було б максимально точним відображенням феноменологічних ідей для відстоювання позицій феноменології у російському науковому дискурсі.

З вищезазначеними задачами Г. Шпет справлявся на відмінно, на це вказує цитата з його листа до Гуссерля «Глубокоуважаемый господин профессор! На этой неделе я уже получил Логические исследования и хотелбы сердечно поблагодарить Вас за Вашу доброту и внимание. Книга принесла много радости, хотя и много забот. Вновь моя статья стоит на первом по важности месте моей работы. Богатство, из которого приходится выбирать, действительно неисчерпаемо, и я радикально перерабатываю свое изложение» [1, с. 234].

Найсвіжіші напрацювання Е. Гуссерля також давались нелегко і Г. Шпет дозволяв собі критикувати їх або просити уточнення щодо деяких положень. В одному з листів до Е. Гуссерля Г. Шпет, наприклад, не погоджується з розумінням поняття «смысл», яке запропонував Гуссерль у своїх «Ідеях». Він не погоджується з тим, що смысл може бути абстрактною формою та частиною ноєми одночасно. Саме в цьому моменті прослідковується вплив Е. Гуссерля на погляди Г. Шпета, оскільки з таких незначних, на перший погляд, моментів починається філософська рефлексія та *розробка авторської складової феноменологічного вчення Г. Шпета*.

Саме в цей час він працював над своїм дослідженням «Явище і смысл», можливо тому він так звернув увагу на визначення поняття «смысл» Гуссерлем. Поняття «смыслу» стало провідним у вченні Шпета, він зазначав, що справжній смысл може бути тільки в певних конкретних проявах (цю думку він обґрунтує у шостому розділі роботи «Явище та смысл»).

Завдяки публікації листування можна прослідкувати діалог Г. Шпета та Е. Гуссерля щодо визначення поняття «смысл». У листі від 15 березня 1914 надходить відповідь Е. Гуссерля щодо уточнення визначення поняття «смысл». Так, Гуссерль вказує, що конкретна ноєма належить до конкретного переживання, а вже в цій конкретній ноємі ми можемо знайти складові частини, які є несамостійними. Якщо брати до уваги ноєму, як певну цілісність, то вона цілком абстрактна, оскільки вона може існувати тільки як ноєма деякої ноєзи. Але з іншого боку, якщо розглядати ноєму у відношенні до своїх складових частин, які не є самостійними, то можна сказати, що в такому випадку ноєма є

«відносно конкретною». Тоді те, що Гуссерль називає смислом є чистою несамостійною тотожністю. Також Е. Гуссерль вказує на важливість модусу ясності певного смислу, оскільки смисл завжди знаходиться у певному модусі розуміння. *Смисл може бути завжди однаковим, але через зміну модусу розуміння створюється нове повне ядро ноєми.*

Загалом, хоч листування було не дуже інтенсивним, але майже кожен лист містив певні проблеми, питання, щодо феноменології. Відбувався продуктивний та концентрований діалог у колі феноменологічної проблематики.

Висновки до першого розділу

Таким чином, не можна не враховувати той факт, що Густав Шпет був учнем Едмунда Гуссерля, тому, натхненний феноменологією, Шпет перейняв майже всю методологічну базу, яку пропонував Гуссерль. В подальших своїх дослідженнях він з успіхом користувався нею. Оскільки Шпет був працьовитим і творчим дослідником, то він зміг опанувати феноменологічний метод та продуктивно використовувати його у власних дослідженнях. Так, він *обґрунтував своє власне бачення того, що таке «смисл»*. Обґрунтував також наявність *ентелехійного рівня* об'єкта, а також сожливість застосування феноменологічного методу до дослідження соціального буття.

В цілому, можемо відзначити дійсно плідну співпрацю Г. Шпета з Е. Гуссерлем. Можна сказати, що їхнє знайомство було корисним для них обох. Гуссерль мав змогу розповсюдити свої ідеї в Росії та знайти колегу, з яким можна було досить конструктивно обговорювати проблеми феноменології. Для Шпета таке спілкування принесло продуктивний дослідницький результат. Він одним із перших отримувал найсвіжіші доробки Е. Гуссерля, опановував феноменологію. Такий розвиток подій вплинув на подальше його наукове життя, оскільки він почав ще глибше досліджувати проблему свідомості, смислу, і таким чином вийшов у сферу герменевтичної проблематики.

Розділ 2. Авторське феноменологічне вчення Густава Шпета

2.1. Ентелехійний рівень об'єкта

Уже в самій назві роботи, яку пропонує Густав Шпет закладено певну можливість для полеміки. Шпет ставить «явище» та «смысл», так би мовити, в один ряд, ніби смысл не належить явищам. У Гуссерля ж, навпаки, явище та смысл співпадають, тобто будь-яка феноменальна даність повинна бути також і даністю, яка містить певний смысл. Смысл, як феномен, є дечим, що являє себе. І до цього явленого спрямовується інтенційний акт свідомості. Смысл є завжди у всіх інтенційних переживаннях, він завжди є предметним.

Г. Шпет наголошує, що він не згоден з Е. Гуссерлем і не бачить в самих явищах смыслу. Свої положення щодо цього заперечення він викладає у шостій та сьомій главі «Явища і смыслу». Він вважає, що *смысл не можливо досягнути ні емпіричною інтуїцією, ні ідеальною*. Хоча, на перший погляд може здатися, що це беззмістовне заперечення, оскільки вищезазначені види інтуїції є єдиними джерелами пізнання. На думку ж Шпета «смысл» не може зводитись ні до абстрактного поняття предмета та предикативних змістів, які з цим предметом поєднуються, ні до «поняття», тобто, до логічного рівня ноєми.

Зміст ноєми може виражати лише предметний смысл, який, як вважає Шпет, не є істинним значенням «смыслу», а лише розширеним поняттям значення. Істинний смысл для Шпета є певною внутрішньою характеристикою об'єкта. Також слід зазначити, що *Гуссерль не розділяє поняття «значення» і «смыслу», але для Шпета це принципове питання*. Значення або предметний смысл є «сутність» речі, тобто «що?» речі, тоді як внутрішній, чи непередметний смысл – її «для-чого?».

Внутрішній смысл предмета відповідає на питання «для чого?», «навіщо?» й визначається Г. Шпетом як ентелехія. Для того щоб детальніше пояснити свою точку зору Шпет наводить приклад, який він запозичив у Аристотеля. Для виявлення ентелехійного рівня об'єкта він розглядає ноєму сокири. Смысл

сокири, як предмета, можна виразити інфінітивом «рубати». Але якщо в сокирі можна розгледіти ентелехійний рівень, то вона з необхідністю повинна знаходитись у певному стані, досягнувши який, ми зможемо дати відповідь на питання «яка мета існування цього об'єкта?». На цьому моменті простежується певна телеологічність. Річ у стані цілеспрямованості виражає призначення предмета, яке охоплює відношення засобу та цілі.

Ентелехія виступає як зразок смислу: щось для чогось. Але саме виявлення цього моменту, коли ми схоплюємо призначення речі, як вказує Шпет, ми не знаходимо ні в ідеальній інтуїції, ні в емпіричній, проте якимось чином його «розуміємо». Слід зазначити, що «розуміємо» не шляхом умовиводів, а прямо, відразу й разом зі сприйняттям мови (так, наприклад, ми «чуємо» смисл слова).

Шпет зазначає, що ентелехія – це найглибший рівень ноєми: «мы имеем основания считать этот слой еще более глубоким, чем рассматриваемый слой «смысла», так как он открывается только в последнем, но не как свойство какого-либо из предикативных определений, – поэтому ему, самому по себе, неоткуда взяться и при интуитивном выполнении «смысла», а он относится к сущности «целого» ноэмы. Мы называем его «внутренним», так как «смысл», как содержание, также сам по себе его не обнаруживает, а дает только на него «указания», является «знаком» его» [26, с. 161]. У прикладі з сокирою її предметний смисл є «рубати» і це є лише знаком, який вказує на саме ядро ноєми. *Ентелехія вже не є певною абстрактною формою, а є чимось, що закріплює предмет в його конкретності.*

Ентелехію можна виділити у будь-якому конкретному і самотійному предметі, наприклад, в предметах побуту та культури, або навіть в природних явищах. Разом з реальними ентелехіями можуть існувати й так звані *квазі-ентелехії*. Прикладами таких предметів можуть слугувати піщинка або зорі. Свідомість сама створює квазі-ентелехії. Наприклад, піщинка може танцювати, зорі можуть пророкувати майбутнє. Квазі-ентелехії перебувають в нейтральному модусі, тобто це модус присутності фантастичного або уявного –

модус примари, персонажа. Тільки повністю абстрактні предмети, як наприклад «матерія», не мають ентелехії.

В самому визначенні поняття «ентелехія» ми можемо спостерігати ще один парадокс. Шпет описує ентелехію як внутрішню сутність речі, але в той же час він вказує на те, що вона знаходиться поза предметом, відводить в бік від ядра ноєми. Сама характеристика змісту як «внутрішнього смислу» [26, с. 132] дещо парадоксальна – адже, в відомому відношенні, цей смисл радикально поза речами – він, як наголошує Шпет, відводить убік від ноєматичного ядра предмета [26, с. 160] з усіма його визначальними кваліфікаціями.

Ентелехія, «вцілювання», тобто поза-предметне, що випадає зі складу речі – як щось «понад» або «поза» її присутності. Це «душа» речі, що відводить від неї геть. До того ж, як показує quasi-ентелехія, наявність більш-менш виразної та певної мети для «внутрішнього смислу» необов'язкове: становлення телеологічності є, по суті, абстрактний доцентровий рух, чиста спрямованість за межі самого предмета. Проте, кажучи про кінцеве джерело цього смислу, Г. Шпет вказує на невизначену перспективу «іншого», тобто «свідка» [26, с. 172]. *Ентелехія веде нас в бік, стало бути, до іншого. Цей «внутрішній» смисл речі – не її властивість, але невизначене ставлення, ім'я якому – соціальний зв'язок.* Смисл речі є загальний зміст або «загальне почуття» [26, с. 92]. Ми можемо сказати навіть так: смисл речі є її буття, яке є соціальним буттям.

В такому разі виникає певна недостатність вказаних Е. Гуссерлем засобів пізнання. Ні інтелектуальна інтуїція, ні емпірична не здатні пізнавати ентелехії.

Г. Шпет також не погоджується з Е. Гуссерлем щодо визначення, що саме ми можемо називати поняттям. Шпет не знаходить в понятті ніякого смислу. Оскільки, за Гуссерлем, поняття виражає значення, а значення є тотожне смислу. Згідно з міркуваннями Г. Шпета, смисл не виступає абстрактною логічною сферою предмета, а виступає сутнісною рисою його буття. Питання

істинного смислу предмета, можна віднести до ряду метафізичних питань. Тому для Г. Шпета основне питання, щодо смислу, звучить так: як може отримати вираження смисл предмета? На його думку, повинно існувати таке внутрішнє ядро смислу, в порівнянні з яким сам предмет є тільки носієм, зовнішньою мовою, і це внутрішнє ядро смислу і є ентелехія.

Можна сказати, що Г. Шпет називає ентелехією певне телеологічне ядро предмета, задача якого вказувати на місце, яке займає об'єкт, в цілісній структурі дійсного буття, у складній системі взаємовідносин даного предмета з усіма іншими предметами. *«Ентелехія» є внутрішнім визначенням предметності.* Тому, з необхідністю повинен бути акт свідомості який безпосередньо спрямований на ентелехію. *Окрім спрямованості на ентелехію, за допомогою цього акту має створюватись можливість осягати в індивідуальному предметі загальне. Таким актом, як стверджував Г. Шпет, є герменевтичний акт.*

Герменевтичу корекцію феноменологічної моделі Шпет здійснює в останньому розділі роботи «Явище і смисл». У Гуссерля предмет закріплюється настановами думки, тобто доксичними актами, і настановами «полагання», тобто тетичними актами. Доксичні й тетичні акти свідомості Шпет доповнює герменевтичним актом свідомості, який їх охоплює, також цей акт безпосередньо спрямований на ентелехію. *За допомогою герменевтичного акту, який осягає в предметі телеологічний момент, тобто його цільове призначення в системі цілого, виявляється така система смислових сутностей, через яку вибудовується і знакова модель самої об'єктивної дійсності в її соціальному та історичному вимірі.*

Єдиний, дійсний модус буття смислу для Г. Шпета втілюється і виявляється тільки в історії. Пізнання соціального та історичного буття здійснюється саме в результаті усвідомлення й тлумачення цільової природи смислу. Шпет підкреслює, що онтологічна конструкція цієї телеологічної системи є не абстрактною теорією, а такою телеологічно впорядкованою системою сутностей, яка, в той же час, є і конструктивною системою самої

дійсності. У теоретичній послідовності аргументації Г. Шпета залишається останнє запитання: як можна досягнути цю телеологічну систему як конструктивну модель цілого в його індивідуальному бутті?

У Шпета смисл конкретного, індивідуального предмета розкривається тільки завдяки динамічній системі співвіднесеності між частиною й цілим в цій телеологічній системі. Соціальна та історична дійсність, з точки зору Г. Шпета, дана людині в її знаковій природі, тому саме слово як знак може стати архетипом культури й всякого соціокультурного феномену, слово завжди існує тільки в контексті культури, воно є сама культура, бо смисл існує в контексті суспільства й соціальних відносин; з філософської точки зору це відношення виражається у взаємному співвідношенні частина/ціле. Слово має суспільну природу, але у нього є також інші цілі, що відповідають різним формам організації соціального духу.

З введенням поняття «ентелехія» Г. Шпет опинився в ситуації, яка, можливо, не відповідала поставленій меті, оскільки, з одного боку, він пропонує досить широке поле для ґрунтовних досліджень та необхідність змістовного обґрунтування проблеми, а з іншого – постає проблема щодо доцільності введення такого поняття як «ентелехія». І загалом, виникає питання щодо новаторства Г. Шпета у цьому питанні, оскільки це поняття ввів ще Аристотель.

Можливо, Г. Шпет і сам це зрозумів, оскільки окрім роботи «Явище та смисл» він більше ніде це поняття не використовував. В тому сенсі, в якому Шпет запропонував визначати «ентелехію», а саме як внутрішній смисл, вона може сприяти непорозумінню, заплутуванню. Положення про ентелехію викликало певну критику у послідовників та дослідників вчення Густава Шпета. Але, *слід зазначити, що «ентелехія» може виглядати зайвою у феноменологічній системі, але не в герменевтичній.* Тому саме на цьому моменті, моменті введення такого поняття як «ентелехія» спостерігається герменевтичний поворот у дослідженнях Шпета.

2.2. Соціальне буття як об'єкт феноменологічного аналізу

Проблема соціального буття була сформульована Г. Шпетом в його роботі «Явище і смисл» не випадково, а тому, що він шукав відповідь на питання «Як можливе історичне пізнання?». І саме в цей час, Г. Шпет закінчував свою дисертацію «Історія як проблема логіки. Критичні та методологічні дослідження».

Соціальне буття, як вказує Г. Шпет, є особливим видом емпіричного пізнання, яке має свою особливу даність та свій особливий спосіб пізнання [26, с.110]. Цим особливим видом пізнання є певне «вчування» та акти, які походять від нього. Тому, при постановці питання щодо соціального буття, також постає питання про недостатність лише двох видів інтуїції. У самому виділенні двох видів інтуїції, як зазначає Шпет, є певна «недосказаність», а саме: в такому випадку соціальне буття зовсім випадає з поля зору [див. 26, с. 111]. Як слід розуміти це упущення? Чи не міг же Гуссерль бути настільки теоретично недалновидним, щоб не вбачати своєрідності соціального буття?..

Власне, Е. Гуссерль має свою позицію щодо останнього, він зазначає, що саме «соціальне буття» не може бути пізнане за допомогою інтуїцій, а може бути тільки даністю вторинною, похідною. Тому ми й не знаходимо його серед інших оригінальних даностей досвіду. Г. Шпет фактично стверджує, що безпосереднє пізнання можливе, більш того, воно якраз і є та специфічна інтуїція, яка дає нам смисл, цей вид інтуїції відмінний від емпіричної та ейдетичної. Шпет позначає цю третю інтуїцію як «соціальну» [25, с. 112], а також, з іншого боку, як «інтеллігібельну» або «герменевтичну» [26, с. 13; с. 170-176]. Вона забезпечує їхній зв'язок [26, с. 113]. Смисл не дається ні в чуттєвій, ні в ідеальній інтуїції, оскільки він виступає як синтез емпіричного та ейдетичного досвіду.

З постулюванням проблеми щодо соціального буття Г. Шпет пов'язує широкі перспективи, які тут відкриваються: «мы, напротив, считаем, что именно феноменологическое освещение этого вопроса является задачей

принципиальной важности, так как те перспективы, которые открываются при анализе этой проблемы, показывают в совершенно новом виде решительно все предметы как научного познания, так и философского, сама феноменология испытывает при этом значительные модификации» [26, с. 111].

Позиція Шпета в даному питанні неоднозначна: з одного боку, можна погодитися, що Гуссерль недостатньо приділив уваги проблемі соціального буття, з іншого – необхідно відзначити, що, незважаючи на заяву про перспективи, які відкриваються з постановкою такого роду проблеми, Шпет не залишив розгорнутої концепції, обмежившись лише вказівкою на існуючу тут проблему. Так Г. Шпет наголошує: «именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора..., который только и делает познание тем, что есть, показывает, как оно есть» [26, с.161].

Здавалося б, що після цих слів Г. Шпет повинен був хоч якось розгорнути свою думку, проте замість цього він посилається на те, що це питання не входить до кола його досліджень у даній роботі, і тому він не може продовжити розробляти цю проблему. На перший погляд, можна було критично поставитись до такого формулювання проблеми та уникнення її подальшого пояснення. Але такі пробіли в роботі Г. Шпета відкривають горизонти для полеміки щодо даної проблеми. Так, В. І. Молчанов підкреслював, що саме такі моменти є цінними у філософії Шпета, саме через них, через можливість полемізувати філософія Шпета стає «живою».

Виникає проблема соціальності самого суб'єкта, «Я», й знову виявляється істотна розбіжність в цьому питанні раннього Гуссерля та Шпета. Якщо для Гуссерля «чисте Я і нічого більше», то Шпет, зокрема у роботі «Свідомість та її власник», розуміє суб'єктивне «Я», як усвідомлену соціальну «рiч», що має свій зміст, предмет і свій смисл. «Я» є філософською проблемою, а не підставою чи передумовою. Аналізуючи міркування Гуссерля про «Я», він погоджується, що «Я» саме по собі не може бути об'єктом дослідження, якщо воно «єдність свідомості і більше нічого», оскільки дослідженню піддається

сама свідомість. Але «Я» емпіричне, як і «Я» ідеальне, може бути об'єктом дослідження, і вже у самого Гуссерля мова йде про певне середовище, що вимагає всебічного визначення й розумного мотивування його призначення, а «чисте Я» має бути для всякого потоку переживання принципово різним.

Деякі дослідники, зокрема В. І. Молчанов, стверджують, що робота «Явище та смисл» написана в історичному контексті. Провідним питанням цієї роботи є питання «Як можливе поняття, яке здатне виражати живе життя?». Він намагався знайти відповідь у Гуссерля, а в результаті йому необхідно було, буквально, шукати саму реальність. Шпет намагався знайти у Гуссерля пояснення щодо певної кореляції між двома видами інтуїції: інтуїції предметної та інтуїції сутнісної. Він розглядав існування смислу предметів, як певної історичної конвенції, яка без суспільства, тобто без суб'єктів, які цю річ використовують, існувати не може.

Так, Шпет вважав, що через розподілення пізнання на два види є зовсім непродуктивним. Саме соціальне буття здатне дати відповіді щодо людського пізнання, його природи та взагалі того, чому можливе пізнання. Соціальне буття робить людське пізнання саме тим чим воно є. Відкидання такої важливої складової негативно впливає на процес дослідження пізнавальної здатності людини. Історія, мова, мистецтво, література – все це стало для Шпета об'єктами дослідження смислової діяльності людини, яке тільки й здатне проявлятися у соціальному бутті.

Постулюючи такі положення, Г. Шпет не розумів чому не була надана увага цьому питанню. Як приклад він приводить вчення Платона, де весь світ поділяється на ідеальний та реальний, і після цього поділу не було здійснено ніяких зрушень у даній сфері досліджень. Зрушень не було, але світ розвивався, й платонівські часи вже минули. Тому необхідно прискіпливіше поглянути на цю проблему та піддати її найглибшому вивченню.

Оскільки Шпет, деякий період свого навчання в університеті навчався на історико-філософському факультеті, то зовсім не дивно, що в його вченні можна прослідкувати певний симбіоз історично-культурного підходу та

філософського. Якщо сконцентрувати свою увагу на вищезазначеному факті, то можна простежити це й в роботі «Явище і смисл». Саме результатом такого підходу до феноменології стало можливим обґрунтування соціального буття. У цій роботі одним з основних питань, якими він керувався, було питання: як взагалі можливо, що поняття виражають певний зміст?

Можна його перефразувати таким чином: *як взагалі можливо так, що поняття виражає певний зв'язок з дійсним світом?* Тому Г. Шпет розклав це питання на частини, в першій частині він проаналізував смисл, його природу. В другій частині він певним чином пояснив, що людина, незалежно від своїх бажань, знаходиться в певному соціальному бутті, окрім буття емпіричного та буття ідеальних сутностей. І це соціальне буття також немонолітне, а складається з певних частин, таких як мова, культура, традиції, і це все взяте в історичному контексті. *Саме всі ці чинники, які створюють смисл, в сукупності йстановлять соціальне буття.*

Висновки до другого розділу

Ввівши поняття «ентелехія» та «соціальне буття», Г. Шпет зробив досить сміливий та важливий крок. По-перше, ці поняття з'явилися в його роботі в той час, коли він мав можливість полемізувати з Е. Гуссерлем. По-друге, саме за таких невеликих кроків Г. Шпет почав не тільки перекладати чи переказувати думки інших філософів, а став на шлях створення власної концепції, яка базувалась на феноменології та охоплювала всі сфери людського буття. Таким чином, Г. Шпет, постулюючи свій метод як феноменологічний, мав можливість обговорити ці питання у феноменологічних термінах з провідним фахівцем у цій сфері. Хоча Гуссерль не погодився зі Шпетом в цих питаннях, але це дало йому поле для подальших досліджень. Так, через змістовний аналіз можливості такого явища як «смисл» Шпет приходить до герменевтики, яка була не надто популярною в російському науковому товаристві, але беззаперечно – була одним з провідних напрямів розвитку тогочасної філософії.

Розділ 3. Місце Г. Шпета у розвитку сучасного гуманітарного знання

Для того щоб зрозуміти місце Густава Шпета в історії філософії необхідно звернутись до його біографії. Його доля склалася досить непросто, навіть трагічно. Не дивлячись на його значні досягнення у науковій діяльності, він неодноразово був репресований. Хоча сам Шпет називав час, в якому він жив, «найкращим часом з усіх часів».

Початок минулого століття в Росії характеризувалося широким поворотом в академічних та університетських колах від позитивізму і матеріалізму до філософського ідеалізму. Якраз Г. Челпанов відіграв суттєву роль у цьому повороті. Тим більше чудові слова цього проникливого й обережного філософа, сказані ним ще в 1903 році. Тоді, на засіданні, присвяченому п'ятиріччю його семінару в Університеті св. Володимира, він зауважив, що інтерес та увага до ідеалізму говорять скоріше про особисту довіру до тих письменників, які його проголошують, ніж про серйозну готовність суспільства в цілому змінити укорінений в них філософський матеріалізм та позитивізм. Навряд чи Г. Челпанов міг здогадуватися, якими засобами позитивізм буде утримувати своє панування. Але безіменна могила в Томську – свідоцтво пророчої вірності його слів.

У березні 1935 р Шпет був заарештований. Спершу його намагалися приєднати до відомої «справи словників», але зв'язок Шпета з «словниками» виявився настільки штучним, що НКВД був змушений відокремити Шпета в окрему «антирадянську групу», яку, згідно з матеріалами слідства, Шпет очолював, «сам того не усвідомлюючи». Цього формулювання виявилось досить для вироку до п'яти років перебування в таборі. Він був влітку висланий в Єнісейськ, але вже в грудні йому дозволили перебратися в університетське місто Томськ. Йому була обіцяна робота за фахом. До університету його, правда, не допустили, але уклали з ним договір на переклад «Феноменології духу» Гегеля, творів Шекспіра та Данте. 27 жовтня 1937 р

Шпет заарештований вдруге. 16 листопада 1937 року Густав Шпет був розстріляний.

Щодо наукового внеску Шпета в розвиток філософії слід виділити декілька аспектів. *По-перше*, Шпет був першим, хто привніс ідеї феноменології на терена Російської імперії, *по-друге* – він розробляв провідні ідеї, навіть можна сказати, що випереджав свій час. Починаючи від феноменології й до герменевтики та семіотики, це все формувало величезне поле для досліджень, дискусій та продуктивної праці. Потенціал Г. Шпета був досить значний, але через те, що він був репресований, згадки про нього та його вчення були заборонені аж до 1956 року. Хоча дослідник й не знайшов реалізації у свій час, але був визнаний пізніше.

Щодо феноменології. Це був, безперечно, досить сміливий крок, в тих умовах, в яких він знаходився. У тогочасному російському науковому товаристві панували матеріалістичні та психологістичні настрої, тому критичне викладення феноменологічних ідей Гуссерля викликало досить високий інтерес, який проявлявся іноді, як прихильність певних науковців до феноменологічних ідей, а іноді – як жорстка критика.

Ім'я Шпета довго перебувало в своєрідному замовчуванні. Тільки двоє його сучасників – Андрій Білий та Федір Степун – написали про нього у своїх спогадах, багато людей при згадці його імені розповідали про його талант як лектора, співрозмовника, *майстра парадоксу*. Значна частина його сучасників не писали мемуарів, а якщо й писали, то саме ім'я Шпета залишалося «колючим». *Його вчення в радянські часи мало статус недостовірного, та такого, що пагубно впливало на трудящих. Довгий час про Шпета знали тільки лінгвісти.*

Шпет був згаданий в історичних працях. Перша – це стаття В.Ф. Асмуса в московській «Философской энциклопедии». Друга належить однокласнику Шпета протоієрею Василю Зіньківському, йдеться про його «Историю русской философии». Вони досить схожі й зводяться до того, що цей філософ виявився сильнішим у аналізі й критиці, ніж в оригінальній творчості.

За останні ж півтора десятка років в Європі і в Америці пройшли конференції, присвячені Шпету, про нього пишуться дисертації. Нарешті, виданий том його творів, в Томську встановлена пам'ятна дошка, намічені щорічні Шпетівські читання.

Загальна філософська позиція Шпета може бути визначена як раціоналізм, який шукає усвідомлення дійсності в її конкретній даності й повноті. Цієї конкретності він не знаходив у популярному в Росії та Європі на початку минулого століття неокантіанстві.

Широкої, відкритої дискусії про Г. Шпета та про його роботи, особливо видані в 1920-х роках у Радянській Росії, в західній та емігрантській пресі не вийшло. Може бути, саме тому й не вийшло, що в занадто різних умовах свободи перебували Шпет та його західні знайомі чи колеги-емігранти. Проте є, зафіксована в джерелах, рецепція і навіть квазі-дискусія (не прямим шляхом – в усній розмові, листуванні з опонентом або через обговорення його робіт у пресі, а в листуванні між собою, наприклад, листи Ф.А. Степуна А.Л. Бему й Д.І. Чижевському, у розборі цих робіт постскриптом в бесідах зі студентами та аспірантами).

Тому пошук таких прямих й непрямих відгуків на творчість Г. Шпета на Заході і в еміграції міг би стати відносно самостійним розділом дослідження наукової спадщини Шпета. І тоді вишикувався б досить цікавий ряд нових джерел й нової інформації щодо прочитання Г. Шпета в цьому колі читачів. Спираючись на вищезазначені джерела, доводиться визнати, що не з 80-х років минулого століття веде свій початок рецепція Шпета, а з самого моменту виходу в світ його «підрадянських» робіт. Тут відразу виникає кілька супутніх питань.

Коло організацій й приватних осіб, що мали в своїх бібліотеках і, досить імовірно, що обговорювали роботи Шпета за кордоном був досить обмежений. Але він був. *Необхідно спеціально переглянути електронні каталоги закордонних університетських бібліотек на предмет наявності там прижиттєвих видань Шпета.* Відомо також, що книги Г. Шпета були в

особистих бібліотеках Е. Гуссерля, Ф. Ліба, Я. Паточка, а також Б.І. Миколаївського, Д.І. Чижевського, Е.Д. Шора, Г.В. Флоровського, Ф.А. Степуна і Г.П. Федотова. І тому «серйозний інтерес до творчості Г. Шпета як філософа виник в західній науці не «тільки в 80-х роках», але ще за життя філософа, відразу після виходу його робіт. Саме завдяки цій вже наявній традиції рецензування, цитування та згадок Г. Шпета у пресі, в лекціях та в листуванні російських емігрантів він взагалі міг потрапити в 80-і роки в коло уваги західних славістів та філософів, які почали перекладати, коментувати та видавати його праці й проводити, присвячені йому конференції.

Разом з тим, кількість відомих дослідникам прижиттєвих відгуків на праці Г. Шпета в західній і в емігрантській пресі мізерна. З чим це пов'язано?.. Поки що (за відсутністю повних видань архівної спадщини російських філософів-емігрантів) про це можна тільки гадати: ймовірно, частково з їх самоцензурою, острахом якимось чином нашкодити колезі, що живе в Росії «під Радами», частково з малодоступністю його праць, опублікованих в СРСР, частково з критичної до нього налаштованості й небажанням полеміки з опонентом, який не має можливості вільно відповідати на критику.

Але, не дивлячись на досить незначну популярність Густава Шпета, його можна назвати одним з провідних тогочасних філософів. Він розробляв ідеї, які ще тільки обґрунтовувались в Європі. *Впровадження герменевтичного методу у русло феноменологічних досліджень було обумовлено, з точки зору Шпета, наявністю у змісті феномена специфічної функції осмислення. Осмислення, як своєрідний самостійний акт свідомості, вимагало певних засобів для свого виконання, для «прокладання шляхів» до смислових характеристик ідеї. Смысл як сутність діяльності свідомості, як складне багаторівневе утворення повинен не тільки безпосередньо пізнаватися раціональною інтуїцією як щось очевидне, але й розумітися.*

Розуміння, як синтетична функція розуму, забезпечується тлумаченням й інтерпретацією. Саме так, через розуміння та інтерпретацію герменевтична проблематика вливається в феноменологію. Герменевтика (з її функцією

осмислення та інтерпретації), логіка (з функцією вираження смислу), прагматична телеологія (з функцією розумної мотивації), феноменологія (з функцією виявлення смислу в різних його вимірах) сплетені в діяльності розуму в єдиний метод, який визначається *своєрідністю ейдетичного світу* як «дзеркала» здійснених на рівні явищ об'єктивація діяльності людського духу.

Слід зауважити, що Г. Шпет підійшов до самих витоків структури передрозуміння, але наступний крок з незалежних від нього обставин був зроблений не ним, а М. Хайдеггером й, трохи пізніше, Г.-Г. Гадамером. Але те, що було зроблено Г. Шпетом, становить нетривіальний внесок в розвиток герменевтичного методу. Так, з точки зору Г. Шпета, психологічний та історичний методи в герменевтиці були соціально зумовленими методами дослідження, науковими засобами осягнення смислу в таких умовах, коли не було ще семіотичних засобів, не існували сучасні логіко-семантичні прийоми, ще не завершено класичну феноменологічну концепцію.

Якщо розглядати філософію як певну форму виразу епохи, то Г. Шпет досить чітко та вчасно сформулював ідею соціального буття у якості предмету феноменологічного дослідження. До речі, феноменологічний підхід до соціальної складової людського життя також розробив і описав Макс Шеллер у своїй праці «Проблеми соціології знання». Це ще раз вказує на те, що Г. Шпет рухався у дійсно прогресивному напрямі та випереджав свій час.

Г. Шпет також розробляв ідеї семіотики, тобто науки, яка ще тільки починала стверджувати свої права. По праву Шпет перший, хто застосував термін «семіотика» в російській науковій літературі. Вперше Шпет застосував цей термін у своїй статті від 1915 року, яку згодом він подав як третій розділ своєї роботи «Історія як проблема логіки». Вже в цій ранній роботі він вказує на те, що логіка неспроможна адекватно працювати з історичними поняттями, тому що історичні поняття повинні бути осягнуті за допомогою певного «семіотичного пізнання», яке потребує своєї особливої методології. Значення історичного поняття – саме по собі вже є знаком. Тому Шпет до певного часу був невпевнений як правильно називати цю науку, чи особливим видом

герменевтики чи семіотикою. Але в подальшому для нього буде важлива не назва цієї дисципліни, а її зв'язок з іншими сферами знання. Так, з його точки зору, *семіотика мала бути розділом нової герменевтики*. Ще більш важливим для нього було те, що семіотика мала стати певною альтернативою логічним вченням.

Такий підхід до проблеми історичних понять є незвичним вже сам по собі. Якщо глибше вникнути у вищезазначені терміни, то можна усвідомити те важливе повідомлення, яке намагався донести Г. Шпет, а саме, що не все у світі можна розподілити на логічне та алогічне. Історія твориться не з логічних міркувань. Це сфера знань, в якій одна таємна зустріч може змінити, начебто безпідставно, певну послідовність подій. І тому, як стверджував Г. Шпет, логіка в такому контексті абсолютно не придатна до застосування.

Висновки до третього розділу

Г. Шпет зробив значний внесок у розвиток гуманітарного знання в Росії на початку ХХ століття. Недостатня популярність його доробку пояснюється тим, що він не встиг по молодості років увійти в «класики» дореволюційної філософії, випав з уваги емігрантської науки (через відмову від релігійної філософії, а пізніше через радянський режим) і був «викинутий» через ідеологічні та політичні мотиви з радянської філософії. Оригінальність концепцій, широта інтересів й глибина думок цього «забутого» мислителя дозволяють з вдячністю й захопленням повернути його ім'я та ідеї в історію філософії. Його досягнення в розробці феноменології, герменевтики та навіть семіотики не залишають байдужими сучасних дослідників. *Для обговорення ідей Густава Шпета збираються круглі столи, проводяться шпетівські читання. Тому, можна резюмувати, що ідеї Г. Шпета знаходять свій відгук навіть у сьогоденні.*

ВИСНОВКИ

Отже, Г. Шпет був досить знаковою фігурою в історії філософії, хоча й перебував тривалий час у складних умовах, що не сприяли проведенню досліджень, які його цікавили. Співпраця Г. Шпета з Е. Гуссерлем теж була знаковою подією, оскільки це поглиблювало взаємодію тодішнього російського наукового товариства з Західним світом. Г. Шпет мав змогу долучитися до тогочасної європейської традиції, досягнути її провідні ідеї.

Першим основним досягненням Г. Шпета – в історико-філософському контексті – був критичний виклад феноменологічних ідей Е. Гуссерля. Він був прийнятий філософською спільнотою бурхливо, але лише в досить вузьких колах. Політика тогочасної влади не визнавала феноменологію у якості провідного напрямку філософських досліджень і таке відкрите філософування, яке дозволяв собі Г. Шпет, було досить небезпечним.

Певний час Г. Шпет був захоплений виключно феноменологією, ідеї котрої досить радикально відрізнялися від попередніх філософських вчень, й дали йому змогу подивитись на класичні філософські проблеми під іншим кутом зору. У феноменології Е. Гуссерля Г. Шпет вбачав основу для досягнення різних феноменів дійсності та вибору філософського «шляху» у світі символічних зв'язків та ієрархічних відносин. Зокрема, Г. Шпет зумів поглянути на мову, на смисл, на історію з феноменологічної точки зору, й побачивши певний вектор розвитку, почав розробляти *власне авторське вчення*.

Досить важливою складовою у науковому доробку Г. Шпета був його *перехід від феноменології до герменевтики*. Завдяки його інтересу до таких явищ як смисл, історія та суспільство, він зробив досить прогресивний крок у своїх дослідженнях, обґрунтувавши поняття «ентелехії» та соціального буття у якості предметного поля феноменологічних досліджень. Але, не дивлячись на всі його досягнення, дослідник завжди знаходився в рамках, які не сприяли безперешкодному виголошенню власних філософських ідей, що й не дозволило йому реалізувати свій потенціал у повній мірі. Зокрема, його тривалий час не

допускали до викладання, в результаті чого дослідник повністю занурився у перекладацьку діяльність, адже знав сімнадцять мов. Так, саме Г. Шпетові належить переклад ряду надскладних філософських робіт, зокрема таких як «Феноменологія духу» Г. Гегеля.

Густав Шпет не був досить популярним при своєму житті. Навіть після його смерті заборонялось згадувати мислителя, вважалось, що він «розбещував розум трудящих». Тому своєї слави він набув у другій половині ХХ ст., коли його «справу» закрили через відсутність складу злочину. Саме після цієї події розпочалися дослідження його наукової спадщини. Однак, робота з вивчення творчого доробку Г. Шпета була ускладнена тим, що більша частина його праць не була опублікованою. Серед них виділяється особлива група підготовчих матеріалів, до якої входять 1) Шпетівські конспекти праць класиків філософської думки; 2) короткі попередні замітки про зміст майбутніх робіт; 3) тези прочитаних книг.

Таким чином, Г. Шпет здійснив значущий внесок у розвиток філософських досліджень, він був дійсно помітною постаттю в інтелектуальних колах Києва та Москви. Варто наголосити, що Густав Шпет дійсно був філософом нового покоління, який *одним із перших запропонував феноменологію у якості методу дослідження соціальної реальності, а також досить продуктивно опрацьовував естетичний, лінгвістичний, історичний та етнопсихологічний виміри буття людини. У пізній період творчості особливу увагу приділяв філософії мови та проблемам герменевтики.*

Список використаних джерел:

1. Гуссерль Э. – Шпет Г. Письма / Предисл., пер. и примеч. В. И. Молчанова // Логос, 1992. – № 3. – С. 233-242.
2. Гуссерль Э. Феноменология // Логос, 1991. – № 1. – С. 12-21.
3. Гуссерль Э. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии / пер, предисл, примеч. В. И. Молчанова // Логос, 1991. – № 1. – С. 12-21.
4. Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания: монография / А.А. Биневский [и др.]; ред. кол. В.А. Лекторский [и др.]. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 459 с.
5. Едмунд Гуссерль як засновник феноменології: методичні рекомендації / Чернівецький національний ун-т ім. Ю.Федьковича; уклад.: Б.В. Починок, І.Б. Починок. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2009. – 72 с.
6. Ждан А.Н. Феномен Шпета: О роли методологии в исследовании // Густав Густавович Шпет: Архивные материалы, воспоминания, статьи. М.: Смысл, 2000. – С. 195-202.
7. Житков Г.Н. Некоторые аспекты феноменологии Г. Г. Шпета // Творческое наследие Г. Г. Шпета и современные философские проблемы: Материалы научной конференции, 14-17 ноября 1997 г. Вторые шпетовские чтения. – Томск, 1997. – С. 34-36.
8. Зотов А.Ф. «Ранний» Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии // Логос, 1991. – № 2. – С. 41-52.
9. Калиниченко В.В. Густав Шпет: От феноменологии к герменевтике // Логос, 1992. – № 3. – С. 37-61.
10. Кебуладзе В.І. Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його обґрунтування у філософії Густава Шпета / В.І. Кебуладзе. // Наукові записки НаУКМА, 2002. – Том 20: Філософія та релігієзнавство. – С. 86-91.

11. Кебуладзе В.И. Феноменология: Навчальний посібник / В.И. Кебуладзе. – К.: ППС, 2005. – 118 с.
12. Князев М. О Густаве Шпете, философе, не уплывшем на «философском пароходе» // Русская мысль, 1997. – Окт. (№ 4195). – С. 8.
13. Кузнецов В. Г. Герменевтика и её путь от конкретной методике до философского направления // Логос, 1999. – № 10. – С. 43-88.
14. Марцинковская Т.Д. Густав Густавович Шпет – жизнь как проблема творчества // Г.Г. Шпет. Психология социального бытия. – М.-Воронеж, 1996. – С. 5-27.
15. Митюшин А.А. Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности // Вопросы философии, 1988. – № 11. – С. 93-104.
16. Молчанов В.И. Априорное познание в феноменологии Гуссерля // Вопросы философии, 1978. – № 10. – С. 146-152.
17. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля / П. Прехтль. – Томск: Водолей, 1999. – 96 с.
18. Прист С. Теории сознания/ пер.с англ. и предисл. А.Ф. Грязнов. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 288 с.
19. Причепій Є.М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля: (Критичний нарис). – К.: Наукова думка, 1971. – 104 с.
20. Савин А.Э. Интерпретация и критика Г.Г. Шпетом философии Э. Гуссерля // Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы: Материалы международной научной конференции «Вторые шпетовские чтения» (14-17 ноября 1997 г.). – Томск, 1997. – С. 24-26.
21. Степаненко С.Б. Густав Шпет: Феноменология и семиотика // Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы: Материалы международной научной конференции «Вторые шпетовские чтения» (14-17 ноября 1997 г.). – Томск, 1997. – С. 130-136.
22. Субири Х. Пять лекций о философии. Лекция № 5. Гуссерль // Вопросы философии, 2002. – № 5. – С. 156-172.

23. Чубаров И.М. Шпет в Гёттингене // Логос, 1992. – № 3. – С. 123-136.
24. Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. – М.: Прогресс, 1994. – С. 20-116.
25. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Г.Г. Шпет. Психология социального бытия. – М.-Воронеж, 1996. – С. 261-372.
26. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на тему Гумбольдта) // Г.Г. Шпет. Психология социального бытия. – М.-Воронеж, 1996. – С. 49-260.
27. Шпет Г.Г. Явление и смысл: Феноменология как основная наука и её проблемы. – М., 1914. – 214 с.
28. Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета: монография. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 416 с.

Анотація

Актуальність дослідження зумовлена тим, що Густав Шпет був яскравим представником наукової інтелігенції першої третини ХХ ст., що постраждав за свої переконання. Дослідник був репресований радянською владою і «забутий» на тривалий період часу. Тільки з кінця 80-х років минулого століття розпочалась серйозна робота по відновленню та дослідженню його наукової спадщини. Тому на сьогоднішній день ми маємо можливість більш ґрунтовно дослідити його науковий доробок, адже Густав Шпет був одним з тих науковців, чий внесок досі залишається недооціненим, оскільки його ідеї були дійсно новаторськими на свій час. Сьогодні ж, дослідницькі пошуки Густава Шпета можуть слугувати підґрунтям для формування нових ідей у сучасному українському філософському дискурсі.

Об'єктом дослідження є теоретична спадщина Г. Шпета як представника філософської думки початку ХХ століття.

Предмет дослідження – структурний та методологічний виміри філософії Г. Шпета.

Мета роботи – виявлення авторського внеску Густава Шпета у розвиток сучасного філософського знання. У відповідності до поставленої мети, було сформульовано наступні **завдання**:

- порівняння поглядів Г. Шпета та Е. Гуссерля;
- опис авторського вчення Г. Шпета;
- аналіз впливу Г. Шпета на розвиток сучасного філософського знання.

Методологія. У роботі використано *компаративний та описативний методи, а також метод структурного аналізу.*

Структура роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів, чотирьох підрозділів, висновків до розділів, загальних висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – 33 сторінки. Обсяг тексту без списку літератури – 30 сторінок.